

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

DIÓGENES COIMBRA

SUICÍDIO MERITÓRIO
*Reflexões acerca da morte voluntária
desde um ponto de vista ético-negativo*

Brasília-DF
2011

DIÓGENES COIMBRA

SUICÍDIO MERITÓRIO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, para obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cabrera

**Brasília-DF
2011**

Para Fernando Bastos
(In memoriam)

Depois que um homem aprende a pensar, pensa sempre na própria morte, pouco importa em que esteja pensando. Todos os filósofos fizeram assim. E que verdade pode haver uma vez que existe a morte?

LEV TOLSTÓI

Agradecimentos

Desde o momento em que me decidi por dedicar quase um milhar de dias a meditar sobre o tema do suicídio e enfim sobre ele escrever, acabei por contrair dívidas cuja grandeza estão situadas para além do meu poder de adimpli-las. Dívidas morais, decerto, porque as financeiras, de um modo ou de outro são sempre saldáveis (a despeito do dispensável trocadilho). Assim, por motivos opostos a estas últimas, às quais dedicamos o esforço inútil por esquecer-las a elas a aos nossos credores, sinto-me na obrigação de, senão saldar um débito ilíquidável, ao menos diminuí-lo com a lembrança dos que tanto vieram ao meu auxílio.

Nenhum escritor escreve só para si. Não recolhe palavras a esmo, nem retalha e costura sentenças, nem empilha páginas sobre páginas para enfim depositá-las na própria escrivania, e assim passar as tardes da eternidade a fitar a glória suposta e a ouvir, em delírio, os aplausos da imaginação. Escreve-se para ser lido, para ser amado ou odiado, para aumentar a certeza sobre suas convicções ou para vê-las minguar sob as mais inclementes críticas.

Por isso, antes mesmo de virem a lume as páginas que se seguem, apresentei-as ao crivo de amigos judiciosos. O primeiro a lê-las foi Ivaldo Lemos Jr., cujas críticas aflitivas mas afetivas me infringiram dificuldades que foram determinantes para a redação da atual versão. Sem suas inquietações espirituais, teria eu dito menos do que desejava dizer, e, ainda pior, teria escrito aquilo de que meu espírito esperava esquivar-se. Não só a leitura atenta da primeira versão desta obra, como ainda os sucessivos e constantes diálogos que animaram vários dias e noites foram decisivos para elucidar algumas dúvidas conceituais que dificultavam a boa compreensão do texto.

Longos e lúdicos diálogos com o poeta Maurício Delalba serviram-me para burilar a complexidade de um tema tão sisudo como é o suicídio. Os anos de afeto quase filial que nos une permitiram-me que as ideias aqui expostas se revestissem, aqui e ali, de colorações e matizes sem os quais meu texto padeceria da mais extrema aridez.

A Luís Cláudio Coni, jurista de escol e amigo de sempre, sou grato pelas insistentes e veementes instigações que me obrigaram pensar, repensar e repisar as teses que aqui exponho e defendo (*sine vehementia nulla veritas*).

Foram-me preciosos os momentos de ócio, daquele insubstituível *dolce far niente* que pude desfrutar ao lado de meu companheiro de longas e peripatéticas meditações. Com ele afastei a languidez e a modorra que, após horas e horas de leitura extenuante sobre questões mortais, acabam por se instalar em nós. Em respeito à sua timidez ensimesmada, oculto-lhe o nome, não contudo os obséquios: obrigado C. P.

Não posso deixar de tornar público igualmente meus agradecimentos à devoção marital de Christiane França, sem cuja compreensão, paciência e carinho teriam meus esforços se equiparado ao baldado labor de Sísifo. Estou seguro de que a rotunda rocha que chegou ao cimo tornará, inexorável, ao abismo de onde saiu. Seja. A mim me basta reconhecer os bastos braços da esposa que me acolheram diuturnamente, que me socorreram quando de mim mesmo não pude valer-me. Além disso, dela vieram as contribuições como médica, ora apresentando-me as últimas novidades das maquinarias radiodiagnósticas, ora descortinando-me o infundo universo das doenças mortais. Invadi sua biblioteca, revirei os compêndios de medicina legal, compulsei as milhares de páginas que estampam, em cores e sombras, a morte que nos consome desde dentro. Que tamanha tristeza nos revelam tão belas, ressonantes imagens!

Por vias oblíquas e inexplicáveis, como sói ocorrer nesta vida encarnada, descartesiana, sou grato a meus colegas de mestrado, muitos dos quais só tive a honra de conhecer em longos e instigantes debates virtuais. Dessas tortuosidades existenciais advieram-me não raro inspiração intelectual e deleites espirituosos. É sempre edificante desfrutar da companhia de pares dotados de inequívoca capacidade intelectual, posto que entrelaçada por conflitos e diatribes, de resto inevitáveis a nós humanos, em geral, e a nós acadêmicos, em particular.

Por término, tomo a liberdade de mencionar o auxílio de meu orientador, professor Julio Cabrera. Sob o risco de abeirar-me dos elogios desmedidos, tomados por lisonjaria, vejo-me na obrigação moral de revelar as qualidades de quem não somente aceitou-me orientar (sem qualquer encargo de o fazer), assim como o fez além das minhas expectativas.

Com efeito, é conhecida no meio acadêmico a dificuldade de se obter uma orientação pautada pelos mínimos critérios de profissionalismo e dedicação magisterial. O conhecimento dessa situação de completo menoscabo só é superado pela destreza de a escamotear. Assim, superado o primeiro obstáculo de granjear, pelos próprios méritos, uma orientação acadêmica, vê-se o mestrando na ingrata situação de ingressar como que nos círculos infernais dantescos, muitas vezes largado à própria sorte, sem poder valer-se dos préstimos dum Virgílio ou duma Beatriz.

Por sorte, não tive o mesmo destino que via de regra se abate sobre muitos de meus colegas pós-graduandos. Ao contrário, por uma dessas intercorrências atribuíveis ao acaso ou à Providência, encontraram-se em sala de aula os estudos do professor Julio Cabrera sobre ética negativa e meu interesse, pulsional e intelectual, pela questão do suicídio. A partir daí, e por dois anos consecutivos, estive, estivemos embrenhados na árdua tarefa de compreender e dissecar todas as entranhas da morte voluntária.

O primeiro contato que tive com a ética negativa data do fim da década de oitenta, com a publicação da obra *Projeto de Ética Negativa*, quando apenas iniciava meus estudos de graduação em filosofia. Depois disso, meus interesses voltaram-se para temas ligados à Estética e à Filosofia da Arte, cujas primeiras e principais lições me foram ministradas pelo saudoso mestre e amigo professor Fernando Bastos. Vim a travar novo contato com o professor Cabrera, agora como orientador de monografia de graduação, a qual tratou das inter-relações da ética e da estética nas obras de Kant e de Schiller.

Constituiu, portanto, motivo de grata surpresa poder contar uma vez mais com a orientação de Julio Cabrera, no âmbito do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de Brasília-UnB. A escolha do suicídio, como tema de estudo, não implicou apenas dificuldades de ordem racional, técnico-filosófica, mas também existencial, dificuldades que, por óbvias, dispensam explicações. Tais dificuldades poderiam ter-se tornado insuperáveis não fossem as diligentes e pacientes leituras desta obra — desde o projeto inicial até o texto final — bem como as sugestões compreendidas por meu orientador.

Devo registrar, finalmente, o ineditismo que a presente dissertação representa, por ser a primeira a se debruçar sobre a ética negativa e tê-la como seu

marco teórico principal. Decerto se lhe seguirão outras, propósitos e méritos outros que esta não teve e não logrou alcançar. É bem verdade que a ideia de um suicídio meritório por mim defendida não se encontra expressa na obra de Julio Cabrera. Ao contrário, nesse ponto divergimos de modo talvez irreconciliável (embora siga em dúvidas acerca dessa divergência). Nossas discordâncias, no entanto, se não se afinam por semelhança, harmonizam-se por contraste. De todo modo, minhas conclusões suicidógenas não teriam sido concebidas sem as frutuosas contribuições da ética negativa e do incentivo incessante de seu criador. Quanto ao mais, é digno de nota que tenhamos entre nós um filósofo latino-americano com quem dialogar e filosofar, e não apenas mais um colhido a esmo no suposto panteão dos pensadores alienígenas.

Brasília, domingo de Páscoa de 2011.

SUMÁRIO

Resumo	
Abstract	
Introdução	1

PARTE I - ABRIR E FECHAR DE PORTAS

1 História do suicídio na filosofia ocidental	8
1.1 Antiguidade	9
1.1.1 Platão	9
1.1.2 Aristóteles	12
1.1.3 Período helenístico	19
1.2 Cristianismo	22
1.3 Do Renascimento ao Idealismo	25
1.4 Kant: o dever absoluto para consigo mesmo	31
1.4.1 O dever moral de beneficência	31
1.4.2 O dever moral de jamais se matar	36
1.4.3 Suicídio beneficente: um interdito moral absoluto ou um permissivo meritório?	42
1.5 Schopenhauer: a inutilidade do suicídio	44
1.6 Século XX	51
1.6.1 Émile Durkheim	51
1.6.2 Martin Heidegger	57
1.6.3 Paul-Ludwig Landsberg	60
1.6.4 Albert Camus	63

PARTE II - SUICÍDIO E ÉTICA NEGATIVA

1 Introdução	67
2 Ética negativa	69
2.1 O desvalor objetivo da vida <i>versus</i> os valores subjetivos das vidas	69
2.2 A fórmula da articulação ética fundamental	72
2.3 A inabilitação moral	76
3 Suicídio estrutural	80
3.1 Críticas ao suicídio estrutural	89
3.1.1 Inabilitação moral e o estado de terminalidade	89
3.1.2 Antinatalismo, suicídio e a aniquilação da humanidade	91
3.1.3 Desvalor da vida e homicídio altruístico	94
3.1.4 Pessimismo e ética negativa	96
3.1.5 Suicídio estrutural e sofrimento alheio	99
3.2 Suicídio: uma escala axiológica	105

PARTE III - SUICÍDIO: UM TORTUOSO TRAJETO ENTRE A IMORALIDADE E A ELEGÂNCIA

1	Conceitos problemáticos de suicídio	112
1.1	Suicídio e estatísticas médicas: mostrando números para ocultar conceitos	113
1.2	O suicida sob as barras do tribunal	118
2	Suicídios ocultos	125
3	Suicídio meritório	136
	Considerações finais	145
	Referências	150

RESUMO

A presente dissertação possui três objetivos que se interpenetram, os quais foram divididos em três partes. O objetivo principal será o de mostrar que a conduta da morte voluntária não implica, *per se* e de maneira cogente, nenhuma imoralidade. Para se chegar a essa conclusão, elaborou-se, na primeira parte desta obra, uma crítica dos principais sistemas éticos que se debruçaram sobre o tema do suicídio, com maior ou menor profundidade, no decorrer da história da filosofia ocidental. A partir do estudo diacrônico da questão autotanática chega-se às reflexões críticas tecidas pelo filósofo Julio Cabrera, no contexto da ética negativa por ele elaborada. Com efeito, a ética negativa parte, de início, duma crítica radical a todos os sistemas éticos que lhe antecederam, a fim de mostrar que nenhuma ética é capaz de ser colocada plenamente em prática, de acordo com os preceitos por elas mesmas postulados. Toda a segunda parte da dissertação, portanto, será dedicada à análise aprofundada dos elementos que compõe as reflexões da ética negativa (tais como o desvalor da vida humana, a crítica ao modelo moral afirmativo, o problema da inabilitação moral, o antinatalismo etc.), com ênfase nos problemas concernentes ao suicídio. Na terceira e última parte, serão apontadas questões problemáticas sobre o suicídio, no contexto da ciências médicas e também da ciência jurídica. Em seguida, propõe-se uma nova e abrangente taxonomia suicidógena, baseada em categorias tomadas de empréstimo da criminologia. Por meio de tais categorias, várias condutas que não são comumente catalogadas sob a rubrica do suicídio acabarão por ser incorporadas a ele. Por fim, delineado o amplo espectro de mortes voluntárias, apresentam-se os argumentos favoráveis a um tipo específico de autoaniquilamento, cujas características peculiares farão dele uma espécie de suicídio que se pode chamar de meritório.

Palavras-chave: Julio Cabrera; ética negativa; suicídio estrutural; suicídio meritório.

ABSTRACT

The present dissertation brings forward three intertwined objectives, which are divided into three parts. Its main objective is to show that the conduct of voluntary death does not necessarily lead per se to an immorality. In order to reach such conclusion, a critique of the major ethical systems is presented in the first part of this work, inasmuch as these systems have focused on the topic of suicide with greater or lesser depth, throughout the history of Western philosophy. Thereon, the diachronic study of the matter from an autothanatic perspective allows for a presentation of the critical reflections produced by the philosopher Julio Cabrera, in the context of the idea of negative ethics drawn up by him. Indeed, negative ethics begins by a radical critique of all preceding ethical systems so as to show that no ethics can be fully put into practice if one were to be in accordance with all the precepts each system postulates. The whole second part of the dissertation, therefore, will be directed to a detailed examination of the elements that make up the negative reflections of ethics (such as the worthlessness of human life, the critique of the affirmative moral model, the problem of moral disqualification, antinatalism etc.) with an emphasis on issues pertaining to suicide. In the third and final part, some problematic issues about suicide in the context of medical sciences and also of legal science will be pointed out. Thereafter, we propose a new comprehensive taxonomy of suicide based on categories borrowed from criminology. Through these categories, several behaviors which are not commonly classified as being suicide will eventually be considered as such. Finally, once the broad spectrum of voluntary death is outlined, some arguments in favor of a specific type of self-annihilation can be brought forward, whose unique characteristics make it a kind of suicide that can be called meritorious.

Key-words: Julio Cabrera, negative ethics, structural suicide, meritorious suicide.

INTRODUÇÃO

*Mefistófeles afirma que tudo o que nasce **merece** perecer, aniquilar-se, mas não que tudo pereça ou se aniquile, e nós afirmamos que tudo o que nasce merece elevar-se, eternizar-se, mesmo que não consiga nada disso. A posição moral é a contrária.*

MIGUEL DE UNAMUNO

A moral é uma metrópole no universo da filosofia, uma conurbação, por assim dizer, onde se encontram e se dispersam avenidas e ruas e vielas vindas de outros páramos filosóficos. O suicídio é uma dessas avenidas, aberta ainda no canteiro de obras, quase como uma passagem clandestina, quando a filosofia insinuava-se como mera cidadela. Desde então suas margens ora se estreitaram, ora se alargaram, mas o caminho aberto continuou a ser percorrido por filósofos e também a ser adornado por artistas de todos os gêneros, pavimentado por cientistas, topografado por sociólogos e antropólogos. Uns nem sequer o divisaram. Outros não cogitaram percorrer suas sendas sinuosas, por vezes íngremes e demasiado escorregadias. Outros, ainda, tentaram lhe fechar a entrada, ou erodir seus alicerces, ou ao menos lhe apagar os vestígios. Porém, quando pensamos encontrar a encruzilhada que nos levaria para fora dessa *selva oscura*, de esquelha viramos o olhar para trás e vemos que até ali estivemos claudicando sobre a mesma trilha.

O suicídio, como ato extremo da escolha humana, jamais deixou de ser levado em conta pelos filósofos, ainda que, na maior parte das vezes, esse levar em conta tenha se dado se forma passageira, superficial. E isso não apenas como elucubrações teóricas, senão como modo nobre de pôr termo à própria vida. A julgar correta a versão apresentada por Diógenes Laércio, em sua *Vida e obra dos filósofos ilustres* (VIII, 68-75), teria sido assim que Empédocles escolheu partir de aqui para o mundo de Hades. De toda forma, a esmagadora maioria dos filósofos fecharam as portas da racionalidade à morte voluntária, tomando-a por conduta

desesperada, insana, tresloucada, e nada mais; outros, escancararam-nas, deixando livre a saída deste mundo de sofrimentos. As filosofias que afirmaram o valor incontestado da vida tenderam a negar qualquer laivo de moralidade a esse ato extremo. A vida, por seu turno, sempre se apresentou demasiado crua aos filósofos, e o suicídio se insinuou com frequência ali mesmo onde foi negado. Cerraram-lhe as portas, nunca as frestas.

Não se pode negar que o suicídio, enquanto conduta caracteristicamente humana e só humana,¹ traz consigo uma série de questões intrincadas e que podem ser tratadas sob várias perspectivas, muitas das quais conflitantes. Dessa forma, o problema talvez mais fundamental sobre o suicídio, mas longe de ser o mais simples, diz respeito a sua conceituação: a fim de se identificar quais condutas podem ser consideradas suicidas, temos de estabelecer aquilo mesmo que as define como tais. E isso não é tarefa que se resolva por meio de simples análise proposicional ou estudos filológicos, pois o ato de matar-se, quem sabe mais do que outros comportamentos humanos que se encontram impregnados de forte apelo social e político (como o racismo, o sexismo e o homossexualismo), encontra-se enovelado sob um manto de opiniões emotivas e de tabus sociais difíceis de serem removidos. Esses lugares-comuns — verdadeiros bondes do transporte intelectual, para empregarmos a bela e barroca expressão de Ortega y Gasset — praticamente nos impedem de tratar desse ato com aqueles valores neutros que deveriam orientar a análise da matéria. Precisa-se lidar com uma série de percepções subjetivas, posto que seja para mostrar, ao fim e ao cabo, o quão pouco fundamentadas elas são.

Assim, somente após sabermos quais mortes podem ser tratadas como se suicídios fossem, estaremos aptos a dar um tratamento moral sobre elas. Do ponto de vista das éticas tradicionais (eudaimônicas, deontológicas, utilitaristas), a questão que se impõe acerca do suicídio, de maneira inicial e sempre eivada de falácias as mais diversas, é a de saber se existe ao menos uma condição justificável sob a qual ele possa ser considerado uma conduta moral. Como qualquer outra conduta, a justificabilidade ou racionalidade desse ato, uma vez alcançada ou

¹ É controverso que outro animal além do homem cometa suicídio. Há quem veja no “suicídio” animal apenas uma “perturbação e uma ruptura de um sistema de reflexos condicionados ou de uma depressão reacional” (SCHUMACHER, 2009, p. 61, nota 16).

refutada, implicará ou (a) sua reprovação, ou (b) sua permissibilidade, ou (c) sua obrigatoriedade. Todas essas possibilidades apresentam-se na história da filosofia, com os mais diversos matizes porém jamais na mesma proporção. De fato, a reprovabilidade do suicídio constituiu a posição majoritária, dir-se-ia unânime, sua permissibilidade uma raridade e sua obrigação uma nulidade. Por não concordarmos com boa parte do tratamento dispensado à morte voluntária, resolvemo-nos por apresentar e criticar, na **Parte I** desta obra, os diversos caminhos abertos (e muitos deles fechados) pelos filósofos.

Em seguimento a esse esboço histórico, analisar-se-ão mais detidamente duas diferentes e importantes condenações já feitas ao suicídio: a de Kant e a de Schopenhauer. Igualmente no contexto das morais kantiana e schopenhaueriana, serão correlacionados ao tema do suicídio os do altruísmo e do egoísmo, porquanto a moralidade ou não do matar-se esteve sempre, de algum modo, atrelada a essas questões.

Mas podemos, afinal de contas, perguntar a razão pela qual um filósofo escolhe uma daquelas três possibilidades, isto é: a de condenar, no todo ou em parte, o ato suicida, ou de assenti-lo, também em todo ou apenas parcialmente, ou de torná-lo obrigatório sob certas circunstâncias. Haveria alguma premissa oculta na escolha dessa ou daquela postura diante do autoassassínio? Verá o leitor que na história da filosofia, em geral, e da ética, em particular, encenam sempre duas correntes, ou dois caminhos como dissemos, que ora se entrecruzam, ora seguem paralelos, mas que nunca deixaram de existir simultaneamente. Por um lado, uma forma de pensar afirmativista, que assume a vida como um valor absoluto e bom, e que associou este valor a outros, como o da verdade e o da beleza. Em lado diametralmente oposto, encontra-se um pensar negativista que procura desvelar o desvalor da vida e, por conseguinte, elabora uma ética que dê conta desse valor negativo.

A **Parte II** das nossas reflexões será dedicada ao estudo pormenorizado da Ética Negativa, elaborada pelo filósofo argentino-brasileiro Julio Cabrera.

As preocupações desse pensador latino-americano transitam por um vasto território filosófico. Com efeito, para percorrê-lo é preciso cumprir com desenvoltura

desde as áridas paragens da filosofia da linguagem e da lógica até os sinuosos meandros da estética e da linguagem cinematográfica. Entre esses dois hemisférios, outro largo campo se abre, que é aquele “delimitado” por questões de ordem moral.

As primeiras reflexões de Cabrera acerca de uma ética negativa surgiram em fins da década de 1980, com a publicação do denso opúsculo *Projeto de Ética Negativa*. Embora muitas posições ali assumidas tenham sofrido modificações no decorrer de suas reflexões, o eixo fundamental estava ali delineado. Partiu Cabrera de uma perspectiva radical com respeito a todas as tentativas de se apresentar fundamentos últimos para a moralidade. Radical no sentido mais elementar de levar a sério as propostas dos filósofos moralistas, tão a sério a ponto de descobrir uma série de incongruências internas aos respectivos sistemas éticos.

Assim, com a publicação de *Crítica de la moral afirmativa*, em 1996, Cabrera não só dá continuidade e aprofundamento às primeiras intuições, redigidas em estilo quase aforístico no referido *Projeto*, como também reelabora alguns elementos conceituais ali presentes. Ademais, em vários ensaios que vem sendo publicados, Cabrera procura clarificar questões por ele suscitadas na *Crítica*.

O leitor deve estar atento ao fato de que uma das dificuldades que se antepõe à compreensão e à recepção de uma filosofia moral elaborada nos moldes de uma ética negativa diz respeito ao campo mais abrangente das divergências, por vezes esterilizantes, entre as ditas filosofias de cunho formal analítico e as de viés continental, sobretudo fenomenológico. É que, nesse caso, a perspectiva cabreriana visa a buscar os limites e os fundamentos mesmos do agir humano, tendo por base a análise fenomenológica da vida, sem descurar, entretanto, dos elementos analíticos essenciais para o correto tratamento da matéria.

Nesse contexto, diversas questões tomadas como “fundamentais” em outros sistemas éticos (como a justiça, a igualdade, a dignidade, a virtude) são perquiridas por Julio Cabrera de maneira radicalíssima, no sentido de que não se tomam como certas as asserções que, via de regra, integram um conjunto de axiomas desses sistemas. Antes de se perguntar pelo “como viver” (que já pressupõe um valor positivo e afirmativo da vida), a ética negativa indagará sobre o valor mesmo da vida; antes de perguntar pelo sentido do “valor da igualdade” entre os já viventes, a

ética negativa se coloca na posição de questionar o “valor da igualdade” entre os que ainda não-são (e que se desiguam na medida em que vêm a ser). Essas são algumas dentre várias questões a serem levantadas no âmbito da ética negativa e que soem ser desconsideradas nas filosofias morais tradicionais.

Outra vertente que irrompe — ou antes, uma impossibilidade que se avizinha — é de que a ética negativa, com sua crítica às morais afirmativas e com seus pressupostos de radicalidade, venha a corroborar a tese de que *não é possível apresentar, em bases racionais, nenhuma justificação moral para o agir humano*. Ou antes, que todas as condutas humanas estariam como que contaminadas pela estrutura negativa da vida. Do nascer e ao morrer, do nascimento involuntário à morte voluntária, todos os atos humanos, em maior e em menor grau, restariam eivados de imoralidade.

O último capítulo dessa Parte II será dedicado a críticas recorrentes à ética negativa, assim como à formulação de nossas próprios julgamentos, os quais se pretendem não apenas relevantes, do ponto de vista estritamente filosófico, como também inovadores.

Ao menos de um ponto de vista crítico-radical, uma ética negativa parece erodir, desde dentro, as bases da ética tradicional, uma vez que, transladado o foco do palco do ser para o do não-ser, várias cortinas tendem a fechar-se, sob a pena de outras descerrarem-se. Aclarar as possíveis ressonâncias da ética negativa sobre a filosofia moral, representa feito de significativa importância, ainda que seja para se mostrar, ao fim e ao cabo, que a ética negativa conduz diretamente à negação da própria ética.

De forma paralela, porém indissociável, tecerei, na **Parte III**, considerações sobre os desdobramentos de uma crítica ético-negativa no âmbito jurídico. O tema do suicídio encontra-se aqui inserido no amplíssimo círculo de debates que abrange as atuais discussões sobre bioética, eutanásia, aborto etc., as quais se têm digladiado no palco de batalha entre os mais diversos grupos filosóficos, como também religiosos, sociológicos, jurídicos, entre outros. Com tais considerações procuro mostrar que o Direito necessita apenas e tão somente de categorias ético-afirmativistas para se fundamentar, ou, dito de outro modo, que o Direito repele *ab*

inicio quaisquer críticas radicais ético-negativas. Nesse sentido, o estudo da ética negativa, como proposto por Julio Cabrera, decerto suscita implicações não apenas de ordem teórica, como também prática.

Até agora, entretanto, nada dissemos da questão conceitual do suicídio. É que, muito embora o problema terminológico e conceitual deva ser tomado como ponto de partida nas questões atinentes ao suicídio (diversos pensadores tomaram-no de fato²), preferi postergá-lo e dele tratar apenas na terça e última parte deste ensaio. E isso deveu-se a duas razões: primeiro, porque acredito que um assunto, como se disse, marchetado de preconceitos como é o suicídio, não pode ser tomado de assalto; precisamos lançar mão de uma série de estratégias, razão por que considero mais adequado conduzir o leitor lentamente por entre as inúmeras dificuldades que envolvem esse assunto. Em segundo lugar, porque o conceito que elaborei de ato suicida, não obstante seja, como espero, suficientemente claro e objetivo, é também bastante abrangente, e incluirá condutas que não costumam ser — nem pela sociedade, nem pelos estudiosos — aceitas como suicidas. Como se verá, no intuito de tornar esse conceito o mais objetivo possível, fui buscar em categorias jurídicas elementos que pudessem auxiliar esse engenho, embora tenha certeza das dificuldades que se impõem a essa tarefa. Essas são, portanto, as razões que me fizeram deixar por último uma definição própria, mais aprofundada, mais radical de conduta suicida. Até lá, será suficiente que se tome a concepção corrente de suicídio.

Ao fim desta dissertação, procuro mostrar, com base no conceito de mérito, que existe apenas uma forma de suicídio que mereça ser considerada moral, forma essa que dá nome ao presente trabalho: suicídio meritório. Contra a tese cabreriana — que sustenta, de um lado, a inviabilidade se serem praticados atos plenamente morais, mas que entende, por outro lado, que o ato derradeiro do suicídio pode gozar de um grau bem menor de imoralidade, se comparado aos demais atos humanos —, defenderei que o suicídio meritório, praticado com vistas a beneficiar o

² Veremos mais adiante exemplos dessas duas maneiras de tratar o assunto: Durkheim, por exemplo, preocupa-se em apresentar um conceito preciso de morte voluntária já nas primeiras páginas de sua celebrada obra sobre o suicídio. Mas desde a antiguidade até os dias de hoje uma zona cinzenta tem-se colocado entre o suicídio propriamente dito, como autoaniquilamento desejado, e diversas mortes rotuladas como meros “acidentes”.

interesse alheio em detrimento do próprio, reveste-se duma peculiaridade moral ausente na forma de morte voluntária proposta por Cabrera.

Por fim, gostaria de ressaltar que as reflexões que se vão ler a seguir não foram fruto apenas de uma escolha mais ou menos aleatória sobre um tema filosófico, para dizer o mínimo, extravagante. Tampouco foram elas conduzidas com aquele cuidado compulsivo de repisar, milimetricamente, as fundas pegadas deixadas pelos filósofos de peso nem por aquela obsedante busca de conclusões originalíssimas — hábitos demasiado apreciados dentro e fora do estreito diâmetro acadêmico —, muito embora tenhamos encontrado, no transcorrer dos estudos, posições em que se pode vislumbrar alguma originalidade, as quais, afinal, venham a alcançar o mérito de contribuir para o desenvolvimento das discussões em torno do suicídio.

As reflexões que ora vem a lume são, na verdade, o resultado de um esforço por ler e discutir as ideias de um filósofo latino-americano da única maneira possível que pode ser lido e discutido: de forma atenta, minudente e crítica, como convém ao filosofar. O eventual malogro desse resultado pode se dar em razão de um sem número de fatores, dentre os quais, decerto, está o das reduzidas ferramentas intelectuais com as quais teve de haver-se o autor das presentes reflexões. Ao nos debruçarmos sobre as inquietantes indagações ético-negativas de Julio Cabrera, percebemos que somos antes chamados a filosofar com ele, ainda que seja para tentar refutar com todas as forças as conclusões a que nos leva a aceitar. Afinal, nas palavras do filósofo sobre o qual nos debruçaremos nas páginas seguintes, “é no confronto, cujo limite extremo é a mútua exclusão, onde as filosofias melhor se definem, na sua insuperável não-conciliação”, e, dessa forma, “num confronto genuinamente filosófico, cada filosofia sabe algo acerca de si mesma por meio daquilo que as outras lhe mostram como estando totalmente fora de seu alcance” (CABRERA, 2003, p. 274-275). Foi esse confronto, pois, que buscamos, e do qual procuramos sair.

PARTE I

ABRIR E FECHAR DE PORTAS

*Se te queres matar,
por que não te queres matar?*

FERNANDO PESSOA

1 O SUICÍDIO NA FILOSOFIA OCIDENTAL

O tema sobre o qual nos debruçaremos não constitui novidade nenhuma na história da filosofia ocidental. A filosofia, como fazer humano, como ensimesmar-se por excelência, jamais deixou de refletir sobre a morte, e o matar-se é um, dentre muitos, modos de morrer. Esse antecipar-se ao inevitável que caracteriza o suicídio como possibilidade humana, e apenas humana, essa opção de despedir-se da vida, de despir-se do ser, que retira à morte sua deselegante vinda inopinada, recebeu ora defensores que lhe abriram as portas, ora oponentes que as aferrolharam.

Na primeira parte deste ensaio, tratamos de apresentar e criticar os argumentos mais representativos, na história da filosofia ocidental, contrários e em prol do suicídio. O leitor poderá perceber uma linha de continuidade — refratária ao suicídio — que parte de Platão, passa por Aristóteles e nele toma corpo, prossegue com os pensadores cristãos, penetra Idade Moderna adentro e chega até o idealismo alemão. Essa linha pode ter-se adelgado após a época moderna,

sobretudo com o tão propalado definhamento dos argumentos metafísicos e teológicos tradicionais, mas decerto não se extinguiu. Ver-se-á, por outro lado, que desde a Antiguidade o suicídio parece esgueirar-se por sob as portas que lhe cerram a passagem, mas que ainda assim continua a apresentar-se como uma verdadeira εὐλόγος ἐξαγωγή (saída racional).

O propósito de visitarmos esses diversos argumentos acerca da morte escolhida não é o de apresentarmos um excursão meramente histórico. É importante que se perceba toda a carga negativa que se construiu acerca desse tema, o que torna qualquer análise sobre ele encoberta por uma série de preconceitos despidos de reflexão filosófica.

1.1 Antiguidade

1.1.1 Platão

A primeira notícia que se tem duma condenação ao suicídio advém dos pitagóricos, tendo sido Platão, sabidamente co-herdeiro do pitagorismo, o primeiro a inserir num texto de filosofia argumentos contrários àqueles que se matam. No diálogo *Fédon*, o aprisionado Sócrates mostra aos discípulos que o acompanham, nos instantes que antecedem a hora fatal em que beberá a cicuta, não haver motivo para afligir-se diante da morte, pois esta poderia representar verdadeiro alívio aos sofrimentos que esta vida impingia, por meio do corpo, a uma alma pura. Assim discorre o encarcerado filósofo sobre seu desejo de ver-se finalmente livre das amarras que prendem a alma ao corpo, até que Cebes, um dos interlocutores desse diálogo, o interroga: “— Por que disseste, Sócrates, que não é permitido a ninguém empregar violência contra si próprio, se, ao mesmo tempo, afirmas que o filósofo deseja ir empós de quem morre?” (61d).³

³ Seguimos a tradução de Carlos A. Nunes: PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. 2. ed. Trad.: Carlos A. Nunes. Belém: EdUFPA, 2002.

A resposta de Sócrates simplesmente apela a um *topos* religioso, sem contudo apresentar razões nenhuma de ordem filosófica. De fato, logo após atestar que seria “melhor estar morto do que vivo” (62a), e de reconhecer que “isso [ser vedado matar-se] carece de lógica” (62b), uma vez que “nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar”, eis o que nos diz o filósofo: “— Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiães, e nós, homens, propriedade deles. Aceitas esse ponto?”. O interlocutor, como se sabe, aceitou a resposta sem maiores controvérsias, como de regra aceitavam-na todos, diante dos argumentos de autoridade de Sócrates.

Não foi apenas Cebes, contudo, que se curvou passivamente à lacônica resposta platônico-socrática. A afirmação de que não somos senhores de nós mesmos ultrapassa todo o medievo e ingressa incólume na modernidade. Santo Agostinho e Tomás de Aquino a subscrevem. Locke a admite e até mesmo Kant a aduz, como fundamento contra o suicídio.⁴

Esse argumento pôde ser tomado por Sócrates e por seus concidadãos como “bem enunciado” tão somente porque não alude senão a uma crença religiosa amplamente desenvolvida na Grécia. De fato, afirma Dodds (1988, p. 225)⁵ que Platão “fecundou a tradição do racionalismo grego com ideias mágico-religiosas, cujas origens mais remotas pertencem à cultura xamânica do Norte”. Além disso, a maioria dos historiadores reconhece que os mistérios órfico-pitagóricos impregnam

⁴ De fato, Kant endossa o interdito ao suicídio pelo fato de o homem ser propriedade de Deus (Cf. KANT, 2002, p. 194). Esse argumento, *mutatis mutandí*, é também assumido pelos neoplatônicos (PLOTINO, *Enéada*, I, 9 (16)), por Agostinho (**Civitas Dei**, Livro I, cap. XX), por Tomás de Aquino (**Summa Theologicae**, II^a-II^ae q. 64 a. 5) e por Locke (**Dois tratados sobre o governo civil**. São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 384-385).

⁵ É evidente que a assimilação de tais elementos religiosos não se deu de forma dogmática, como lembra o próprio Dodds, na referida obra, assim como Werner Jaeger, ao dizer que “neste erro [isto é, o de tomar os mitos platônicos sobre destino da alma no além-morte como produtos dogmáticos de sincretismo histórico-religioso] incorre a maioria dos investigadores que abordam o elemento órfico de Platão, movidos pelo interesse do historiador da religião” (JAEGER, 1989, p. 472, nota 147). Assim, por exemplo, a catarse das impurezas anímicas é deslocada do plano ritualístico-religioso para o da ascese intelectual-filosófica. Não deixa porém de causar espécie o fato de Platão assumir quase que de forma incontestada o dogma da proibição ao suicídio, dogma esse assente, exclusivamente, numa premissa de ordem religiosa.

várias concepções acerca da alma adotadas por Platão, e, seguramente, embora por razões distintas, também pelos futuros neoplatônicos e cristãos.⁶

É bem que se note a força que exerceu a concepção platônica de vida humana, subjugada aos ditames divinos, sobre a proibição veemente ao suicídio. Os homens, afirma o filósofo da Academia, são tão capazes de se governar como um rebanho de cordeiros (Leis, 803b-804a); de sorte que só pode mesmo ser Deus, e não o homem, a medida de todas as coisas (Leis, 713cd), e, portanto, ao homem não se poderá atribuir senão a condição de propriedade (*ktêma*) dos deuses (Leis, 902b, 906c; Crítias, 109b). Donde se conclui que “se o homem quer ser feliz, deve ser *tapeinos*, ‘abjecto’, diante de Deus, — uma palavra que quase todos os escritores pagãos e o próprio Platão, noutra local, usam como um termo de desprezo” (DODDS, 1988, p. 232).

Lembra-nos, ainda, Dodds (1988, p. 231) que:

Aí [nas Leis] informa-nos [Platão] duas vezes de que o homem é um boneco. Ninguém pode dizer se os deuses o fazem simplesmente como um brinquedo, ou com um objectivo sério; tudo o que sabemos é que a criatura é puxada por cordéis e as suas esperanças e os seus medos, os seus prazeres e as suas dores, o sacodem e fazem dançar.

Essa vinculação mística entre a vida humana e o desejo dos deuses será acolhida de bom alvitre por filósofos cristãos de todas as gerações. Não há admirar, portanto, que Paul-Ludwig Landsberg entusiasticamente comente que “o fundo real do *Fédon*, certamente mais convincente que as demonstrações lógicas da imortalidade que ele contém, é a vida, é a esperança, é o modo de morrer de Sócrates” (LANDSBERG, 2009, p. 37).⁷

Não apenas no *Fédon* encontram-se recriminações contra o suicídio e os suicidas. Em *Leis* (IX, 873 C2-D8),⁸ uma de suas últimas obras, Platão, insatisfeito com recriminar o ato suicida, refere-se às sanções que deveriam ser impostas ao

⁶ Recorda Werner Jaeger (1991, p. 86) que “a fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum quando vistas do alto da ideia grega de paideia ou educação, que oferecia a ambas um mesmo denominador genérico”.

⁷ Cf. infra, seção 1.6.3, onde apresento as reflexões desse filósofo sobre o suicídio.

⁸ As penas a serem imputadas aos suicidas, mesmo depois da morte, tornar-se-ão prática corrente no Medievo, e até mesmo o ultrapassarão. A esse respeito, cf. MINOIS, 1998, p. 13 et seq.

suicida, que incluíam o isolamento da sepultura e sua não identificação. O dileto discípulo de Sócrates deixa, porém, entreabertas algumas portas para o suicídio, a depender das seguintes circunstâncias: (a) se o indivíduo, cuja alma for moralmente corrompida, for impassível de salvação (*Leis*, IX, 854a3—5); (b) se o autoassassínio for cominado por ordem judicial (como no caso de Sócrates); (c) se o autoaniquilamento derivar de um grave e inevitável infortúnio pessoal; e (d) se o suicídio for consequência da vergonha de ter participado de atos gravemente injustos (*Leis*, IX, 873c-d). Dissemos entreabertas, pois ainda que o suicídio encontre alguma escusa nessas circunstâncias, Platão mesmo assim o toma por ato covarde, típico de indivíduos incapazes de lidar com as graves vicissitudes da vida humana.

Devemos lembrar, uma vez mais, a força da influência platônica. Durante a baixa Idade Média desenvolveu-se uma, para dizer o mínimo, insensata onda de ódio contra aqueles que se matavam. É esta visão dualista do homem — a qual atribui todos os males e imperfeições da alma às contaminações advindas do corpo e todos os bens à morte que leva ao divino, à purificação completa — que será absorvida mais tarde pela tradição filosófica ocidental, via cristianismo. A μελέτη θανατοῦ (preocupação com a morte) representará a partir de Platão uma λήθη θανατοῦ (esquecimento da morte).

1.1.2 Aristóteles

Na história da filosofia acostumamo-nos, não sem alguma razão, com a ideia de uma solução de continuidade entre o pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles. No que tange ao tema do suicídio tal afirmação é apenas em parte verdadeira. Assim como em tantos outros assuntos, o filósofo do Liceu desvia-se dos ensinamentos do mestre, senão de forma absoluta, para se contrapor como adversário, ao menos o bastante para se pôr como dissidente.

De sorte que o quanto se diz sobre a influência do sentimento religioso (órfico-pitagórico) no pensamento platônico não se pode sem mais afirmar do pensamento aristotélico (ou de Aristóteles, se se quiser afastar desde já as futuras

interpretações teologizantes que serão feitas de sua obra, por toda uma tradição judaico-cristã-mulçumana). Claro está que também Aristóteles condena a prática do suicídio, porém as razões que aduz para essa condenação não as retira ele, quer nos parecer, de qualquer fundo religioso, senão que de fins práticos, apenas.

Para bem entendermos os motivos que levam Aristóteles a concluir pela condenação moral de certas mortes voluntárias, necessitamos verificar como se interligam e mutuamente se implicam alguns elementos de sua psicologia e sua ética.

A ética de Aristóteles desenvolve-se, como bem se sabe, em torno da noção de felicidade. A esta encontram-se intimamente ligadas outras noções, como a de virtude, escolha, deliberação e vontade. De acordo com Aristóteles, virtude (ἀρετή) é aquilo que diz respeito à função própria de uma coisa,⁹ e assim existem, para o homem (ἄνθρωπος) duas espécies de virtude: a ética e a dianoética. Essas virtudes relacionam-se, por sua vez, com as duas partes da alma, isto é, a parte racional e a irracional. As virtudes éticas estariam ligadas ao hábito (ἦθος), ao passo que as virtudes dianoéticas dar-se-iam por meio do intelecto (literalmente, *dia-noéseos*). No que tange à porção racional, uma parte diz respeito ao intelecto contemplativo, responsável por lidar apenas com objetos necessários e imutáveis; o intelecto deliberativo ou calculativo, por outro lado, trata de objetos particulares e, por isso mesmo, mutáveis, ou seja, de coisas que podem ser de um modo ou de outro, por sua própria natureza. Como lembra Aristóteles (E.N., 1109 b 30), ambas essas virtudes têm relação com as emoções (πάθη) e com ações (πράξεις) voluntárias (ἔκουσιόν).

As ações voluntárias, por sua vez, dão-se toda vez que o sujeito da ação opta, ou antes, *escolhe* livre de impedimentos externos, haja vista que a escolha

⁹ ἡ δ' ἀρετή πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον (E.N., 1139 a 18). Não se pode esquecer, a propósito, que Aristóteles entende ser a função (ἔργον) do homem a atividade da sua alma que “segue ou que implica um princípio racional”. De mais a mais, tanto quanto o homem deseja, por natureza, obter conhecimento (como se lê na primeira linha da *Metafísica*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδεναι ὀρέγονται φύσει, isto é, “todos os homens possuem, por natureza, o desejo de conhecer”), deseja ele, igualmente, atingir o bem supremo que é a felicidade. Conhecer e ser feliz são, pois, objetos desejáveis para o homem.

(προαίρεσις) só o é, propriamente, se disser respeito, exclusivamente, a elementos de ordem interna (desejo e razão). Nas palavras de Aristóteles (E.N., 1139 a 18-27):

[...] Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação (αἴσθησις), razão (νοῦς) e desejo (ὄρεξις). Destas três, a sensação não é princípio de nenhuma ação: bem o mostra o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não participarem da ação. A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo (ἐν ὄρεξει), ao buscar e ao fugir [evitar]; de modo que, sendo a virtude moral (ἡ ἠθικὴ ἀρετή) uma disposição de caráter relacionada com a escolha (ἔχισ προαιρετικὴ) e sendo a *escolha um desejo deliberado* (ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ), tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.

Convém assinalar que a escolha (*proairesis*)¹⁰ não significa vontade (βούλησις), ainda que esta última possa aparentar-se com uma escolha: “Com efeito, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se ter vontade (βούλησις) do impossível (ἀδυνάτων) — a imortalidade, por exemplo” (E.N., III, 1111 b 20 s.) De mais a mais, a escolha já pressupõe um procedimento anterior, qual seja, a deliberação (βούλευσις), sem a qual não seria possível ao agente inclinar-se pela escolha correta. Talvez essa seja a passagem mais difícil de coadunar com a interpretação corrente, segundo a qual a vontade seria aquela espécie de desejo ajuizado, um desejo guiado pelos ditames da reta razão. Ora, se assim o fora, a vontade não poderia desejar algo impossível, desejo esse que se poderia, entretanto, imputar às outras espécies de desejo, isto é, aos apetites e aos impulsos.

A interpretação corrente parece assentar-se, no entanto, em bases etimológicas. Com efeito, ambos os termos (vontade e deliberação) aproximam-se quanto à etimologia, pois βούλευσις é o substantivo feminino formado de βουλή, ἦς, que pode significar determinação, reflexão, projeto, mas também vontade. Βουλή, por sua vez, forma-se do verbo βουλεύω, deliberar, meditar, ter conselho; já

¹⁰ O termo grego προαίρεσις é formado a partir do verbo προαίρω, que significa tomar para si, decidir-se por; eleger; preferir; resolver-se a. Tal verbo, por seu turno, forma-se da aglutinação do prefixo πρό ao verbo αἰρέω, tomar, capturar, eleger. Por isso dirá Aristóteles que “seu próprio nome [προαιρετόν] parece sugerir que ela [a escolha] é aquilo que colocamos diante de outras coisas” (E.N., 1112 a 15).

o termo βούλησις, εως é formado a partir do verbo βούλομαι, que significa querer, inclinar-se, preferir, desejar, ter a intenção de, tender a, consentir.¹¹

Como se pode perceber, embora Aristóteles diferencie claramente o ato de deliberar e o de ter vontade, parece evidente que aquele que delibera o faz com vistas a escolher de acordo com esta deliberação. Tal escolha, por sua vez, necessita de uma vontade que se lhe siga obediente, com fito no determinado fim desejado, sem o qual não poderia haver deliberação sobre os meios a serem escolhidos para a consecução desse fim. Parece ser essa a interpretação cabível à inter-relação proposta por Aristóteles entre vontade, deliberação e escolha. Retomando Aristóteles (E.N., 1111 b 25-30), temos que:

A vontade (βούλησις) relaciona-se com o fim (τέλος) e a escolha com os meios. Por exemplo: temos vontade de (βουλόμεθα) gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes (εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα), e confessamos tal vontade, mas não podemos dizer com acerto que ‘escolhemos’ ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.

Caberia, por conseguinte, indagar: se há uma escolha a ser tomada diante das opções que se antepõem ao sujeito agente, como deliberamos com vista a essa tomada de posição, isto é, como deliberamos, *acertadamente*, diante das escolhas possíveis? Aristóteles dirá, de pronto, que nem tudo é objeto de deliberação, nem podemos deliberar *ad infinitum* (E.N., 1112 a 20 s.). De fato, somente cabe falar de deliberação (βουλευέσθαι) acerca de coisas que podem, efetivamente, ser realizadas de mais de um modo distinto, isto é, de coisas que, embora possam ser recorrentes, também podem ter um resultado inesperado ou indeterminado (E.N., 1112 b 3 s.). Levando-se em consideração apenas essas colocações, não há dúvida de que poderíamos deliberar acerca da possibilidade de nos matarmos.

A deliberação vincula-se àquela virtude ética capaz de discernir entre o melhor, o mais adequado para o homem, ou seja, à virtude chamada *phrônesis* [φρόνησις], que é “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (E.N., 1114 b 5). A *phrônesis* é, pois, a

¹¹ Cf. PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português/Português-Grego**. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

virtude de bem deliberar, e, por isso mesmo, se liga ao raciocínio prático calculativo, ou deliberativo, pelas razões já apresentadas. Ademais, sem a *phrônesis* não é possível possuir nenhuma outra virtude, pois como afirma Aristóteles: “Com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes” (E.N., 1145 a 1). Mas essa virtude ética de bem deliberar vincula-se diretamente à concepção antropológica que possui Aristóteles, como se percebe do seguinte excerto (E.N., 1180 a 14-23):

De qualquer forma **o homem que queremos tornar bom** deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntária, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, contanto que esta tenha força – se assim é, o governo paterno em verdade não tem a força ou o poder coercitivo necessários (nem, em geral, os tem o governo de um homem só, a menos que se trate de um rei ou algo semelhante); mas a lei tem esse poder coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática [grifamos].

Em suma, a felicidade é a finalidade de uma vida virtuosa e, porque virtuosa, plena. Evidentemente, não será fácil o caminho a ser trilhado para atingir essa plenitude, pois “uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento”. Aristóteles, com sua inegável capacidade de vislumbrar as mais sutis peculiaridades do homem, recorda que, pelo fato mesmo de termos percepção de nossa temporalidade, sofreremos com o jogo conflitante de desejos e razões, uma tensão entre os deleites imediatos e uma verdadeira felicidade futura, ainda que tivéssemos de nos abster de certos prazeres. Não há negar — diz Aristóteles (E.N., 1174 a 5) que:

há muitas coisas que devemos desejar com todas as veras, ainda que não nos tragam nenhum prazer, como a vista, a memória, a ciência, a posse das virtudes. Não faz diferença que essas coisas sejam necessariamente acompanhadas de prazer: deveríamos escolhê-las mesmo que nenhum prazer resultasse daí.

Podemos dessa maneira inferir que, se a felicidade é o fim, todavia não é o termo da jornada desse ente racional e sensitivo que é o homem; se a felicidade é uma atualidade, e, como toda atualidade é lógica e ontologicamente anterior à potência,¹² podemos dizer que deve haver potências que nos conduzam rumo à

¹² Conforme bem explica G. Reale (2001, p. 109): “O ato, diz ainda Aristóteles, *tem absoluta*

felicidade. Como meras potências, contudo, pode ocorrer simplesmente que não venham a se atualizar. A capacidade desiderativa da vontade, com efeito, faz mover o homem em direção ao objeto desejável (a felicidade), e a garantia para o sucesso desta empreitada são as balizas erguidas pela sabedoria prática (*phrônesis*), a qual, como virtude que é, delibera e escolhe apropriadamente com vistas ao fim desejado, que é o bem praticável.

A partir dessas considerações, como entender que Aristóteles condene o suicídio? Por que razão as portas de saída que a morte voluntária procura abrir estariam fechadas ao homem racional? Por que não teria este a vontade de partir de aqui para o alhures ou o nenhures, e que deliberasse e escolhesse os meios para fazê-lo, tudo de modo plenamente racional?

No livro V da *Ética a Nicômaco* (1138 a 5–14), o Estagirita nos apresenta as motivações de ordem política, vale dizer, prática, para a interdição do suicídio. É que, na sua visão, o suicida pratica não uma injustiça contra aquele próprio que se mata, mas sim uma injustiça para com a pólis:

Se é possível cometer-se injustiça contra si próprio ou não, resulta claro a partir dos apuramentos precedentes. Uma parte das ações justas consiste nas que são realizadas de acordo com toda a espécie de excelência que é prescrita pela lei. Por exemplo, a lei não ordena uma pessoa a matar-se a si própria; e *aquilo que a lei não ordena, proíbe-o*.¹³ Demais, quando alguém, contra a lei, prejudica outrem voluntariamente (voluntariamente quer dizer sabendo quem prejudica e com que instrumento), pratica uma injustiça, acaso não se trate de retaliação por dano sofrido. Assim, quem num acesso de paixão se mata voluntariamente, age desse modo contra o sentido orientador. Contudo, a lei não o permite. Ele comete, então, uma injustiça. Mas contra quem? Contra o Estado ou contra si? Porque, na verdade, ele sofre de livre vontade [...]. Na verdade, quem se suicida atenta de algum modo contra a própria honra, porque comete uma injustiça contra o Estado (E.N., 1138 a 4-15).

'prioridade' e superioridade sobre a potência: a potência, com efeito, é sempre em função do ato e é condicionada ao ato; e não se pode nem conhecer a potência como tal senão reportando-a ao ato do qual é potência. Enfim, o ato é superior à potência, porque é o modo de ser das substâncias eternas, que estão no vértice do ser [Cf. *Metafísica*, 8, *passim* e relativo comentário] [grifos do autor].

¹³ Essa interpretação *contrario sensu* que faz Aristóteles acerca da aplicação da lei afasta-se por completo das contemporâneas hermenêuticas jurídico-criminais. Atualmente, entende-se que, se uma norma jurídica prescreve determinada conduta e sanciona a transgressão a ela, então restam impuníveis todas as condutas que não sejam alcançadas por aquela norma. Ademais, não se podem igualar as sentenças “a lei não ordena que se faça x” e “a lei ordena que se não faça x”. No primeiro caso, o silêncio da lei implica permissão; no segundo, proibição. Aristóteles toma simplesmente uma coisa por outra.

Mas não é só. Antes disso, no livro III dessa mesma obra, ao se referir à virtude da virilidade (ἀνδρεία), Aristóteles conclui que aquele que se mata com vistas a fugir à pobreza, ou aos amores, ou às dores, abandona a reta razão, e age não por coragem, mas pela carência desta, ou seja, por debilidade:

A coragem é uma disposição intermédia a respeito das situações que convidam ao excesso de confiança e as que levam a sentir um medo tremendo, tal como vimos. Ou seja, a coragem permite decidir e resistir em vista da nobreza da ação ou, pelo menos, afastar-nos do que é vergonhoso. Procurar a morte para fugir à miséria, ou ao mal de amor, ou a uma qualquer tristeza, não é próprio do corajoso, mas antes do covarde fugir das dificuldades é fraqueza e ninguém se suicida por nobreza, mas para fugir a um mal (E.N., 1116 a 10-15).

Algumas linhas adiante, no mesmo livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parece condescender com a morte voluntária, caso o fim a ser atingido fosse não tingir a vida de indignidade.¹⁴ Ao dissertar sobre a virtude do homem magnânimo (μεγαψύχος), Aristóteles diz que este “não se expõe a perigos insignificantes, nem tem amor ao perigo, pois estima poucas coisas; mas enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver” (1124 b 5-10) [sem grifo no original].¹⁵ Não ficamos sabendo, enfim, quais seriam essas condições sob as quais a vida perderia seu valor. De todo modo, faz-nos pensar, primeiro, que a vida não teria nenhum valor intrínseco positivo, porquanto poderia ser sacrificada diante dum valor maior. Em segundo lugar, é razoável supor que Aristóteles não esteja se referindo aqui ao suicídio propriamente dito, isto é, à morte voluntária para escapar do sofrimento, senão à morte heroica, por exemplo, do soldado que se sacrifica para proteger a pólis.

O intento de Aristóteles consiste em mostrar que a conformação natural, “ontológica”, do ser humano permitiria que a felicidade pudesse ser atingida, embora a duras penas. O intelecto, por natureza, tende a vencer os impulsos meramente sensíveis. A deliberação que vem a escolher os meios para a consecução de fins *bons* parece ser bem sucedida, sem que para isso precise realizar esforços hercúleos. Não há conflitos insolucionáveis entre impulsos irracionais (ligados às partes vegetativa e sensitiva da alma) e à razão prática (desejo intelectual ou

¹⁴ Essa passagem é mencionada também por Puente (2008, p. 20).

¹⁵ No original: [...] ἀφειδῆς τοῦ βίου ὡς οὐκ ἄξιον ὄν πάντως ζῆν.

intelecto desejante). Um viver virtuoso pode ser atualizado porque a vida mesma, enquanto potência, fornece os meios para isso.

Enfim, como afirmamos, não se pode negar a influência da argumentação platônica sobre a de Aristóteles, haja vista que ambos os filósofos de fato marcam o ato suicida com o sinete da covardia e do pecado contra os deuses. Ademais, tanto um como outro parecem desconsiderar a autonomia do sujeito, enquanto suicida, uma vez que é sobretudo a consequência danosa desse exemplo para a cidade aquilo que levam em consideração, pois culto religioso e culto cívico encontram-se intimamente interligados na cultura helênica. Parece-me, contudo, que Aristóteles despe-se, em grande medida, dos valores religiosos (não digo teológicos, no estrito sentido que este termo possui no âmbito da obra de Aristóteles) que ainda impregnavam a obra platônica. Teremos ainda de esperar mais de quinze séculos até que um cristão consiga reunir num só argumento valores religiosos, políticos e morais.

1.1.3 *Período helenístico*

Após Platão e Aristóteles lhe terem fechado as portas quase por completo, a morte voluntária encontra franca passagem em vários filósofos do período helenístico. Já no séc. IV a. C., com o hedonismo cirenaico, encontramos a figura de Egésia, sucessor de Aristipo de Cirene, que será o primeiro grande defensor do suicídio. Egésia, conhecido como *peisithánatos* (quer dizer, “o que persuade a morrer”), e seus seguidores são mencionados por Diógenes Laércio (II, 93) como aqueles que:

adotam os mesmos fins, isto é, o prazer e a dor; não existe gratidão, nem amizade, nem beneficência, porquanto não escolhemos esses sentimentos por si mesmos, e sim por motivos interesseiros; quando estes não existem, também não se encontram aqueles (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 70).

O hedonismo epicurista representou, por assim dizer, uma virada tanatológica nos debates filosóficos. Com a *soi-disant* decadência da filosofia, no período helenístico, que abandona a busca pela sistematização do pensamento e passa a tratar de assuntos mais urgentes ao cidadão desenraizado de sua pólis tradicional,

os filósofos iniciam uma jornada mais contaminada pelas urgências da mundanidade. Nesse contexto, as discussões levadas a cabo pelos epicuristas em torno da morte parecem afastar-se daquelas preocupações de ordem religiosa de origem órfico-pitagórica, tanto quanto das de ordem meramente política, como estabelecidas pelo Estagirita.

Epicuro elaborou o célebre argumento acerca da impossibilidade absoluta de experienciar a morte. Para o filósofo do Jardim, a morte, enquanto se está vivo, permanece um nada incognoscível e, quando morremos, perdermos a possibilidade de conhecê-la, pois já não teremos nenhuma faculdade (nem sensível, sem intelectual) disponível para tal. Logo, a morte não pode ser considerada nem um bem, nem um mal para o ser humano. Esse argumento assenta-se, além da premissa de que a morte representa o fim irreversível da existência, numa questão epistemológica complexa, até hoje discutida por vários filósofos¹⁶ — qual seja, a de saber se é possível obter, de alguma forma, um conhecimento da morte —, mas que tem como consequência várias questões de amplitude moral. Sobre o suicídio propriamente dito, Epicuro parece acomodar duas soluções distintas. De um lado, condena o suicídio daquele que o faz por motivos meramente mesquinhos, porém entende legítima a saída do matar-se no caso de necessidade de se viver sob dor extrema (PUENTE, 2008, p. 22).

O que se disse, do ponto de vista histórico, acerca do epicurismo, estende-se também ao estoicismo. De fato, irão os estoicos, principalmente em sua vertente latina, ocupar-se de questões de ordem prática com consequências importantes para a justificativa moral da morte voluntária. Assim, uma postura similar de aceitação do suicídio, ao menos sob certas circunstâncias que o justifiquem, é assumida pelos estoicos. Sabemos por Diógenes Laércio (VII, 130) que “os estoicos afirmam que o sábio desprezará a vida se tiver motivos razoáveis, como por exemplo a salvação da pátria ou dos amigos, ou se for atormentado por dores insuportáveis, mutilação ou doenças incuráveis” (DIÔGENES LAËRTIOS, 1988, p. 211). Puente (2008, p. 22) assinala, nesse contexto, que “a grande inovação dos estoicos no âmbito da ética é o fato de eles classificarem tanto a vida como a morte na ordem dos indiferentes, ou seja, vida e morte não podem ser simplesmente enumeradas

¹⁶ Cf. BENATAR, 2006, p. 218-220; e SCHUMACHER, 2009, p. 229 et seq.

entre as coisas boas”. Por tal razão os estoicos cunharam até mesmo a já mencionada expressão *εὐλόγος ἐξαγωγή* (saída racional) para se referir ao ato de tirar a própria vida diante de circunstâncias que assim o aconselhe.

De Sêneca talvez nos tenham sido legados os mais notáveis argumentos em prol da morte voluntária. Convém assinalar, antes de tudo, que a argumentação do filósofo cordobês sobre o suicídio está intimamente vinculada com a ideia de que a vida do homem neste mundo de aquém-túmulo é marcada por inúmeros males,¹⁷ e, em razão disso, pode-se chegar ao momento em que, sendo inúmeros e insuportáveis os males, seria lícito e moral ir à morte pelas próprias mãos, a fim de escapar a um modo de vida ímprobo, porque padecente de dores excruciantes. Desse modo, na célebre missiva que escreve a Lucílio (carta 77), Sêneca, depois de lembrar ao amigo a inevitabilidade da morte, dirá que “muitas vezes temos o dever de morrer e não o queremos, ou forçosamente iremos morrer e não o queremos. Não há ninguém tão ignorante que não saiba que tem de morrer um dia; mas quando a morte se lhe acerca, vira as costas, treme e chora” (In: PUENTE, 2008, p. 66). Opondo-se a Platão e a Aristóteles, Sêneca traz a morte voluntária para o lado da virtude, da liberdade e da coragem: “Desgraçado, que és escravo dos homens, que és escravo das coisas, que és escravo da vida – a vida, se carece de coragem de morrer, é autêntica escravidão” (In: PUENTE, 2008, p. 67).

No mundo antigo foram decerto os estoicos latinos, sobretudo Cícero e Sêneca, que mais contribuíram para a discussão do suicídio racional. Segundo o historiador George Minois, o suicídio tornou-se frequente entre membros das classes mais ricas, sobretudo pela forte influência que sobre estas exerceram o estoicismo. Ainda segundo Minois (1998, p. 72), “o suicídio político é frequente na Roma dos anos da guerra civil e do começo do Império”, isso porque, segundo o direito romano vigente à época imperial, “todos os tipos de suicídio são permitidos, excepto nos casos dos acusados e dos condenados que desejem evitar à própria família a confiscação dos seus bens” (In: PUENTE, 2008, p. 73).

¹⁷ Schopenhauer também acentuará o aspecto essencialmente lancinante da vida. A vida, como estrutura negativa, é o ponto de partida ontológico da ética de Julio Cabrera, que será examinada na segunda parte desta obra.

Os neoplatônicos, como não poderia deixar de ser, retomam a antiga tradição de condenação ao suicídio, cuja argumentação segue, em linhas gerais, o raciocínio de Platão. O neoplatônico alexandrino Plotino argumenta, por exemplo, que o sábio deve viver até o fim de sua vida, não fazendo com que a alma se libertasse do corpo de modo abrupto, por meio de violência, com angústia, dor e cólera. Apenas se permite ao sábio valer-se do suicídio em caso de vir a enlouquecer, o que, reconhece Plotino, dificilmente pode ocorrer.¹⁸ Em função da influência tanto do neoplatonismo como de cultos orientais, verificou-se no Império Romano um recrudescimento das ideias contrárias ao suicídio. Antes mesmo, portanto, de o cristianismo tornar-se, no séc. III, a religião oficial do Império Romano, as leis romanas já tinham se tornado bastante rigorosas contra os suicidas, ao ponto de uma lei da época de Antônio considerar o suicídio uma forma de assunção de culpa dos suspeitos acusados por algum crime, o que ensejaria o início do processo de confiscação dos bens do suicida (cf. MINOIS, 1998, p. 74).

1.2 Cristianismo

Com o advento do cristianismo, a autoaniquilação, outrora questão eminentemente ético-filosófica, recebe novos elementos, trazidos pela exegese dos textos bíblicos. É bem verdade, que não há nas Escrituras nenhuma passagem que condene de modo taxativo o suicídio.¹⁹ De acordo com Puente, Agostinho, conquanto não inove a interpretação dada pela Patrística, sugere, no capítulo XX do Livro I da Cidade de Deus, que “embora não esteja explicitada no texto bíblico a proibição de se matar a si próprio, ele acredita que essa interpretação seja totalmente legítima” (In: PUENTE, 2008, p. 27) e, deste modo, vem-se a postular, pela primeira vez na Antiguidade, “a proximidade conceitual — ainda que não terminológica, entre o homicídio e a morte de si, concepção que permite assim, e mesmo exige, que se julgue o homem que se mata como tendo cometido um pecado gravíssimo e um crime” (In: PUENTE, 2008, p. 27).

¹⁸ Plotino. *Enéada*, I, 9 (16). In: PUENTE, 2008, p. 63.

¹⁹ A esse respeito, cf. D. Amundsen. *Suicide and early Christian values*. The nature of the problem and the scope of this essay. In: PUENTE, 2008, p. 27.

Agostinho debate o caso célebre do suicídio de Lucrecia, que — após ter sido violentada por Sexto, filho do rei romano Tarquínio, o Soberbo — pede vingança ao pai, o cônsul Espúrio, e ao marido, Tarquínio, para enfim apunhalar mortalmente o próprio peito. Nosso filósofo africano procura ainda refutar a argumentação estoica, em especial a de Sêneca, com contraexemplos retirados das Escrituras e dos mártires da Igreja, onde encontra, respectivamente, Jó e Régulo, cujas vidas, não obstante trespassadas de dor e opróbrio inefáveis, não chegaram a ser interrompidas pelo ato último e radical do suicídio. Desse modo, Agostinho não acolherá razão ao suicídio, fosse para fugir às agruras da vida, fosse para escapar ao pecado cometido por outrem (como no estupro), fosse por culpa de erros passados ou para evitar os futuros. Os casos excepcionais — como a morte de Sansão e a de virgens que se suicidaram para manter a pureza casta — são interpretados como ordem expressa de Deus, e, assim, deixariam de se subsumir aos casos gerais mencionados (PUENTE, 2008, p. 28-29).

É preciso que se façam aqui algumas ressalvas, necessárias em vista do espírito francamente antieclesiástico em que vivemos. Ao contrário do que possa parecer, não foi o cristianismo o responsável direto pela execração sistemática do suicídio. O simples fato de ainda ao tempo de Agostinho haver sérias dúvidas sobre a imoralidade e a ilicitude de toda e qualquer forma de morte voluntária seria razão sobeja para atestá-lo. Em 314, por exemplo, durante o Concílio de Arles, chamado por Agostinho de concílio ecumênico, podia-se ainda considerar a inculpabilidade de uma jovem que se matara após ter sido seduzida e abandonada pelo amante. Ainda sob forte influência do neoplatonismo, os padres cristãos viam com certa condescendência os suicídios praticados sob determinadas circunstâncias excepcionalíssimas.

É certo que o direito civil do período medieval socorreu-se amiúde do direito canônico para aumentar a perseguição aos suicidas, sobretudo por questões de ordem econômica e demográfica (MINOIS, 1998, p. 41). De todo modo, foi apenas em 563, no Concílio de Braga, e, depois, em 578, no Concílio de Auxerre, que se “condenam todos os tipos de suicídio e se proíbem as oferendas e outras cerimônias fúnebres. O suicídio, então, vem a ser apenado mais severamente do que o crime de um terceiro, que apenas dá lugar ao pagamento de uma multa” (MINOIS, 1998, p. 42).

Do ponto de vista filosófico e teológico, não surgem em todo Medievo exceções à reprovação da morte voluntária; de Abelardo (1079-1142) a Jean Buridan (1300-1358), passando por Jean de Salisbury (1115-1180), pelo franciscano São Boaventura (1221-1274), pelo dominicano Santo Tomás de Aquino (1225-1271), até o nominalista Duns Scotus (1265-1308), os argumentos esposados durante a Escolástica tendem a reafirmar a tradição de negar qualquer moralidade ao ato suicida.

O argumento mais bem acabado desse período foi elaborado por Tomás de Aquino, cujo método, que lhe era habitual, foi o de entrelaçar os argumentos de Agostinho, assim como os de Platão e Aristóteles, a fim de tecer um verdadeiro nó górdio do qual nenhum suicida poderia mais escapar. Dada a força que obteve a sentença tomista na história do pensamento cristão, destacamos na íntegra o excerto da Suma Teológica (II^a-IIae q. 64 a. 5), onde o *Doctor Angelicus* discorre sobre as razões da condenação absoluta do suicídio:

É absolutamente ilícito suicidar-se por três razões: primeiro, porque todo ser se ama naturalmente a si mesmo, e a isto se deve que todo ser se conserve naturalmente na existência e resista, o quanto seja capaz, ao que lhe poderia destruir. Por tal motivo, que alguém se dê morte a si mesmo vai contra a inclinação natural e contra a caridade pela qual se deve amar-se a si mesmo; daí que o suicidar-se seja sempre pecado mortal por ir contra a lei natural e contra a caridade. Segundo, porque cada parte, enquanto tal, pertence ao todo; e qualquer homem é parte da comunidade, e, por tanto, tudo o que ele é pertence à sociedade. Por isso, aquele que se suicida comete injúria à comunidade, como deixa patente pelo Filósofo, no livro V da Ética. Terceiro, porque a vida é um dom divino dado ao homem e sujeito à sua divina potestade, que dá a vida e a morte. E, portanto, o que se priva a si mesmo da vida peca contra Deus, como o que mata a um servo alheio peca contra o senhor de quem é servo; ou como peca aquele que se arroga a faculdade de julgar uma coisa que lhe não esteja encomendada, pois só a Deus pertence o juízo da morte e da vida, segundo o texto de Dt. 32,39: Eu tirarei a vida e eu farei viver.²⁰

²⁰ Tradução nossa a partir da versão espanhola. Disponível em:

<<http://www.santorosario.net/summatheologiae/secundasecundae/64.htm>>. Acesso em: 4.jul.2010. Texto original, em latim, disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>>. Acesso em: 4.jul.2010. “*Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit,*

Compilando assim os argumentos esposados desde a antiguidade grega, o Aquinate alinhava todas as interdições contra o ato suicida: prática duma injustiça não somente contra si mesmo, mas também contra a sociedade e, sobretudo, contra Deus.

Serão essas as fontes das quais o cristianismo se valerá para condenar o suicídio. O catecismo da Igreja Católica confirmará essa condenação no Concílio de Trento (1563) e a manterá até hoje,²¹ uma vez que o tomismo segue sendo, como é sabido, a teologia oficial da Igreja de Roma.

1.3 Do Renascimento ao Idealismo

O Renascimento foi marcado pela tentativa de retorno aos supostos ideais da antiguidade clássica. Em sua magistral *Histoire du Suicide*, Minois nos informa que teve particular importância, para a recepção das ideias estoicistas, as traduções da obra de Sêneca, cuja disseminação foi favorecida pela recente invenção da imprensa.²²

Sob o influxo desse espírito anti-religioso, Montaigne abre o debate moderno sobre o suicídio. Em seus *Essais* (Livro II, capítulo 3), tratará de apresentar um caudal de personagens suicidas, a fim de mostrar que nem sempre a morte de si pode ser considerada uma mácula pecaminosa.

iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, ego occidam, et vivere faciam”.

²¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, § 2325: “Suicidium iustitiae, spei et caritati graviter est contrarium. Quinto praecepto prohibetur” (O suicídio é gravemente contrário à justiça, à esperança e à caridade. É proibido pelo quinto mandamento. In: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11. ed. São Paulo: Loyola, p. 603).

²² O tema do suicídio de Lucrecia foi bastante explorado pelo neo-estoicismo vigente em meados do século XVI, e influenciou uma série de representações figurativas dessa personagem. Refira-se, também, o poema de Shakespeare *The Rape of Lucrece* (1594), como também a cantata de Haendel, de 1706. Tem-se notícia de que o pintor bolonhês Guido Reni (1575-1642) concebeu dezesseis versões da cena do suicídio de Lucrecia, dentre as quais se encontra o belíssimo exemplar do Museu de Arte de São Paulo-MASP (Óleo sobre tela, 113 X 91cm., 1625 -1640).

Uma das primeiras obras que marcaram o debate argumentativo (e não meramente ilustrativo, com em Montaigne) sobre o suicídio, em nítido choque com as ideias cristãs, foi *Biathanatos*, de John Donne, publicada pela primeira vez em 1647 (após sua morte e contra sua vontade). O título deste opúsculo é significativo: *Biathanatos: a declaration of the Paradoxe, or Thesis, that Self-homicide is not so naturally Sin, that it may never be otherwise, wherein The Nature, and the extend of all those Lawes, which seeme to be violated by this Act, are diligently surveyed.*²³ De pronto percebemos que o termo *suicídio* não é mencionado no título da referida obra. É que a palavra *suicidium* somente foi introduzida no vocabulário técnico a partir do século XVII. Alguns historiadores atribuem a cunhagem do termo a Sir Thomas Browne, que o teria empregado pela primeira vez em 1643, na obra *Religio medici*. Outros datam esse evento em 1656, com a publicação da obra *Theologia moralis fundamentalis*, da lavra do teólogo Caramuel. Há ainda quem retroaja mais, e mencione uma obra de Galtiero de São Vítor, publicada em fins do século XII, porém tal obra veio a lume apenas em 1952, o que anularia por completo qualquer influência dela nos autores que lhe sucederam (Cf. PUENTE, 2008, p. 14, nota).

Conquanto o inglês John Donne, fortemente influenciado pela doutrina cristã,²⁴ tenha logrado abalar as teses contrárias ao suicídio, com bons exemplos retirados das próprias Escrituras, seus argumentos não chegam a erigir um elogio do suicídio. Seu intento, de inegável coragem, foi apresentar sérias reservas contra aqueles que o proíbem *ab ovo*.

Na mesma linha de raciocínio devemos ver as considerações de David Hume. Um dos textos filosóficos modernos mais relevantes sobre a moralidade do suicídio, encontramos-lo na obra *On suicide*, escrita c. 1755.²⁵ Uma vez mais, a batalha se dá

²³ Vida-morte: uma declaração do paradoxo, ou tese, de que o auto-homicídio não é tão naturalmente pecado que jamais poderá ser outra coisa, em que a natureza bem como a extensão de todas as leis que parecem ser violadas por esse ato são diligentemente pesquisados [tradução nossa].

²⁴ Donne abjurou a Igreja Católica Romana e converteu-se ao anglicanismo. Em 1615, recebeu o título de doutor em teologia pela Universidade de Cambridge. Em 25 de fevereiro de 1631, prega seu último sermão (*Death Duell*). Dizem alguns biógrafos que Donne sonhara morrer durante sua última pregação, o que de fato não ocorreu, pois o poeta-pastor vem a falecer apenas uma semana depois.

²⁵ Segundo os historiadores, essa obra foi publicada pela primeira vez em 1770, na França, com o título *Essais sur le suicide et sur l'immortalité de l'âme*, em tradução do barão de Holbach, mas sem a inclusão do nome de Hume. Na Inglaterra, o texto só vem a lume em 1783, após a morte de Hume, portanto. Ao que sugerem os fatos, Hume teve de valer-se da mesma prudência de John Donne, a fim de que não viesse a sofrer as esperadas perseguições a sua obra e a sua pessoa.

em torno dos argumentos de Tomás de Aquino, contra os quais se volta o filósofo escocês, que procura mostrar que em nenhuma daquelas hipóteses (crime contra si, contra o Estado e contra Deus), se pode vislumbrar uma real imoralidade do suicídio.

Considerando-se a importância histórica — mais do que propriamente filosófica — desse opúsculo de Hume, resumamo-lo em poucas linhas.

Hume enceta uma série de argumentos contra a concepção teológica de que o matar-se seria um ultraje contra Deus. Não o faz, porém, a partir da negação da existência de Deus, mas, ao contrário, da premissa de que todos os entes do universo, todas as criaturas, animadas ou não, são obras do mesmo criador e, por isso mesmo, são governadas de modo sábio por ele. “Não há evento algum — afirma Hume — por mais importante que seja para nós, que ele tenha eximido das leis gerais que governam o universo, ou que ele tenha reservado peculiarmente para sua própria ação e operação imediata” (In: PUENTE, 2008, p. 112).

Tudo, enfim, se submete às leis gerais da natureza, da matéria e do movimento, e as vidas humanas não se configuram exceção à regra. Em sendo assim, também os poderes e faculdades de que foram supridos os homens são parte integrante da obra de Deus. Todas as operações de um ser “são obra dele, assim como o é a cadeia de eventos que sua ação invade; [...] seja animado ou inanimado, racional ou irracional, dá no mesmo: seu poder ainda é derivado do criador supremo e está igualmente compreendido na ordem de sua providência” (In: PUENTE, 2008, p. 116). Desse modo, arrematará Hume:

quando o horror à dor prevalece sobre o amor à vida, quando uma ação voluntária antecipa o efeito de causas cegas, isso só se dá em consequência daqueles poderes e princípios que ele implantou em suas criaturas. A providência divina permanece inviolada e situada bem além do alcance de injúrias” (In: PUENTE, 2008, p. 117).²⁶

²⁶ Há historiadores que entendem ter Hume deixado de publicar, ainda em vida, seu opúsculo sobre o suicídio por considerar fracos os argumentos nele contidos. Se esse for o caso, encontramos justo aqui um bom exemplo de argumentação pouco convincente. Ora, ninguém jamais pôde ter querido sustentar que a **natureza** de Deus fosse de algum modo maculada ou ultrajada pelo ato de alguém pôr termo a sua própria vida. De mais a mais, isso se pode dizer de toda e qualquer conduta humana, quiçá de qualquer mínimo evento natural, já que a natureza divina não pode, por definição, ser alterada pelos seres que ela própria criou. O único modo de não ver incoerência nesta argumentação dispensada por Hume seria aceitar as teses de um panteísmo quase ingênuo, segundo o qual Deus ou deuses se confundiriam com a própria natureza (*natura naturata* e *natura naturans*), donde

Mais incisiva parece ser a investida de Hume contra a pressuposição de que o suicida cometeria uma injustiça contra si mesmo, uma vez que todas as criaturas, por não se pertencerem a si próprias, deveriam resignar-se aos desígnios da providência, sejam eles quais forem. Elucida o cético escocês (In: PUENTE, 2008, p. 116):

Se minha vida não me pertence, seria criminoso de minha parte colocá-la em perigo, assim como me dispor dela; e não poderia merecer a apelação de *herói* um homem a quem a glória ou amizade conduz aos maiores perigos, enquanto outro, que põe termo à sua vida, pelos mesmos motivos ou similares, mercê a acusação de *miserável* ou *réprobo* [grifos do autor].²⁷

Desse modo, o poder de discernimento e de autoconduta originalmente concedido por Deus a todas as criaturas é a causa direta que anima a escolha do suicida “quando o horror à dor prevalece sobre o amor à vida, quando uma ação voluntária antecipa o efeito de causas cegas” (In: PUENTE, 2008, p. 116).

Hume igualmente se debruça sobre o argumento, recorrente deste a época de Platão, segundo o qual se matar seria ato análogo ao da sentinela que abandona seu posto, e, assim procedendo, rebelar-se-ia o suicida contra as ordens de seu soberano. Para Hume esse argumento não se sustenta. Primeiro, porque não se pode concluir de modo certo que tenhamos sido colocados diretamente pela Providência nesse posto de sentinela, isto é, nesta situação de viventes. Para o filósofo escocês, existem muitas causas meramente humanas envolvidas no nascimento de alguém, e não se poderia atribuir diretamente a Deus nenhuma delas. Mas, ainda que Deus fosse causa direta de todas e de cada uma das ações humanas, então também a morte voluntária do suicida deveria ser-Lhe atribuída a Ele, pois somente ocorre, ao fim e ao cabo, por consentimento divino.

Hume também se vale dum argumento que, *mutatis mutandis*, será empregado por Schopenhauer, qual seja, o de mostrar que a morte do indivíduo nada altera a constituição última do universo. Diz Hume (In: PUENTE, 2008, p. 118):

qualquer alteração nesta implicaria modificação daquele.

²⁷ V. infra, Parte III, cap. 3, onde sigo raciocínio análogo ao de Hume para mostrar que suicídio e homicídio devem ser tratados, quanto à mera forma, como condutas similares.

Quando estiver morto, os princípios de que sou composto ainda desempenharão sua parte no universo e serão igualmente úteis na grande trama, do mesmo modo como quando compuseram esta criatura individual. A diferença não será maior para o todo do que a que há entre encontrar-me no interior de um aposento ou ao ar livre. Uma mudança é mais importante para mim do que a outra, mas não para o universo.

Por fim, Hume se propõe a mostrar “um homem que se retira da vida não prejudica a sociedade. Ele apenas deixa de fazer o bem — o que, se for uma injúria, é uma das menores” (In: PUENTE, 2008, p. 119). Hume parte do pressuposto de que todo dever para com o outro exige reciprocidade e proporcionalidade,²⁸ de modo que, com sua morte, o suicida vê-se liberto do dever de contribuir para a sociedade.²⁹ Ademais, tampouco poderia a sociedade exigir de alguém que contribuísse para o bem comum, quando já não o pudesse fazer. Uma pequena contribuição em prol do todo não poderia, sob pena de romper o laço de reciprocidade e proporcionalidade, lançar sobre o súdito uma situação mais penosa do que a que já se encontraria.

Não é só isso. Hume acarreia em favor de sua argumentação a hipótese de o indivíduo não só deixar de poder fomentar o bem-estar da sociedade, como também passar a ser um fardo para ela. Nas palavras do filósofo (In: PUENTE, 2008, p. 119):

[...] suponha que já não esteja em meu poder promover o interesse da sociedade, suponha que eu seja um fardo para ela, suponha que minha vida impeça uma outra pessoa de ser muito mais útil à sociedade. Nesses casos, minha renúncia à vida será não apenas inocente, mas também louvável. E a maioria das pessoas que se encontra sob a tentação de se abandonar a existência está numa dessas situações; as que têm saúde, poder ou autoridade comumente tem melhor razão para estar de bem com o mundo.

Em defesa do suicídio, Hume aduz por fim o argumento segundo o qual o suicídio pode ser considerado um dever para conosco, considerando-se o fato de que “idade, doença ou infortúnio possam tornar a vida um fardo e torná-la pior até mesmo do que a aniquilação” (In: PUENTE, 2008, p. 120). Segundo seu ponto de vista, todas as mortes voluntárias sempre são praticadas quando já não mais

²⁸ Segundo Miguel Reale, devemos a Dante Alighieri a definição de Direito, nascida do amálgama das tradições aristotélico-tomista e romana, segundo a qual “o Direito é uma proporção real e pessoal, de homem para homem, que, conservada, conserva a sociedade; corrompida, corrompe-a” (REALE, 2005, p. 60-61).

²⁹ O argumento de Hume parece visar aqui às condenações pecuniárias, como o confisco de bens, que muitas vezes eram impostas aos familiares do suicida.

perdura qualquer valor que compense os infortúnios da vida (idem, ibidem). Assim, enquanto o sujeito vislumbra algum refrigério para suas dores, enquanto julga de alguma valia sua vida, esta nunca lhe é arrancada com as próprias mãos, pois o pavor diante da morte o mantém inerte diante dela.

Em fins do século XVIII o debate suicidológico estava deveras em voga. No mesmo ano da publicação do referido opúsculo de Hume, o materialista Barão de Holbach publicou seu *Système de la nature*, ao qual dedicou um capítulo inteiro à questão do suicídio, a fim de demonstrar que a morte era o único remédio para o desespero.

O debate com a tradição cristo-greco-romana animou igualmente a pena de Jean-Jacques Rousseau.³⁰ Em 1761, o filósofo genebrino redige duas missivas, que passam a integrar o romance *La nouvelle Héloïse*. Nessas epístolas, precisamente a XXI e a XXII, o personagem Saint-Preux — que faz com Julie d'Étange o par romântico dessa obra — escreve a seu amigo e confidente Lorde Edouard Bomston, descrevendo-lhe as angústias por que passa e narrando-lhe as dúvidas que o atormenta, com respeito à possibilidade de vir a matar-se. Apesar da influência histórica que teve durante o romantismo — sobretudo sobre a obra *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe —, os argumentos expendidos por Rousseau não chegam a inovar o quadro de argumentos filosóficos até então disponíveis.

Também Voltaire mostra-se favorável, ao menos do ponto de vista legal, a reconhecer a legitimidade da morte voluntária. Em breve capítulo de seu *Comentário sobre o livro dos delitos e das penas, por um advogado de província* (1766), Voltaire defenderá a ideia de que todos os atos que são praticados, ou motivados, em benefício de terceiros (como Deus, a pátria ou a família, seguindo a linha tradicional, como vimos), podem também ser praticados em prol do agente. Ressalta, ainda, como já o fizera John Donne e que mais tarde repetirá Schopenhauer, que não encontra nem no Antigo nem no Novo Testamento qualquer óbice a essa prática.

O ataque mais severo ao suicídio, e mais bem fundamentado do ponto de vista ético, estava ainda por ser construído. Estudá-lo-emos a seguir.

³⁰ Não só a pena, a bem dizer, pois Rousseau teve ao menos três tentativas de suicídio: em 1761, 1763 e 1767 (MINOIS, 1998, p. 331).

1.4 Kant: o dever absoluto do sujeito moral para consigo mesmo e a imoralidade do suicídio

O primeiro filósofo a tentar fundamentar a rejeição ao suicídio em bases estritamente morais foi Immanuel Kant. Evidentemente que teve de fazê-lo no âmbito de sua filosofia crítica, porém, dada a brevidade do presente trabalho, proponho-me a tão somente apresentar as bases da argumentação kantiana acerca desse tema. Meu intuito, além da mera exegese do texto kantiano, será o de apontar a limitação semântica de que parte Kant ao definir o termo suicídio bem como a propor a figura de um suicídio benevolente, a despeito da concepção tradicional que se aferra, com certa razão, à ideia de que o suicídio jamais pode ser considerada uma ação moral.

1.4.1 O dever moral de beneficência

Na Segunda Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, após apresentar a primeira formulação do imperativo categórico, Kant descreve um rol exemplificativo de deveres, entre os quais o de obrigar-se a não se matar e o de favorecer o bem-estar alheio. O primeiro constitui um dever negativo, e, por isso mesmo, caracteriza-se como dever perfeito, isto é, um dever que não comporta exceções. Já a obrigação de contribuir para a felicidade alheia consistiria num dever positivo, ainda que imperfeito, dada sua latitude quanto ao modo e a extensão do cumprimento desse dever.

Na *Doutrina da Virtude*,³¹ Kant enfim cumpre a promessa afiançada na *Fundamentação* e desenvolve uma doutrina dos deveres. A divisão em deveres

³¹ A Doutrina da Virtude (doravante MST – *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*), foi originalmente publicada, ao que tudo indica, em agosto de 1797, posteriormente, portanto, à Doutrina do Direito (*Rechtslehre*), que data de janeiro desse mesmo ano. A Metafísica dos Costumes, publicada também em 1797, reuniu essas duas obras numa só, na qual a Doutrina da Virtude figura como a segunda parte, e a Doutrina do Direito, como a primeira.

perfeitos e imperfeitos, apenas anunciada na *Fundamentação*, é mantida na obra de 1797. A rigor, deveres perfeitos, ou de observância estrita, são todos os deveres jurídicos, ao passo que os deveres éticos envolveriam obrigações latas. Em sua tipologia dos deveres éticos, contudo, Kant também os subdivide em perfeitos e imperfeitos. Assim, os deveres éticos perfeitos — por analogia com o dever jurídico de não lesar ninguém (*neminem laede*)³² — são obrigações negativas, que implicam condutas omissivas, e cuja não-observância resulta, em qualquer caso, numa falta, num vício. No Livro I da *Doutrina da Virtude*, encontramos discriminados os deveres perfeitos para consigo mesmo, que visam à abstenção da prática do suicídio, da concupiscência, da embriaguez e da glotonaria (como deveres do ser humano como ser animal), bem como a abstenção da prática da mentira, da avareza e do servilismo (deveres esses do ser humano enquanto ser moral). No Livro II, por sua vez, Kant trata dos deveres imperfeitos do ser humano consigo mesmo, quais sejam: o de desenvolver e aumentar tanto sua perfeição natural (como propósito pragmático), quanto moral.

Os deveres para com os outros diferenciam-se igualmente em imperfeitos e perfeitos (caso sejam, respectivamente, negativos/omissivos ou positivos/comissivos). Nesse contexto, constituem deveres imperfeitos a beneficência, a gratidão e a solidariedade, porquanto requerem, cada um a seu modo, um agir, e não apenas um deixar de agir, como no caso dos deveres perfeitos. Daí que a efetivação de tais deveres fique, em cada caso, ao alvedrio do sujeito moral, que disporá, portanto, de certa largueza para decidir-se por fomentar, nessa ou naquela amplitude, a felicidade alheia. Nesse sentido, tanto mais ampla será a margem de escolha quanto mais imperfeito o dever for. É evidente, como ressalta Kant, que aquilo que está em jogo é a decisão que cada um pode tomar, em casos particulares, acerca de **como** proceder em vista da promoção da felicidade do

³² “[...] 2) *Tue niemanden Unrecht* (*neminem laede*) und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit andern heraus gehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*lex iuridica*)” (MSR/344). “[...] 2) Não prejudica ninguém (*neminem laede*), mesmo que para evitá-lo devas romper o relacionamento com os outros e fugir de toda a sociedade (*lex iuridica*)” (KANT, 2003, p. 82). O brocardo *neminem laedere* (ninguém prejudicar), segundo o jurista Ulpiano (séc. III A.D.), faz parte de uma tríade de preceitos fundamentais do direito, da qual fazem parte também o *honeste vivere* (viver honestamente) e o *suum cuique tribuere* (dar a cada um o que lhe pertença).

outro, mas jamais a decisão por deixar simplesmente de obedecer ao dever autoimposto de concorrer para a felicidade alheia.³³

Ao explicitar o conceito de felicidade alheia, e dela tratar como um fim que é também um dever para o agente moral, Kant afirma:

Devo, todavia, sacrificar uma parte de meu bem-estar a favor dos outros, **sem esperança de retorno**, porque se trata de um dever e é impossível atribuir limites determinados à extensão deste sacrifício. Até que ponto deveria se estender depende, em grande medida, daquilo que são as verdadeiras necessidades de cada pessoa em vista de suas sensibilidades e tem que caber a cada um decidir quanto a isso por si mesmo, pois uma máxima de promoção da felicidade própria, das verdadeiras necessidades próprias, entraria em conflito consigo mesma, se fosse convertida em lei universal. Por conseguinte, esse dever é somente um lato dever; o dever possui em si uma folga para fazer mais ou fazer menos, e limites específicos não podem ser atribuídos ao que deveria ser feito (MST, *Einleitung*, VIII, 2; KANT, 2003, p. 237 – sem grifos no original).

Grande dificuldade desponta diante das circunstâncias de se saber até que ponto o indivíduo deve, efetivamente, contribuir para a realização da felicidade dos outros, pagando o preço, inclusive, de ver diminuída a própria felicidade. Nas palavras de Kant, o problema se articula do seguinte modo:

Quando se trata de eu fomentar a felicidade como um fim que é também um dever, é forçoso, conseqüentemente, que seja a felicidade de outros seres humanos, de cujo fim (permitido) faço assim o meu próprio fim também. Cabe a eles decidir o que contam como pertencente à sua felicidade, mas é-me facultado recusar-lhes muitas coisas que eles pensam que os farão felizes, mas eu não, enquanto eles não tiverem nenhum direito de exigi-las de mim como o que é deles (MST, *Einleitung*, V; KANT, 2003, p. 232).

Já ao tratar especificamente da beneficência (*Wohltätigkeit*), Kant a definirá como “a máxima de fazer da felicidade dos outros o próprio fim, e o dever a este correspondente consiste em ser o sujeito constrangido por sua razão a adotar esta máxima como uma lei universal” (MST, §29; KANT, 2003, p. 296). A assunção da não-beneficência, ou seja, do egoísmo, como máxima universalizável levaria a uma

³³ “Um dever lato não é para ser tomado como permissão para efetuar exceções à máxima das ações, mas somente como permissão para restringir uma máxima de dever por uma outra (por exemplo, o amor ao semelhante em geral pelo amor aos próprios pais)” (MST, *Einleitung*, VII; KANT, 2003, p. 233-234). Deve-se recordar, igualmente, que o respeito é devido à lei moral, de modo genérico e em si mesma considerada.

autocontradição, dado que o egoísta, quando viesse a necessitar da assistência que uma vez negou a outrem, ver-se-ia na contingência de restar desamparado.

Esse amplo horizonte discricionário concedido ao sujeito moral leva Kant a lançar, nas questões casuísticas relativas ao dever de beneficência, a seguinte dúvida: “até que ponto se deveria despender os próprios recursos na prática da beneficência?”, dúvida à qual ele próprio responde com a seguinte ressalva: “certamente não ao ponto do benfeitor ele mesmo finalmente chegar a necessitar da beneficência de outros” (KANT, 2003, p. 297). E por fim conclui: “Não posso fazer o bem a quem quer que seja de acordo com *meus* conceitos de felicidade (salvo a crianças novas e aos insanos), pensando que o benefício forçando-o a receber um presente; ao contrário, só posso beneficiá-lo segundo os *seus* conceitos de felicidade” (KANT, 2003, p. 297).

Ressalte-se, em aditamento, que uma característica peculiar aos deveres de virtude é o mérito (*Verdienst/meritum*). Este advém tão só do cumprimento de deveres (éticos) imperfeitos, pois os deveres perfeitos, éticos ou jurídicos, não comportam nenhuma margem de eleição. O mérito representa um *plus* exatamente porque não estamos jungidos, de modo inexorável, à prática duma ação determinada (como ocorre com as leis jurídicas), senão que, no auxílio ou na consecução da felicidade alheia, devemos agir na medida do realmente possível e do moralmente permitido. Desse modo, meritória é a ação que visa a cumprir o dever de propiciar a felicidade de outrem; todavia, o não-cumprimento de um dever lato não implica, por si só, culpabilidade, um vício (*Laster/vitium*), senão mera deficiência, um *minus* de valor moral, por carência de virtude (*Untugend*).³⁴

A introdução da figura do mérito, como elemento distintivo de condutas morais, implica a admissão de uma espécie de gradiente axiológico no âmbito moral. Com efeito, se se pode tratar uma conduta como acrescida de valor, relativamente a outra, embora ambas sejam morais, então é notório que toda uma gama de possibilidades se abre diante do sujeito que pretende ser parte da consecução da felicidade alheia. Não obstante seja inexigível do agente uma conduta direcionada, de modo inexorável, para garantir ou facilitar esse fim, o da felicidade de outrem,

³⁴ MST, *Einleitung*, VII; Kant, 2003, p. 234.

poderíamos pensar, segundo os critérios de moralidade exigidos por Kant, que alguém possa praticar a meritória conduta de abrir mão de sua própria vida em vista da vida de outrem.

Antes de prosseguirmos, é fundamental lembrar o esforço empregado por Kant para depurar o bem e o mal morais de qualquer impregnação com o mundo sensível. Isso se torna bastante claro no segundo capítulo do livro primeiro da *Crítica da Razão Prática*, onde Kant trata dos objetos da razão pura prática, quais sejam: o bom (*das Gute*) e o mau (*das Böse*). A representação desses objetos, por sua vez, são conceitos da razão prática, possíveis apenas como efeito da liberdade humana.

O bom e o mau, porém, estão dissociados da noção de agradabilidade (*Annehmlichkeit*) e desagradabilidade (*Unannehmlichkeit*). Assim, o bom não se ligará, de forma cogente, ao bem-estar (*das Wohl*), assim como o mau não se associará, inelutavelmente, ao mal-estar ou infortúnio (*das Übel*). Desse modo:

o *Wohl* ou *Übel* <bem-estar ou mal-estar> sempre significa uma referência a nosso estado de agrado ou desagrado, de prazer e dor, e se por isso apetecemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou *Böse* <bom ou mau> significa sempre uma referência à vontade, na medida em que esta é determinada pela lei da razão a fazer de algo seu objeto; aliás a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo (KpV/105; KANT, 2002, pp. 96-97).

Para Kant, portanto, o valor sensível do bem-estar ou do mal-estar não tem a mínima possibilidade de interferir no valor moral do agente racional, enquanto pessoa. Não é outra interpretação que se pode fazer das palavras de Kant, ao referir o desdém com que o filósofo estoico tratava a própria dor de gota:

[...] a dor não diminui minimamente o valor de sua pessoa mas só o valor de seu estado. Uma única mentira da qual ele tivesse sido consciente teria que ter abatido sua coragem; mas a dor servia somente de ensejo para elevá-lo quando se conscientizava de que ela não o tornara culpado de nenhuma ação injusta e, por isso, merecedor de castigo (KpV/106; KANT, 2002, p. 97).

Por conseguinte, a vontade será determinada imediatamente — ou seja, sem mediação empírica — pelo princípio moral de uma lei prática *a priori*, e a ação levada a cabo por essa vontade pura será necessariamente boa (*Gute*). Desse

modo, o que se dá é uma total independência entre, de um lado, os conceitos da razão de bom (*das Gute*) e mau (*das Böse*), e, de outro lado, os conceitos empíricos de bem-estar, de deleite (*das Wohl*) e de mal-estar (*das Übel*), de sorte que nada obsta que uma ação boa seja desprazível ou que uma ação má provoque deleite; todavia, nessa linha de raciocínio, nada impede também que dum ação boa surja algum deleite, ou que dum ato mau decorra certo desprazer. O que importa, na ética kantiana, é a necessária desvinculação dos motivos morais das motivações sensíveis.

Na Crítica da Faculdade do Juízo, Kant retoma a questão acerca do valor empírico da vida, como mera busca da fruição de prazeres que conduzam à felicidade, e do valor moral dela, e assim afirma que:

É fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso deste ser avaliado simplesmente segundo aquilo *que se goza* <*was man genießt*> (segundo o fim natural da soma de todas as tendências, da felicidade). Esse valor reduz-se a zero, pois desse modo quem é que queria viver outra vez sob as mesmas condições, ou mesmo segundo um novo e autoprojeto plano (no entanto, de acordo com o curso da natureza), mas que de qualquer modo assentasse simplesmente no gozo <*Genuss*>? (KU/395; KANT, 1993, p. 274, nota).

Em suma, Kant não atribui nenhum valor intrínseco à vida humana, desde o ponto de vista estritamente sensível. Qualquer valor que esta venha a ter será derivado do que o homem fará nela e com ela, de conformidade com os ditames da sua razão, e não consoante os apelos da sua sensibilidade.

1.4.2 O dever moral de jamais se matar

Passo agora a tratar da condenação moral do suicídio em Kant, para em seguida mostrar que algumas mortes voluntárias merecem ser entendidas como realização de um dever imperfeito de beneficência. Ressalvo, a esse respeito, que não referirei todos os argumentos aduzidos por Kant em desfavor da morte autoimposta.³⁵ Ocupar-me-ei no presente ensaio apenas com demonstrar que a

³⁵ Segundo WITTWER (2001, p. 180 et seq), encontram-se no *corpus* kantiano sete diferentes modos de condenação ao suicídio.

escolha do suicida não suprime a moralidade, de per si e de modo necessário, por meio do aniquilamento de sua própria pessoa.

Kant refere-se por diversas vezes ao suicídio como sendo uma conduta reprovável. Na *Fundamentação*, o suicídio integra um dos quatro exemplos de conduta que não passa pelo crivo de uma máxima universalizável. O autoaniquilamento é considerado conduta por meio da qual o agente, embora capaz de determinar racionalmente sua vontade, procura evadir-se de uma vida acicatada por sofrimentos e infortúnios ou, ainda, por um tédio profundo. De acordo com Kant, o suicida teria por móbil (*Triebfeder*) de sua ação apenas o sentimento de amor-próprio (*Selbstliebe*), que o faria desejar ver-se livre das dores que o atormentam. Esse amor-próprio, por sua vez, caso erigido à condição de máxima universal, conduziria a uma contradição consigo próprio.

Na *Crítica da Razão Prática* (Cf. A/76; e A/123), o suicídio é novamente lembrado como máxima de ação que não pode almejar elevar-se à condição de lei universal.

Também na *Antropologia*, Kant se debruça em dois momentos sobre a prática do suicídio. Em ambas as passagens repisa-se a ideia de que o suicídio procede de uma situação tresloucada do agente, cuja ação é “meramente o efeito de um *arroubo*” (KANT, 2006, p. 111). Prova disso seria o fato de que muitos suicidas, uma vez salvos, alegrar-se-iam por não terem logrado êxito em sua empreitada e, ademais, por jamais voltarem a praticá-la (KANT, 2006, p. 156).³⁶

O tema suicídio volta à baila na *Doutrina da Virtude*, onde, nos §§ 5 e 6, Kant torna a desqualificar a morte voluntária como ato imoral. O suicídio representaria uma quebra do dever do ser humano de preservar a si mesmo em sua natureza animal. Desse modo considerado, o suicídio é tratado já como uma falta de dever com outros seres humanos, já como uma violação contra o dever relativo a Deus.³⁷

³⁶ Essa parece ser também a perspectiva acentuada por Sartre, ao afirmar que: “De fato, caso eu escape da morte, ou se “falho”, não irei mais tarde julgar meu suicídio como uma covardia? O fato não poderá demonstrar-me que outras soluções teriam sido possíveis?” (SARTRE, 2009, p. 662). As estatísticas atuais desmentem, contudo, ambos os filósofos, pois, na maior parte das vezes, as tentativas de suicídio voltam a ocorrer, com pleno sucesso — ou, se se preferir, com plena eficácia — quando da segunda empreitada.

³⁷ Cf. MST, §9, a; Kant, 2003, p. 264. Cf. também passagem da *Religião*, onde Kant esclarece, em nota de rodapé: “Não que [...] buscasse [Cristo – D. C.] a morte para fomentar um bom propósito

Na *Doutrina da Virtude*, nosso filósofo detém-se no suicídio *qua* vício oposto a um dever estrito consigo mesmo. Ali temos uma primeira conceituação do ato suicida:

O suicídio voluntário é qualificável como o assassinato de si mesmo (*homicidium dolosum*) somente se for possível provar que é em geral um crime cometido contra a nossa pessoa ou, inclusive, ao nos matarmos, o crime ser cometido contra outrem (como quando uma pessoa grávida dá cabo da vida) (MST, § 6; KANT, 2003, p. 263-264).³⁸

Depois disso, Kant simplesmente afirma que o suicídio é um crime (*Verbrechen*), um assassinio (*Mord*). Ora, isso é justo o que está em causa e Kant não parece oferecer provas nenhuma que nos façam concluir pela ilicitude ou não do suicídio. A sentença assim colocada padece de ser uma *petitio principii*, segundo me parece.

É, porém, na *Lição sobre Ética* que se detém Kant com mais vagar sobre o tema do suicídio. Como bem lembra Philonenko, na sua tradução da *Metafísica dos Costumes* (KANT, 1985, p. 21), é na *Lição*, muito mais do que na *Metafísica dos Costumes*, que Kant se mostra mais rico em seus exemplos. No caso da questão atinente à morte autoimposta, não são apenas os exemplos colacionados na *Lição sobre Ética* que a tornam especialmente relevante, senão que é nela onde observamos uma tentativa de definição precisa do ato suicida. Diz Kant:

Aquele que abrevia sua vida por causa da intemperança é certamente culpado dessa imprudente falta de previsão, e sua morte pode lhe ser imputada de modo mediato, ainda que não diretamente; quem se conduz assim não pretende matar-se e sua morte não é premeditada. Todas as nossas faltas são *culpa* ou *dolus*. E, ainda que neste caso não se dê o *dolus*, existe sim a *culpa*. Ao sujeito em questão poderíamos dizer-lhe: —“És culpado de tua própria morte”, mas não: —“És suicida”. **A intenção [Gesinnung] de autodestruir-se é o que constitui o suicídio** (VE/371-372; KANT, 2008, p. 190 — sem negrito no original).

graças a um exemplo brilhante que chamasse a atenção; tal teria sido suicídio. **Pode**, decerto, **ousar-se algo** com receio de perder a própria vida, ou inclusive **sofrer a morte às mãos de outra**, se não se puder evitar sem se tornar **infiel a um dever inadiável**, mas não dispor de si e da sua vida como meio, seja para que fim for, e ser assim o *autor* da sua morte” (KANT, 19--, p. 87 — sem negrito no original).

³⁸ “Die willkürliche *Entleibung* seiner selbst kann nur dann allererst *Selbstmord* (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unserer eigenen Person oder auch durch diese ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird (z.B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt)” (MST/554).

Dessa passagem, interpretada sistematicamente com o restante da ética kantiana,³⁹ podemos inferir que o termo suicídio é empregado apenas para caracterizar (1) o ato de um ser humano que tenha, (2) por meio de sua capacidade racional de autodeterminar-se, (3) escolhido como fim último e **direto** a morte de si mesmo, (4) movido por razões egoísticas. Note-se que é a **intenção**, caracterizada pelo ânimo (o *dolus*) de autodestruir-se para evitar o sofrimento e os infortúnios da vida sensível, aquilo que distingue, segundo Kant, o suicídio de outras mortes em que o agente também é responsável pelo próprio aniquilamento. Sem tal intenção, suicídio nenhum haveria, mas sim outra forma de (auto) aniquilamento.

Ao contrário de outros intérpretes,⁴⁰ não vejo o porquê de Kant ter restringido o suicídio às mortes que são praticadas com a intenção de autodestruir-se, isto é, como auto-assassínio (*Selbstmord*), deixando de fora do conceito aquelas que chama de “sacrifício da vida” (*Opfertod*). Parece haver certa confusão entre o ato do suicídio em si mesmo considerado e os **motivos** de o praticar. O fato empírico de alguém pôr cabo à própria vida, de modo direto ou indireto, nada nos diz quanto aos motivos que levaram o indivíduo a redigir, por assim dizer, *manu propria*, seu atestado de óbito. O móvel da ação suicida diz respeito apenas à moralidade do ato, e não ao ato em si mesmo.

É importante ressaltar que, apesar de a autopreservação ser considerada por Kant como um dever perfeito (MST, § 5), na *Lição de Ética* Kant afirmará que:

Sob certas circunstâncias, há de se sacrificar a vida (se não posso conservar minha vida senão violando os deveres para comigo mesmo, vejo-me obrigado a sacrificá-la com o objetivo de não

³⁹ Digo “sistematicamente” porque não encontro razões suficientes para adentrar na estéril polêmica sobre a datação da *Lição*. Como se sabe, P. Menzer defende a tese de que os textos da *Lição* não ultrapassam o ano de 1780, ao passo que G. Lehmann sustenta que esses tenham sido ministrados até pelo menos 1785, mesmo ano de publicação da *Fundamentação* (Cf. R. R. Aramayo, Introducción: la cara oculta del formalista ético. In: KANT, 2008, p. 11 et seq).

⁴⁰ Com efeito, Wittwer afirma dar-se por satisfeito “com a explicação daquilo que Kant entende por ‘auto-assassinato’, sem entrar eu próprio na controvérsia sobre uma definição adequada” (Wittwer, 2001; tradução de Julio Esteves [iné dita], p. 2). Heck (2005), por sua vez, segue *pari passu* a argumentação de Wittwer. Ora, mas é justamente a definição de suicídio que importa discutir, uma vez que, ao propor definição demasiado estreita das mortes voluntárias, Kant deixa de colocar em questão, sem nenhuma justificção aparente para isso, a possibilidade de o suicídio ser praticado por motivação moral bem como a eventualidade de várias mortes não serem simplesmente acidentais, mas sim imorais, dado que decorrentes de motivação empírica. Tudo isso decorre, em boa parte, da definição de suicídio que se adote. A mera substituição semântica de “suicídio” por “sacrifício da própria vida” nada contribui para a solução desse problema.

infringir tais deveres), mas o suicídio não admite justificação sob nenhuma hipótese (VE/371-372; Kant, 2008, p. 190).

A permissibilidade que Kant enxerga na auto-ocisão por sacrifício depende, é claro, de se assumir a vida, enquanto mera matéria sensível, como destituída de valor moral, como vimos acima. Assim, assevera Kant que “a vida em si e por si mesma não representa o supremo bem que nos foi confiado, nem portanto o que devemos atender em primeiro lugar” (VE/375; KANT, 2008, p. 195). A razão para a vida ser deixada em segundo plano dá-se porque “existem algumas coisas mais apreciadas que a vida. A observância da moralidade é algo sublime. **É preferível sacrificar a vida que desvirtuar a moralidade.** Viver não é algo necessário, mas sim o é o viver dignamente; quem não pode viver dignamente não é digno da vida” (VE/372; KANT, 2008, p. 192 – sem grifo no original). A atribuição de mais valor à vida sensível do que à vida moral constitui verdadeiro atentado à dignidade humana. Por isso mesmo, o agente moral, que se estima enquanto tal, “preferirá sacrificar sua vida antes de cometer um ato infame, antepondo o valor da sua pessoa ao de sua vida; quem faz o contrário perde a dignidade de viver ao desonrar toda a humanidade em sua própria pessoa” (VE/376; KANT, 2008, p. 195). Desse modo, prossegue Kant, “quando apenas podemos conservar nossa vida à mercê da infâmia, a virtude nos absolve do dever de conservá-la, pois então entra em jogo um dever mais alto que nos exige [sacrificar nossa vida – Menzer]” (VE/378-379; KANT, 2008, p. 197).

Como se nota, Kant translada para a descrição do ato-fato de matar-se um juízo de valor acerca dele, isto é, distingue, por meio da intencionalidade do ato, duas condutas que são idênticas no plano causal empírico.

Se da intencionalidade se extrai um elemento constitutivo *sine qua non* para definir o suicídio, podemos legitimamente supor que ela fosse de igual modo necessária para determinar toda e qualquer conduta humana. Consoante essa linha de raciocínio, os homicídios que eventualmente ocorressem por legítima defesa ou por estado de necessidade ou por disparo acidental de arma de fogo não seriam de fato homicídios, uma vez que a intenção do agente, nos dois primeiros casos, seria a preservação da própria vida, e, no último caso, a mera culpa por negligência. Isso não obstante, tratamos todas essas mortes como se homicídios fossem, e não como singelos sacrifícios da vida alheia ou meras fatalidades.

Se o suicídio, como entende Kant, na esteira da tradição cristã inaugurada por Agostinho,⁴¹ é um autoassassinio (*felo de se*), então devemos ombreá-lo ao homicídio, apenas com a peculiaridade de a vítima confundir-se com o autor do fato. Nesse caso, do mesmo modo que se empregam, no âmbito jurídico, os termos homicídio doloso e culposo, deveríamos — por precisão e coerência concepsivo-terminológica — nos valer também dos termos “suicídios dolosos e culposos”, seguidos das respectivas distinções entre dolo direto e eventual, por um lado, e culpa por imprudência, por negligência e por imperícia, de outro lado.⁴² A assunção de que possam ser considerados suicídios culposos mortes como aquelas que sucedem em esportes radicais ou violentos leva-nos assim a vislumbrar algum sentido na observação kantiana de que “pelos obituários se observou que mais seres humanos perderam *subitamente* a vida por alegria do que por tristeza profunda” (Ant., § 76; KANT, 2006, p. 152).

É mesmo curioso que Kant se valha da intenção como critério necessário — posto que não suficiente — de distinção entre suicídio e sacrifício da vida. De fato, o relevante, do ponto de vista estritamente moral, são os motivos que determinam a vontade do agente, e não suas intenções ou móveis. Fosse a intenção determinante para caracterizar condutas morais, então deveríamos estabelecer, de igual modo, distinções entre uma mentira e outra, relativamente à intenção do agente, o que, sabidamente, é um contrassenso no âmbito da filosofia moral kantiana.

⁴¹ Cf. Agostinho, Cidade de Deus, livro I, cap. XX.

⁴² No âmbito da doutrina jurídico-criminal, diz-se que uma ação ou omissão ilícita é ou dolosa ou culposa. O dolo caracteriza-se, segundo Wezel, por aquele “saber e querer a realização do tipo objetivo de um delito” (In: PRADO, 2006, p. 351). O dolo compreende tanto a finalidade visada pelo agente, como os meios por ele empregados e também as consequências secundárias de seu ato. O dolo desdobra-se, então, em duas espécies: a) *dolo direto*, verificado no caso de o agente querer o resultado como fim último de seu agir; e b) *dolo eventual*, que ocorre na situação de o agente, tomando como indiferente para ele o resultado previsto, assume o risco de produzi-lo. A culpa, por seu turno, diz-se da conduta humana que, embora não vise a concretizar um resultado lesivo, vem a realizá-lo por infringir uma norma de cuidado geral; por outras palavras: o indivíduo acaba dando causa a um resultado por ter deixado de agir com diligência, quando se esperava que assim agisse.

1.4.3 Suicídio beneficente: um interdito moral absoluto ou um permissivo meritório?

Assentes essas considerações, todas elas fundamentais para o deslinde da questão moral do suicídio, retornemos à indagação de Kant: “até que ponto se deveria despender os próprios recursos na prática da beneficência”? Interroguemos nós: pode-se sacrificar a vida sensível (isto é, cometer-se suicídio), enquanto sujeito fenomênico (*homo phenomenon*), em favor de uma vida alheia, com a intenção de, assim procedendo, honrar em minha pessoa moral (*homo noumenon*), a humanidade como um fim? Não se poderia ver no sentimento moral de benevolência aquela coragem, aquele “motivo ainda mais forte” para que um “ser dotado de autoridade tão poderosa sobre os mais intensos estímulos sensíveis” (MST, § 6; KANT, 2003, p. 264) viesse a se privar da própria vida em benefício de seu semelhante?

A resposta afirmativa, segundo creio, é a mais acertada. As restrições contidas na filosofia moral kantiana, tomadas de maneira sistemática, não nos permite inferir que o suicídio seja reprovável em toda e qualquer situação, sobretudo se se levar em conta que o suicida nem sempre agirá movido por fins egoístas.

Assim, vejamos. Nas referidas questões casuístas do §31 da Doutrina da Virtude, Kant restringe o alcance da beneficência à esfera dos atos que não venham a colocar o próprio benfeitor na circunstância de ter de necessitar da beneficência de outros. Ora, o suicida, ao dispor de sua existência sensível, decerto não necessitará mais da beneficência de outrem. Dessa forma, essa ressalva de Kant parece não se aplicar ao suicida beneficente.

Mas Kant também afirma que a beneficência deve ser praticada “em completo segredo” (MST, §31; KANT, 2003, p. 297). O benfeitor, exemplifica Kant (MST, §31; KANT, 2003, p. 297):⁴³

precisa, inclusive, evitar qualquer aparência de estar pretendendo obrigar o outro pelo que faz, pois se demonstrasse que desejava submeter o outro a uma obrigação (o que sempre humilha o outro

⁴³ No exemplo de Kant, um homem rico.

aos seus próprios olhos) não seria um autêntico benefício que estaria a ele concedendo.

Na hipótese por nós sugerida, de um suicida beneficente, este não teria evidentemente como obrigar um outro pelo que fez, pois com sua morte essa obrigação desapareceria. Quanto à visibilidade de um eventual suicídio praticado por beneficência, entendo que isso seja apenas uma questão técnico-pragmática que poderia ser adequadamente contornada, em cada caso concreto, a fim de manter-se a discricção do ato, como exige Kant.

Resta-nos verificar se a hipótese de um suicídio por beneficência passaria no teste do imperativo categórico. Para a presente discussão, assumo aqui como correta a interpretação de WOOD (2008, p. 177), consoante a qual a segunda formulação do imperativo categórico é a mais adequada para compreender a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. Nesse caso, um suicídio beneficente não se subsumiria às críticas apresentadas por Kant, na *Fundamentação* (BA/68; KANT, 2005, p. 70), contra o suicídio em geral. Com efeito, nem toda morte voluntária é praticada, como vimos, para “escapar a uma situação penosa”, e por isso não pode o suicida ser considerado um sujeito que se vale de sua própria pessoa como meio “para conservar até ao fim da vida uma situação suportável” (BA/68; KANT, 2005, p. 70). Aquele que se mata para salvaguardar ou mesmo favorecer a felicidade de outrem coloca a humanidade como um fim para seu agir, e não a si mesmo (enquanto ser meramente sensível).

Superadas algumas dificuldades menores, acredito que se possa sustentar, no âmbito da filosofia moral kantiana, um permissivo moral para algumas condutas de autoaniquilamento. Ressalte-se que disso não resulta afirmar que o suicídio possa vir a ser considerado um dever moral em qualquer caso. A sentença “todo homem deve preservar sua própria vida” pode ser tomada como um dever para consigo, mas pode igualmente submeter-se aos ditames dos deveres para com os outros. Nesse segundo caso, como dever imperfeito, lato, o ato de retirar a própria vida em vista do benefício alheio pode ser reconhecido como um suicídio moral, conquanto a escolha para a prática dessa conduta extrema deva ser tomada, em cada caso, pelo agente moral, o que não é diferente de qualquer outro dever imperfeito.

Uma objeção que se poderia arguir contra a concepção de um suicídio beneficente seria a de que uma morte assim imaginada jamais tenha de fato ocorrido alguma vez, isenta de motivações empíricas quaisquer. Tal objeção, no contexto da ética kantiana, seria por completo irrelevante. Com efeito, sabemos que Kant se mostrou deveras pessimista quanto a ter alguma vez ocorrido, em geral, alguma ação verdadeiramente moral no mundo. A suspicácia que se levanta contra as condutas suicidas, segundo a qual se pretende ver nelas algum “impulso secreto” de amor-próprio, pode ser estendida a toda e qualquer ação humana, suspeita expressa por Kant desde a *Fundamentação* (BA/26).

Reitere-se, por fim, que as significativas dificuldades de se enxergar o suicídio como conduta moral decorrem do estreitamento que Kant faz ao definir o ato suicida — estreitamento que, como procurei apontar, é injustificável. Ao excluir as condutas omissivas, por exemplo, o filósofo pietista logra salvar a morte do Cristo do rol dos suicídios, atribuindo-se-lhe a eufêmica expressão “sacrifício da própria vida” (*Opfertod*). Nesse contexto, acredito que Kant tenha simplesmente deixado de atentar para a necessária distinção entre um juízo de fato e um juízo de valor que devemos fazer ao analisarmos a conduta suicida. Decorre dessa indistinção a afirmação de Kant de que o suicídio é um crime (*Verbrechen*) de assassínio (*Mord*). Feita contudo a distinção, o suicídio pode revestir-se de todos os requisitos do mérito moral proposto pela ética kantiana, como tratarei de mostrar adiante, na última parte desta obra.

1.5 Schopenhauer: a inutilidade do suicídio

No que tange à moralidade do suicídio, tanto Kant como Schopenhauer irão condená-lo, embora este último percorra caminho totalmente diverso do daquele. Como se sabe, o filósofo de *O mundo como vontade e como representação*, que recebe com muito bons olhos a Crítica da Razão Pura, não vê senão muito de esquelha a tentativa algo desesperada de Kant para recuperar, na segunda crítica, o que já se havia superado na primeira.

Podemos partir, acerca do assunto que aqui estudamos, da análise profunda que Schopenhauer elabora sobre o caráter doloroso da vida humana. No primeiro volume de *O mundo...*, principalmente nas páginas que se estendem dos parágrafos 56 a 59, nosso filósofo pessimista revela o quão danosa a vida é (e não apenas *pode ser*), já em seus aspectos sensíveis, já morais.

Isso porque Schopenhauer, valendo-se em parte da terminologia kantiana, e afastando-se completamente da de Aristóteles, sugere uma concepção metafísica de vontade, segundo a qual esta é a própria “coisa-em-si, o conteúdo íntimo, essencial do mundo” e a associa, como se fora um espelho, à noção de vida como mundo sensível, o fenômeno. Daí, por conseguinte, que se deva concluir que “onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa”. Nesse contexto, prossegue Schopenhauer para vincular nascimento e morte como meros fenômenos do mesmo processo volitivo, razão pela qual “pertencem igualmente à vida e se equilibram como condições recíprocas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358).

Schopenhauer não trata aqui apenas da vida individual, senão da vida tomada como uma ideia, como coisa-em-si. Assim procedendo, concluirá que o indivíduo por si só não tem o mais ínfimo valor: “apenas as Ideias, não os indivíduos, tem realidade propriamente dita, isto é, são objetividade [*objektivität*] perfeita da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 359).

A vida, diz Schopenhauer, é puro sofrimento, pois jamais conseguimos realizar de forma plena nossos desejos, os quais são, na verdade, meros impulsos reativos contra a sensação de dor. O apego à vida, por conseguinte, será sempre um impulso cego e irracional. O conhecimento, pelo contrário:

[...] atua até contra este [apego à vida], na medida em que desvela a ausência de valor da mesma e, assim, combate o temor da morte. — Quando o conhecimento vence, e por conseguinte o homem vai corajoso e sereno de encontro à morte, então é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a Vontade de vida cega, que, em verdade, é o núcleo de nosso próprio ser (SCHOPENHAUER, 2004b, p. 64).

Sufrimento, explica-nos Schopenhauer, nada mais é do que a não-satisfação de um desejo da vontade, ao passo que a felicidade, o bem-estar, é a satisfação de

um fim visado pela vontade. Segundo esse entendimento, o ser humano vive em constante sofrimento, uma vez que jamais consegue atingir um estágio de satisfação plena:

[...] nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda a parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399).

O homem, portanto, não tem como escapar do sofrimento, pois como sua essência se deixa reduzir a um constante querer, e este, por sua vez, jamais é realizado, viverá ele, por sua própria constituição íntima, em constante sofrimento. E mesmo que, por alguns instantes, consiga livrar-se de seus desejos, nada menos do que um tédio⁴⁴ atroz lhe tritulará a alma. “Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento só conseguem a simples mudança de sua figura, que é originalmente carência, necessidade, preocupação com a conservação da vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 405), isto porque só a carência, isto é, a dor, nos é dada imediatamente (Ibidem, p. 411). E assim conclui nosso perspicaz pessimista (Ibidem, p. 404):

Portanto, entre o querer e alcançar, flui sem cessar toda a vida humana. O desejo, por sua própria natureza é dor; já a satisfação logo provoca saciedade: o fim fora apenas aparente: a posse elimina a excitação, porém o desejo, a necessidade aparece em nova figura; quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentadora quanto contra a necessidade.

Diante de um cenário como esse, o que cabe ao homem fazer? Se todos vivemos a incessante e inglória batalha da existência, com a certeza de que enfim a perderemos, para quê então mantermo-nos vivos? Ao que parece, vivemos não tanto por amor à vida, mas sim por temor à morte (SCHOPENHAUER, 2005, p. 403), buscando evitar a cada passo a queda final no abismo da morte, a qual, todavia, está sempre à espreita, já que inevitável por nossa própria constituição física. Há um momento, todavia, em que os sofrimentos e dores e tédios padecidos pelo indivíduo chegam ao cume do insuportável, e assim a morte se lhe apresenta como uma saída, talvez a única, desse vale de lágrimas. Por que não abraçá-la então?

⁴⁴ Os problemas que envolvem a temática do tédio foram tratados de diversas maneiras no transcorrer da história da filosofia (Cf. SVENDSEN, 2006, p. 52 et seq.).

No contexto de sua metafísica naturalizada, Schopenhauer critica os argumentos até então apresentados, simultaneamente, para defender os deveres em relação a nós mesmos e para refutar a morte voluntária como uma conduta ética genuína (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 32).

Schopenhauer concluirá que o suicídio nada mais é do que mais uma manifestação da Vontade e, como tal, esse ato ultimado de entregar tudo ao nada revela-se de todo inútil. O suicídio, diz Schopenhauer (2005, p. 504), “longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma”. E conclui:

A essência da negação da Vontade reside não em os sofrimentos mas em os prazeres repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão-somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento.

A recusa de Schopenhauer em aceitar como moral o suicídio nada terá que ver, portanto, com qualquer pecha de egoísmo que este ato possa conter. Na verdade, a condenação restringe-se à inutilidade pura e simples do ato em si mesmo considerado, pois o suicídio consiste apenas “na destruição arbitrária de um fenômeno particular” deixando a Vontade, enquanto coisa-em-si, intacta (SCHOPENHAUER, 2005, p. 504). O suicida, ao menos o suicida vulgar, comum, ordinário, quer na verdade a vida com veemência, e se revolta apenas por não poder gozá-la e desfrutá-la como o deseja, nascendo daí seu sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 505).

A solução para escapar às garras da Vontade residiria em conhecer a essência da própria Vontade, sabê-la irrecusável, indestrutível por vias da violência (SCHOPENHAUER, 2005, p. 506). A fim de evitar esse suicídio comum, diz Schopenhauer (2005, p. 505) que o agente moral deveria ter para si a vontade de não querer:

[...] evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da Vontade de vida, cujo fenômeno é tão cheio de penúria; o conhecimento agora em mim já despertado da essência verdadeira do mundo é fortalecido e se torna o quietivo final da minha vontade, e, assim, me redime para sempre.

A vontade só poderá ser negada, portanto, mediante o processo ascético, manifestado pela negação da vontade de viver. Se a vontade de viver se reduz à existência da própria vida, e esta, como visto, é puro sofrer, então apenas uma negação daquela vontade poderá pôr fim ao círculo vital-fatal que constitui a própria vontade. Diante desse cenário, Schopenhauer esquadrinha o ideal de morte ascética, morte desejada por inanição, derivada de um elevado grau de autoconhecimento e ascese. Nesse caso, assegura Schopenhauer (2005, p. 507), “muito longe de resultar da Vontade de vida, tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer”. Por fim, ressalva Schopenhauer que podem existir muitas variantes entre a voluntária morte ascética e o suicídio ordinário, que ele entende sempre como resultante do desesperante desejo de viver (SCHOPENHAUER, 2005, p. 508), variantes essas que nem sempre são passíveis de explicações, dado que a “mente humana tem profundezas, obscuridades e complicações cuja elucidação e detalhamento são de extrema dificuldade” (idem, *ibidem*).

A negação da Vontade de viver não se dá, no entanto, de uma só vez, como que por efeito de um salto existencial e moral. Etapa fundamental para atingi-la, é a compaixão (*Mitleid*), uma espécie de altruísmo, como entendida por Schopenhauer. Dado que a vida, a vontade de vida, é a causa de toda dor, de todo sofrimento, e como este é comum a todos os seres, a consciência desta mesma dor, no ser humano, opera o sentimento de que todos estão irmanados nela. Schopenhauer (2005, p. 477) reduz qualquer sentimento, como amor, bondade ou nobreza de caráter ao conhecimento do sofrimento alheio.

Em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer afirma que as ações sem valor moral são todas aquelas em que o agente, de modo egoístico, busca apenas seu próprio bem-estar ou mal-estar. Por outro lado, as ações que tem como móbil, como causa, o outro, e, por isso mesmo, têm o bem-estar ou o mal-estar alheio como o motivo imediato da vontade do agir, são ações com valor moral. A compaixão, por conseguinte, será a ação praticada com vistas ao bem-estar alheio. Quando a compaixão transforma o sofrimento alheio em próprio, por meio de

ações positivas,⁴⁵ ela se torna caridade, *caritas*, ἀγάπη, “cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do cristianismo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 161).

Desse modo, para que uma ação tenha algum valor moral, é preciso que a motivação do ato esteja fundada tão-só na necessidade alheia, e nada mais (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162). Por via de consequência, arremata Schopenhauer (2005, p. 503):

[...] a negação da Vontade de vida, ou — é o mesmo — a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente.[...] Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade.

Schopenhauer, aqui mais uma vez, segue trilha diversa da de Kant, como não poderia deixar de ser, uma vez que sua moral estabelece-se em bases bem distintas. Para o filósofo de *Parerga e Paralipomena*, o único ato moral possível consistiria na negação da Vontade de vida, e esta tem a mesma origem da bondade, do amor, da virtude e da nobreza de caráter (SCHOPENHAUER, 2005, p. 480). Daí deriva, por conseguinte, a expressa simpatia de Schopenhauer (2005, p. 490) pelo cristianismo, uma vez que nesta religião se notaria:

aquele gérmen ascético desabrochar em vistosa flor nos escritos dos santos e místicos. Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificações da própria vontade e renascimento em Deus, inteiro esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus.

Tanto quanto seu predecessor Kant, Schopenhauer não percebe que a compaixão pelos sofrimentos alheios possa conduzir, *in extremis*, ao sacrifício da própria vida. Tanto como Kant, Schopenhauer acredita que o suicida se deixa conduzir pelo desespero, pela vontade de querer viver sem dor, e não por algum motivo mais elevado.

Após o surgimento da filosofia pessimista de Schopenhauer, e sob sua influência direta, veem-se surgir, ainda no século XIX, dois pensadores radicais, que

⁴⁵ A justiça é o modo da compaixão por meio do qual se evita a prática de ações contrárias ao bem-estar alheio. A justiça se baseia, assim, na omissão de atos danosos, máxima codificada pelo direito romano no brocardo *neminem laedere* (ver supra, nota 30).

se desprendem do modelo racionalista do idealismo alemão, a saber: Phillip Mailänder e Nietzsche. O primeiro suicidou-se logo após ter recebido em mão a primeira edição de sua obra, *A filosofia da redenção*, obra essa dedicada “à exaltação do não-ser, a uma apologia do suicídio e à visão mística do nada” (In: PUENTE, 2008, p. 40). O segundo, embora não tenha escrito nenhum texto específico sobre o assunto, deixa transparecer em algumas passagens de sua obra certa anuência com a morte voluntária. Vejamo-lo por quê.

Diga-se de pronto que nenhum espanto deve causar o fato de Nietzsche posicionar-se em favor do suicídio, ou, pelo menos, de *uma* certa forma de matar-se.

Com efeito, além do aforismo 157 de *Além do Bem e do Mal* (“A ideia do suicídio é um potente meio de conforto: com ela superamos muitas noites más”), lemos em *Assim Falou Zaratustra* que “muitos homens morrem demasiadamente tarde e outros demasiadamente cedo. Ainda soa estranha a doutrina: ‘morra no tempo certo!’. Morra no tempo certo: assim ensinava Zaratustra”.⁴⁶ A morte natural não seria, portanto, livre nem racional, de modo que “dever-se-ia, por amor à vida, querer a morte de outro modo, livre, consciente, sem acaso, sem imprevisto...”.⁴⁷ O nietzschiano *dizer sim à vida* não quer dizer um sim a qualquer forma de vida, senão a uma vida plena de vontade, contrária ao pessimismo que ele tanto combate. Diante da deteriorização ou mediocrização da vida, melhor seria sucumbir, como diz em *Vontade de Poder* (af. 1054).⁴⁸

Também em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche mantém sua apaixonada defesa da vida, paixão que o conduz a ter o mais completo desprezo pelos doentes. Estes não passam de parasitas da sociedade. O modo de viver digno, de amor pleno pela vida, exige um abandono da vida antes que ela se degenere por completo. Isso fará com que Nietzsche penda favoravelmente para o lado da morte voluntária:

Morrer orgulhosamente quando não é mais possível viver orgulhosamente. A morte escolhida livremente, a morte empreendida no tempo certo, com lucidez e alegria, em meio a filhos e

⁴⁶ NIETZSCHE, F. **Also sprach Zarathustra**, Kritische Studienausgabe, Herausgegeben Von Giorgio Colli und Massimo Montinari. München/Berlin: DTV/W. de Gruyter, 1988. p. 93 (In: PUENTE, 2008. p. 41).

⁴⁷ Idem, ibidem.

⁴⁸ Cf. CABRERA, 1999, passim.

testemunhas: de modo que ainda seja possível uma real despedida, em que ainda está ali aquele que se despede [...]. Por amor à vida se deveria desejar uma outra morte, livre, consciente, sem acaso, sem assalto [...] Não nos é dado nos impedir de nascer: mas podemos reparar esse erro — pois às vezes é um erro. Se alguém se elimina, faz a coisa mais respeitável que existe: com isso, quase merece viver (NIETZSCHE, 2006, p. 84-85).

O amor à vida humana parece enfim vacilar entre o inútil suicidar-se, por apego à esse volitivo vórtice vital, sugerido por Schopenhauer, e o necessário matar-se por amor ao viscoso viço dessa própria vida, como proposto por Nietzsche.

1.6 Século XX

As discussões em torno do suicídio aumentaram significativamente durante o século XX, impulsionadas, aparentemente, pelo crescente descrédito das crenças metafísicas e teológicas. “A preocupação moderna – que começou no século XIX e só se intensificou desde então – é com uma morte sem além”, lembra Alvarez (1999, p. 214). A rigor, viram-se aprofundadas e alargadas as mais variadas formas de filosofar, cada uma das quais se deparou, com maior ou menor intensidade, com o problema da morte. E, como problema correlato às diversas tanatologias, desenvolveram-se as questões suicidógenas.

1.6.1 *Émile Durkheim*

A primeira obra de vulto a tratar do suicídio — quiçá em todos os tempos —, não data, em termos estritamente temporais, do século XX, nem é da lavra dum filósofo, ao menos como tal reconhecido. *Le suicide*, de Émile Durkheim, como indica seu subtítulo, constitui um *étude de sociologie*, e foi publicado pela primeira vez em 1897.

Um dos grandes méritos que se pode atribuir a Durkheim é o de procurar, antes de tudo, uma definição precisa do ato suicida. Movido por esse ânimo, Durkheim chamará suicídio “todo caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato, positivo ou negativo, realizado pela própria vítima e que ela sabia que

produziria esse resultado. A tentativa é o ato assim definido mas interrompido antes que dele resulte a morte” (DURKHEIM, 2004, p. 14). Como mostrarei adiante, a definição durkheimiana se nos afigura precisa, muito embora seu autor tenha procurado mitigar as consequências de uma definição assim abrangente, afastando condutas que, mesmo sob sua própria definição, deveriam ser consideradas suicidas.

Após esclarecer que sua definição prima pela vantagem não só de “prevenir aproximações enganosas ou as exclusões arbitrárias (DURKHEIM, 2004, p. 16), nosso *maître à pènsar* conclui que tal definição:

Mostra-nos, com efeito, que eles [os suicídios] não constituem, como se poderia acreditar, um grupo totalmente à parte, uma classe isolada de fenômenos monstruosos, sem relação com os outros modos de conduta, mas, ao contrário, que estão ligados a eles por uma série contínua de intermediários. Com efeito, há, digamos, suicídio quando a vítima, no momento em que comete o ato que deve dar fim a seus dias, sabe **com toda a certeza** o que normalmente deve resultar dele. Mas essa certeza pode ser mais forte ou menos forte. Atenuando-a com algumas dúvidas, ter-se-á um **fato novo, que já não é suicídio**, mas é seu **parente próximo**, uma vez que entre eles existem apenas diferenças de grau. Um homem que se expõe ciente pelo outro, mas sem que um desfecho mortal seja certo, sem dúvida não é um suicida, mesmo que venha a sucumbir, tal como o **imprudente** que joga intencionalmente com a morte ao mesmo tempo que tenta evitá-la, ou o apático que, não se apegando intensamente a nada, não se dá ao trabalho de cuidar de sua saúde e a compromete por sua **negligência**. [...] Todos esses fatos constituem, pois, uma espécie de suicídios embrionários, e, se não é bom método confundi-los com o **suicídio completo e desenvolvido**, também não se deve perder de vista as relações de parentesco que eles mantêm com este último. (DURKHEIM, 2004, p. 15-16) [sem grifos no original].

Durkheim, como é corrente dizer, dá um passo a frente, e dois atrás. Toda a ressalva que faz acerca das espécies embrionárias de suicídio parece antes um sutil artifício metodológico para levar a cabo sua pesquisa quantitativa. Com efeito, que elementos devem estar contidos no suicídio para que lhe tome como “completo e desenvolvido”? Como pode uma diferença de grau constituir um “fato novo”?⁴⁹ Que “relação de parentesco” pode haver entre o suicida decidido e o apático, ou entre o

⁴⁹ Se tratássemos aqui do homicídio, então seria possível cogitar de um fato novo a surgir duma diferença de grau. Podemos pensar, por exemplo, na distinção que se faz entre o homicídio simples e o genocídio, pois uma e outra forma de matar o outro se distinguem apenas quanto ao grau, e não quanto à espécie. Mas uma diferenciação de grau aplicada ao suicídio parece-me, nessa linha de raciocínio, insustentável.

suicida clarividente e o imprudente: a de irmandade bastarda ou a de gestação gemelar? Quer-me parecer que, na condição de sociólogo, não poderia nem deveria Durkheim dar conta de uma gama demasiado aberta de dados, em que se fizessem incluir mortes que tangenciariam o limite entre o suicídio e o mero acidente (nem mesmo que para isso pudesse valer-se dos préstimos de mais cem sobrinhos, além de Marcel Mauss). O bom método sobre o qual nos alerta só pode ser o método empírico, que lhe é conveniente. Suas agudas observações, no entanto, apontam para as sutilezas que envolvem esse modo particular de morrer, sutilezas sob as quais podem esconder-se outras tantas formas de matar-se.

Apesar de todas essas reservas, Durkheim oferece-nos, no segundo capítulo de *Le suicide*, uma das mais importantes classificações já feitas sobre as formas de suicídio. Ali se enumeram três amplos tipos do autoaniquilamento, segundo as causas que o motivam: a) suicídio *egoísta*, cuja motivação residiria no rompimento de laços consistentes do indivíduo relativamente ao grupo social, isolamento esse que, tornando o indivíduo solitário, o levaria a querer deixar de ser um “marginalizado” no seio desse grupo, buscando dele sair pelo suicídio; b) a forma de suicídio antípoda à egoísta seria a *altruísta*, que ocorre quando há um vínculo extremamente intenso entre o indivíduo e o grupo social (como ocorre nas guerras ou entre os membros de uma igreja); e, por fim, c) o suicídio *anômico*, caracterizado por acontecer quando num indivíduo se dá certo desequilíbrio entre suas expectativas particulares e aquilo a que o meio social lhe permite aceder. A análise perspicaz de Durkheim, não obstante estritamente empírica, revela que esse descompasso entre as supostas necessidades individuais e a oferta de meios para alcançá-las podem ocorrer já nos momentos de crise como também nos de prosperidade.

Para os fins a que nos propomos no presente estudo, o suicídio altruísta é o que mais nos interessa, razão pela qual vamos nos deter sobre ele por mais tempo.

Segundo Durkheim, devemos entender por altruísmo o exato oposto do egoísmo; se este se caracteriza pelo “estado em que se encontra o eu quando vive sua vida pessoal e só obedece a si mesmo”, o altruísmo, por sua vez, “expressa o estado [...] em que o eu não se pertence, em que se confunde com outra coisa que

não ele”. O suicídio altruísta, portanto, é “aquele que resulta de um altruísmo intenso” (DURKHEIM, 2004, p. 275).

O suicídio altruísta se subdividiria, ainda de acordo com Durkheim, em três subtipos, a saber: o obrigatório, o facultativo e o agudo, este último dividido em suicídio místico e suicídio heroico.

No primeiro caso, uma sociedade extremamente coesa e via de regra pequena, em que a vigilância sobre cada um dos seus membros é constante, reduz sobremodo a importância da personalidade individual, fazendo que alguns de seus membros encarem a própria morte, em dadas circunstâncias, como um dever perante o grupo (DURKHEIM, 2004, p. 274 et seq). A vida de cada indivíduo não parece ter qualquer valor diante da vida da coletividade, razão pela qual o sacrifício de um de seus membros é transformado numa regra obrigatória.

O suicídio facultativo, por sua vez, aplica-o Durkheim àqueles casos que “são menos expressamente exigidos pela sociedade do que quando são estritamente obrigatórios” (DURKHEIM, 2004, p. 278). A definição parece lassa o suficiente para Durkheim ter de assumir que “é até impossível marcar o ponto em que uma começa e a outra termina” (Ibidem). Com efeito, ambas essas formas de suicídio altruísta se caracterizam mais propriamente pelo fato de não se atribuir elevado valor à existência do indivíduo e, por isso mesmo, por se louvar aquele que a renuncia a ela. De acordo com a constatação de Durkheim (2004, p. 277), “quando alguém está habituado desde a infância a não fazer caso da vida e a desprezar os que lhe têm apego excessivo, é inevitável que se desfaça dela pelo mais leve pretexto”.

Por último, Durkheim ainda assinala a existência de uma espécie de suicídio altruístico agudo, praticado pelo indivíduo que “se sacrifica unicamente pela alegria do sacrifício, porque a renúncia, em si e sem razão especial, é considerada louvável” (DURKHEIM, 2004, p. 278). Nessas situações, o indivíduo considera como alheia sua própria existência. Sua essência lhe deixa de ser imanente, a morte autodesejada passa a ser o veículo que lhe transcende a essa outra vida que não mais a sua. Esse suicídio agudo, imoderado, seria, no entender de Durkheim, tão melancólico como qualquer outro suicídio, o egoísta inclusive. No entanto, “enquanto o egoísta é triste porque não vê nada real no mundo a não ser o indivíduo, a tristeza do altruísta

imoderado provém, ao contrário, do fato de o indivíduo lhe parecer destituído de toda realidade” (DURKHEIM, 2004, p. 281). Se a melancolia do egoísta se deixa seguir de um sentimento de “lassidão incurável e sombrio abatimento”, por outro lado a do suicida místico “é constituída de esperança, pois está ligada justamente ao fato de, além desta vida, vislumbrarem-se mais belas perspectivas” (DURKHEIM, 2004, p. 281).

Durkheim ressalta, enfim, que o altruísta não pode ser responsabilizado pelo avanço do suicídio. Assim, apenas o egoísta e o anômico seriam suicídios, segundo ele, “mórbidos” (idem, p. 488). Tanto uma como outra forma se dão porque os laços integrativos da sociedade deixam de ser suficientes para manter os indivíduos sob sua dependência (Durkheim, 2004, p. 488 e 501). Para que se vissem reduzidos os número de suicídio, teríamos de “devolver aos grupos sociais consistência suficiente para que apoiem mais vigorosamente o indivíduo e para que ele próprio se apoie neles” (idem, p. 488). Desse modo, aos olhos do potencial suicida “a vida [...] voltará a ter sentido, porque reencontrará seu objetivo e sua orientação naturais” (DURKHEIM, 2004, p. 489).

Questões de ordem moral receberam igual tratamento refinado por parte desse verdadeiro filósofo social, embora sua preocupação precípua fosse a de investigar os liames da trama social que ensejam ou que coíbam a prática do suicídio. Destaque-se, a esse respeito, a constatação acerca dos tipos de morte desejada que deixam de ser tomadas como tais, apenas porque não se encontram, via de regra, encobertas pela ideia preconcebida de imoralidade e de fuga das vicissitudes da vida. Nas palavras do sociólogo (2004, p. 300):

Porque o suicídio altruísta, ao mesmo tempo que apresenta traços característicos do suicídio, aproxima-se, sobretudo em sua manifestações mais notáveis, de certas categorias de atos que estamos habituados a honrar com nossa estima e até admiração, **muitos recusam-se a considerá-lo um homicídio de si mesmo** [sem grifo no original].

A indagação que fizemos a propósito do estudo das condenações de Kant ao suicídio fá-la também Durkheim (2004, p. 301), por ocasião de sua análise do suicídio altruísta: “Quando um motivo deixa de ser bastante louvável para que o ato que ele determina possa ser qualificado como suicídio”? Na verdade, a questão não é exatamente saber o momento em que um motivo qualquer interfere na qualificação

do ato suicida, mas sim se deve de qualquer modo ser levado em consideração para a sua identificação como ato de autossupressão da vida. De todo modo, Durkheim percebeu bem o problema ao insistir na ideia de que não se deve submeter “a definição do suicídio aos sentimentos subjetivos que ele inspira” (DURKHEIM, 2004, p. 301).

O único reparo que poderíamos fazer ao grande sociólogo resulta de sua infundada crença em que “cada tipo de suicídio [...] não é mais do que a forma exagerada ou desviada de uma virtude” (2004, p. 302). Isso porque, segundo entende, na sociedade em que predominam as mortes voluntárias motivadas por altruísmo, o suicida também faz pouco caso da vida alheia (DURKHEIM, 2004, p. 302). Ora, não vemos nenhuma relação de causalidade entre uma coisa e outra. Ao contrário, o suicídio altruísta deve basear-se antes de tudo na ideia de que a minha vida não merece ser preservada diante da iminência de outra sucumbir. O que se poderia afirmar, ao contrário, é que o altruísta vê tão pouco ou mesmo nenhum valor na sua vida vivida, que prefere sacrificá-la em prol de outrem. Talvez assim procedendo, possa enfim atribuir algum valor, por meio de seu ato extremo, àquele fato (a vida) que nenhum valor em si possuía.

A despeito de todas essas mortes, egoísticas, altruísticas ou anômicas, é intuitiva a percepção de que a maioria das pessoas simplesmente não se mata. A massa de bilhões de seres humanos em nosso redor nos humilha com essa evidência. Ainda que considerássemos suicídio uma imensa gama de mortes que comumente são catalogadas como meros acidentes, o certo é que o crescimento vegetativo da humanidade permanece positivo, para celebração de uns e consternação de outros. Os dados estatísticos são, portanto, praticamente irrelevantes para sustentar esse fato. Ainda assim, mostra-nos as pesquisas empíricas de Durkheim (2004, p. 388) que “o suicídio afeta uma minoria. Nas regiões em que é mais desenvolvido, contam-se no máximo 300 a 400 casos por milhão de habitantes. A energia que o instinto de conservação mantém na média dos homens o exclui radicalmente; o homem médio não se mata.” Esse quadro de mortes suicidas *fin*

de siècle, a julgar pelos dados mais recentes,⁵⁰ não foi substancialmente alterado em nossa sociedade *soi disant* pós-moderna.

As considerações de Durkheim fazem-nos perceber a flagrante situação de aporia existencial a que está submetido o homem no seio da sociedade. Se, como pretendeu mostrar Aristóteles, a essência humana não pode ser entendida fora de um contexto social, político em sentido lato, então, como nos aponta Durkheim, esse mesmo contexto pode ser deveras deletério. O mesmo grupo social que torna possível a existência do ser humano exige de muitos também o sacrifício da própria vida. Sim, porque o indivíduo, a ter de percorrer a vida sobre essa corda instável, tendo o meio social como uma ventania a lhe fustigar por todos os lados, ora lhe reduzindo a nada, ora lhe exigindo ser além do que pode e deseja ser, ou bem esse sujeito decide matar-se num átimo, caso venha a ser desconectado da sociedade, ou bem encontra-se na armadilha de ter-se de matar por estar totalmente a ela integrado.

1.6.2 *Martin Heidegger*

A filosofia de Heidegger, embora não traga nenhuma consideração expressiva sobre o tema da morte voluntária, será no entanto de particular interesse para compreender a relevância que será dada à morte, no contexto da ética negativa de Julio Cabrera, conforme veremos na segunda parte desta obra.

Como se sabe, Heidegger procura desenvolver na primeira seção da primeira parte de *Ser e Tempo* aquilo que seria a constituição fundamental de *Dasein*.⁵¹ Na segunda seção, nosso filósofo menciona mais um fundamento da existência, o fundamento ontológico da existencialidade de *Dasein*, ou seja, a temporalidade (HEIDEGGER, 2009, p. 307; SuZ/234). Na busca do ser mesmo do homem, enquanto *Dasein*, Heidegger assinala que o homem é enquanto pode ser, sua essência

⁵⁰ Ver infra, Parte III, item 1.1: “Suicídio e estatísticas: mostrando números para ocultar conceitos”.

⁵¹ A despeito da longa digressão semântica e etimológica dispensada pela tradutora da edição aqui utilizada, acredito que o termo *Dasein* deveria ser mantido, por ser de uso eminentemente técnico-filosófico. Por essa razão, tomamos a liberdade de modificar o termo vernacular “presença”, substituindo-o pelo vocábulo original alemão *Dasein*.

traduz-se na sua própria existência (*ek-sistenz*). O estar lançado a possibilidades, ligado ao sentido etimológico de *ek-sistere*, é aquilo que mais autenticamente caracteriza *Dasein*. No outro extremo, estão as coisas que se encontram como simples presença. Ser e ente, portanto, não se deixam confundir. Com efeito, reside mesmo nessa diferença ontológica o cerne da metafísica como a entende Heidegger (1983, p. 102), segundo o qual:

Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser do* ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica). [...] A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí [*Dasein* – D.C.].

Sobre a diferença ontológica, explica-nos G. Vattimo (1996, p. 17) que:

O termo “ôntico” constitui um par de conceitos paralelo ao do existivo e existencial, ainda quando os significados não se sobreponham completamente. Ôntica é toda consideração, teórica e prática, do ente que se atém a caracteres do ente como tal, sem pôr em causa o seu ser; ontológica é, pelo contrário, a consideração do ente que aponta para o ser do ente. A “descrição do ente intramundana” é ôntica; “a interpretação do ser desse ente” é ontológica. [...] na base de toda a verdade ôntica está a verdade ontológica.

No âmbito da constituição existencial de *Dasein* é que se deve entendê-lo como ser-para-morte. A morte é, para *Dasein*, pura e simplesmente a possibilidade de sua impossibilidade: “A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem de assumir [...]. Sua morte [de *Dasein* - D.C.] é a possibilidade de poder não mais ser *Dasein*. [...] A morte desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável* (HEIDEGGER, 2009, p. 326; SuZ/251). Isso não quer significar, contudo, que *Dasein* precise da morte para, de algum modo, completar-se. Com efeito, observa Heidegger (2009, p. 320; SuZ/245) que:

[...] *Dasein* tem tão pouco [*sic*] necessidade da morte para chegar à maturidade que ela pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes ela finda na incompletude ou na decrepitude e desgaste” (idem, p. 319; SuZ/244) [...]. Na morte, *Dasein* nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba e nem pode estar disponível à mão [*Vorhandenheit* – D.C.].

O que está em jogo aqui, portanto, não é a análise biológica ou psicológica de *Dasein*, segundo uma perspectiva ôntica, haja vista que esta última, na verdade, é

antes ordenada pelo âmbito ontológico de *Dasein*. A investigação ôntica do deixar de viver, levada a cabo pela medicina e pela biologia, tem alguma relevância ontológica, apenas na medida em que “se tenha assegurado a orientação fundamental para uma interpretação existencial da morte” (Heidegger, 2009, p. 322; *SuZ/247*). Daí que se possa afirmar que *Dasein* pode “findar sem propriamente morrer e, por outro lado, enquanto *Dasein*, não pode simplesmente finir. [...] *Morrer*, por sua vez, exprime o *modo de ser* em que *Dasein* é para a sua morte [...]. *Dasein* nunca fina” (idem, *ibidem*).

A impessoalidade, todavia, tende a encobrir a morte como experiência singularíssima, pois “a ‘morte’ nivela-se a uma ocorrência que, embora atinja o *Dasein*, não pertence propriamente a ninguém. [...] A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público que vem ao encontro do impessoal” (HEIDEGGER, 2009, p. 329; *SuZ/253*).

Mas é apenas no §53 de *Ser e Tempo* que Heidegger parece pronunciar-se sobre o tema que aqui nos interessa.⁵² Dizemos parece porque a leitura desse longo parágrafo revela-se-nos particularmente intrincada, pelas diversas aproximações heideggerianas sobre o tema da morte. Não é preciso dizer que o termo *suicídio* não é mencionado uma única vez nessa obra. Vejamos, pois, o que se pode extrair de relevante para nossa questão do matar-se, e ouçamos Heidegger (2009, p. 337; *SuZ/261*):

Cabe caracterizar numa primeira aproximação o ser-para-a-morte como *ser para uma possibilidade* e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada do próprio *Dasein*. Ser para uma possibilidade, ou seja, para algo possível, pode significar: empenhar-se por algo possível, no sentido de ocupar-se de sua realização.

Segundo essa perspectiva, seria esperado que estivesse ao alcance de *Dasein*, como possibilidade autenticamente sua, o dispor da morte como uma possibilidade existencial. A possibilidade da impossibilidade da existência, isto é, a possibilidade do não-ser, deveria assim ser considerada tanto quanto o ser para a

⁵² Assim ao menos o entende Cabrera; Di Santis (2009, p. 73): “Analisando o segundo momento, Heidegger desenvolve um sutil argumento, não isento de humor existencialista, para desvincular a ‘morte voluntária’ da ‘apropriação (tornar própria) da morte’, com o qual, em última instância, suicidar-se não seria uma forma do morrer, no sentido do ser-para-a-morte”.

possibilidade enquanto ser-para-a-morte. Heidegger, todavia, entende de modo diverso. Segundo ele (2009, p. 338; *SuZ/261*):

[...] o ser-para-a-morte em questão não pode ter o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. De um lado, a morte enquanto algo possível não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser de *Dasein*. Assim, portanto, o **ocupar-se da realização desse possível deveria significar deixar de viver**. E, com isso, *Dasein* retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte.

A morte não pode se tornar real pelas mãos de *Dasein*, senão que deve continuar sempre, diante dele, como *possibilidade*, possibilidade que o caracteriza exatamente como ser-para-a-morte. É por ser possível que a morte deve ser encarada e esperada como tal, e é justo por isso, por ser possível, que “ela deve mostrar o menos possível a sua possibilidade. [...a morte] Deve ser construída como *possibilidade* e, no comportamento frente a ela, *suportada como possibilidade*” (2009, p. 338; *SuZ/261*). Se a morte, portanto, é a possibilidade da impossibilidade da existência, então esta não oferece a *Dasein* nada para ser realizado, nada que possa tornar-se real.

Com isso, também Heidegger fecha ao homem, ao *Dasein*, a possibilidade de abrir, por meio do suicídio, uma saída autêntica e moral desta vida.

1.6.3 Paul-Ludwig Landsberg

Paul-Ludwig Landsberg,⁵³ filósofo seguidor de E. Mounier e aluno de Husserl, Heidegger e Scheler, escreveu, em 1942, curto ensaio intitulado *Le problème moral du suicide*. Nesse opúsculo, Landsberg se pergunta das razões de ter o cristianismo desde sempre execrado toda e qualquer forma de suicídio. De fato, vimos que a maioria dos filósofos não chega a elaborar uma recusa absoluta ao suicídio, pois ao menos diante de circunstâncias extremas de dor física ou moral sugerem a permissibilidade dessa conduta. Apenas os filósofos cristãos jamais pareceram

⁵³ Landsberg veio a avolumar, junto com sua esposa, as pilhas de cadáveres levantadas pela máquina do nacional-socialismo hitlerista. Em março de 1943, foi preso na cidade francesa em Pau e então deportado para o campo de concentração de Oranienburg, situado próximo de Berlim, onde veio a falecer, em 2 de abril de 1944..

condescender: “O sagrado horror do suicídio é um fenômeno exclusivamente cristão”, reconhece Landsberg (2009, p. 66).

Seguindo, de certo modo, as passadas de Kierkegaard, esse filósofo cristão entende que o suicídio envolve, como questão inseparável, a noção de liberdade. Rejeita a definição demasiado aberta dada por Durkheim ao suicídio,⁵⁴ pois este teria deixado de distinguir entre o ato de não fugir da morte (como o dos mártires e o do próprio Cristo) e aquele de infligi-la a si mesmo. Assim, buscando uma definição que entende “mais justa e simples”, dirá que suicídio é “ato pelo qual um ser humano cria voluntariamente o que ele julga ser uma causa eficaz e suficiente para sua própria morte” (LANDSBERG, 2009, p. 72).

Não se vê como essa definição seja mais simples que a do sociólogo francês mencionado. Que seja mais justa, entende-se pelo fato de que o católico Landsberg procura alijar com sua definição os atos dos mártires cristãos do rol dos suicidas. Ao proceder desse modo, intenta afastar a ideia, muito próxima de uma heresia, de que a morte do Cristo teria sido também um ato suicida. Mas onde residiria a simplicidade de sua definição? Com efeito, todos os atos humanos parecem ser uma criação, ou ao menos uma apropriação de circunstâncias que causam sua morte. Ao tentar estabelecer assim um conceito de suicídio em categorias aristotélicas (causas eficiente e suficiente), Landsberg em nada simplifica a questão. E mais, as causas para a morte do ser humano já estão dadas aí, nem sequer precisam ser “criadas voluntariamente”, como pensa nosso filósofo cristão. Voltaremos a tratar disso mais adiante.

Landsberg procura refutar tanto os argumentos agostinianos como os tomistas, e afirma que o suicida não pode ser, do ponto de vista moral, ombreado com o homicida — como afirmara o Bispo de Hipona — nem pode ser visto como alguém que age com injustiça contra si mesmo, nem contra a sociedade, nem contra Deus. Tampouco aceita a explicação fácil de que o suicida é um covarde.

O fundamental para Landsberg (2009, p. 92) será, pois, a própria morte do Cristo, pois “para compreender por que o cristianismo se opõe ao suicídio, convém

⁵⁴ “Devemos rejeitar absolutamente uma definição que é superficial, sob pretexto de objetividade, e que leva a confundir duas atitudes essencialmente opostas” (LANDSBERG, 2009, p. 72).

lembrar o aspecto fundamental da vida cristã, que é, sob todas as suas formas, um esforço para imitar Cristo”.

Sua argumentação, portanto, desenvolve-se com o objetivo de salientar a diferença entre um “matar-se para evitar a cruz” e um “sofrer o martírio da cruz” (LANDSBERG, 2009, p. 73). Segundo entende, a confusão entre um e outro morrer ocorre quando nos esquecemos do desprezo que os mártires sentem pela vida empírica. Assim, o deixar-se morrer do mártir não representaria um evitamento das dores da vida, mas antes um desprezá-la. As súplicas de Cristo no Monte das Oliveiras revela o paradoxo: “*Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat*” (Lc 22,42).⁵⁵

Landsberg (2009, p. 77) reconhece que a vida não é um bem absoluto; aliás, para o cristão, a vida se apresenta como um bem bastante duvidoso, e “não é, em todo caso, o bem mais alto e em muitos casos é parecido com o mal”. Como isso, conclui que a primeira recusa do suicídio mencionada por Santo Tomás simplesmente não procede: “O pecado teológico do desespero não se define pela perda dessa ou daquela esperança empírica, mas pela perda da esperança fundamental em Deus e em sua bondade, que é a própria vida do coração humano” (LANDSBERG, 2009, p. 78). O segundo argumento tomista contra o suicídio também é atacado por Landsberg. Diz este que o homem não tem qualquer obrigação com a sociedade, já que sequer escolheu ter nascido, nessa, naquela ou em qualquer sociedade. Também não reconhece legítima a tese de que proíbe o suicídio por ser um crime contra a família:

Primeiro, muita gente não tem família ou tem família desunida ou insuportável, e, em seguida, a questão é demasiado pessoal para ser resolvida com tais argumentos. Morreremos cedo ou tarde. A sociedade e a família acabam se consolando. [...] Por que não se diria a mesma coisa aos jovens que entram para o convento, deixando as famílias, muitas vezes contra a vontade delas? (LANDSBERG, 2009, p. 79-80).

Evidentemente, Landsberg depositará maior crença na terceira e última premissa de Santo Tomás, ou seja, de que não podemos nos matar por sermos propriedade de Deus. Mas aqui, como já referido, já estamos um passo fora da argumentação filosófica, e voltamos à saída órfico-platônica.

⁵⁵ “Pai, se queres, afasta de mim esta taça. Mas não se faça a minha vontade, e sim a tua”.

As considerações de Landsberg sobre o suicídio — não obstante optar pela saída religiosa — revelam, mais uma vez, a profundidade do pensamento negativo e pessimista diante dos “tagarelas otimistas” (LANDSBERG, 2009, p. 82). Retirada a sacralidade da vida, que só pode repousar *sub specie eternitatis*, e pensando-a aqui e agora, não há porque atribuir-lhe valor algum positivo. A porta para a morte autoinfligida, retirado o óbice divino, torna a abrir-se.

1.6.4 Albert Camus

Não se podem deixar de mencionar as longas e percucientes considerações de Albert Camus, sobretudo em seu ensaio *O mito de Sísifo*, mas também em *O homem revoltado*. A afamada afirmação de Camus — “*Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*” (Não há senão um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio) —, já descortina a acentuada importância que o filósofo franco-argelino concede à matéria.

Camus vincula o problema do suicídio à falta de sentido da existência, isto é, ao absurdo da vida: “o absurdo comanda a morte” (CAMUS, 2008, p. 22). Mas o intercâmbio do sentido e do valor da vida é demasiado sutil, e costuma ser com frequência embaralhado. Camus reconhece, a esse respeito, que da negação dum sentido atribuído à vida não decorre, necessariamente, a assunção de que ela não tenha nenhum valor. “Na verdade — arremata Camus —, não há nenhuma medida obrigatória entre estes dois juízos” (idem, *ibidem*). Mas o filósofo-romancista se inclina para a conclusão de que não é exatamente o desvalor da vida que conduz o homem a quitar sua própria vida, senão a falta absoluta de sentido dela. Em suas palavras (idem, *ibidem*):

As pessoas se matam porque a vida não vale a pena ser vivida, eis uma verdade incontestável — infecunda, entretanto, porque é um truísmo. Mas será que esse insulto à existência, esse questionamento em que a mergulhamos, provém do fato de ela não ter sentido? Será que seu absurdo exige que escapemos dela, pela esperança ou pelo suicídio?⁵⁶

⁵⁶ Ver, *infra*, Parte II, item 2.1, a respeito da relação contingente entre sentido e valor da vida, sob a óptica da ética negativa.

A linha mestra do argumento camusiano será pois guiada pela ideia de que o homem deve agarra-se com todas as suas forças ao absurdo, pois o homem só possui um mundo absurdo para viver: “este mundo não é razoável em si mesmo, eis tudo o que se pode dizer. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem” (CAMUS, 2008, p. 35). A frustração que se abate sobre o homem que não logra alcançar o que deseja, pois o mundo insiste em lhe negar suas aspirações, uma certa nostalgia de unidade (CAMUS, 2008, p. 62). Mas a absurdidade não é percebida de imediato nem muito menos a consciência plena acerca dela.

Segundo Camus, existem para o homem dois níveis de percepção do absurdo: o primeiro é o **sentimento** do absurdo, caracterizado pelo “divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário” (CAMUS, 2008, p. 20). O sentimento do absurdo não brota “do simples exame de um fato ou de uma sensação, mas sim da comparação entre um estado de fato e uma certa realidade, uma ação e o mundo que a supera. O absurdo, por seu turno, é essencialmente um divórcio (idem, p. 44-45). Daí que a causa das mortes voluntárias tenha para Camus origem no sentimento do absurdo, ao passo que a consciência deste absurdo, ao contrário, pode conduzir à negação do suicídio. Em segundo lugar, para que o absurdo seja levado até as últimas consequências, é preciso ter plena **consciência** a seu respeito, é necessário que não haja escamoteações em torno do absurdo. De resto, uma vez adquirida a consciência do absurdo, este toma conta de toda a existência humana. Já não se pode viver com a esperança de que o mundo tenha algum sentido, salvo, é claro, se um sentido qualquer for trazido ou lançado para além deste mundo.

Abraçando assim de forma obstinada o absurdo como uma *ratio essendi* (às avessas) da condição humana (CAMUS, 2008, p. 65), o homem passaria a viver como que iluminado pela consciência desse mesmo absurdo. “Viver, concluirá Camus, é fazer que o absurdo viva” (idem, p. 66). Dessa admissão do absurdo, todavia, nasce a revolta, a consciência do homem diante de sua situação aprisionada no absurdo e na desesperança, a certeza de um “destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhar-la” (idem, *ibidem*).

Nesse caso, o suicídio revela-se como o desconhecimento da situação radical do homem diante do absurdo, e este deve permanecer assim, pois não há solução para esta situação ontológica humana. O absurdo, em si mesmo, é a consciência diante da morte, e, por isso mesmo, recusa-a e nessa mesma condição de absurdidade deve permanecer. O homem absurdo espera, mas sem falsas esperanças, o nada, nada que já está, de certa forma, dado aí, e talvez seja o único dado, nada mais sendo possível senão o absurdo da vida. O homem absurdo abraça simultaneamente sua razão e a desrazão do mundo, e digladija consciente e desesperançoso no palco dessa antinômica condição humana.

Daí a analogia da nossa existência com a do mitológico personagem Sísifo. Para Camus, no instante em que Sísifo, no cume da montanha, livra-se de seu pétreo fardo e começa uma vez mais a descida ao fundo da planície onde novamente retomará sua infinda e disparatada faina, aí mesmo se inicia a consciência desse condenado diante do absurdo de sua existência. Ao contrário da anábase platônica rumo aos píncaros luminosos da ideia do Bem, é a catábase em direção ao fundo do próprio destino aquilo que libertaria o homem. Ali Sísifo abraça de bom-grado seu destino, seu orbe circuncadente, e ri, em desprezo, para os deuses que o condenaram. O sorriso de Sísifo, conclui o filósofo argelino, é o esgar com que despreza os deuses e acolhe seu absurdo destino.

Mas nessa catábase, porque não pensaria Sísifo em pôr fim à sua existência, ao invés de vê-la perpetuar-se, dolorosa e absurdamente? É claro que o mitológico condenado cumpre sua sentença perpétua no mundo dos mortos, e por isso a saída dali lhe está, por assim dizer, ontologicamente obstada. Sem essa possibilidade, Sísifo não tem sequer a opção de portar-se moral ou imoralmente. Nós porém ainda não entregamos o óbolo ao barqueiro Caronte nem cruzamos os umbrais do claustro de Plutão. As portas para sair desta vida de aquém-túmulo não estão para nós por completo fechadas. Podemos nos matar a fim de realizar nossos próprios interesses mais egoístas; podemos não resistir à vergonha e ao descrédito sociais; mas podemos também querer nos ver livres de uma dor excruciante, física ou psicológica.

Feita essa digressão acerca dos modos de tratar o suicídio, resta-nos neste epílogo frisar o franco desequilíbrio existente entre as correntes condenatórias e as permissivas, sobretudo se lembrarmos de que parece haver certo balanceamento entre outras igualmente importantes *mortal questions* (como eutanásia, aborto e pena de morte, por exemplo). Poucas, ainda, são as tentativas de mostrar o dever moral de matar-se, a obrigação de sacrificar a própria vida quando alguma situação assim o exigir.

De fato, a pressuposição que parece perpassar toda a história da filosofia ocidental é a de que a vida é um bem que se eleva acima de qualquer outro, um elemento sem o qual tudo o mais restaria sem valor. Desde Platão, a ideia-mestra parece ser a de que o ser deve manter-se pura e simplesmente por ser, a de que o ser é o Bem e, portanto, o não-ser, o vir-a-não-ser é o próprio Mal *par excellence*, sobretudo se este deixar-de-ser ocorra não pela deterioração natural do ser, mas sim pela determinação — supostamente não natural, açodada e intempestiva — do suicídio.

Não páginas seguintes, veremos que se pode tratar do não-ser sem que se procure *ab initio* ocultá-lo com todas aquelas precauções tradicionais, como vimos que costumam ocorrer na história da filosofia.

PARTE II

SUICÍDIO E ÉTICA NEGATIVA

O que é reflexão? É simplesmente refletir sobre estas duas perguntas: como foi que me meti nisso e como é que faço para sair dessa novamente, como é que isso termina? O que é a irreflexão? É conjumar tudo de modo a afogar no esquecimento tudo o que diz respeito à entrada e à saída, é conjumar tudo para reexplicar e atenuar a entrada e a saída, perdendo-se simplesmente no intervalo entre o grito do nascimento e a repetição desse grito quando aquele que nasce se extingue nas agonias da morte.

SØREN KIERKEGAARD

1 INTRODUÇÃO

As reflexões que trouxemos na primeira parte desta obra não tiveram o propósito, nem único nem principal, de ser apenas histórico,⁵⁷ senão que pretenderam mostrar e criticar o modo como a filosofia ocidental tendeu a rejeitar, no mais das vezes de forma peremptória, mas nem sempre com sólidos argumentos, qualquer possibilidade duma conduta ética do suicida. Já se pôde vislumbrar, além disso, o quão jungidas costumam vir as noções de valor da vida e valor da verdade,

⁵⁷ Muito embora, como afirma Cabrera, o sentido histórico não seja nada despidendo, pois “o que seja o suicídio só se poderá obter depois de retomá-lo conceitual, histórica e reflexivamente” (CABRERA, Suicídio. Aspectos filosóficos. In: TEALDI, 2008, p. 496).

de sorte que a afirmação da vida, por meio de atos que a mantenham, quando não simplesmente a glorifiquem, tende a vir conectada com a afirmação da verdade, por meio de fatos que a revelem.⁵⁸

Nesse contexto, desde as mais remotas metafísicas gregas, que negaram a possibilidade de sequer pensar o não-ser, até os modernos sistemas éticos tendeu-se habitualmente a desconsiderar ou a ocultar a possibilidade de se desenvolver uma moralidade que levasse em consideração também o não-ser, obrigando-nos a aceitar, sem mais, um suposto valor intrínseco da vida, como se esta fora algo que devêssemos aceitar acima e contra tudo o mais. Ao rejeitar de modo radical essa postura afirmativista e acrítica das éticas tradicionais, Cabrera elabora um modelo moral que nomeia *ética negativa*, cujo ponto de partida metodológico consiste na elaboração duma crítica radical dos valores pressupostos pelas éticas afirmativas.

E no que consistiriam, enfim, esses valores afirmativistas a serem desnudados? Cabrera (1996, p. 132) resume as características de todas as éticas afirmativas do seguinte modo:

a) aceitação acrítica de teses fundamentais do tipo ‘o ser é bom’, ‘o ser é melhor do que o não-ser’, ‘quanto mais ser, melhor’ etc., assim como a convicção de que a teoria ética deve perguntar-se diretamente pelo como-ser, pelo como-viver, pelo como conduzir uma ‘vida ética’ e não por se perguntar se a própria vida é ética, se não há um custo ético no simples permanecer vivo [...]. A eticidade do ser, do viver, do surgir à vida, do nascer, dá-se, no pensamento afirmativo — em seu sentido — como um implícito garantido e nunca tematizado, como algo já positivamente valorizado [...]. b) assunção da tarefa do pensamento como ‘fortalecedor’, como ‘apoiador’ (e, talvez, como ‘consolador’, como um certo tipo de ‘edificação conceitual’), no sentido de que a conceituação do mundo deve proteger-nos, por exemplo, contra o relativismo, o niilismo, o solipsismo, o pessimismo e, em geral, contra tudo o que possa ameaçar a continuidade da vida do pensamento.

Tendo em vista que as reflexões sobre suicídio que pretendo desenvolver na última parte deste ensaio estão impregnadas dessa concepção ético-negativa cabreriana, passo a expor seus principais argumentos, para depois tecer algumas considerações críticas sobre eles.

⁵⁸ Essa tendência afirmativista apresenta-se criticada por Cabrera (1996, p. 134) do seguinte modo: “Vida e verdade vão (ou devem ir) pelo mesmo caminho, nunca entram em conflito; descobrir a verdade é (ou deve ser), ao mesmo tempo, descobrir a continuidade da vida, o progresso ininterrupto — ainda que acidentado — da vitalidade. Não há (ou não deve haver) verdades antivitais”.

2 A ÉTICA NEGATIVA

Antes de mais nada, convém esclarecer o que se deve entender por uma ética negativa. De acordo com Julio Cabrera (2006c, p. 15) ética negativa é:

[...] pelo menos, estas duas coisas: o ambiente de pensamento onde é refletida e vivida a tensão entre a negação e a negativização da moralidade, e aquele onde se processa o mais radical julgamento da vida por parte da moralidade, nos extremos reflexivos da procriação e o suicídio, à luz (ou à sombra) da desvalia estrutural da vida humana. Mas, em terceiro lugar, [... ética negativa é] tudo aquilo que ela obriga às outras posições éticas a escrever em contra dela, seja por reação sóbria, seja por indignação, dada a manifesta impopularidade de suas teses: desvalia da vida humana, julgamento moral da procriação, disponibilidade ao suicídio, etc.

Para entendermos adequadamente essa noção ampla de ética negativa, exploremos cada um dos elementos que a compõe. Começemos com a análise do desvalor da vida, que se conclui duma ontologia negativa, para então avançarmos rumo à negatização da ética e, depois, acerca da moralidade propriamente dita da morte voluntária.

2.1 O desvalor objetivo da vida *versus* os valores subjetivos das vidas

Que a questão do suicídio possa relacionar-se com a do sentido e do valor da vida, anteviu-a Camus, em seu *Mito de Sísifo*. O filósofo e literato franco-argelino desenvolve todo o mencionado ensaio para mostrar a relação entre o sem sentido da vida, isto é, o absurdo que é o viver, e o suicídio que, em vão, se pratica por conta e em face desse absurdo. O problema é que Camus, como tantos outros autores, parece oscilar entre a falta de sentido da vida e o seu desvalor.⁵⁹

A fim de evitar essa confusão, Cabrera procura desvincular o sentido que uma vida em particular possa ter ou não, e o desvalor estrutural de toda e qualquer vida em geral. Temos aqui, portanto, de tratar de uma ontologia negativa, que nos levará a compreender os fundamentos axiológicos da ética negativa.

⁵⁹ V. supra, p. 63.

Assim, alargando as análises schopenhaurianas acerca da vida humana, Cabrera sustenta que esta, *em si mesma* considerada, constitui um desvalor, ou, dito de forma mais direta, constitui um valor negativo. Isso porque o ser humano está irremediavelmente imerso em um estado de sofrimento, sofrimento esse que deve ser entendido de modo estrutural, e não apenas empírico. Esse sofrimento estrutural diz-se do ser mesmo, seja qual for o ente a que nos referimos.⁶⁰ Vale notar que o problema do valor é apresentado por Cabrera seguindo-se a distinção kantiana entre valor sensível (relativo ao prazer, ao agrado, à felicidade) e valor moral (relativo ao cumprimento dos deveres).⁶¹ De início, pois, trata-se de mostrar o desvalor sensível da vida e, em seguida, o desvalor moral dela.

O valor negativo da vida, desde o ponto de vista ontológico, deixa-se compreender pelo fato de que se lhe poderia atribuir, independentemente de qualquer ser humano vir a ser *esta ou aquela pessoa*, as seguintes características: a) um nascimento mortal, isto é, um nascer que traz consigo a própria mortalidade; b) um desenvolvimento caracterizado pelo desgaste físico e mental progressivo, desenvolvimento esse que pode vir a ser interrompido a qualquer instante após o surgimento do ser; c) uma sujeição imperiosa a várias formas de doença, das mais graves (mortais) às mais prosaicas (tratáveis); d) uma morte pontual, que pode ocorrer por acidente ou pelo desgaste natural (referido acima em “b”); e) um espaço intramundano onde o ser, tendo plena consciência dos estágios descritos de “a” a “d”, necessita compartilhar com outros seres tal como ele caracterizados.⁶²

⁶⁰ Cabrera faz alusão à diferença ontológica heideggeriana para distinguir esses dois planos, o do ser e o do ente (v. supra, Parte I, item 1.6.2). Ressalte-se que o uso que Cabrera faz dessa terminologia não tem nenhum caráter exegético mais estrito, senão que torna mais acessível a compreensão daquilo que ele nomeia de *ontologia naturalizada*. Desse modo, tudo aquilo que podemos dizer *a priori* do ser, antes mesmo deste ser vir a se dar como ente, constitui sua estrutura ontológica, e esta é, sobretudo e essencialmente, sofrimento. Daí que a estrutura da vida, desde um ponto de vista ontológico, é negativa, ainda que tudo o que se faça *na* vida, isto é, todos os valores que se construam na vida servem apenas *para* a vida intramundana, nada afetando assim aquela estrutura originária do ser. A rigor, a ética negativa emprega as noções heideggerianas de diferença ontológica e de ser-para-morte (*Sein zum Tode*), mas critica a visão existencial do humano criada por Heidegger. A ontologia naturalizada, como se refere Cabrera, procura mostrar que a natureza, e o aniquilamento físico que dela decorre, acaba sempre por invadir a existência, tomando conta dela. Por mais que *Dasein*, enquanto *existência* e porque *existente*, procure apoderar-se da natureza, esta está a todo o momento, a cada instante, conduzindo o ser para a morte. As inúmeras tentativas do ser de afastar de si a natureza acabarão enfim por ceder-lhe lugar. *Dasein* acaba por ser vencido.

⁶¹ V. supra, Parte I, item 1.4.2.

⁶² Em outra ocasião, Cabrera havia referido a certos “axiomas sobre a dor fundamental do ser”, a saber: “D1) os seres humanos nascem como sofrentes, ao ser lançados desde o ventre materno à

Esse valor negativo da vida humana não deve ser confundido, todavia, com uma falta de sentido dessa mesma vida. Nesse caso, valor e sentido devem ser assim diferenciados, ainda que tal diferenciação se dê de modo apenas metodológico. Poder-se-ia falar, assim, de um sentido da vida em geral e de um sentido de cada vida em particular, ou do sentido *da* vida, e do sentido *na* vida (Cf. CABRERA, 2004, p. 14). O sentido da vida em geral só poderia ser resolvido de um ponto de vista teleológico, seja teísta, seja naturalista. Quer dizer, uma vez postulado um fim determinado para a vida humana, tudo aquilo que se dirija em direção à consecução desse fim teria sentido, ao passo que tudo que dele se afastasse seria despojado de sentido. Já o sentido da vida de cada um dos seres humanos poderia ser apreendido como mera inteligibilidade dos atos praticados na vida de cada um deles. Nesse caso, o sentido ou não dessas vidas seria dado simplesmente pela maior ou menor capacidade de descrever e alinhar os dados fornecidos e captáveis dessas vidas.

A distinção entre sentido da vida e valor da vida humana pode ser facilmente compreendida a partir da exemplificação oferecida por Cabrera (2004, p. 10-11):

Uma vida humana pode ter sentido, mas não ter valor: uma vida pode ser mesquinha e cruel, como a vida de Hitler, e ser considerada sem valor moral, porém, com seu sentido perfeitamente explicado, no que diz respeito a propósitos, fins e intenções — tal como John Toland, por exemplo, tentou mostrar em seu livro sobre Hitler. Nesse caso, a vida de Hitler tem pleno sentido, tanto quanto a vida de Gandhi. Ela não é absurda. Ou seja, podemos ter plena inteligibilidade de algo que consideramos monstruoso; muitas vezes podemos entender sem dar valor. O caso contrário também se dá: poderíamos, às vezes, ficar sabendo que certas pessoas se sacrificaram por outras e dar um grande valor ao que fizeram, sem sermos capazes, por razões culturais, por exemplo, de entender as suas ações, ou seja, de captar seu sentido.

Vale notar que, embora valor e sentido não se confundam, tampouco se desvinculam de forma absoluta. De modo que se pode pensar em vidas plenas de

limitação instauradora do ser; D2) os seres humanos estão afetados regularmente, já no ventre materno e durante toda sua existência, à ameaça de incontáveis enfermidades. O estado de 'saúde' pode ser visto tão-somente como um equilíbrio altamente instável; D3) os seres humanos estão afetados, em geral, por uma fragilidade fundamental, no que se refere à constituição de seu organismo, de seu corpo etc.; D4) os seres humanos estão afetados, em geral, pelo conflito entre seres naturais, ameaçados por outros seres naturais e obrigados a ameaçar a outros seres naturais etc., o que constitui uma espécie de ontologia geométrica antiespinoziana" (CABRERA, 1996, p. 148).

sentido ou completamente destituídas dele e que, não obstante, são vazias de valor (ontológico).

A estrutura da vida, portanto, é caracterizada por essa negatividade de ser sempre dolorosa, decadente, e isso se dá de modo independente dos valores que possam ser criados por cada um de nós, entes, para nos havermos com tais sofrimentos. Isso porque Cabrera — em companhia, mais uma vez, das passadas schopenhaurianas — concebe o homem como um ser que se conduz por mera reatividade, quer dizer, a busca de qualquer fim para o homem não passaria de reação a um aqui e agora que o incomoda, que o faz lidar desajeitadamente consigo, com os outros seres e coisas, e que por isso mesmo o faz sair de onde está, que o *desacomoda*, e o lança alhures, ainda que, ao fim e ao cabo, essa saída finde em lugar nenhum.

Os argumentos que Cabrera desembainha para abater o suposto valor positivo da vida parecem-me irrefutáveis, nos termos em que são apresentados. Não creio que a visão cristã enxergue com cores menos lúgubres esta vasta terra desolada sobre a qual vivemos esta vida de aquém-túmulo. “Nossas vidas — insiste Cabrera — são como uma queda durante a qual inventamos os valores que, eles sim, estão sujeitos ao vai-e-vem” (2006b, p. 341). Landsberg, o filósofo católico que estudamos, lembra-nos também do engodo que é pensar nos limites do sofrimento. O homem está sempre submetido à possibilidade de se deparar com torturas infundas, tanto físicas como morais. Estamos sempre definhando: “É a queda, de abismo em abismo” (LANDSBERG, 2009, p. 84).

É a partir desta ontologia negativa e com base nela que Julio Cabrera se lançará sobre as questões de ordem propriamente morais.

2.2 A fórmula da articulação ética fundamental

Com o intuito de abarcar o que poderia ser uma proposição ética comum a qualquer sistema moral, Cabrera (1996, p. 134) postula uma *articulação ética fundamental* (doravante “AEF”), assim formulada: “comporta-te de tal maneira que não seja o caso que a única coisa que importe seja a defesa sem restrições dos

próprios interesses, estando disposto — no caso de a consideração de interesses alheios assim o exigir — a ir de encontro aos próprios interesses”. Note-se que essa articulação nada mais é do que a radicalização, operada a partir da crítica ético-negativa levada a cabo por Cabrera, daquilo que, de algum modo, já se encontra subjacente nas éticas ditas afirmativas.

Desconsiderando-se particularidades menores das grandes linhagens moralistas, creio que a AEF pode ser assumida sem dificuldades incontornáveis. Morais eudaimônicas, deontológicas ou consequencialistas não podem assumir, de plano, que alguém tome a consecução de seus próprios interesses acima e a despeito de quaisquer outros interesses, valendo-se para tanto de manipulações de toda ordem.⁶³ Uma norma ética mínima, como entendo seja a AEF, deve ser pensada como condição de possibilidade para a construção de um sistema moral, independentemente das bases em que ele se assente. Não se cogita, ao menos neste primeiro momento, de assumir a impossibilidade absoluta de se formular, e sobretudo de se cumprir, normas éticas. Com efeito, uma postura assim pode ser assumida por Nietzsche, mas aí já estamos muito afastados da possibilidade de sustentar uma moral, seja ela qual for.

Ainda segundo análise de Cabrera, todos os sistemas éticos afirmativos estabelecem normas morais que simplesmente induzem à prática de condutas que, uma vez praticadas, feririam de algum modo a AEF,⁶⁴ a partir das premissas aceitas no interior desses mesmos sistemas. Assim sendo, por meio da análise da “manipulação da procriação”⁶⁵ e também “da recuperação da autenticidade no

⁶³ Até mesmo Sir Bernard, um moralista de inegáveis tendências afirmativistas, lembra que: “[...] a preocupação com os interesses das outras pessoas, a inclinação para dizer a verdade ou honrar promessas mesmo quando isso não lhe convém, estar disposto a rejeitar determinados modos de agir por serem injustos ou desonrosos ou egoístas. Esses são alguns dos elementos concretos a moralidade” (WILLIAMS, 2005, p. 4). E também: “[...] é evidente que qualquer sistema moral tem de fazer essa distinção [entre moral e prudência], ou alguma semelhante, e aplicá-la em ações e práticas; ela deve ser capaz de distinguir ações e práticas que sejam *egoístas* — que visam à gratificação ou segurança dos agentes às custas dos outros — daquelas que levam em conta os interesses dos outros. **Se essa distinção não for feita, não poderá existir nenhuma consideração moral**” (ibidem, p. 108) [sem grifos no original].

⁶⁴ A esse respeito, salienta Cabrera (1996, p. 135) que “as problematizações morais [...] em relação, por exemplo, à autossupressão e à procriação, surgem *do exercício dos próprios valores usualmente utilizados no intramundo pelas éticas afirmativas*”.

⁶⁵ Como a presente obra não trata de modo específico do problema do antinatalismo, remeto o leitor para a obra *Porque te amo, não nascerás: nascituri te salutant*, onde Cabrera, juntamente com Thiago Lenharo Di Sanctis (2009), tratam deste tema aprofundadamente.

suicídio”, Cabrera apresenta argumentos que “problematizam *basicamente* o ser sob a forma do dar-se-o-ser-a-outro e do continuar-sendo-incondicionalmente-o-próprio-ser” (1996, p. 135).

Cabrera designa “éticas de segundo grau” àquelas éticas que erigem regras morais após terem aceitado uma primeira violação da AEF. A título de exemplo, vejamos que os inúmeros discursos construídos em defesa da dignidade da pessoa humana giram em torno de questões morais secundárias: o modo *digno* de tratar os prisioneiros de guerra e os condenados à morte, a forma *digna* de extirpar o feto para preservar a *dignidade* da mãe, os meios *dignos* de fomentar e proteger a maternidade (apenas com o firme propósito político-econômico de aumentar a taxa de crescimento vegetativo e de aliviar a pressão sobre o sistema previdenciário público), as maneiras de assegurar a *dignidade* do labor meretrício e quejandas políticas afirmativistas, muito apreciadas pelo *wishful thinking* da Nova Era. Dessa maneira, tudo aquilo que se poderia construir, em termos morais, uma vez já violado o interesse do ente ainda não-concebido, seriam meras manipulações para encobrir essa primeira infração moral.

Não obstante a pretensa elasticidade da AEF, as críticas levantadas pela ética negativa procuram demonstrar a total impossibilidade de que uma norma ética mínima, moldada nos termos da AEF, simplesmente possa ser cumprida. O empenho das éticas afirmativas resta então baldado, e isso não porque se exija delas mais do que elas têm para oferecer, senão que aquilo mesmo que elas exigem não encontra meios para ser cumprido. A ética negativa, sobre revelar o *quid* moral das éticas afirmativas, acaba por mostrar que todo o aparato teórico construído para sustentá-las pode não passar de subterfúgio para encobrir a incapacidade inicial de se cumprir o que tais éticas postulam como realizável.

A fim de se perceber as dificuldades de levar-se a AEF às últimas consequências (postura esta radical, aliás, que constitui o cerne da ética negativa), tome-se o caso da legítima defesa ou do estado de necessidade. É bem verdade que esses são casos previstos no âmbito jurídico, mas a ética deve de ser capaz de dizer algo sobre essas situações. Assim, se alguém, seja por que razão for, tem interesse em matar-me, que devo eu fazer? Se tenho de cumprir o mandamento da AEF, então devo considerar a hipótese de não reagir ou de não tentar manipular o

interesse do meu algoz, deixando assim de lado meu interesse de permanecer vivo. Nessa situação o imperativo aéfico deveria ser suspenso, uma vez que aquele que me agride já se colocou fora da moralidade? Não creio que tenha sido esse o propósito de Cabrera ao formular uma articulação entre os diversos modelos éticos.

Mencione-se ainda que esse problema não se cogita apenas desses casos-limites, em que é a vida do agente que está em risco (afinal não parece que a vida disponha de um *status* ontológico privilegiado, senão o contrário). A rigor, em qualquer situação em que nossos interesses estejam em jogo poderemos considerar a eventualidade de deixar a AEF de lado: se sei que me tomarão a frente numa fila, posso também agir do mesmo modo? É-me permitido delatar um amigo ou mesmo um desconhecido para escapar a suplícios? Posso violar a privacidade de terceiros para me proteger de algum perigo? Ora, se forem permitidas todas essas exceções, então o mandamento da AEF ficará por completo esvaziado e perderá o sentido de ser.

Seguindo, portanto, a linha de radicalidade que a ética negativa enfatiza, entendo que a AEF deve de ser observada em todos os casos, mesmo que isso leve ao aniquilamento do ser humano. A dificuldade de se levar em conta a AEF, não só diante de situações em que temos de nos deparar com o sacrifício de nossa vida, mas também nos casos mais comezinhos do dia a dia,⁶⁶ não está muito afastada daquela mesma dificuldade que se imputa ao imperativo categórico kantiano. Com efeito, Kant sempre se mostrou cético, relativamente à realização *in concreto* da moral no mundo, uma vez que:

[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita clareza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. [...] não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. [...] nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos actos, porque, quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem. (BA/27; KANT, 2005, p. 40).

⁶⁶ Ainda uma vez mais Sir Bernard: “Condições de grande tensão e privação não são as melhores condições para observar o comportamento típico de nenhum animal, nem tampouco para observar outras características dos seres humanos” (WILLIAMS, 2005, p. 11)

Não obstante todos esses óbices para se *identificar* as condutas realmente morais, Kant jamais demoveu seu intento de erigir uma moral que pudesse ser pautada por princípios racionais, pois “mesmo que nunca tenha havido acções que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer” (BA/28; KANT, 2005, p. 41).

Nem se fale que a vida precisa ser preservada a fim de que haja moralidade *sub specie humanitatis*. A vida não é algo assim de tão valioso que deva ser mantido contra os princípios morais mais exigentes, como já afirmara Kant.

Nesse contexto, o problema de saber se devemos ou não observar a AEF nas hipóteses de nossos interesses serem atacados por outrem — e o ataque a nossa vida pode ser tomado como o mais fundamental de todos — deve-se resolver pela aceitação de que devemos observá-la em qualquer caso, a fim de morrermos do lado da moralidade. Como se disse, não há nada que determine de forma apodítica que a ética seja algo para ser *vivido*; ao contrário, seguir os ditames da moral pode muito bem nos conduzir para a morte, a minha morte imediata e *in limine* a morte de todo o gênero humano: *fiat moralis, pereat mundus!*

2.3 A inabilitação moral

A questão acerca do sofrimento e da terminalidade do ser torna-se ainda mais complexa quando Cabrera a associa ao agir humano, ou, mais precisamente à *inabilitação moral* do homem. Os filósofos, ao elaborarem seus sistemas éticos, via de regra repletos de regras complexas a mais não poder, porém econômicos nos exemplos ou mesmo vazio deles, esses filósofos costumam tratar com extrema parcimônia a dor humana. A filosofia moral cabreriana, ao propor uma radicalização dos problemas éticos, busca mostrar que a dor física extrema pode conduzir a um enfraquecimento tal do homem que o torne inabilitado para qualquer ato moral. “A própria dor física intensa é, assim, o ponto terminal da moralidade”, dirá Cabrera (1996, p. 45). O homem, além de ver-se impossibilitado de viver plenamente uma

vida feliz, encontrar-se-ia ademais incapacitado de agir moralmente. É a esse estado de indignância ética Cabrera que designa “inabilitação moral”.

Claro está — e Kant o demonstra muito bem⁶⁷ — que não se trata aqui de dizer que a dor física extenuante, por si só, rebaixa o homem moralmente, O torturador, e não o torturado é que se põe na condição imoral (e o mesmo se diria se usássemos a hoje decantada categoria da “dignidade da pessoa humana”: aquele que sofre até as vascas da resistência física não vê reduzida sua dignidade, porém aquele lhe faz sofrer é que a tem diminuída, muitas vezes ao nada).

Essa dor física intensa pode tirar ao agente as forças mínimas para agir senão em favor de si mesmo, buscando, de modo natural, quase instintivo, aliviar-se dela. Mas isso não é tudo. Não bastasse o fato, incontestado porque intuitivo, de que uma situação tal de dor extremada pode acontecer a qualquer um e a qualquer momento, ainda temos de nos haver com o fato, igualmente intuitivo posto que com frequência contestado, de não sabermos quando nem sequer se uma situação como esta ocorrerá, e, no pior dos casos possíveis, se ela não será, ao contrário do que poderíamos supor e esperar, bem menos carregada de intensidade. O sentimento, portanto, presente num estado transido de dor, em que o agente vê-se forçado a conduzir-se em favor de si mesmo, e contrário ao outro, não se poderia chamar de “amor de si” ou egoísmo sensível, na linha do pensamento kantiano, nem mesmo de busca pelo incremento da felicidade geral, segundo os ditames do utilitarismo (CABRERA, 1996, p. 46).

Ademais, não são apenas as dores físicas excruciantes, causadas eventualmente por um outro que, por assim dizer, não nos quer outro, mas também as dores físicas que surgem por conta de sermos seres finitos, seres cuja estrutura mesma nos encaminha para a morte. A “boa morte” dos antigos (eutanásia), isto é, o terminar a vida sem dor, não é o que ocorre com frequência. A iminência da morte dolorosa, daquele momento em que todas as forças físicas e mentais já se terão diminuído a um mínimo inabilitante, como sói acontecer com um sem número de doenças.

⁶⁷ Ver, supra, Parte I, item 1.4.2.

Essa dor de ser, explicita Cabrera (1996, p. 50):

tem que ver com o estreitamento e a limitação de sua própria instauração [...]. A dor vincula-se com uma fundamental falta de espaço, espaço que era abundantíssimo na vigência plena do não-ser. E é essa mesma falta de espaço que assenta as condições de inabilitação moral, mais adiante. Para ser moral, é preciso ter espaço suficiente, e o mundo mesmo, em sua mundanidade, como elucidada por uma ontologia naturalizada, pode mostrar-se como uma fundamental ‘falta de espaço’.

A capacidade de agir de conformidade com a regra da AEF ficaria, por conseguinte, seriamente comprometida, em vista do grau da dor física sentida pelo sujeito. Um corpo assim fustigado por dores insuportáveis poderia não ter condições nem físicas nem morais de agir senão em prol de seus próprios interesses (interesse de ver-se livre dessa mesma dor), os quais, nesse caso, não necessariamente coincidiriam com a vontade egoística de buscar a própria felicidade à custa do mal estar alheio, mas sim uma **“fuga em direção à pura e simples recuperação da habilitação moral da pessoa”** (CABRERA, 1996, p. 45-46) [grifos do autor].

A inabilitação moral, todavia, não se dá de um só golpe. Ela pode ser escalonada, uma vez que pode ir das mais mínimas agressões, derivadas do inevitável choque num mundo caracterizado pela falta de espaço para agir sem interagir, até a enfermidade radical. Daí que Cabrera (1996, p. 49)⁶⁸ chega a afirmar que “o homem se torna mau não por sua natureza nem pela situações intramundanas, senão em virtude da situação na qual se encontra desde sempre. É ‘situacionalmente mau’, mas no registro de uma ‘situação’ na qual não pode, de maneira alguma, deixar de estar”. Essa inabilitação moral, motivada pela dor, “é uma possibilidade sempre aberta, o fato de o sofrimento intenso nos fazer ter interesse apenas por nós mesmos, ofendendo a AEF”, reitera Cabrera (2008, p. 108).

Cumprido observar que nosso filósofo negativo apresenta uma importante distinção a ser realizada no âmbito das questões atinentes à mortalidade. Com efeito, não se costumam assinalar diferenças entre o morrer dos entes, como ponto

⁶⁸ Observo aqui que Cabrera tem reelaborado a terminologia que emprega para se referir à vida, ao mundo e à condição humana. De modo cada vez mais estrito, Cabrera tem procurado evitar o emprego de termos com implicação metafísica, como “mau” e “bom”, por exemplo. Na passagem referida, dir-se-ia melhor que o homem vive numa situação constante de incômodo, num viver atritado com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Tal situação profundamente aborrecida de desconforto não é algo de meramente passageiro ou contingencial, senão que caracteriza do modo mais íntimo o existir humano.

final da existência, e a mortalidade do ser como característica estruturante dele. Cabrera denomina morte pontual (MP) a primeira e morte estrutural (ME) a segunda, e chama de diferença tanática — em clara alusão à diferença ontológica heideggeriana — essa fissura entre uma e outra morte: “o nascer-mortal não significa, simplesmente, desaparecer (MP), senão haver sido colocado no atrito e na fricção, desgastar-se progressivamente desde o nascimento, diminuir, desocupar, sofrer disfunções, deteriorar-se” (CABRERA, 2008, p. 502).

3 SUICÍDIO ESTRUTURAL

Antes de tratar do tema do suicídio racional ou estrutural ou formal, é pertinente resumir o quadro diante do qual nos situamos:

a) A ética negativa, ao sintetizar os modelos éticos existentes, aponta que todos eles se assentam numa espécie de imperativo moral segundo o qual somos instados a ir de encontro aos nossos próprios interesses toda vez que esses se chocarem com interesses alheios;

b) Nosso ser é constitutivamente mortal, no sentido de que a estrutura da vida se instaura juntamente com a morte;

c) A estrutura da vida tem um valor negativo, uma vez que o surgir no mundo implica, de modo inescapável, um viver de sofrimento; e

d) O contato com outros seres nos impede de sermos, absolutamente e a todo o tempo, morais, isto é, estamos presos a uma situação tal que, mesmo contra nossa vontade e pelo simples fato de existirmos como seres que se atritam num espaço insuficiente para todos os seres, somos lançados numa situação imoral. A inabilitação moral é uma possibilidade sempre iminente.

Diante desse quadro, a inevitável indagação se nos assombra: temos outra opção moral além do suicídio? Ou, para fechar de vez todas as portas: o suicídio seria mesmo uma saída moral? O autodestruir-se, como se pôde mostrar, muito mais que defensores encontrou sempre uma ampla legião de detratores, não só, como se costuma acreditar, nos círculos religiosos, mas sobretudo nas mais diversas escolas filosóficas. No caso da ética negativa cabreriana o suicídio recebe tratamento — creio não exagerar nesse ponto — singularíssimo, uma vez que, por meio de análise fenomenológica acuradíssima, não se condena de pronto o suicídio, mas tampouco o glorifica sem mais, senão que antes submerge nos mais recônditos meandros da morte autoimposta.

No seguinte excerto da *Crítica da Moral Afirmativa* (1996, p. 76), a posição cabreriana mostra-se bem articulada e resumida, razão pela qual me permito citá-la na íntegra, embora extensa:

É importante, neste ponto, recordar que no caso de enfermidades dolorosas, a justificação estritamente *moral* de se tirar a própria vida nessas circunstâncias reside não em que a enfermidade cause sofrimento, ainda que isso, em si mesmo, seja um motivo tão-só empírico-sensível que, universalizado, poderia levar à justificação moral de qualquer atitude que nos mantivesse alijados da dor. A justificação moral reside em que, como foi visto antes, nos casos de dor intensa a capacidade moral pode inabilitar-se por completo: *para evitar isso* a pessoa decide suicidar-se. A esse tipo de suicídio denominarei aqui suicídio formal [...]. Esse **suicídio formal** é exatamente correlativo da abstenção formal que foi anteriormente mencionada, no sentido de que se trata de formas do não-ser (não-fazer-ser e deixar-de-ser) internamente vinculadas com a estrutura ontológico-natural do mundo. A estrutura do mundo proporciona algo como *motivos permanentes* de autossupressão e de abstenção formais. São tão somente esses tipos de suicídio e de abstenção que são defendidos, na presente obra, como **moralmente justificados**, com base nas argumentações anteriores [itálicos do autor; negritos meus].

O suicídio formal, estrutural investiria assim contra a inexorável inabilitação humana, buscando marcar essa queda rumo ao nada com o sinete duma dignidade antinatural (Cf. CABRERA, 1996, p. 79). O suicídio estrutural, o único que mereceria um reconhecimento racional e moral no âmbito da ética negativa, é aquele que se dá quando o “humano que sofre tanto que se inabilita moralmente, e que se mata por não poder praticar a articulação ética fundamental com os outros”.⁶⁹ Esse modo autotanático somente se justificaria em situações extremas de dor, situações em que seria desumano exigir do agente qualquer ato de moralidade. Numa situação assim de “estrangulamento” total de possibilidades éticas, não restaria outra saída que o suicídio, pois a continuação da existência levaria ao paroxismo da inabilitação moral. Em consequência disso, afirma Cabrera (1996, p. 45-46) que:

[...] fugir da dor não é uma conduta meramente sensível, que o homem pratique simplesmente para satisfazer seu “amor próprio” ou seu “egoísmo”, como parecem pensar as éticas kantianas, ou bem para incrementar a gratificação ou felicidade de todos, como ocorre com as éticas utilitaristas, senão que pode constituir-se, quando se trata da própria dor física intensa, num fuga em direção à pura e simples recuperação da habilitação moral da pessoa.

⁶⁹ Cabrera, 2009, *notas de aula* (texto inédito).

Esclarece Cabrera (In: TEALDI, 2008, p. 502) que o suicida, por não acrescentar nada ao mundo, apenas realiza, com seu ato extremo, aquilo mesmo que a estrutura negativa do mundo já lhe dispunha: “O suicida não traz ao mundo nada que já não esteja nele. Tão-só realiza, dentro de um ato determinável, a mesma estrutura que está ali para ser realizada desde sempre. O suicida não tem a força de instaurar nada”. Os ecos schopenhaurianos fazem-se ouvir uma vez mais aqui: o mundo é constituído fundamentalmente de sofrimento, e a morte do suicida, se não faz diminuir as dores havidas no mundo, tampouco lhe traz mais miséria.

Como se viu, a vida humana, no mundo do ser, é desprovida de valor, ainda que os homens necessitem construir valores para continuar existindo no intramundo. Ocorre, porém, que nem todos são capazes, por inúmeras razões, de elaborar valores ou de herdá-los de outrem, e isso faz com que a vida se torne, de chofre, insuportável. De fato, lembra Cabrera (In: TEALDI, 2008, p. 503) que “qualquer ser humano aceita viver enquanto a criação intramundana de valores predomine clara e expressivamente⁷⁰ sobre a estrutura mortal de seu ser”, ao passo que “pensa no suicídio, de maneira normal e plausível, quando o equilíbrio se rompe na outra direção”. O suicídio não se coloca, portanto, como um dever moral diante da negatividade da existência, por não valer a pena seguir existindo, mas apenas como uma possibilidade diante de outras tantas abertas ao ser humano. Não se pode esquecer, porém, que o número de pessoas que não logram construir valores ou a eles ligarem-se para seguir vivendo não é nada desprezível.

De mais a mais, Cabrera parece mesmo reconhecer a gigantesca dificuldade de se desvincular a vida de um ente das vidas dos demais entes.⁷¹ O suicida

⁷⁰ Não creio que esses valores intramundanos precisem predominar “clara e expressivamente”. A maioria da gente transcorre a vida sem grande preocupação nem com os valores nem com o sentido da vida. Daí os versos do poeta F. Pessoa, na voz do heterônimo Álvaro de Campos: “Feliz o homem marçano/ Que tem a sua tarefa quotidiana normal, tão leve ainda que pesada,/ Que tem a sua vida usual,/ Para quem o prazer é prazer e o recreio é recreio,/ Que dorme sono,/ Que come comida,/ Que bebe bebida, e por isso tem alegria” (PESSOA, 1986, p. 370).

⁷¹ A propósito, também J.-J. Rousseau viu bem este problema, assim expressado nas palavras do personagem Lorde Bomston, na carta XXII do romance epistolar *A nova Heloísa*: “Sua morte não faz mal a ninguém? Compreendo! Morrer a nossas custas não lhe importa, não leva em conta nossos pesares. Não lhe falo mais dos direitos da amizade que você despreza: não existem outros mais caros ainda que o obrigam a se conservar? Se existe uma pessoa no mundo que o tenha amado suficientemente para não querer sobreviver a você e que sente falta de sua felicidade para estar feliz, você pensa nada dever-lhe? Seus funestos projetos executados não perturbarão a paz de uma alma entregue com tanto sofrimento à sua primeira inocência? Não teme reabrir nesse coração demasiado terno feridas mal curadas? Não teme que sua perda não provoque uma outra ainda mais cruel

engana-se ao pensar que pode morrer sozinho, que o laço que destronca seu pescoço ou o veneno que corrói suas entranhas é *apenas* dele. Embora o luto cerrado dos primeiros dias vá, a pouco e pouco, esfumando-se, até que enfim se vista de cor-de-rosa-azul-anil, é bem verdade também que um sem número de pessoas simplesmente não logram construir por si sós novos valores nem consigam agarrar-se a valores alheios, em virtude da trágica morte do suicida. Isso ocorre, segundo Cabrera (In: TEALDI, 2008, p. 487), porque:

Nossa autoidentidade está profundamente tecida com a pele e o sangue dos outros, e é por isso que, quando alguém próximo morre (seja ou não por suicídio), leva-se literalmente uma parte de 'nós mesmos' junto com ele. Assim, quando alguém se suicida, **nunca se mata tão somente a 'si mesmo'**, ou, melhor dito, mata precisamente a esse 'si mesmo' onde já está, desde sempre, o outro. Isto está claro em alguns casos de suicídio, como o de quem se mata para explicitamente afetar a outros com sua morte. Mas ainda nos casos em que isto não ocorre, **o suicídio deixa sempre nos outros uma mácula, um estigma**, algo com o que terão de lidar, um elemento que terão de elaborar, seja **'esquecendo instantaneamente' o fato**, seja **'levando-o' consigo durante o resto da vida** [grifos meus].

Mas isso não parece constituir um empecilho para a morte autoimposta, na visão cabreriana. Com efeito, para nosso filósofo cordobês, existiriam algumas dificuldades para ultimar, com "sucesso", o suicídio, dificuldades que, se não são impeditivos insuperáveis, ao menos se apresentam como óbices nada fáceis de serem removidos. São estes os motivos elencados por Cabrera:

a) o impulso, o instinto vital de autopreservação faz com que nos mantenhamos vivos, muitas vezes contra nossa vontade. O desejo de viver é tão avassalador (ou seja, torna-nos cegos vassalos dele) que nem sequer precisamos de uma razão para prosseguir vivendo: a vida tende a se manter contra tudo e contra todos. Mesmo diante das situações mais torturantes, mais deploráveis, o ser humano (aliás qualquer ser vivo) aferra-se à vida, mesmo quando esta parece não mais "valer a pena" de ser continuada. Como as estatísticas burocráticas costumam propalar aos quatro ventos, existem milhões de pessoas em todo mundo na situação

retirando do mundo e da virtude seu mais digno ornamento? E se ela lhe sobreviver, não teme provocar em seu seio o remorso, mais pesado de suportar que a vida? Amigo ingrato, amante sem delicadeza, está sempre preocupado consigo? Não pensará em nada senão em seu sofrimento? Não é sensível à felicidade de quem lhe foi caro? Não saberia viver por ela que quis morrer com o senhor?" (In: PUENTE, 2008, p. 142-143).

“abaixo do nível de miséria absoluta”. Tampouco podemos nos esquecer das centenas de milhares de pessoas que padeceram sob o palio do nacional-socialismo de Hitler, nos gulag de Stalin, nos calabouços castristas, mas que sequer chegaram a cogitar o suicídio.⁷²

b) a criação ou assunção de valores no intramundo, isto é, a tentativa de contrabalançar a negatividade da estrutura terminal com entes que proporcionem esquecimento dessa estrutura. Com mecanismos dessa natureza, conseguimos suportar o peso da existência.

São inúmeros os meios que os humanos encontramos para isso, como mostra David Benatar, na sua densa obra *Better never to have been*. Para esse filósofo sul-africano, existem diversos fenômenos psicológicos que, se corretamente analisados, apontam as muitas maneiras que as pessoas encontram para autoenganar-se. A autoavaliação positiva do ser humano constitui não raro uma forma mais ou menos bem elaborada de ocultar as mazelas da vida. Tais análises de cunho psicológico se desenvolvem em três linhas, e procuram apontar que todas as pessoas têm: (a) uma forte tendência ao otimismo (ou “princípio Polyana”);⁷³ (b) uma irresistível tendência adaptativa (seja para acomodar-se ao melhor, seja para aceitar o pior);⁷⁴ e, por fim, (c) uma tendência a autoavaliar-se por meio de comparações com vidas alheias, cuja consequência é a neutralização dos aspectos

⁷² Como o personagem Guido, no filme *La vita è bella*, de Roberto Benigni (1998), que passa seus últimos dias numa prisão hitlerista tentando fazer, de todos os modos, com que seu pequeno filho Giosué não se aperceba do inferno em que vivem (Cf. CABRERA, 2007, p. 91 et seq.).

⁷³ Nas páginas do *Tratado do desespero* já se percebe a penetrante intuição de Kierkegaard sobre essa tendência cega ao otimismo: “Quantos homens e mulheres, quantos velhos, nós vemos, pelo contrário, tão cheios de ilusões pueris, como se fossem adolescentes! Omitem-se, com efeito, as duas formas da ilusão, a da esperança e a da recordação. Os jovens têm a primeira, os velhos a segunda; [...] A juventude vive na ilusão, esperando dela e da vida o extraordinário; pelo contrário, nos velhos, diz muitas vezes respeito à sua maneira de recordar a mocidade. [...] Esse *fuimus* tão frequente na boca dos velhos vale a ilusão dos novos referida ao futuro; em uns e em outros: mentira ou poesia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 79).

⁷⁴ Brilhante exemplo dessa adaptabilidade dá-nos Tolstói (2007, p. 60-61), em sua novela *A sonata a Kreutzer*. “[...] Viver assim seria terrível, se nós compreendêssemos a nossa situação; mas nós não a compreendíamos nem a víamos. A salvação e o suplício do homem estão em que, quando ele vive de maneira errada, pode enevoar-se, a fim de não ver a miséria de sua condição. Assim fazíamos também. Ela procurava esquecer-se, por meio de ocupações intensas e sempre apressadas com a casa, os móveis, os trajes seus e das crianças, o estudo e a saúde dos filhos. Quanto a mim, tinha a minha bebedeira: o serviço, a caçada, as cartas Ambos estávamos continuamente ocupados”. Ou seja, a fim de escapar da negatividade estrutural do mundo do ser, ou pelo menos olvidá-la, dado que essa negatividade ontológica é inescapável, nossos personagens russos (e quantos outros mais!) buscavam criar seus valores intramundanos.

negativos da própria vida quando comparados a aspectos ainda mais negativos de outras vidas. Benatar dirá que, por razões de ordem psicológica, tendemos a ignorar o quanto nossas vidas — mesmo as vidas de pessoas que não passam por nenhum problema de saúde mais grave — são, de fato, caracterizadas por estados mentais negativos, ainda que seja por meros estados negativos muito brandos, tais como sudorese, flatulência, coceira etc. Daí conclui que por “não pensarmos o quanto nossa vida diária é penetrada pelos desconfortos mencionados não significa que nosso dia a dia não seja impregnado deles” (BENATAR, 2006, p. 72).⁷⁵

Cabrera então concluirá que o suicídio acaba sendo postergado até o momento em que o agente perde por completo a capacidade de criar valores no intramundo, momento esse que pode jamais vir a ocorrer (o cristão, por exemplo, atribui valor à vida terrena em função da fé que o anima na vida eterna futura, de modo que, movido por essa esperança, jamais deixará de conceber como valiosa a vida aqui e agora, por mais dolorosa que seja, ou antes, justo por sê-la).

c) a mera inércia que nos faz prosseguir vivendo, um “pathos de irreflexão, de *factum brutum*” (CABRERA, 2009, notas de aula).

d) os inconvenientes de ordem técnica ligados ao ato *per se* de matar-se. De fato, para a maioria das pessoas, não existe um meio absolutamente eficaz e simples de matar-se. Não se compra uma arma de fogo na primeira esquina, e, mesmo que fosse fácil adquiri-la, não é nada simples manuseá-la adequadamente. As substâncias que podem levar a óbito, embora de mais fácil aquisição que as armas de fogo, têm o inconveniente de muitas vezes não atingirem o objetivo desejado. Venenos precisam ser ministrados em quantidade suficiente para matar, caso contrário provocaram lesões que tornarão a vida do suicida frustrado ainda mais sofrida. O mesmo ocorre com as drogas, lícitas ou não, assim como o defenestrar-se. Lançar-se de uma grande altura produz, na maioria dos casos, a morte, mas aí temos de levar em consideração o que se disse acima, ou seja, o instinto de preservação torna esse tipo de morte particularmente difícil. De mais a mais, lembremos que o maior índice de suicídio consumado ocorre entre os

⁷⁵ É digno de nota que essas observações de Benatar (que datam de 2006) foram antecipadas por Cabrera pelo menos desde a publicação da *Crítica de la Ración Afirmativa* (1996), para não mencionar o *Projeto de Ética Negativa* (1989), onde se encontra em germe as ideias que serão mais tarde desenvolvidas e aprimoradas na referida *Crítica...*

médicos, que possuem as informações técnicas necessárias para lograr êxito nessa empreitada, ao passo que os maiores índices de suicídio tentado verificam-se entre mulheres, que se valem, via de regra, de substâncias supostamente letais para dar cabo da própria vida.⁷⁶

e) o receio de fazer sofrer, com o suicídio, aqueles que nos são caros, que amamos ou com quem convivemos na intimidade. Esse seria o único argumento de ordem moral e racional para não se praticar o suicídio. Todos os demais não encontram nem justificativas racionais, nem morais: o primeiro, porque fundado em mero instinto; o segundo, porque a luta é vã, cercada de mecanismos autoenganadores psicológicos, uma vez que a terminalidade do ser é infalível; o terceiro, porque a própria inércia, assim como o impulso de autopreservação, caracteriza-se por ser pré-reflexiva; e o quarto, porque as dificuldades técnicas mostram justamente a inabilidade técnico-racional de manipular adequadamente os meios para matar-se. A respeito do quinto e último motivo que nos dificultaria ou impediria o ato derradeiro do suicídio, Cabrera levanta, todavia, uma série de objeções, que passo a expor e a comentar:

e.1) Cabrera reconhece, de início, que o suicida, mais pelo seu ato autônomo de matar-se do que pelo simples fato autômato de morrer, pode fazer sofrer os entes que lhe querem bem. Mas, segundo ele, esse motivo não seria sincero. Seria tão somente uma racionalização bem estruturada para camuflar uma das hipóteses acima referidas. Com uma argumentação, a meu ver, análoga à que Nietzsche construiu para mostrar que o asceta também tem vontade de poder, Cabrera sustenta que os motivos altruísticos alegados pelo não-suicida repousam, em última instância, sob um fundo bem pouco nobre;

e.2) Mas o fato é que, com o suicídio, filhos ficam desamparados; a viúva que terá de viver sem o conforto e o soldo do marido; o amigo do asilo passará as tardes ainda mais solitário; ou mesmo um simples estranho pode-se abalar diante do defunto suicida. Imagine-se, ainda, o transeunte que de chofre vê cair a sua frente um corpo, por assim dizer *out of the blue*; ou a desavisada criada de hotel que se depara com o cadáver arroxeadado do suicida pendular; o pescador que retira das

⁷⁶ Mais dados estatísticos são mencionados na parte III, item 1.1.

tramas de sua rede não o cardume agitado de peixes, mas o carcomido e inerte corpo daquele que se precipitou do alto da ponte. Se, ainda vivos, somos um estorvo para quem conosco convive, ao nos matarmos podemos nos tornar ainda um estorvo maior. Todavia, as imagens marcantes com que o suicida pode afetar alguém a pouco e pouco tendem a se apagar da memória. Mais uma vez tomando Nietzsche como inspiração, lembra Cabrera que o fluxo constante da vida impõe-nos o esquecimento. Ao que parece, o Estado segue à risca os conselhos do filósofo de Sils-Maria, pois nos concede, “num gesto largo e moscovita” — como diria o poeta Fernando Pessoa —, uma dita “licença de nojo”, o tríduo durante cujas setenta e duas horas, e nada mais!, se devem chorar todas as lágrimas pela perda do ente querido.⁷⁷ Assim, aquela inabilitação moral mesma a que estamos submetidos pela estrutura mortal do ser nos imporá que retomemos a vida com todos os mecanismos de que dispomos, já mencionados, para simplesmente esquecer o suicida, ou dele nos lembrarmos duas vezes, aniversariamente: o dia em que nasceu, e o dia em que morreu, como no verso do heterônimo pessoano, Álvaro de Campos.⁷⁸

e.3) Além de considerar efêmeros os sofrimentos dos entes queridos dos suicidas, Cabrera lembra ademais que esses entes podem ser divididos em dois grupos, o dos genitores e o dos amigos. No primeiro caso, Cabrera sustenta que os genitores, enquanto tais, não possuem justificativas morais nenhuma para se suicidarem, pois, uma vez que puseram um ser no mundo, têm desde então o dever moral de minorar os sofrimentos deste ser: “[...] Ao me fazerem nascer, meus progenitores me manipularam e me colocaram numa situação difícil para a sua própria satisfação; se eu agora lhes causo um prejuízo me suicidando, ele espelha o prejuízo que eles me infringiram ao me fazer nascer” (CABRERA, 2009, notas de aula,

⁷⁷ As Escrituras Sagradas, por motivos decerto opostos ao do ordenamento jurídico estatal, recomendam o paulatino esquecimento dos mortos, ao menos assim o lemos em Eclesiástico: “Filho meu, derrama lágrimas pelo morto,/ geme e entoia o canto fúnebre;/ sepulta-o, conforme merece,/ e não faltes a seu funeral;/ chora de dor, guarda o luto e faze-lhe o luto que merece,/ um ou dois dias para as lágrimas, depois consola-te do sofrimento,/ pois a aflição carreta a morte/ e o sofrimento interior abe as forças;/ na desgraça se prolonga o sofrimento,/ a vida do pobre lhe aflige o coração./ Não voltes a pensar nele,/ afasta sua recordação e lembra-te do fim;/ recorda sua Lei, que é a tua:/ ontem ele, hoje tu./ Não continues recordando-te dele, pois não tem esperança; a ele isso nada aproveita, e tu te prejudicas. Quando morre, cessa sua memória; uma vez que ele expirou, consola-te” (Ecl. 38,16-23).

⁷⁸ “A mágoa dos outros?... Tens remorso adiantado/ De que te chorem?/ Descansa: pouco te chorarão.../ O impulso vital apaga as lágrimas pouco a pouco,/ Quando não são de coisas nossas,/ Quando são do que acontece aos outros, sobretudo a morte,/ Porque é coisa depois da qual nada acontece aos outros...” O belíssimo poema encontra-se na íntegra em PESSOA, 1986, p. 357.

inédito). Quanto aos demais entes queridos, os fundamentos cabrerianos pressupõem, de certo modo, que a AEF será observada pelos amigos do suicida, isto é, esses levaram em conta os interesses morais daquele que se mata, pois a morte foi escolhida exatamente para fugir à dor extrema que o deixaria inabilitado moralmente. Assim, seria mesmo imoral, egoístico, pretender, por parte dos amigos do suicida, que este se mantivesse vivo apenas para não fazê-los sofrer.

Se com sua morte o suicida não faz aumentar nada os sofrimentos no mundo, pois o estar-jogado-no-mundo é sempre um tender ao fim, e se este ato é permitido na ética negativa como o último ato imoral praticado pelo agente inabilitado moralmente, então não há senão concluir pela impossibilidade de qualquer ato moral neste mundo. Cabrera insiste na ideia de que essa imoralidade do suicida seria tão geral como qualquer outra imoralidade gerada pelo ato imoralmente originário do procriar, e essa generalidade não poderia transformar o suicídio num ato particularmente imoral.

Eis mais uma condenação do suicídio, pensará o leitor, a despeito de tudo quanto se disse até aqui. De fato, não se coaduna com a metodologia proposta por Cabrera uma reprovação tão categórica do suicídio, sobretudo se recordarmos sua advertência de que “o que seja o suicídio só se poderá obter depois de retomá-lo conceitual, histórica e reflexivamente” (CABRERA, Suicídio. Aspectos filosóficos. In: Tealdi, 2008, p. 496). É que o suicídio, como talvez tudo o mais que reste ao homem fazer, revela-se paradoxal e trágico. A condenação não é do suicida *qua* suicida, mas do vivente *qua* morrente. O viver autêntico não permite senão estar a cada momento se deparando com os tropeços de paradoxos incontornáveis. A natureza pode dar saltos, mas o viver exige apenas cambalhotas enjambradas, manobras improvisadas diante de inúmeras ciladas sem saída, as quais nos conduzem num ziguezague, cuja linha termina no ponto que desde agora já sabemos presente. O último ponto da linha é o mesmo que todos os demais que a conformam. Resta saber se se pode, por vias morais, providenciar que o ponto final ocorra a qualquer momento, agora mesmo, e não precisemos esperar que ele surja de súbito.

3.1 Críticas ao suicídio estrutural

Uma série de objeções costumam ser levantadas contra a ética negativa, em geral, e contra a defesa do suicídio, em particular. Muitas das críticas apresentadas contra a ética negativa partem de uma leitura parcial da obra de Cabrera, isto é, de uma leitura seletiva, cujos excertos, retirados ao conjunto em que estão inseridos contribuem para certas confusões. A seguir, trato de discutir algumas dessas objeções e de acrescentar outras.

3.1.1 *Inabilitação moral e o estado de terminalidade*

De tudo quanto foi exposto, quer-me parecer que, no âmbito de uma ética negativa, a única moralidade possível seria a abstenção do ato procriativo. A dádiva suprema da vida inexistente; a dívida suprema sim, que é o próprio ter vindo a ser. Se se assume, pois, que a estrutura do ser é negativa, e que o lançar um ser na roda do infortúnio macula o imperativo da articulação ética fundamental, então o postulado antinatalício constitui o cerne dessa ética. Tudo o mais que se venha a construir no intramundo irá de algum modo violar a AEF, dada a inabilidade moral a que o homem está submetido pelo atrito constante com outros entes, os quais, tanto como eu, e sobretudo contra mim, têm seus interesses. Sou forçado à imoralidade, portanto.

Não vejo, contudo, o porquê de essa inabilitação moral surgir tão somente de uma insuportável dor física ou psicológica, como a que sofrem os torturados ou alguns enfermos acometidos de doença terminal, por exemplo. Se tudo enfim se deixa conduzir pela terminalidade inexorável do ser, e se os prazeres nada mais são do que reações para escapar aos sofrimentos, maiores ou menores, de uma dor qualquer (daí sermos seres rejeitivos),⁷⁹ então qualquer busca por prazer já vem a ser o resultado de certa inabilitação moral. Por sermos como somos, não podemos

⁷⁹ Segundo Cabrera, o termo “ser rejeitivo” foi-lhe sugerido pelo saudoso professor Fernando Bastos, a quem dedicamos, a propósito, a presente obra.

dizer sempre a verdade, não podemos cumprir sempre nossas promessas, não podemos deixar de importunar nosso vizinho com o barulho de nossas passadas, não conseguimos senão tornar a espera na fila mais demorada com nossa simples presença nela, não podemos deixar de inocular um vírus, quiçá mortal (uma morte pontualíssima, que seja, como a picada de um inseto), em nosso melhor amigo ou em nossa amada com um abraço ou um ósculo etc., e tudo isso porque somos “situacionalmente maus”. Se o homem não se torna, portanto, mau em decorrência de sua natureza ou das ocorrências intramundanas, como se viu, então não há saída para ele: seu ser é um circúvago autofágico, que consome sua própria vida em círculos até a consumação terminal, e, ainda pior, impossibilitado de agir de modo plenamente ético, devido à essa sua estrutura ontológica terminal.

Para a ética negativa cabreriana não haveria, por seu turno, espaço para se erigir deveres para consigo mesmo, senão apenas deveres para com os outros. Isso é o que se deduz da formulação da AEF, pois se toda e qualquer conduta do agente moral deve pautar-se pela anulação dos próprios interesses, sempre que esses interesses se contrapuserem diante de qualquer interesse de outro agente moral, é notório que os deveres do agente moral para consigo ficam completamente anulados diante dos deveres para com os interesses alheios. À primeira vista, sobretudo se tivermos em mente a ética de Kant, poderíamos pensar que a ética negativa requereria uma espécie de virtude altruística, mais radical ainda do que qualquer altruísmo kantiano. Com efeito, nas considerações que faz na *Metafísica dos Costumes* (Introdução à Doutrina da Virtude), Kant assinala que cabe aos outros “decidir o que conta como pertencente à sua felicidade, mas é-me facultado recusar-lhes muitas coisas que eles pensam que os farão felizes, mas eu não, enquanto eles não tiverem nenhum direito de exigi-las de mim como o que é deles” (2003, p. 141). É evidente que, sob a óptica da ética cabreriana, qualquer consideração sobre a felicidade mundana cai por terra, uma vez que a estrutura mortal do ser não abre nenhuma frincha por onde possa passar.

Uma das objeções que também se pode arguir contra o suicídio estrutural ético-negativo percorre a seguinte linha argumentativa: se a vida humana não tem nenhum valor, uma vez que é perpassada de dores, ou de tédio, ou da inabilitação moral, então o suicídio deveria ser não apenas uma possibilidade da existência, mas antes uma obrigação moral. Em outras palavras, se o moralista ético-negativo

considera a sério a vida indigna de ser começada e também de ser mantida, não teria ele próprio o dever moral de matar-se?

Essa objeção padece dum equívoco de carácter lógico-informal. Quer-me parecer que essa linha argumentativa constitui uma falácia *ad hominem* circunstancial,⁸⁰ embora não creia que tal falácia seja motivada, em geral, por alguma má-fé. Trata-se antes de um equívoco que pode ser evitado caso não se confundam os planos ontológico e ôntico. Segundo vimos, o ser humano não tem nenhum valor positivo intrínseco, se considerarmos sua instância ontológica. Daí que nada justificaria o valor de trazer um ser à existência. Coisa distinta ocorre quando tratamos do nível ôntico, onde o ser, já trazido à existência, por ter de *estar* aí e ter de lidar com o *ser*, acaba criando valores (ônticos) para permanecer na vida, vida que de resto não lhe foi uma opção oferecida. A ilusória incoerência de manter-se vivo ainda que numa vida sem valor dissipa-se quando se leva em consideração os planos do *ser* permanentemente terminal e o *estado* instável de evitar a terminalidade.

Apesar de não aceitarmos essa objeção contra o suicídio estrutural, mostraremos mais adiante que dos argumentos cabrerianos em favor dessa forma de escolher a própria morte segue-se a obrigação de matar-se a qualquer tempo.

3.1.2 *Antinatalismo, suicídio e a aniquilação da humanidade*

Outra crítica que se pode fazer contra a ética negativa, levando-se em conta suas duas principais questões, a imoralidade da procriação e a moralidade de alguns suicídios, é a de que, se tais condutas forem universalizadas, isso levaria ao extermínio da vida humana. De que valeria uma ética cujas regras, uma vez cumpridas, não conduziria nem à felicidade própria, nem ao bem comum?

De início, convém mencionar que a ética negativa não se enquadra no conjunto das éticas consequencialistas, muito menos das utilitaristas. De fato, como

⁸⁰ “O argumento *ad hominem* circunstancial é uma crítica pessoal à relação supostamente incoerente entre o argumento e as práticas pessoais, a posição ou a situação da pessoa que o defende. Em alguns casos, esse tipo de crítica pode ser uma objeção razoável, mas é fácil se confundir a respeito da conclusão correta a ser tirada desse tipo relativo d argumento” (WALTON, 2006, p. 197).

foi visto, a ética negativa caracteriza-se, em primeiro lugar, por ser uma ética que busca uma radicalização dos sistemas éticos ditos afirmativistas. Após uma crítica desses sistemas, a ética negativa formula o que seria uma norma ética mínima (a AEF), norma sem cujo acordo nenhum modelo ético poderia ser postulado. Da tentativa de aplicação da AEF, a ética negativa demonstra a total impossibilidade de se agir moralmente (salvo pelo ato não-procriatório)⁸¹: a isso dá-se o nome de inabilitação moral. Dito isso, o que se pode concluir é que a ética negativa mais demonstra a impossibilidade da Ética do que a possibilidade de sua aplicação. A negatividade ética conduz assim à negação da própria Ética.

Sendo assim, a aplicação incondicional dos preceitos da ética negativa conduziria ao aniquilamento da humanidade. A humanidade efetivamente extinguir-se-ia caso todos deixassem de procriar. A rigor, não seria necessário que *todos* o fizessem, bastaria que a taxa de crescimento vegetativo alcançasse determinado patamar negativo para que a extinção se tornasse irreversível. Se a essa conduta antiprocriatória se assomasse a do suicídio em massa, não seria outra a consequência senão o aniquilamento completo da raça humana.

Vale lembrar que a ética negativa cabreriana não é a primeira a negar um valor intrínseco à humanidade. Na história da filosofia vimos uma série de pensadores que não reconheciam valor algum à humanidade, salvo se esta pudesse elevar-se a um patamar superior, entre os quais se punha a moral. Agostinho, por exemplo, ao escrever sobre a boa viuvez, dirá que:

Nesse esforço, mediante o qual você suscita muitos êmulos, não se deixe abater pela vã exprobação daqueles que dizem: 'como subsistirá o gênero humano, se todo o mundo praticar a continência?' – Como se houvesse, na prorrogação do mundo, uma outra razão que não aquela da necessidade de atingir o número predestinado dos santos: quanto antes for ele atingido, tanto menos o fim dos tempos se fará esperar.⁸²

⁸¹ Salvo em parte, diga-se desde já, pois aquele que não procria por razões igualmente egoísticas não pratica tampouco um ato moral. É o que ocorre, por exemplo, se o indivíduo deixa de ter filhos porque tem ojeriza a crianças ou porque pensa que não terá condições de mantê-los sem abrir mão de algumas comodidades; o mesmo se aplica àqueles que não procriam porque estão impossibilitados fisiologicamente de fazê-lo. Em resumo: os motivos que levam alguém a não procriar é que revelarão a moralidade ou não da abstenção genésica.

⁸² Agostinho. *De Bono viduitatis*, cXIII. In: Béziau, J.-Y. *O suicídio segundo Arthur Schopenhauer. Discurso*, v. 28, 1997, p. 141).

Mais próximos de nós, e também pouco preocupado com a permanência eterna da humanidade sobre o orbe terrestre, temos Bertrand Russell, que não vê qualquer razão para acreditar que o homem seja um propósito especial do universo:

A Terra (a menos que usemos gás venenoso para destruir toda a vida) permanecerá habitável, provavelmente, por um considerável tempo, mas não para sempre. Talvez nossa atmosfera venha a dissipar-se gradualmente no espaço; talvez as marés venham a fazer com que a Terra volte sempre a mesma face para o sol, e assim um hemisfério ficará muito quente e o outro muito frio; talvez (como numa fábula moral de J. B. S. Haldane) a lua caia sobre a Terra. Se nenhuma dessas coisas acontecer primeiro, seremos de todo modo destruídos quando o sol explodir e se tornar uma fria anã branca, o que, diz-nos Jeans⁸³, ocorrerá em cerca de um bilhão de anos, embora a data exata seja ainda algo incerto (Russell, 1997 [1935], p. 217).

Mais recentemente, David Benatar exprimiu sua visão pessimista sobre a humanidade na já mencionada obra *Better never to have been*. Ali, ao tratar sobre o problema da extinção da espécie humana, afirma Benatar que:

Muitas pessoas ficam perturbadas com esse prognóstico e se confortam apenas na esperança de que haverá ainda um longo tempo até que isso ocorra. Outros não estão tão seguros de que nossa espécie tenha um futuro longo. A cada geração há menos gente que acredita que “o fim está próximo”. Essas opiniões são geralmente produto de desinformação, de inspiração frequentemente religiosa, escatológica, quando não de desordem mental. [...] Não avaliarei argumentos e evidências de visões diferentes acerca de quando a extinção humana ocorrerá. Sabemos que ela vai ocorrer, e esse fato produz o curioso efeito sobre minha argumentação. De modo curioso, isso faz dela uma argumentação *otimista*. Embora as coisas não sejam atualmente do modo como deveriam ser — há pessoas, quando não deveria haver nenhuma —, as coisas serão algum dia como devem ser — não haverá pessoas. Em outras palavras, embora tudo vá mal agora, a situação vai melhorar, mesmo que antes fique pior com a criação de novas pessoas. Alguns podem querer ser poupados desse otimismo, mas alguns otimistas podem obter algum conforto nessa observação (BENATAR, 2006, p. 194-195).

Isso não obstante, pode-se ver alguma imoralidade no ato não-procriatório, se se imaginar não aquele “ser” ainda não concebido, mas aqueles que virão a morrer em decorrência da opção — supostamente moral — de não procriar. Como dissemos, a partir de determinado número de seres humanos vivos, é possível supor que os demais irão sucumbir mesmo contra suas vontades, em decorrência de não haver mais possibilidades físicas de sobreviver. A quem se deverá atribuir essas

⁸³ Sir James Jeans (1877-1946), físico, astrônomo e matemático inglês.

mortes? Aos genitores que lhes puseram no mundo ou aos absentistas e suicidas que lhes não deixaram opção? A opção por uma ou outra resposta não parece ser possível de decidir por critérios objetivos.

Como se pode perceber, a falta de preocupação com a perdurabilidade da vida humana não diz respeito apenas aos pensadores religiosos, mas também aos declaradamente ateus. Evidentemente, a ética negativa não leva em consideração, em absoluto, qualquer elemento religioso ou transcendente. A negatividade da vida é obtida por meio duma ontologia naturalizada. A pouca ou nenhuma importância que se dá à manutenção da vida humana decorre do desvalor, isto é, do valor negativo, desta mesma vida. Por isso também que todas as éticas afirmativas tanto se preocupam não só com a preservação da vida, como também com seu melhoramento, já físico, já moral.

3.1.3 *Desvalor da vida e homicídio altruístico*

Seguindo a mesma linha básica do raciocínio desenvolvido no item anterior, alguns críticos da ética negativa sustentam que, em sendo assumida a vida como algo em si negativo, então o matar alguém (ou, como prefere referir Cabrera, o heterocídio⁸⁴) apresentar-se-ia como consequência lógico-moral. Seria mesmo o caso de se considerar o heterocídio um dever moral, um ato de altruísmo radical, por assim dizer?

Foi exatamente esse “perigo negativo” que Jorge Alam (In: CABRERA, 2008, p. 76-77) sustentou ao referir a figura feérica de um “assassino estrutural”, ou seja:

Alguém que, em virtude da dor estrutural e da conseqüente inabilitação moral produzida por ela, possa, por uma decisão

⁸⁴ “Assim denomino a eliminação de outra pessoa diferente da minha. Não falo de ‘homicídio’ (que significa dar a morte a um ser humano) porque, em sentido estrito, este termo incluiria também o suicídio” (CABRERA, 2004b, p. 112, nota 1.) A propósito, não se deve confundir o fato de Cabrera entender o suicídio como uma forma de homicídio, valendo-se porém de um novo termo – heterocídio – para distinguir a morte de si da morte de outro, com o fato de Sto. Agostinho ter identificado o suicídio como um homicídio. No caso de Cabrera, a distinção é meramente etimológica; já em Agostinho, a identificação de uma e outra morte se dá, como vimos, por uma questão mais ampla, de ordem teológica e moral.

racional, optar por **livrar seus semelhantes dessa desconfortável situação**. A linha de argumentação que subscreve essa possibilidade toma como justificativa para atribuir moralidade a essa atitude o fato de que alguém pode pretender evitar que outros passem por situações constrangedoras e desagradáveis – a mesma linha de raciocínio usada pela ética negativa para atribuir uma possível moralidade à abstenção [de procriar]. Da mesma forma, é considerada moral a ação de alguém que queira livrar uma outra de situações desnecessariamente penosas (e a vida é desnecessariamente penosa, gratuitamente penosa), como na eutanásia (uma vez observada a AEF). Nesses casos, observados os fatos negativos estruturais, um heterocídio pode caracterizar-se por um alto grau de altruísmo e, portanto, pela moralidade [sem negrito no original].

Jorge Alam refere-se a esse hipotético assassino estrutural como uma inevitável “cria frankensteiniana” surgida das estranhas da ética negativa. Não o creio. Na verdade, o assassino estrutural imaginado por Alam mais se assemelha ao falacioso argumento do espantalho,⁸⁵ por ele mesmo costurado com alguns retalhos retirados *ad hoc* da ética negativa, a fim de espantar alguns sombrios corvos para longe dos olhos. O estratagema alamiano contém, a meu ver, alguns sérios equívocos,⁸⁶ que passo expor.

Como vimos acima, as considerações axiológicas, no âmbito da ética negativa, devem levar em consideração, conjuntamente, (a) a diferença tanática, (b) a *articulação ética fundamental* (AEF), cujo intercâmbio implica a noção de (c) inabilitação moral. Se se não tomam por válidos esses pressupostos da ética negativa, então tudo o mais que dela decorra ficará comprometido. E é daí, do esquecimento da AEF, que surge a ilusão de que a ética negativa traz à existência um filho bastardo e degenerado, como seria um “assassino estrutural”. O que Jorge Alam faz é considerar apenas e tão somente o desvalor estrutural da vida como critério para validar os possíveis atos de um assassino altruísta. Ora, o mandamento moral contido na AEF determina que sejam considerados, em primeiro lugar, os interesses alheios, sejam eles quais forem, e não somente os meus, de modo que

⁸⁵ “A falácia do espantalho ocorre quando a posição de um argumento é deturpada por ser citada de maneira errada, exagerada ou por sofrer outro tipo de distorção” (WALTON, 2006, p. 31).

⁸⁶ Ver, sobre o mesmo assunto: CABRERA, J. *Dez considerações negativas para Jorge Alam*. In: CABRERA, 2008, p. 99-124.

um assassino estrutural nem sempre⁸⁷ terá agido em favor da vítima. Esta poderá querer viver, sob quaisquer condições, mesmo as piores que se possam imaginar.

Se a ética negativa conduz a resultados que o senso comum pode muito bem reputar indesejáveis (como o antinatalismo, por exemplo), isso ainda não é uma prova de que suas bases conceituais e sua argumentação estejam de algum modo equivocadas. Ademais, o assassino estrutural, tal como proposto por Jorge Alam, falha como experimento mental, por ignorar, sem contudo refutar, a AEF.

3.1.4 *Pessimismo e ética negativa*

Uma das críticas que são levantadas com maior frequência contra a ética negativa diz respeito ao seu caráter demasiado pessimista. Segundo esses críticos, a desvalia estrutural da vida humana implicaria que devêssemos viver uma vida sombria, infeliz, desgostosa, desapegados, portanto, dos prazeres mais mezinhos, como saber um bom vinho, degustar um carne suculenta, realizar viagens por cidades encantadoras ou andar por praias paradisíacas.⁸⁸ Nesse contexto, todo aquele que abraçasse um modo de vida baseado nos preceitos de uma ética negativa deveria ser visto como alguém sorumbático, depressivo, avesso à qualquer prazer que a vida seguramente nos oferece. Esta ligação, entre um modo de viver ético-negativo e um modo depressivo de ser, procede de fato?

As confusões que se colocam acerca desse problema giram em torno de como se tomam os conceitos de pessimismo e otimismo. O senso comum vale-se deles para significar certa disposição de ânimo que toma discricionariamente da realidade certas particularidades, para depois generalizá-las, tomando assim o todo pela parte escolhida. Para o senso comum, o pessimista não consegue ver “o lado

⁸⁷ Digo *nem sempre* porque pode ser o caso de a vítima desejar morrer, como nas hipóteses de eutanásia a pedido, também chamada de suicídio assistido, prática que, embora ilícita em alguns países, como no Brasil, precisa ser levada em consideração num estudo sobre ética.

⁸⁸ Assim, por exemplo, intitulou Junio C. da Rocha seu artigo (inédito): Por que Cabrera vai à praia? Considerações sobre a dor estrutural e a sede de viver na filosofia cabreriana (Cabrera, J. **Comentários sobre o texto “Por que Cabrera vai à praia? Considerações sobre a dor estrutural e a sede de viver na filosofia cabreriana”**, de Junio C. da Rocha [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <d.coimbra70@gmail.com> em 22 dez 2009. Também Marcus Valério Reis (2010, anexo I) insiste em acentuar o caráter pessimista da ética negativa.

bom das coisas”, ao passo que o otimista consegue tornar boas até as piores contrariedades. O pessimista padece no paraíso; o otimista é feliz ainda que no inferno.

É bem verdade que essa visão do pessimismo não chega a ser exclusiva do senso comum. Durkheim, por exemplo, após se referir às correntes filosóficas pessimistas da antiguidade (Epicuro e Zenão) e às da época recente (Schopenhauer e Hartmann), dirá que também “o anarquista, o esteta, o místico, o socialista revolucionário [...] se entendem com o pessimismo num mesmo *sentimento* de ódio ou de desgosto pelo que existe, numa mesma necessidade de destruir a realidade ou fugir dela” (DURKHEIM, 2005, p. 483).

No âmbito filosófico as noções de pessimismo e de otimismo não se deixam confundir com os sentimentos de melancolia pesarosa e de alegria esfuziante. Pessimismo e otimismo dizem respeito a concepções do mundo que dizem algo acerca de como o mundo e o homem de fato são. O pessimismo, enquanto doutrina filosófica, “sustenta que o mal existe no mundo de um modo primário, substancial, predominante, sendo ademais impossível, por princípio, arrancá-lo e suprimi-lo, já que — e este talvez seja um dos pressupostos últimos de tal concepção — a eliminação do mal representaria ao mesmo tempo a eliminação da existência” (MORA, 2001, p. 2260). Ora, a ética negativa defende que a vida seja estruturalmente danosa (embora não se trate de nenhum “mal substancial”), que o viver implica sempre um viver de atritos, de choques inevitáveis com outros e conosco mesmos, de sobrevivência permeada de dores (causadas desde dentro, pela própria constituição frágil do organismo, ou desde fora, pela agressão do meio ambiente e de outros seres), com o tédio e com a inabilitação moral, como vimos. Nessa linha de raciocínio, o pessimismo discorre sobre o que a vida é, e não sobre o que esperamos ou desejamos dela.

O otimismo, ao contrário, está ligado com a ideia de que o mundo é bom, apesar de tudo de ruim que há nele. Segundo Ferrater Mora (2001, p. 2180), o termo *optimisme* ou “sistema do *optimum*” foi introduzido, em 1737, nas *Mémoires de Trévoux*, para designar a doutrina defendida por Leibniz na Teodiceia. Isso não obstante, é evidente que tendências pessimistas e otimistas são anteriores à criação desses termos. Ainda segundo Mora, podem ser distinguidos um otimismo racional;

um temperamental, isto é, que abre mão de qualquer explicação racional ou que as encontre facilmente; e ainda um pragmático, vale dizer, um otimismo fundado em ações libertadoras do homem. Até mesmo entre pensadores pessimistas (como Hobbes, Voltaire, Rousseau ou Marx) pode-se encontrar uma forma mitigada de otimismo, ou “melhorismo”, já que, em todos eles, não há mal intrínseco ao mundo, mas antes uma corrupção no homem responsável pelas iniquidades, e que podem, assim, ser corrigidas por meio de seu aperfeiçoamento.

Toda postura otimista precisa sustentar, de algum modo, uma teleologia. Não seria possível sequer aventar a hipótese de uma melhora se esta não fosse pensada em vista de um fim, seja um fim a ser desfrutado *hic et nunc* ou *sub specie eternitatis*. Sejam quais forem os elementos de análise de uma teoria otimista, eles terão de se ajustar a uma ideia de fim, relativamente à qual todos os elementos dessa teoria serão julgados de maneira “ótima” ou não. Assim, para os que advogam a tese de que o universo como um todo está em progresso contínuo, é preciso assumir-se que há uma finalidade no mundo que pode ou mesmo que deve ser alcançada. O otimismo, tanto no plano ontológico quanto no moral, prevê a possibilidade de ser alcançada, ao fim e ao cabo, alguma felicidade.

Ao contrário, porém, de éticas utilitaristas ou consequencialistas, não creio que a ética negativa trate da felicidade humana com categorias quantificáveis, pois ela parte exatamente da ideia de que não há, em absoluto, felicidade possível na vida aquém-túmulo (e ainda pressupõe que não há vida além dele...). Sendo assim, não é possível, desde um ponto de vista ontológico, acrescentar mais sofrimento a algo que é estruturalmente sofrente. Desse modo, a única conduta plenamente moral seria evitar que um não-ser passasse à condição de ser; rompida esta primeira regra moral, todas as demais que se lhe seguissem seriam, em maior ou menor grau, imorais. O grau de moralidade dum agente, todavia, não se deixa balizar, necessariamente, pelo grau de sofrimento ou de felicidade que ele venha a impingir a outrem. Alguém que padeça, por exemplo, de síndrome de Estocolmo pode sentir-se nos píncaros do prazer, mas isso nada altera a conduta imoral do agente que manipulou, até as raias da insanidade, sua vítima.

Uma doutrina pessimista assume ou que não há nenhum fim a ser alcançado ou, se o há, não pode ele ser por nós conhecido ou, ainda, se pode ser conhecido,

não pode ser alcançado. Nesse caso, milita em favor do pessimista a circunstância de não se poder provar o que simplesmente não existe. Cabe toda a responsabilidade ao otimista de provar que o mundo, nele incluído o homem, tem uma finalidade a atingir e atingível.

A ontologia e ética negativas são, nos termos aqui assentados, posturas filosóficas que pretendem, em bases racionais, porém não racionalistas, dizer algo sobre como o mundo é e sobre como devemos e, sobretudo, podemos nele e a partir dele nos conduzir.

3.1.5. *Suicídio estrutural e sofrimento alheio*

Como vimos acima, o único argumento contrário ao suicídio, de fundo moral, seria o de este provocar algum sofrimento nos entes que permanecerão vivos. Segundo Cabrera são insustentáveis todos os argumentos trazidos para sustentar que o suicida não deveria praticar a morte voluntária em função da vida alheia. A meu juízo, existem bons argumentos contrários àqueles apontados por Cabrera.

Em primeiro lugar, quanto à falta de sinceridade do agente moral, a premissa postulada por Cabrera é demasiado subjetiva e parte de uma intuição negativista para a qual não apresenta sequer um exemplo. Não é simplesmente possível saber quais são as reais intenções daquele que se nega a matar-se: o mérito do manter-se vivo para não ferir os sentimentos alheios ou a dissimulação de fazê-lo resta no fundo da consciência do agente. Jamais haverá meios para confirmar a eventual leviandade daquele que, mesmo desejando autoaniquilar-se, refreia sua vontade em prol de outrem. Por isso, afirmar, como o faz Cabrera, que o não-suicida jamais está sendo sincero em seus motivos morais constitui mera suspicácia sem qualquer fundamento probante.

Quanto ao mais, podemos valer-nos do mesmo argumento de falta de sinceridade contra o suicida estrutural. Podemos desconfiar que esse suicida não está agindo por nenhuma motivação moral, que não escolheu voluntariamente a própria morte para evitar prejudicar outrem com sua existência terminal, mas sim por um motivo egoísta qualquer. Como tantas vezes reitera Cabrera (Cf. 1996, p. 76),

“matar-se apenas para fugir da estrutura negativa não está, *per se*, moralmente justificado” (2010, p. 7). Em vista disso, a moralidade alegada ou pretendida pelo suicida estrutural pode muito bem restar tão matizada por motivos pouco nobres quanto a do não-suicida. Prostrado diante da inevitável impossibilidade de novas possibilidades, o suicida estrutural prefere destruir-se no nada do que a nada construir.⁸⁹

Não vislumbro, assim colocada a questão, como deixar de lançar o ato suicida no rol das condutas imorais, por também atentar contra o mandamento da AEF. De fato, se existe uma obrigação moral negativa de abster-se de impingir sofrimento aos outros, porquanto se deve levar em conta seus interesses deles, também ele, o suicida, deve sofrer sua dor sem contudo transmitir mais dor com seu matar-se.

A força do argumento do suicídio estrutural recai no fato de que, em determinados casos, podemos nos encontrar diante da situação de não termos outra escolha, ou pelo menos de não termos uma escolha menos imoral, senão nos matarmos, para, assim procedendo, minorar o sofrimento dos que sobreviverão à nossa partida. Sem essa noção de estrangulamento vital, o suicídio estrutural acabaria por nivelar-se a todos os demais suicídios. Assim, Cabrera assume que a existência de alguma folga para tomar decisões seria o bastante para negar as reais intenções morais do suicídio ou, no mínimo, para desconfiar delas.

A segunda alegação de Cabrera empregada para afastar os motivos de não se matar baseia-se no fato, este sim objetivo e repleto de exemplo, de que a esmagadora maioria das pessoas simplesmente continuam suas vidas, mesmo após a perda do ente querido que se matou. Algumas chegam a mudar por completo suas vidas, e passam a encarar a vida segundo outra perspectiva, seja mais pessimista ou mais otimista. O senso comum deixa-se repousar, inclusive, com certa indiferença diante da morte voluntária, assim como o faz com doentes terminais: “ele sofria muito, foi melhor para ele”. O mesmo impulso vital e irracional que evita matarmo-nos atua para mantermo-nos vivos apesar da dor da perda.

⁸⁹ Podemos enfim desconfiar, como Nietzsche (1998, p. 87-88), que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: *ele precisa de um objetivo* — e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” [grifos do autor].

Não nego que a maioria quase absoluta das pessoas segue a viver com suas dores, até que enfim elas se esvaiam por completo. Mas outras simplesmente não superam a perda do outro, não logram criar novos valores (no intramundo, decerto) que sirvam para mantê-las vivas, e acabam por também morrer. Ainda que não morram, o suicida jamais poderá saber o grau de sofrimento que incutirá nos sobreviventes que lhe sejam mais próximos. Outras morrerão pela ausência do suicida, à mingua da presença deste. Suicidar-se-ão quiçá. Se a procriação pode ser equiparada ao homicídio, como propõe Cabrera, o suicida pode estar apostando, como numa roleta russa, na morte de algum sobrevivente: a esposa que ficará desamparada, a mãe idosa e moribunda que perderá os cuidados últimos do único filho, o velho e solitário amigo de asilo que contava com a presença exclusiva do que se foi porque quis ir-se.

Ora, ainda que se admita a imoralidade crônica do ser humano, devido à sua condição estrutural de inabilitação moral, isto é, que o não-suicida e o suicida praticarão ambos, em qualquer caso, atos imorais, ainda assim o suicida estrutural que não leve em consideração o eventual sofrimento insuperável do outro simplesmente agiria com o mesmo grau de leviandade dos progenitores. Estes não dão — na linha da argumentação antinatalista cabreriana — a mais mínima importância para o ser que começará a viver e, por conseguinte, a sofrer. Com efeito, o progenitor tanto quanto o suicida apostam na força vital dos seres que virão a viver, no primeiro caso, e dos seres que viverão porque já vivem, no segundo caso. Essa aposta, contudo, não encontra qualquer laivo de moralidade. Lançar um ser no mundo em que ainda não está assim como largar os seres que no mundo já estão, firmando-se tão só na inafiançável aposta de que conseguirão lidar com os infortúnios e sofrimentos da vida, fere, em grau máximo, a norma moral da AEF, postulada pelo próprio Cabrera.

Registro aqui que Cabrera, definitivamente, não concorda com qualquer aproximação que se possa fazer entre a imoralidade dos progenitores e a dos suicidas estruturais, como acabo de fazer. Diz ele que:

todos os problemas morais do suicídio são derivados dos problemas morais do nascimento; este sendo mais originário. Pois um suicida, um moribundo voluntário, antes de sê-lo, é um nascido involuntário. Portanto, todos os problemas que ele poderá causar com seu suicídio são, radicalmente, fundados no fato primordial dele ter sido

nascido problemáticamente depois de ser colocado num espaço pequeno cheio de copos de cristal. Ele não é radicalmente imputável por não conseguir sair desse lugar sem quebrar nada. Depois dele ser radicalmente prejudicado, se lhe exige que saia de seu prejuízo sem prejudicar ninguém (CABRERA, 2009d, p. 8).

Por amor ao debate, ressalto que a aproximação que faço entre a imoralidade dos genitores e a dos suicidas baseia-se não na **origem** da imoralidade, mas sim nos **motivos** dela. Cabrera parece deter-se na ideia, meramente genealógica, de que a eventual imoralidade, derivada da inabilitação moral, decorre da imoralidade originária dos seus genitores, uma espécie, por assim dizer, de pecado adâmico. Não nego que possa haver imoralidade no ato de concepção, tampouco preciso vincular-me à tese antinatalista para mostrar que a imoralidade do suicida não se deriva da dos seus genitores. O que pretendo salientar é que ambos os agentes praticam seus atos **motivados** por uma mera aposta na vida de outrem, aposta para a qual não têm nenhum lastro de certeza. O genitor e o suicida estrutural jogam com a vida daquele que começará a viver ou daqueles que continuarão a viver, pressupondo que o conceito e os sobreviventes conseguirão, por meio de seus impulsos e capacidades vitais, resistir ao ato imoral por eles praticados.

Ainda sobre essa imoralidade do suicida ao abandonar os entes queridos, imoralidade supostamente enfraquecida pela efemeridade dos sofrimentos destes últimos, Cabrera distingue, como se viu, dois grupos: o dos progenitores e o dos entes mais próximos. Aos primeiros se interdita em absoluto o suicídio, já que estes teriam o compromisso moral de minorar o sofrimento do ser que puseram no mundo. Cabrera sugere que o sofrimento que o filho suicida possa causar aos genitores deriva diretamente daquele ato imoral de partida: o parto. Essa imoralidade de primeira ordem teria como que o condão de cortar o cordão de imoralidade umbilical do suicida (relativamente aos pais, por certo).

Vejamos o que podemos deduzir do argumento de Cabrera. Não nos devemos esquecer que a segunda parte da AEF (*estar disposto — no caso de que a consideração de interesses alheios assim o exija — a ir de encontro os próprios interesses*) impõe que se abra mão de qualquer eventual interesse próprio em vista dos interesses de outrem, e, aqui, esse outrem é o ainda-não-gerado. Em suma, os potenciais genitores deveriam abrir mão dos seus desejos de procriar para não lançarem num mundo de desgraças um ser que não necessita vir a ser (e tal

possibilidade, a de não gerar e, por conseguinte, não lançar um ser na roda do sofrimento, estaria ao alcance de qualquer ser humano — aqui Cabrera se sustenta na consideração kantiana de que é sempre possível agir moralmente, mesmo contra os impulsos empíricos). A abstinência de progeneratura radica-se, em última instância, no *dever moral negativo de não causar sofrimento a outrem* supondo-se que a ninguém interessa sofrer a dor estrutural da vida.

Negar o suicídio, pura e simplesmente, a todo e qualquer genitor, constitui uma interdição desmedida. Várias hipóteses, nenhuma delas contra-intuitivas, podem ser arroladas contra essa proibição genérica: (a) os genitores não podem matar-se enquanto sua prole depender deles para sobreviver; (b) um dos genitores pode morrer ao se submeter a complicada cirurgia a fim de salvar um de seus filhos⁹⁰; (c) para sustentar a família, o genitor pode vir a morrer em razão do periculosidade do trabalho que exerce (soterrado numa mina de carvão, asfixiado ou carbonizado no interior duma nave espacial; afogado ou soterrado num salvamento etc.)⁹¹; (d) se atingirem idade prolecta, tendo já criado seus filhos, os genitores podem matar-se para não tornar mais complicada (financeira ou emocionalmente) a vida de seus filhos. Como se vê, são muitos os casos em que os genitores poderiam se matar sem que com isso coloquem os filhos numa situação ainda pior.

Ora, essa mesma obrigação moral negativa de progeneratura poderia muito bem orientar o agente moral a deixar-se matar por outrem, em vista dos interesses deste último, sejam quais forem esses interesses. No âmbito da ética negativa não há lugar para legítima defesa ou estado de necessidade. O que importa é o levar em consideração os interesses alheios em detrimento dos próprios interesses. Mais uma vez, o cerne do problema parece residir na obrigação de não lesar o outro ou não fazê-lo sofrer, pois qualquer motivação que se aduza em prol do assassino irá esbarrar na vedação da AEF.

Quanto aos entes queridos, Cabrera pondera que destes se deve esperar a observância da AEF, ou seja, que eles deixarão de lado os próprios interesses (como gozar da presença do suicida até o limite do insuportável ou esperar que

⁹⁰ Como se verá mais adiante (Parte III, capítulo 2), o colocar-se em situação de extremo risco pode ser considerado um suicídio.

⁹¹ Mesmo caso da nota anterior.

aquele que o sustente não deixe de fazê-lo para não lhe dificultar ainda mais a vida). Aqui porém se instaura um dilema: não se esperaria, como acabamos de mostrar, que o suicida deixasse de lado seu interesse de parar de sofrer, em vista da dor que pode causar aos seus entes queridos dele mais achegados?

Quer-me parecer que Cabrera simplesmente abre uma fenda injustificável na referida segunda parte da AEF, uma frincha por onde procura deixar escapar qualquer morte voluntária das teias da imoralidade. Qual a razão de o potencial suicida não dever ir, assim como qualquer outro indivíduo, de encontro aos próprios interesses? Um sem número de interesses alheios, sejam dos procriadores ou não, colocam o suicida diante da circunstância de ter de escolher entre aqueles e os seus, e não se vê bem os motivos pelos quais o suicida gozaria do benefício da “dádiva” de matar-se. Se o pré-suicida exige de seus amigos a observância estrita à AEF (observância que, como já vimos, é extremamente problemática), então pode-se pensar que amigos daquele também podem exigir a mesma observância da AEF, ou seja, de que o suicida estrutural procure manter-se vivo, mesmo às custas de seus próprios interesses, levando-se em conta os interesses alheios.

Desse dilema decorre a delicada situação de se saber se devemos agir moralmente apenas com aqueles que também são morais conosco ou se ao menos procuram sê-lo. Em outras palavras: o cumprimento da AEF constrange apenas uma das partes, ou pode ser afastado diante do caso de uma das partes envolvidas não estar disposta a se conduzir segundo os ditames da AEF. Devo levar em consideração os interesses alheios só, e somente só, quando são morais, isto é, quanto tencionam cumprir a AEF, ou em qualquer caso? A ética negativa não parece apresentar solução clara para essa situação. Não me parecem haver razões que expliquem ter os interesses do suicida estrutural qualquer prerrogativa sobre os interesses dos sobreviventes a sua morte dele.

3.2 Suicídio: uma escala axiológica

Dentre as várias questões acima levantadas, a de uma possível escala de valores no âmbito da ética negativa constitui uma das mais intrincadas e, a meu ver, a única que não foi ainda levantada pela crítica nem sequer encontra resposta elaborada na obra de Julio Cabrera.

Mas de onde surgiria afinal esse problema de escala axiológica? Se, como vimos, a vida humana é ontologicamente marcada pelo traço indelével da negatividade e se desse desvalor da vida deduz-se a inabilitação moral de todo e qualquer agente humano, então como poderia haver uma escala de valores? Não deveriam todos os atos, absolutamente todos, ser considerados imorais, de forma indistinta, salvo o ato protoimoral de procriar, isto é, o ato inicial por meio do qual todos os outros atos serão inelutavelmente imorais? Ou ainda: entre este ato imoralíssimo de trazer à vida um não-ser e outros tantos atos imorais possíveis — entre eles o suicídio — haveria algum parâmetro a partir do qual poderíamos vislumbrar o grau de moralidade de uma ação?

A meu juízo, o problema de se estruturar um gradiente axiológico no âmbito da ética negativa decorre da inter-relação da defesa intransigente do suicídio estrutural com a inabilitação moral. Assim, dum possível gradação de atos imorais derivar-se-ia uma igual modulação das várias formas de suicídio.⁹²

Recordemos que, para Cabrera, o suicídio estrutural impõe-se como a melhor solução a ser tomada em casos extremos, em que o sujeito se encontraria numa situação “estrangulada”, insustentável, numa situação em que permanecer vivo seria inescapavelmente pior do que morrer, ou do que matar-se, já que aqui tratamos apenas do suicídio. Nesse estado de “estrangulamento”, no qual já não haveria mais espaços para condutas morais nenhuma, o indivíduo ver-se-ia numa atribulação tal que a simples conservação de sua vida, *per fas et per nefas*, ensejaria atos imorais que iriam muito além da sua vontade.⁹³

⁹² Ver infra, Parte III, a taxonomia suicidológica abrangente que proponho.

⁹³ Tolstói descreveu muito adequadamente essa situação na obra *A morte de Ivan Ilitch*. Extraído dela alguns excertos, a título ilustrativo: “Todos estão calados e sombrios. Ivan Ilitch sente que lhes

Examinemos um exemplo a fim de elucidar os problemas envolvidos na hipótese do suicídio estrutural praticado em razão do estrangulamento vital do agente. Se alguém percebe em si mesmo os primeiros sintomas do mal de Alzheimer⁹⁴ e, ao mesmo tempo, tem ciência das consequências que lhe advirão ao seguir vivendo, então essa pessoa encontra-se diante de uma situação de estrangulamento vital. Já não dispõe de meios para seguir vivendo sem levar seriamente em conta essa situação de inabilitação total que, mais cedo ou mais tarde, fará dela pouco mais do que um vegetal. Manter-se viva indefinidamente, agarrando-se por instinto de preservação à vida miserável que se lhe avizinha, poderá fazer com que cause inúmeros sofrimentos aos seus entes queridos. Para os que preferem pensar segundo as categorias coletivas, pense-se no enorme gasto que o erário terá de suportar para manter viva uma pessoa cujas capacidades vitais (e de contribuição tributária e previdenciária) foram quase que por completo suprimidas. A pouco e pouco a vida desse doente terminal pesará mais e mais para seus semelhantes. O que se pode fazer diante duma tal situação? Que escolha haveria nesse caso, além do suicídio?

Segundo Cabrera, escolha nenhuma. A própria situação de estrangulamento caracteriza-se em última instância pela falta de escolha. Manter por mais um pouco a própria vida, até o ponto em que já não lhe restem forças, não só psicológicas mas simplesmente mecânicas, seria incorrer na imoralidade de não levar em consideração os interesses, os sofrimentos alheios, senão seu próprio impulso de aferrar-se a um viver que, sobre já não ter o mínimo valor, de resto jamais o teve sequer.

inspirou esse humor sombrio e que não pode dissipá-lo. Eles jantam e dispersam-se, e Ivan Ilitch fica sozinho, com a consciência de que sua vida está envenenada, que **ela envenena a vida dos demais** e que este veneno não se enfraquece, mas penetra cada vez mais todo o seu ser” (TOLSTÓI, 2006, p. 42). “[...] todo o interesse que ele [Ivan Ilitch] apresentava para os demais consistia unicamente no seguinte: se não demoraria muito **a desocupar finalmente seu lugar, a livrar os vivos da opressão causada pela sua presença, e a livrar-se ele mesmo dos seus sofrimentos**” (ibidem, p. 52). [...] “Ele [Piotr, o criado de Ivan] precisa arrumar o quarto, e eu atrapalho, sou a sujeira, a desordem” (ibidem, p. 58). [...] “O doutor dizia que os sofrimentos físicos dele [de Ivan Ilitch] eram terríveis, e dizia verdade; mas **os sofrimentos morais eram mais terríveis que os físicos**, e nisso consistia a sua tortura maior” (ibidem, p. 71). [...] “Sim, eu os atormento — pensou. — Eles têm pena de mim, mas **estarão melhor, depois que eu morrer**” (ibidem, p. 75) [sem grifos no original].

⁹⁴ Outras doenças crônicas também podem levar o indivíduo à completa desvalia, tais como a distrofia muscular progressiva, a artrite reumatoide progressiva (de que padeceu a cantora francesa Edith Piaf), a esclerose múltipla, a miastenia grave (que acometeu o armador grego Aristóteles Onassis), a AIDS etc.

Esse estreitamento das condições vitais, esse estrangulamento leva-nos contudo a um casuísmo extremo, de modo que somente a análise de cada caso em particular poderia revelar se a conduta de auto-ocisão foi pouco imoral ou completamente imoral (levando-se em conta a hipótese de que não haja em absoluto ações morais puras). O *modus vivendi* de cada suicida é que determinaria a moralidade do ato extremo de matar-se. Isso porque a dor extremante de um ser humano bem pode se converter na dor extática de outro: o sofrimento do jovem personagem goethiano, Werther, pode ser mero capricho de um adolescente rejeitado pela Carlota, se comparado ao real tormento físico experimentado por aquele funcionário público russo (de nome quase impronunciável, Akáki Akákievitch Bachmátchkin, personagem da fantástica novela *O Capote*, de Nicolai Gogol), o qual perde seu capote no mesmo dia em que o adquire, e jamais consegue reavê-lo, vindo a falecer de frio. Em 1984, George Orwell mostra-nos como as torturas que trituram Winston Smith são capazes de fazê-lo abandonar qualquer moralidade, vindo mesmo a trair sua amada Julia e esta a ele;⁹⁵ o estrangulamento vital ocorreu ao saberem que seriam torturados, durante a tortura ou depois dela? Ou em qualquer desses momentos? Não sabiam esses amantes que, vivendo sob o regime totalitário do socialismo inglês (*Ingso*c), sempre observados pelo Grande Irmão (*Big Brother*), seriam mais cedo ou mais tarde torturados até o extremo de suas forças? Seria padecer de igual sofrimento extenuante a vida do retirante Severino, tão belamente retratado pelo recifense João Cabral de Melo Neto, em seu afamado *Morte e vida severina*?⁹⁶ Ou ainda pior seria a vida de Fabiano e de sua família, os personagens cujas vidas errantes e sofridas foram vividamente narradas por Graciliano Ramos, em *Vidas secas*?

Parece-me que, segundo a defesa que faz Cabrera do suicídio estrutural, se afigura impossível determinar em que momento a vida se torna, se é que enfim se

⁹⁵ “‘Eu traí você’, disse ela [Julia] simplesmente. ‘Eu traí você’, disse ele [Winston]. Julia tornou a dirigir-lhe um rápido olhar de aversão. ‘Às vezes’, ela disse, ‘eles ameaçam você com uma coisa – uma coisa que você não tem condições de suportar, sobre a qual não consegue nem pensar. E então você diz: ‘Não façam isso comigo, façam com outra pessoa, façam com fulano ou sicrano’. [...] Você pensa que não tem outra saída e está perfeitamente disposto a se salvar daquela forma. Quer que aquilo aconteça com a outra pessoa. Não está nem aí para o sofrimento dela. Na hora, você só pensa em si mesmo” (ORWELL, 2009, p. 340) [grifo do autor].

⁹⁶ Colho do referido poema os seguintes heptassílabos versos: “— Desde que estou retirando/ só a morte vejo ativa,/ só a morte deparei/ e às vezes até festiva;/ só a morte tem encontrado/ quem pensava encontrar vida,/ e o pouco que não foi morte/ foi de vida severina/ (aquela vida que é menos/ vivida que defendida,/ e é ainda mais severina/ para o homem que retira)”.

torna, “estrangulada”. Essas pessoas-personagens acima referidas poderiam matar-se a qualquer momento ou então chegariam ao ponto de não mais poderem matar-se, devido ao fato de alguma intercorrência impedi-las de o fazer pelas próprias mãos. Não ficamos sabendo em que instante exato o sofrimento humano se torna tal que já não há espaços para viver uma vida minimamente moral. Não se nos vislumbra nunca aquele átimo em que precisamente temos de escolher a morte pelas próprias mãos, a fim de evitar que ela nos deixe tão incapacitados que já não poderíamos fazê-lo senão por mãos alheias.

Conhecer esse momento ou no mínimo saber que ele tem altíssimas probabilidades de ocorrer é fundamental. Há de se supor que esse cálculo seja possível de ser feito, o que, para dizer o mínimo, é bastante improvável. Se se escolhe o mencionado exemplo do paciente que se descobre portador de uma doença incurável e inabilitante, então se supõe ser razoavelmente fácil apontar a situação em que o indivíduo se verá na situação de estrangulamento. Uma vez diagnosticada a doença, o indivíduo gozaria dum tempo razoavelmente dilatado para tomar todas as providências de seu suicídio: fazê-lo com mínima dor, talvez num país estrangeiro onde possa valer-se legalmente dos préstimos eutanáticos de algum hospital, providenciar numerário para essa viagem, assim como transpor as infindáveis barreiras burocráticas para obter o passaporte e, enfim, preparar seus familiares para esse momento e para as eventuais dificuldades que advirão de sua morte etc. Além de insuportável, a doença, insuputável será também o cálculo a ser feito para ver-se livre dela.

Parece-me no entanto que o indivíduo nessa situação joga com a própria sorte (ou com a falta dela). Fia-se na esperança de que todas essas providências serão menos sofridas para os outros do que as que terão de ser tomadas quando ele já não puder tomar nenhuma. Acredita ser possível encontrar o melhor momento — empírico e moral — para matar-se. Não há porém esse momento. Do mesmo modo que se diz⁹⁷ que o não-suicida deixa de matar-se alegando que o não faz por preocupar-se com os seus entes queridos, poderíamos dizer àquele que teme inabilitar-se por completo, dum doença incerta num futuro igualmente incerto: mata-te já! Ao terminares de ler essas páginas poderás errar o passo no paço ou na

⁹⁷ Ver supra, p. 86, alínea e.1.

misérrima choupana que habitas; poderás, de tanto irritar-se com a leitura dessas páginas suicidológicas, sofrer a paralisia de teus neurônios e de todos os teus músculos, por entupirem-se as artérias do teu cérebro com as gratas graxas que ingeristes durante a vida; poderás ter o corpo dilacerado ao saíres de casa, pensando na possibilidade de vires a te matar, pensamentos que lhe invadiram a alma e ali se incrustaram após a leitura lenta e atenta do pessimismo ético-negativo. Mate-te já, e não penses que lhe chorarão inúmeros, como diz o poeta do Tejo. Se jogas com a esperança de teres a sorte de ser avisado do momento fatal, jogas também com a sorte alheia. O estrangulamento pode dar-se neste mesmo instante, daí que a única coisa a fazer, desde um ponto de vista ético-negativo e para manter-se coerente, seria matar-se aqui e agora, sem mais espera, sem esperar por aquele momento estrangulante que talvez jamais chegue.

Pode-se objetar que a impossibilidade de se conhecer o momento exato em que o estrangulamento ocorre, em cada caso particular, nada diz acerca do conceito mesmo de estrangulamento vital. O desconhecimento desse momento exato, a nebulosidade que o envolve, nada diria acerca da clareza de seu conceito, assim como da dificuldade de se saber, na prática, se agimos ou não de conformidade com o imperativo categórico kantiano ou o princípio utilitarista do maior grau de felicidade, tampouco ataca a precisão teórica daqueles conceitos.

A essa objeção replicaríamos que está o conceito de estrangulamento contido na mera descrição de uma situação fática, de modo que a analogia com os conceitos de imperativo categórico kantiano ou de felicidade utilitarista não nos parece legítima. O dever que decorre do imperativo categórico é conhecido por sua própria enunciação; a ideia de felicidade de Mill é intuída já ao ser definida. Em ambos esses conceitos não precisamos analisar casos particulares empíricos para ter a exata noção dos deveres morais propostos por seus autores. De resto, ainda que não houvesse a mínima possibilidade de esses imperativos morais serem cumpridos, seus conceitos continuariam a valer, ainda que apenas no plano teórico. Mas o mesmo não ocorre com a noção de estrangulamento da ética negativa. Nesse caso, parte-se da constatação factual de que algumas pessoas padecem de males gravíssimos e irreversíveis, e daí temos de fazer um esforço imaginativo para vislumbrar todos os inúmeros casos em que tal estrangulamento pode correr. O caso do paciente em que se diagnosticou ser portador do mal de Alzheimer pode situar-se

no extremo da obviedade, o que nos poderia induzir à equivocada conclusão de que em qualquer caso saberemos dizer se se está ou não sob a rubrica do estrangulamento.⁹⁸

No que tange à inabilitação moral, Cabrera procura sustentar que o suicídio estrutural está inserido no contexto da impossibilidade ontológica de agirmos moralmente: após termos nascido não há outra opção senão cometer atos imorais, precisamos abrir caminhos pela vida escolhendo-nos a nós e desconsiderando os interesses alheios. A inabilitação moral é portanto inevitável, e o suicídio seria imoral não por ser um atentado contra a própria vida, mas porque os atos humanos são maculados com a marca daquela inabilitação. Mas para Cabrera o suicídio estrutural, embora seja também imoral, pois de algum modo deixará de observar a AEF, seria contudo menos imoral do que outros atos, uma vez que ele é praticado, como vimos acima, numa situação em que o indivíduo perdeu todos os espaços, todas as condições de agir, para além de suas forças, de sua vontade, em vista do bem-estar e dos interesses alheios. Não se nos afiguram claros, no entanto, os motivos pelos quais esse suicídio estrutural gozaria de um *minus* de imoralidade.

Acredito, ao contrário, que há menos indícios de imoralidade num ato praticado diante de muitas escolhas do que numa situação de “estrangulamento”, atual ou iminente. Se a única escolha a ser tomada é o suicídio, então esse ato já não pode submeter-se a qualquer julgamento moral. Na verdade, Cabrera não logra mostrar que nessa situação de estrangulamento o indivíduo não poderia ainda sustentar-se vivo: a corda, por assim dizer, que o estrangula nunca parece demasiado apertada que não possa ele adiar a inevitável morte. Argumentar-se-ia que numa situação dessas o agente perde sua capacidade de levar em consideração o interesse alheio. Ora, segundo a ideia de inabilitação moral **essa capacidade sempre esteve ameaçada, isto é, nunca existiu plenamente**. Do fato, pois, de se estar agora diante de uma situação peculiar de estrangulamento vital não decorre seja esse ato menos imoral do que qualquer outro.

⁹⁸ Exemplifico: a miastenia grave é, via de regra, causada por um tumor no timo. Aristóteles Onassis, como dissemos, veio a óbito por causa duma pneumonia derivada do quadro daquela miastenia. Todavia, se alguém recebe o diagnóstico de ser portador duma neoplasia no timo, isso não significa que seu quadro evoluirá para uma miastenia grave e, portanto, não sabe se morrerá desta doença. Em que momento, pois, deverá matar-se, a fim de evitar a situação de estrangulamento completo?

Acrescente-se a essas objeções que a pessoa que teme vir a ser acometida de uma doença incapacitante (“estrangulante”), pode ainda dedicar o resto de sua vida ao auxílio de outras pessoas que talvez já tenham ultrapassado a fronteira de escolher a própria morte. Ou, ainda, poderá lançar-se numa vida de riscos, em prol de interesses alheios, como no caso dos bombeiros, enfermeiros, médicos etc. Não precisa dispor do suicídio intencional e direto, pode antes praticar condutas morais valendo-se do risco de suicidar-se por imprudência, ou por imperícia, ou por negligência. Muito antes de lhe fecharem todas as portas, de lhe apertarem todas as cordas do estrangulamento, a vida permitirá ainda escapar pela mão do suicida.

O suicídio estrutural não dispõe, portanto, “das melhores chances de ser moral que muitos outros atos” (CABRERA, 2010, p. 4). O suicida estrutural pode não ser mais imoral do que outros suicidas, como por exemplo o terrorista que se mata a si para matar outros, ou o marido abandonado que incendeia sua casa para matar toda a família, ele incluído. Disso porém não decorre esteja o suicídio formal justificado moralmente nem que contenha uma imoralidade mínima relativamente a outros suicídios. Ao contrário, não há mais possibilidade para julgá-lo segundo motivações morais, uma vez que o indivíduo não dispõe mais de escolhas para tomar.

Apenas em um único caso poderíamos tratar de um suicídio que, se não se afasta por completo da inabilitação moral, ao menos procura livrar-se dela pelo ato final de pôr termo à própria vida em função de outra. Nessa hipótese a morte voluntária deveria ocorrer em circunstâncias tais que o sujeito pode ainda escolher entre o matar-se e o permanecer vivo. Poderá ainda escolher a quem beneficiar e a quem prejudicar com sua morte. Esse suicídio será, para quem o pratique, **meritório**. Esse será o objeto sobre o qual trataremos na terceira e última parte desta obra.

PARTE III

SUICÍDIO: UM TORTUOSO TRAJETO ENTRE A IMORALIDADE E A ELEGÂNCIA

Sim, o homem é sórdido porque morre. No seu ressentimento contra a morte, faz a própria vida um excremento e sangue.

NELSON RODRIGUES

1 CONCEITOS PROBLEMÁTICOS DE SUICÍDIO

Não nos ocupou até aqui a tarefa de elaborar um conceito preciso de suicídio. De início apresentaram-se as mais marcantes posições relativas ao suicídio e revelaram-se as premissas muitas vezes ocultas que dão suporte às condenações e às justificações desse ato *sui mortis*.

Essa primeira parte foi então secundada pelo estudo aprofundado da ética negativa, de Julio Cabrera. Vimos ali que, criticadas as ontologias afirmativas, as quais depositam no ser todas as propriedades de bondade, verdade e beleza, seguindo o modelo platônico, uma ontologia negativa mostra que, se o Bem não existe no ser e por causa dele, tampouco existe o Mal. O surgimento do ser coincide, por conseguinte, com o aparecimento de tudo que é corruptível, definhante, terminal. Todo o deixar-de-ser tem origem **no ser**, pois tudo o que surge segue, já com o surgir, inexoravelmente, para o seu desaparecimento. O nascer humano é o momento em que a morte se instala.

Vimos também que a ética negativa consiste exatamente num determinado modo de agir que leva em consideração a terminalidade desvaliosa do ser. Os danos causados pelo ser do homem, sejam os que tenham causas naturais internas (como as doenças) ou externas (como catástrofes), ou causas não-naturais (como as guerras, torturas etc.) implicam uma postura de responsabilidade moral que conduz, de um lado, à não-procriação e, por outro, ao suicídio formal, estrutural. Se a vida é desvaliosa, deixar de trazer alguém à vida é um ato moral; assim como deixar de viver também o será, em determinados casos.

Creio que agora estejam colocadas as condições para apresentar, primeiramente, algumas críticas a conceitos triviais de suicídio, e, em seguida, um conceito de suicídio o mais abrangente e objetivo possível, que leve em consideração as reflexões trazidas até aqui. No capítulo final, apresentarei as razões para justificar uma única forma de suicídio moral.

1.1 Suicídio e estatísticas: mostrando números para ocultar conceitos

Na esteira das definições ônticas, vale a pena verificar o que diz a literatura médica especializada no assunto. Lemos, por exemplo, no *Manual conciso de psiquiatria clínica*, de Benjamin Sadock (2008, p. 423), que o suicídio “se bem sucedido, é um ato fatal que representa o desejo de morrer”. Campbell (2009, p. 727), em seu renomado *Dicionário de Psiquiatria*, oferece esta laconíssima definição de suicídio: “morte intencional autoinfligida”. Por essa razão afirmará Cabrera (In: TEALDI, 2008, p. 496) que “a única coisa que se faz ao dizer que suicídio significa, literalmente, ‘matar-se a si mesmo’, é colocar a primeira peça de um jogo conceitual para que alguém (a si mesmo ou a outrem) comece a pensar dentro do dinamismo irresistível do próprio conceito”.

Mais do que uma definição pretensamente objetiva, esses compêndios médicos nos revelam dados estatísticos surpreendentes, e que nos auxiliarão a compreender as dificuldades, sobretudo de ordem social, em se aceitar um conceito de suicídio que abranja condutas aparentemente não-suicidógenas.

Segundo Sadock (2008, p. 423), ocorrem cerca de 30 mil casos de suicídios consumados por ano, nos EEUU, e mais 650 mil casos de suicídio tentado. O suicídio representa a oitava causa de morte entre os norte-americanos, ou seja, 1% de todas as mortes ocorridas por ano naquele país. De acordo com Campbell (2009, p. 727), o número de suicídios chega mesmo a superar o de homicídios nos EEUU. A despeito disso, a quantidade de mortes por suicídio tem-se mantido frequente desde o início do século XX. Com efeito, à exceção do período da Grande Depressão, quando a taxa de suicídios atingiu 17,4 mortes por 100 mil habitantes, o número de suicídios manteve-se em cerca de 12,5 por 100 mil. No mundo, as maiores taxas de suicídio (cerca de 25/100 mil) verificam-se nos países escandinavos, na Suíça, na Alemanha, na Áustria, na Europa Oriental e no Japão. As menores taxas (abaixo de 10/100 mil) dão-se na Espanha, na Itália, na Irlanda, no Egito e nos Países Baixos.

Os índices de suicídio também costumam apresentar variações quanto ao gênero: assim, os casos consumados são quatro vezes maiores entre os homens, ao passo que, entre as mulheres, as tentativas de suicídio são quatro vezes maiores do que as mortes consumadas. Os homens, tentando matar-se, logram fazê-lo; as mulheres malogram matar-se, tentando consumá-lo.

No que tange à época da vida em que são praticados, verifica-se que o aumento das mortes por suicídio é diretamente proporcional ao aumento da idade. Os homens matam-se mais por volta dos 45 anos e as mulheres, após os 55.

Movida por razões de ordem eminentemente técnico-prática, como não poderia deixar de ser, a medicina busca descrever, de maneira precisa e objetiva, as possíveis causas suicidógenas. Nesse sentido, observa Sadock (2008, p. 428) que entre as características de alto risco de cometer suicídio incluem-se “ter mais de 45 anos, sexo masculino, dependência de álcool (a taxa de suicídio é 50 vezes mais alta entre dependentes de álcool do que entre os que não são), comportamento violento, comportamento suicida anterior e hospitalização psiquiátrica prévia”. Campbell (2009, p. 728), por sua vez, lembra que:

Em pelo menos 90% dos suicídios, há um transtorno mental ou emocional associado: depressão (embora não seja o fator principal no crescente número de suicídios entre brancos jovens), alcoolismo, abuso de drogas (um fator significativo em mais da metade dos suicídios entre

jovens, nos quais o padrão tende a ser o uso crônico de múltiplas drogas) e esquizofrenia.

A busca por uma prevenção eficaz ao suicídio faz com que pesquisadores médicos e estatísticos tentem identificar eventuais associações de mortes por suicídio com outros tipos de morte. Dá-nos disso exemplo a pesquisa realizada na Universidade de Brasília, que tratou de verificar a associação entre suicídio e doenças cardiovasculares. Segundo os autores dessa pesquisa:

O índice de suicídio é duas vezes maior em sujeitos que tiveram acidente vascular cerebral (AVC) e está diretamente relacionado com fatores de risco cerebrovasculares. Ademais, depressão pós-AVC é um forte marcador de risco para o suicídio e pode resultar não somente de sequelas estruturais, mas também de mudanças funcionais e psicológicas (PLACIDO; SPOSITO, 2008, p. 262).

Aos olhos do senso comum, o suicida é o covarde que não suportou as agruras da vida. Aos olhos da ciência médica, o suicida é o insano que também não soube lidar com essas mesmas atribulações da vida. Nesse caso, parecem dar as mãos o homem das ruas e homem da academia, ambos irmanados naquela “mentalidade imbecil” de que nos fala Landsberg (2009, p. 67). É preciso notar, contudo, as cifras que se ocultam: quem irá negar que um número muito maior de pessoas deixa de se matar justo por lograrem agarrar-se a alguma neurose, e que um número incalculável de seres humanos não encontra nenhuma outra explicação para continuar a viver, senão a própria covardia de matar-se?

Não deixa de ser curioso que, no afã de salvar o homem de si mesmo, a ciência médica acabe por lançar, sobre o vasto oceano que é a psique humana, uma rede de tramas demasiado estreitas. É bem verdade que os limites da medicina, enquanto ciência empírica, são aqueles impostos pela descrição dos fenômenos que ela observa. Mas esses limites são também um horizonte: quanto mais perto os divisamos, tanto mais parecem se alargar e se afastar de nós.⁹⁹ Talvez por isso seja tão recorrente a ideia de que o suicídio deriva de algum estado anormal do ser humano. Os alienistas de ontem, os psiquiatras de hoje insistem em colocar o

⁹⁹ No mesmo sentido, ver Alvarez (1999, p. 104): “É óbvio que controles, cálculos e uma preocupação objetiva com os fatos observáveis são essenciais a um procedimento científico adequado. Sem eles, tudo o que temos são falácias, preconceitos, caos. **Com eles, porém, algo também se perde, talvez tanto quanto se perdia com todas as distorções morais das antigas discussões sobre o suicídio**” [sem grifos no original].

suicida em alguma ala de dementes, de “loucos de todo gênero”.¹⁰⁰ Ora, afirmar que a quase totalidade das mortes por suicídio derivam de algum tipo de transtorno mental, mais oculta do que revela a verdadeira causa dessas mortes, haja vista o vasto repertório de doenças mentais catalogadas na literatura especializada.¹⁰¹ “No plano estrutural, não existem pessoas ‘sãs’, apesar do discurso intramundano que faz essa distinção, ontologicamente insustentável” (CABRERA, 1996, p. 47).

A preocupação de psiquiatras e psicólogos com identificar as causas suicidógenas é, via de regra, meramente preventiva, e por isso não podem embasar seus diagnósticos numa categoria demasiado ampla. É verdade, no entanto, que em psiquiatria já se trabalha com conceitos latos de suicídio, de molde a incluir condutas como o parassuicídio,¹⁰² o suicídio inconsciente e o homicídio precipitado pela vítima como dignas de serem vistas como formas de autoaniquilamento.

Mas não só o psiquiatra precisa de limites estreitos. Qualquer ramo da medicina precisará estabelecer um corte bastante limitado se quiser obter algum resultado prático em seu mister. Tomemos dois exemplos para ilustrar a questão: as pesquisas mais avançadas em radiologia diagnóstica têm ocorrido no campo da ressonância magnética funcional. Por meio de exames radiológicos, pesquisadores

¹⁰⁰ Era esta a expressão com que o antigo Código Civil brasileiro de 1916, em seu artigo 5º, inciso II, se referia a uma das categorias de pessoas absolutamente incapazes de exercer pessoalmente atos da vida civil. O novo Código Civil, vigente desde 2002, menciona-os agora como “deficientes mentais” (artigos 3º, inciso II, e 4º, inciso II). Com a mudança, nada se ganhou em precisão, mas muito se perdeu de poesia.

¹⁰¹ Nas mais de 700 páginas do *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* – obra de referência escrita por mais de mil pessoas e entidades associadas – podemos encontrar desde os “transtornos geralmente diagnosticados pela primeira vez na infância ou na adolescência” até “outras condições que podem ser foco de atenção clínica” (entre as quais se incluem o luto, os problemas de aculturação, os religiosos, os de identidade e, *last but not least*, os relativos às fases da vida). Assim, da leitura desse verdadeiro repositório de insanidades, podemos legitimamente indagar se existe de veras alguém são neste mundo. E como não lembrar a magnífica novela de Machado de Assis, *O alienista*, cujo personagem principal, o doutor Simão Bacamarte, conceituado médico em Portugal e Espanha, no afã de meter na Casa de Orates todos os desequilibrados mentais, acaba por se aperceber de que, sendo esses a maioria absoluta da população, os insanos a valer eram mesmo aqueles que não tinham nenhum transtorno. E então decide pôr na rua os loucos de todo gênero e enjaular os doidos-normais.

¹⁰² “Parassuicídio: (a) Ato incomum com resultado não fatal;(b) que seja deliberadamente iniciado e realizado pelo indivíduo envolvido, na expectativa de tal resultado;(c) que cause automutilação ou causaria sem a intervenção de outras pessoas ou que consista de ingerir uma substância além da sua dosagem terapêutica reconhecida; (d) o resultado considerado pelo agente como instrumental para causar mudanças desejadas na consciência e/ou condição social” (Van Egmond e Diekstra, Classificação internacional de doenças,1989, p. 53-54. In: Linehan, M. M. Terapia Cognitivo-Comportamental para Transtorno da Personalidade *Borderline*, p. 38. Disponível em: http://downloads.artmed.com.br/public/L/LINEHAN_Marsha/Transtorno_Personalidade_Bordeline/Liberado/Cap_01.pdf. Acesso em: 5.mai.2011.

e médicos conseguem observar o cérebro em funcionamento e, com isso, podem mapear as diversas áreas cerebrais e identificar a função específica de cada uma delas. Como a psiquiatria entende que a imensa maioria dos suicidas sofre de algum transtorno mental, não é improvável que muito em breve venham a ser divulgados dados de pesquisas realizadas com a finalidade de identificar, por meio do mencionado método diagnóstico, as possíveis áreas defeituosas no cérebro dos suicidas.

E o que dizer da genética, ramo mais promissor e popular da ciência atual? Na busca frenética e lucrativa para identificar a função de cada gene humano, os geneticistas deverão mostrar mais cedo ou mais tarde que o genótipo dos suicidas apresenta um alelo aqui outro ali fora do lugar, uma proteína que falta, outra que sobra, e teremos identificado, com precisão microscópico-cartesiana, ao menos uma causa intrínseca dos suicídios. Teremos?

Todas as dúvidas que se podem levantar acerca da precisão desses dados concentram-se numa questão prévia, de ordem conceitual. De fato, todas as pesquisas médicas que lidam com dados estatísticos trabalham sempre com a coleta de informação que se distribui entre dois grupos: a) o de *casos*, isto é, de pacientes que sabidamente apresentam a doença investigada; e b) o de *controle*, ou seja, de pacientes que sabidamente não apresentam essa doença. Assim, a pesquisa de caso-controle necessita saber, antes mesmo da coleta de dados, quais são os pacientes “caso” e quais aqueles do grupo de “controle”. Sem isso, não há informação estatística relevante.

Ora, a questão a ser discutida é exatamente a de se saber quais são os casos que devem ser categorizados sob a rubrica “suicídio”, seja consumado, seja tentado. Mas um corpo no necrotério ou na sala de emergência é incapaz de apontar as razões de ter ido parar ali (salvo se se lhe indiquem os genitores como a *causa prima* de sua morte, na linha da argumentação cabreriana). Antes de pesquisar a massa cinzenta ou os ácidos desoxirribonucleicos do suicida, faz-se necessário identificá-lo *como* suicida, e é justamente isso que escapa às considerações das ciências médicas. Podemos afiançar, sem ganas de grassar erros crassos, que em nenhuma dessas hipotéticas pesquisas referidas entrará no grupo dos “casos” (os patológicos) aquele indivíduo que se acidentou gravemente por conduzir,

embriagado, veículo em alta velocidade. Desse grupo decerto não constarão os soldados que voluntariamente foram à guerra “sacrificar-se” *ad maiorem Patriae gloriam* (ou, sem glória nem gáudio, para fugir da hipoteca não paga ou do casamento desfeito ou da profissão frustrada ou da perda da fé). Tampouco nele se incluirão os automobilistas, os pugilistas, os paraquedistas, os montanhistas, nem nenhum daqueles que morreram na saudável lida esportiva, para fugir à sanhuda modorra do dia. Nem, no campo “oposto”, os fumantes, os alcoólatras, os drogados, as prostitutas e prostitutos (e respectivos usuários), os anoréxicos, os obesos mórbidos, ou qualquer dos que tenham levado a desregrada vida na boemia. Nesse sentido, o diagnóstico de Alvarez (1999, p. 95) é irretocável:

Só uma generalização é inteiramente confiável e universalmente aceita: a de que as estatísticas oficiais refletem no máximo apenas uma fração dos verdadeiros números, números estes que várias autoridades admitem ser de 25% a 50% maiores. Preconceitos religiosos e burocráticos, a sensibilidade familiar, as excentricidades e diferenças de procedimento dos inquiridos de morte suspeita e autópsias, a nebulosa distinção entre suicídio e acidente – ou seja, relutâncias pessoais, oficiais e tradicionais em reconhecer o ato pelo que ele é – tudo isso contribuiu para deturpar e diminuir nossa noção da extensão com que o suicídio permeia a sociedade.

A razão de essas mortes não serem contabilizadas como casos suicidas, mas como meros “acidentes”, não se explica por razões iátricas, pois a questão lhes é anterior: é de ordem conceptual filosófica.

1.2 O suicida sob as barras dos tribunais

De todos os ramos do saber que se debruçam sobre o problema do suicídio, talvez o jurídico seja um dos que mais nos possa auxiliar. A linha dos argumentos até aqui dispensados foi guiada, principalmente, por questões de ordem moral, porém as esferas do direito e da ética sempre se mantiveram numa relação íntima, de conturbado contubérnio, ora se confundindo, ora se separando, mas decerto sempre se tangenciando. Embora ciente das discussões que envolvem as relações entre direito e ética — demasiado complexas e extensas, além de alheias ao presente trabalho — pretendo discorrer nas páginas seguintes acerca de algumas questões controversas no âmbito jurídico, relativamente ao suicídio. Tenciono

mostrar como as dúvidas que suscitei a respeito da possibilidade de se tomar ações suicidas também como formas de condutas culposas afetam diretamente o modo como tratar outras condutas, muito próximas à ideia de morte voluntária.

O ramo do direito que se ocupa diretamente de condutas ligadas ao suicídio é o criminal. Dissemos ligadas ao suicídio porque este próprio não é considerado conduta criminosa pela ordem jurídica brasileira. Tão somente as condutas de auxiliar, induzir ou instigar são apenáveis.¹⁰³ Para a vasta gama de criminalistas que se ocupa do suicídio como uma das infindas condutas humanas, o tema não parece suscitar maiores complexidades. Compulsar as páginas de qualquer compêndio de direito criminal dedicadas a essa matéria demanda a brevidade de poucas horas, embora possa exigir muitas vezes longas horas de meditação sobre a capacidade humana de tornar simplório um assunto da maior gravidade. Relevado¹⁰⁴ o fato de que muitos desses opúsculos — e aqui se aplica a desinência diminutiva mais à profundidade das reflexões do que à extensão das páginas — são compilações que se prestam à formação propedêutica de bacharéis em direito, o fato é que muitas das considerações neles encontradas não ultrapassam o nível de meras trivialidades.

Rogério Greco, procurador de justiça de Minas Gerais, abre suas considerações sobre a morte voluntária com essas palavras:

Que motivos levariam alguém a eliminar a própria vida? Ato de covardia ou de extrema coragem? O suicídio, também denominado pela medicina de autocídio ou autoquiria, é um dos **enigmas que envolvem a humanidade**. A falta de esperança, a ausência completa de qualquer resposta aos seus problemas, o desconhecimento da pessoa de Deus podem levar alguém a eliminar a própria vida. O suicida, em virtude do desespero de que é acometido, pratica o ato extremo de matar-se, entendendo-o como única e última resposta a tudo que enfrenta (GRECO, 2011, p. 186) [grifos meus].

¹⁰³ Assim se refere o Código Penal brasileiro sobre o crime de induzimento, instigação ou auxílio ao suicídio: “Art. 122. Induzir ou instigar alguém a suicidar-se ou prestar-lhe auxílio para que o faça; pena – reclusão, de dois a seis anos, se o suicídio se consuma; ou reclusão, de um a três anos, se da tentativa de suicídio resulta lesão corporal de natureza grave” (DELMANTO, 2007, p. 369). A diferença entre auxiliar, instigar e induzir outrem ao suicídio é de natureza técnico-jurídica, razão pela qual deixo de tratar dela nesta oportunidade.

¹⁰⁴ O leitor poderá acatar o sentido deste verbo da maneira que melhor lhe aprouver: ou acertará pela precisa descrição ou precisará acertar-se pela indiscrição.

Onde, o enigma? A argumentação expendida pela ética negativa cabreriana logra demonstrar que o suicídio não se configura conduta enigmática diante da perspectiva de que a vida, em si mesma, não tem qualquer valor ontológico ou moral.¹⁰⁵ Ao contrário, deveríamos perguntar-nos pelo misterioso motivo que faz muitas pessoas continuarem a viver quando já lhes não se afigura qualquer razão para tal. O desespero do suicida não lhe pode ser atribuído *porque* alimenta ideias suicidas.¹⁰⁶ O viver humano é desesperante, é aflitivo, é atritante, para nos valermos de um termo tão grato à ética cabreriana. Mesmo que se admita a esperança numa nova vida para além da vida, isso de modo algum afasta a evidência do sofrimento aquém-túmulo, como bem o mostram, por exemplo, Schopenhauer e Landsberg. Até mesmo um cristão — e *sobretudo estes*, estou propenso a admitir¹⁰⁷ — pode perceber o quão desesperadora é a vida mortal, por mais esperançosa que possa vir a ser sua ressurreição soteriológica.

De resto, o conhecimento de Deus pode antes levar o suicida ao sacrifício da própria vida, como fizeram tantos católicos. Julgo haver apontado uma série de motivos que nos conduzem a pensar o martírio como uma das formas de suicídio, na linha de uma longa tradição de suicidólogos.¹⁰⁸

O referido jurista entende, ainda, que:

O suicídio, que pode ser definido como a morte voluntária, querida e desejada, de uma pessoa com capacidade de agir, é uma conduta

¹⁰⁵ Evidentemente, o Direito atribui à vida humana um valor jurídico, assim como as seguradoras lhe atribuem um valor econômico, ou os guerrilheiros dos quatro cantos do mundo, um valor político. Todos esses valores, como vimos na Parte II, são elaborados no intramundo, e pouca relevância possuem no nível ontológico e moral. Daí o direito de matar o inimigo que me ameaça (ou o feto que me desgraça, como querem os abortistas), daí a quantificação monetária da morte do segurado, daí a vergonha de permanecer vivo que se abate sobre alguns islamitas, por deixarem de se entregar ao martírio de matar-se a si e a centenas mais de inocentes.

¹⁰⁶ Esta reducionista associação entre suicídio e desespero não figura apenas entre os juristas pátrios. Também entre os filósofos brasileiros essa ideia repousa em raízes muito antigas. Farias Brito, por exemplo, afirmava que “o homem [...] só pode resolver-se ao suicídio quando uma grande dor o feriu no que há de mais elevado, quando circunstâncias extraordinárias o fizeram convencer-se de que a vida é um mal irremediável. O suicídio é, pois, a mais elevada manifestação do desespero, o mais alto grau de dor” (BRITO, F. **Inéditos e dispersos**: notas e variações sobre assuntos diversos, p. 345-360. In: PUENTE, 2008, p. 173).

¹⁰⁷ As inquietações salomônicas do Livro de Eclesiastes dão testemunho sobejo desse sofrimento.

¹⁰⁸ Muitos cristãos só conseguem conceber aquela morte voluntária a que chamamos suicídio no sentido duma revolta contra Deus. Kierkegaard (2010, p. 65), por exemplo, afirma que: “Para repudiar o suicídio, o paganismo precisaria ter feito um largo desvio, mostrar que era violar o direito para com o próximo. O crime contra Deus que o suicídio é, eis um sentido que escapa inteiramente ao pagão”.

propriamente humana, e praticamente desconhecida pelo resto dos seres vivos (GRECO, 2011, p. 187).

Já nos referimos ao o fato de o suicídio ser conduta exclusiva dos seres humanos. Ademais, se o suicídio é ato “propriamente humano”, despiciendo seria acrescentar que é “praticamente desconhecido pelo resto dos seres vivos”. O que importa salientar, todavia, é a assunção de que o suicídio ocorre apenas quando a morte do agente é “querida e desejada”. Já propusemos, ao tratar da ética kantiana e da suicidologia social de Durkheim, a quase petulante pergunta: por quê? Por que precisa ser desejada? Por que, para empregar a terminologia jurídica, é preciso cogitar o *dolus* na conduta do agente suicida? Deixemos para adiante a resposta a esta indagação que há muito nos acompanha e prossigamos com mais juízos jurídicos.

Quando uma pessoa chega à convicção de que sua existência já não tem sentido, de que o sofrimento apaga todos seus projetos, desejos e prazeres, e decide quitar a própria vida, o Direito não pode intervir proibindo esse comportamento, e mesmo ainda sancioná-lo. Pois se o suicida conseguiu seu objetivo, nada nem ninguém pode atuar juridicamente contra ele. E se não logrou seu propósito, o único que poderia conseguir a imposição de uma sanção era justamente o efeito contrário ao que se persegue: que o sujeito volte a tentar acabar com sua vida por conta do sofrimento adicional que derivaria de seus novos problemas com a administração da justiça (Emiliano Borja Jiménez, *Curso de política criminal*, p. 126. In: GRECO, R., 2011, p. 187, nota).

De acordo com o que entendem alguns juristas, o auxílio ao suicídio não deveria ser incluído no rol de condutas apenadas pelo estado. Se o “Direito Penal só pode, de acordo com o princípio da lesividade, proibir comportamentos que extrapolem o âmbito do próprio agente, que venham a atingir bens de terceiros, atendendo-se, pois, ao brocardo *nulla lex poenallis sine injuria*” (GRECO, 2011, p. 188), que argumento ainda restaria para que se pudesse tratar a morte voluntária como uma opção dada ao agente, opção esta que diz respeito, talvez mais do que qualquer outra, ao próprio agente, e que, a depender de cada caso, jamais atingiria bens de terceiros? Não existe nenhuma relação necessária e cogente que vincule suicídio com dano a outrem.

Modernamente, o suicídio — entendido como “a deliberação da própria vida” — ou a tentativa de suicídio não são considerados condutas delitivas, embora a participação em atos dessa natureza seja punível segundo grande parte das legislações penais. Foi o projeto de Código Penal elaborado por Livingston para a Louisiana (1822) o mais remoto

anterior desta criminalização (art. 548). Esse projeto influenciou sobremaneira para a tipificação feita pelo Código Criminal brasileiro (1830), que, a seu turno, contribuiu para o acolhimento de tal conduta típica pelos Códigos Penais espanhol (1848) e toscano (1853). Nessa trilha, o Código Penal de 1890 também tipificou a indução ou auxílio ao suicídio no Título X (Dos crimes contra a segurança de pessoa e vida), Capítulo III (Do Suicídio). (PRADO, 2010, P. 94-95).

Parte dos juristas defende que o suicídio constitui conduta ilegal, embora não seja um ilícito penal. Disso decorre que ninguém possui o direito de dispor da própria vida (BITTERCOURT, 2011, p. 123), e, por consequência lógica e jurídica, ninguém poderá ser acusado de constrangimento ilegal ou mesmo de exercício arbitrário das próprias razões caso decida impedir alguém de suicidar-se. A esse respeito, manifesta-se Bittencourt (2011, p. 125):

O ordenamento jurídico vê no suicídio um fato imoral e socialmente danoso,¹⁰⁹ que dizia de ser penalmente indiferente quando concorre com a atividade da vítima outra energia individual provinda da manifestação da vontade de outro ser humano. [...] Assim, embora não seja considerado crime (faltando-lhe tipicidade e culpabilidade), constata-se que o suicídio não é indiferente para o Direito Penal (BITENCOURT, 2011, p. 125).

Prado parece abonar essa mesma ideia, ao referir que:

A proteção da vida humana — bem jurídico de incontestável magnitude — justifica a previsão inculpada no artigo 122 do Código Penal; [nota] isso porque a vida da pessoa está integrada no existir social. Há, por assim dizer, uma plena integração homem-sociedade. Assim, “a vida de um homem não pertence somente a ele, mas também a todo agregado social. O fato de ter o homem direito à vida, direito este inviolável, irrenunciável e inalienável, não significa que tenha direito sobre ela, mas apenas a ela” (Figueiredo, R. V. Da participação em suicídio, p. 40. In: PRADO, 2010, p. 95).

Se o direito interdita as práticas comissivas de instigar, induzir e auxiliar o suicídio, poderíamos indagar também pelas condutas omissivas, ou antes, pela conduta ativa de não evitar que alguém se mate. Para Damásio de Jesus (2010, p. 442), não é possível se cogitar a prática de auxílio a suicídio por meio de omissão, uma vez que “a expressão *prestar* auxílio para o suicídio é indicativa de conduta de franca atividade”. Bittencourt (2011, p. 132), por sua vez, afirma ser equivocada “a orientação que não admite o *auxílio ao suicídio* sob a modalidade *omissiva*. Deixar

¹⁰⁹ Não se poderia esperar outra visão provinda do ordenamento jurídico. Este é plenamente afirmativista, e é impensável imaginá-lo de outra forma. O que não fazem os juristas é demonstrar de modo cabal a imoralidade do suicídio, quanto menos seu caráter danoso para a sociedade. Os argumentos jurídicos, nessa matéria, chegam a ser pré-humeanos.

de impedir a ocorrência de um evento que se tem o dever jurídico de evitar é com certeza, uma forma de *prestar auxílio*”.

A discussão tem capital importância no âmbito estrito da técnica criminal, porquanto o Código Penal brasileiro prevê, em seu artigo 13, a figura dos crimes omissivos impróprios. Nessa modalidade, um agente garantidor “não tem simplesmente o *dever de agir*, mas a obrigação de *agir para evitar que determinado resultado ocorra*” (BITENCOURT, 2011, p. 131). Para o renomado penalista Nelson Hungria “a prestação de auxílio pode ser comissiva ou omissiva. Neste último caso, o crime só se apresenta quando haja um dever jurídico de impedir o suicídio (Hungria, Comentários, p. 232. In: BITENCOURT, 2011, p. 131). E exemplifica:

o pai que deixa, propositadamente, que o filho menor, acusado de um fato desonroso, ponha termo à vida; o indivíduo que seduziu uma jovem e a abandonou em estado de gravidez assiste, impassível, ao seu suicídio; o diretor da prisão deliberadamente não impede que o sentenciado morra pela *greve de fome*; o enfermeiro que, percebendo o desespero do doente e seu proposto de suicídio, não se lhe toma a arma ofensiva de que está munido e com que vem, realmente, a matar-se (Hungria, N.; Fragoso, H C. In: BITENCOURT, 2011, p. 232).

O que parece escapar às considerações dos juristas são os casos em que o agente garantidor possa ter de colocar em risco sua própria vida para assim evitar o suicídio daquele que se encontra sob sua esfera de cuidados, ou ao menos tentar evitá-lo. O bombeiro deve avançar sobre chamas coriscantes ou o salva-vidas lançar-se sob violentas vagas a fim de salvar o suicida da morte eminente, ainda que tenha de colocar-se a si mesmo em condição de risco? O sentinela está obrigado a valer-se de seu próprio corpo como escudo, com vistas a proteger seus colegas de fardo e farda do ataque inimigo? Se a afirmação for negativa, que diferença haveria então entre o agente garantidor e o indivíduo comum, que se não colocou sob essa condição?

Em resumo: os criminalistas deixam de examinar uma série de problemas por partirem da preconcepção de que toda conduta suicida é praticada por dolo — isto é, que o suicida somente pode ser considerado com tal se, e somente se, desejar sua morte e praticar atos que diretamente a provoque —, e jamais uma conduta culposa senso estrito. A partir da premissa verdadeira de que, no âmbito do direito penal moderno, o suicídio não mais é considerado conduta típica, conclui-se,

erroneamente, que seria um equívoco aplicar as categorias de dolo e culpa ao suicídio. A conduta suicida, como toda e qualquer outra conduta, pode ser, em princípio, analisada sob a óptica do dolo ou da culpa. Não existe nenhuma razão, nem conceitual filosófica, nem jurídico-positiva, para que se adote um conceito restrito de suicídio, o qual não compreenda toda a extensão de mortes voluntárias. Não constitui mais do que mero dogmatismo acrítico assumir como verdade incontestada que o suicídio é *apenas e tão-somente* o ato por meio do qual o agente, de modo consciente e deliberado, persegue e alcança sua própria morte. Como dissemos, a parte do direito criminal dedicada ao estudo do suicídio se nos afigura como aquela em que de maneira mais notória se verifica o triunfo dos truísmos.

2 SUICÍDIOS OCULTOS

Minhas reflexões sobre mortes voluntárias levaram-me a elaborar uma tipologia suicidógena ampla. Fui guiado nessas reflexões por uma intuição inicial, que era a de verificar se tanto quanto se costuma, nas discussões filosóficas, ocultar o não-ser, não estariam sendo também muitas mortes depositadas na vala funda do acaso — ditas, por isso mesmo, mortes acidentais ou meramente desafortunadas.

Procedi então a uma espécie de *epokhé* relativamente aos reais ou supostos motivos que pudessem levar alguém a querer sair deste mundo, para alhures ou para nenhures. Para tanto não tomei como certa e incontestável a corriqueira suposição, sustentada já por filósofos, já pelo senso comum, de que os suicidas são indivíduos pessimistas, de certa forma atormentados, quando não uns completos doidos varridos.

Encontrar as categorias sob as quais se possam arrolar o grupo dos suicidas “de fato” não é tarefa fácil. Talvez a sensibilidade poética, mais do que qualquer outra, reconheça essa dificuldade. Nestes termos, expressa-se Hermann Hesse (19--, 52-3), por meio de seu Lobo da Estepe:

E aqui é necessário esclarecer que não se devem considerar suicidas somente aqueles que se matam. Entre estes há suicidas que só o chegaram por mero acaso, e de cuja essência do suicídio não fazem realmente parte. Entre os homens sem personalidade, sem características definidas, sem destino traçado, entre os homens incapazes e amorfos, há muitos que perecem pelo suicídio, sem por isso pertencerem ao tipo dos suicidas, ao passo que há muitos que devem ser considerados suicidas pela própria natureza de seu ser, os quais, talvez a maioria, nunca atentaram efetivamente contra a própria vida.

Em sentido similar, lemos em Schopenhauer (2005, p. 508):

Entre esta morte voluntária resultante do extremo da ascese e aquela comum resultante do desespero, deve haver muitos graus intermédios e combinações, sem dúvida difíceis de explanar. Contudo, a mente humana tem profundezas, obscuridades e complicações cuja elucidação e detalhamento são de extrema dificuldade.

Também Cabrera comenta a esse respeito que:

[...] o que habitualmente se tem chamado assim [de suicídio] é tão só uma maneira de entender o deixar-de-ser-o-próprio-ser, e é esta estrutura que se trata de compreender, e não tão só o “suicídio” em seu sentido vulgar. Essa ampliação ajudará sensivelmente a entender a moralidade do deixar-de-ser-o-próprio-ser em geral, e particularmente o porquê da moralidade de deixar-de-ser que não esteja concretamente abalado por ameaças concretíssimas de inabilitação, como a enfermidade ou a tortura física (1996, p. 79). [...] É necessário ver a conveniência de estender a forma ontológica que chamamos “deixar-de-ser-o-próprio-ser” fora do registro mesquinho e estreito da noção vulgar de “suicídio”. Nesse sentido, tem sido interessante incluir nessa forma ontológica as vidas “arriscadas”, e não tão só aos que se põem uma arma na cabeça. Mas indo mais longe nesse experimento de ampliar a noção de suicídio, se podem visualizar sinais que indicam a própria autodestrutividade estrutural do homem, do mundo e talvez do universo (1996, p. 84) [grifos do autor].

Nesse contexto, proponho, como método para verificar a extensão das mortes suicidas, que sejam tomadas de empréstimo algumas categorias jurídicas que possam ser muito úteis para o esclarecimento da discussão presente.

O suicídio, como vimos, não é considerado crime segundo o atual ordenamento jurídico penal brasileiro,¹¹⁰ ainda que o sejam as condutas de instigar, induzir e auxiliar a prática dele. Por essa razão os penalistas não tecem nenhum comentário sobre a *intencionalidade* da conduta suicida, uma vez que esta simplesmente não se enquadra sob nenhuma figura delituosa. Nada impede, todavia, que façamos um exercício conjetural para entender como uma conduta suicida poderia ser interpretada, segundo a hermenêutica jurídica.

As contemporâneas teorias jurídicas do crime entendem, segundo uma conceituação analítica, que este se compõe por quatro elementos: (1) uma ação ou omissão, que seja (2) típica, (3) ilícita e (4) culpável. Conquanto relevantes para o estudo jurídico, a tipicidade, a ilicitude e culpabilidade *stricto sensu* serão deixadas de lado no presente estudo, o qual se debruçará apenas sobre a ação e a omissão, uma vez que também no âmbito da Ética são elas relevantes.

¹¹⁰ Mas já o foi. O suicídio foi considerado delito gravíssimo até há bem pouco tempo. Na França, por exemplo, o suicídio deixou de ser considerado um ilícito civil apenas com o Código Napoleônico, de 1791. Na Inglaterra, há pelo cinquenta anos, ainda era possível condenar alguém à prisão por tentativa de suicídio (Cf. ALVAREZ, 1999, p. 61 et seq., bem como MINOIS, 1998, p. 82 et seq.).

Existe um variegado leque de teorias jurídicas que procuram dar conta da conceituação da ação e da omissão, entre as quais se podem mencionar: as teorias causais (naturalística ou valorativa); a teoria social; as teorias teleológicas ou funcionalistas (como a personalista da ação e a da inevitabilidade individual); e a teoria finalista. Embora a adoção desta ou daquela teoria da ação tenha inúmeras e relevantes consequências para a práxis jurídica, basta, no presente caso, tomarmos as considerações tecidas pelos juristas adeptos da teoria finalista, a fim de conjecturar, como dissemos, acerca da conduta suicida.

Desse modo, consoante os teóricos finalistas, a ação humana:

[...] *consiste no exercício de uma atividade finalista*. Assim, ‘a finalidade ou o caráter final da ação se baseia em que o homem, graças a seu saber causal, pode prever, dentro de certos limites, as consequências possíveis de sua atividade, conforme um plano endereçado à realização desses fins’. A sua especificidade está na *finalidade*, isto é, o atuar orientado conscientemente a um objetivo previamente determinado (PRADO, 2006, 296).

Toda ação humana, em busca da finalidade que pretende alcançar, deve percorrer as seguintes etapas:

1) *subjetiva* (ocorre na esfera intelectual ou do pensamento): a) antecipação do fim que o agente quer realizar (objetivo pretendido); b) seleção dos meios apropriados para a consecução do fim (meio de execução); c) a consideração dos efeitos concomitantes relacionados à utilização dos meios e o propósito a ser alcançado (consequências da relação meio/fim); 2) *objetiva* (ocorre na realidade ou na experiência): execução da ação real ou material.

Nesse contexto, uma ação ou omissão ilícita será ou dolosa ou culposa. O dolo caracteriza-se, segundo Wezel, por aquele “saber e querer a realização do tipo objetivo de um delito” (In: PRADO, 2006, p. 351). O dolo compreende tanto a finalidade visada pelo agente, como os meios por ele empregados e também as consequências secundárias de seu ato.¹¹¹ O dolo desdobra-se, então, em duas espécies: a) *dolo direto*, verificado no caso de o agente querer o resultado como fim último de seu agir; e b) *dolo eventual*, que ocorre na situação de o agente, tomando como indiferente para ele o resultado previsto, assume o risco de produzi-lo.

¹¹¹ O código penal brasileiro adotou a teoria da vontade elaborada pelo jurista italiano Francesco Carrara, na obra *Opuscoli di diritto criminale*. Assim determina o inciso I do artigo 18 do referido código: “Diz-se o crime doloso, quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo”.

A culpa, por seu turno, diz-se da conduta humana que, embora não vise a concretizar um resultado lesivo, vem a realizá-lo por infringir uma norma de cuidado geral, por outras palavras, o indivíduo acaba dando causa a um resultado por ter deixado de agir com diligência, quando se esperava que assim agisse. A culpa, para sê-lo, deve possuir os seguintes elementos: a) falta de cuidado devido, caracterizada por uma imprudência, ou negligência, ou imperícia; b) um nexo causal entre a conduta e um resultado existente; c) previsibilidade objetiva do resultado; d) ausência de previsão; e) conexão interna entre o desvalor da ação e o desvalor do resultado.

Esclareçamos um pouco mais esses elementos. A previsibilidade objetiva e a ausência de previsão precisam ser esclarecidas. Por previsibilidade objetiva entende-se “a possibilidade de ser antevisto o resultado, nas condições em que o sujeito se encontrava” (JESUS, 1999, p. 295). Já a ausência de previsão se diz daquela situação cujo resultado era previsível, porém não o foi pelo sujeito da ação. Diz-se que “a culpa é a imprevisão do previsível” (JESUS, 1999, p. 297). Em resumo: aquele que prevê a possibilidade concreta de produzir um resultado e nada faz para evitá-lo age com dolo; se a prevê, mas procura evitá-lo, ainda que não seja bem sucedido, age com culpa.

Quanto à não observância do cuidado devido, como previsto no Código Penal Brasileiro, temos: a) culpa por *imprudência*: que ocorre no caso de ações praticadas sem a devida cautela, de forma desatenciosa, precipitada, açodada. É a “prática de um fato perigoso” (JESUS, 1999, p. 297); b) culpa por *negligência*: que está relacionada com um deixar de agir, uma “inércia do agente que, podendo agir para não causar ou evitar o resultado lesivo, não o faz por preguiça, desleixo, desatenção ou displicência” (PRADO, 2006, p. 365); e c) culpa por *imperícia*: caracterizada pela “incapacidade, a falta de conhecimentos técnicos precisos para o exercício de profissão ou arte. [...] Pressupõe a qualidade de habilitação para o exercício profissional” (PRADO, 2006, p. 366).

Discernem ainda os doutrinadores do direito criminal duas espécies de culpa, a *consciente* e a *inconsciente*. Esta última é a culpa que ocorre naquelas hipóteses vistas no parágrafo anterior. Já a culpa consciente se dá toda vez que o agente prevê o resultado, porém “espera levemente que (ele) não ocorra ou que possa

evitá-lo” (JESUS, 1999, p. 299). Alguns requisitos são exigidos para que se caracterize a culpa consciente, a saber:

1º) vontade dirigida a um comportamento que nada tem com a produção do resultado. Ex.: atirar no animal que se encontra na mesma linha da vítima (na hipótese da caçada); 2º) crença *sincera* de que o evento não ocorra em face de sua habilidade ou interferência de circunstância impeditiva, ou excesso de confiança. A culpa consciente contém um dado importante: a confiança de que o resultado não venha a produzir-se, que se assenta na crença em sua habilidade na realização da conduta ou na presença de uma circunstância impeditiva. No exemplo da caçada, o sujeito confia em sua habilidade (é um campeão de tiro). A necessidade de “sinceridade” da crença é normalmente referida na doutrina; 3º) erro de execução. Exs.: o agente atira no animal e, por defeito da arma, o projétil mata uma pessoa; defeito de pontaria, em que confiava (JESUS, 1999, p. 299-300).

No âmbito penal, a distinção entre uma e outra espécie de culpa — consciente ou inconsciente — tem relevância apenas doutrinal, uma vez que a pena a ser aplicada, em ambos os casos, é a mesma. Para as considerações que veremos a seguir essa distinção terá importância.

Como referi antes, e sob pena de ser repetitivo, reitero que a doutrina não aplica à conduta suicida essas categorias, dado o fato de que o Código Penal brasileiro simplesmente não tipifica (quer dizer, não considera ilícita) a ação dirigida para o resultado “matar-se a si mesmo”. O que farei a partir de agora é mero exercício conjectural, talvez prenhe de consequências no plano da filosofia moral, posto que irrelevante na esfera prática do Direito.¹¹²

Pensem agora ao ato suicida com as categorias jurídicas a pouco expostas. Nesse caso, obtém-se o seguinte quadro:

a) **suicídio doloso direto**: o sujeito dirige sua ação para o resultado *morte de si mesmo*. Casuística: alguém dispara arma municada contra a própria cabeça;

¹¹² Na verdade, creio existirem boas razões para que fossem levadas as considerações aqui feitas também no plano jurídico teórico. Tenho certeza, porém, de que a lida diária dos que manejam o direito criminal ficaria ainda mais assoberbada caso fossem postas em prática as hipóteses a seguir expostas. É um preconceito popular achar que apenas o advogado age com vistas a “inocentar” seu cliente. Ainda de que forma oblíqua, também promotores e magistrados “inocentam” o quanto podem, pois não desejam ver avolumarem-se processos sobre suas mesas, e para isso de tudo fazem (tudo dentro da lei...).

ingere grande quantidade de veneno ou substância letal; enforca-se; lança-se do último andar de um prédio de quarenta andares etc.;

b) **suicídio doloso eventual:** nesse caso, o agente, diante da situação que provoca ou sob a qual se coloca, assume o risco de consumir o resultado “morte de si mesmo”, resultado esse que, na verdade, é para ele indiferente. Casuística: alguém, já acostumado a drogar-se e conhecedor dos riscos dessa conduta, consome elevada quantidade de cocaína combinada com alta ingestão de bebida alcoólica; o mesmo se pode dizer daquele que, acometido de forte depressão, consome excessiva quantidade de barbitúricos; ou ainda o jovem que se alista, voluntariamente, nas forças armadas de um país que se encontra em guerra. Nesses casos, a pessoa vislumbra claramente a possibilidade de vir a morrer em decorrência de seus atos e, por isso mesmo, *assume o risco* de causar o resultado da sua própria morte, o qual lhe seja até mesmo indiferente;

c) **suicídio culposo por imprudência:** nessa situação, o sujeito não pretende, de modo algum, que o resultado *morte de si mesmo* venha a ser produzido como efeito de ato que tenha praticado; todavia, conhecendo a situação em que se encontrava, age de forma bem pouco cautelosa, displicente deveras. Casuística: banhista que, após abundante ingestão alcoólica, decide nadar nas águas revoltas de uma praia ou rio; turista que, sem conhecimentos técnicos de alpinismo, resolve-se por escalar pedra íngreme e escorregadia ou por lançar-se do alto de um penhasco sobre um poço de rio de águas turvas, mesmo sabendo da existência de pedras no fundo dele; motorista que conduz veículo em via pública em velocidade muito acima da permitida, com os pneus demasiado gastos, em dia chuvoso; jornalista de guerra que aventura-se no *front* de batalha para conseguir um furo de reportagem ou uma foto espetacular do conflito bélico;¹¹³⁻¹¹⁴

¹¹³ Acaba de ser noticiada pela rede BBC News a morte do fotógrafo e documentarista britânico Tim Hetherington, durante um conflito na cidade líbia de Misrata (disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/mobile/uk-13151490>>. Acesso em: 21.abr.2011). Esse jornalista já havia trabalhado em diversos campos de guerra, no Afeganistão inclusive, ocasião em que chegou a ser agraciado com o prêmio World Press Photo Award. Evidentemente, a imprensa noticiou o ocorrido como “homicídio” provocado pelas forças armadas do ditador Muamar Kadafi, o que não deixa de ser verdade. Nada impede, contudo, de classificar esse fato *também* como um suicídio culposo. A literatura médica dá-lhe o nome de “homicídio precipitado pela vítima”. O termo médico, ao empregar o termo “homicídio”, oculta a conduta suicidógena da vítima, ainda que a ela se refira.

¹¹⁴ Muitas vezes é difícil e controverso enquadrar uma conduta qualquer na figura do dolo eventual ou da culpa. Isso porque pode ocorrer ser quase impossível saber, em determinados casos, se o agente

d) **suicídio culposo por negligência:** nessa hipótese, o sujeito igualmente não pretende que sua morte seja resultado imediato de sua conduta, porém deixa, consciente e voluntariamente, de praticar determinados atos que, caso os praticasse, evitar-se-ia a morte por aquelas razões. Casuística: técnico de radiologia que deixa de proteger-se com colete de chumbo ao realizar exames, repetidas vezes, com aparelho de raios X; pessoa que, com histórico familiar comprovado de câncer, deixa de realizar exames preventivos, capazes de salvá-la da morte por essa doença; paciente diabético que não deixa de ingerir altas doses de glicose etc.;

e) **suicídio culposo por imperícia:** circunstância em que o sujeito, por possuir alguma habilidade técnica em determinada área e confiando nessa mesma habilidade, ultrapassa os limites de seu conhecimento especializado e vem a morrer. Casuística: paraquedista que realiza manobra para a qual não estava ainda bem preparado e enrosca-se nas cordas do próprio paraquedas ou de outro paraquedista; mergulhador que, embora especializado e habilitado para realizar mergulhos a luz do dia, aventura-se a fazê-los à noite ou dentro de cavernas; pilotos profissionais de automobilismo que cometem algum erro de pilotagem (em verdade, nessas hipóteses subsumem-se todos os casos de esportes radicais, que, por suas próprias características, colocam o esportista na condição de morrer a qualquer instante) etc.

Deve-se reconhecer que os exemplos acima são bastante contra-intuitivos. Podem mesmo agredir o senso comum, pois, movido por uma espécie de pollyannismo,¹¹⁵ parece sempre disposto a recusar qualquer coisa que lhe conduza a conclusões pessimistas. Nossas pulsões vitais, irracionais e irrefreáveis impelem-nos ao otimismo.

Para que o suicídio possa ser visto com maior clareza, na linha do que foi apresentado, podem-se construir alguns exemplos de homicídio — ou heterocídio, como prefere Cabrera (2004b, p. 112, nota), e imaginar que o agente, com

dava pouca importância para o resultado de sua ação ou se sinceramente não deseja que o resultado ocorresse. Para efeitos do presente estudo, cabe apenas ressaltar que, dolosos eventuais ou culposos, os atos aqui exemplificados são inequivocamente suicidógenos.

¹¹⁵ A expressão é sugerida por Margaret Matlin e David Stang, na obra *The pollyanna principle: selectivity in language, memory and thought* (In: BENATAR, 2006, p.64 et seq.).

semelhantes modos de conduta, ao invés de voltar sua ação contra outrem, manifeste-a contra si próprio. Assim, teríamos as seguintes situações:

a) **homicídio doloso eventual**: motorista que dirige embriagado e em alta velocidade (por exemplo, no dobro da velocidade permitida na via em que trafega) por rua onde passam vários pedestres. Alguns juízes brasileiros entendem que, nessa hipótese, o motorista pode ser processado pela prática de homicídio doloso eventual, e não meramente por homicídio culposo,¹¹⁶ uma vez que o agente, por dispor de todos os elementos fáticos para prever as consequências do seu ato, pratica conduta assumindo o risco de produzir os resultados. Ora, se assim o é, então aquele motorista que dirige embriagado e em alta velocidade por estrada às margens de um rio, de onde vem a precipitar-se e enfim morrer afogado, também ele não vislumbra os resultados que podem advir de sua conduta, embora aja como se esse resultado morte fosse simplesmente indiferente para ele? Não assume esse motorista o risco de produzir o resultado “morte de si”, ao invés de morte de outrem? E quem a si mesmo se mata, suicida é.

b) **homicídio culposo**: o homicídio necessita dos seguintes elementos para ser caracterizado como culposo, e não doloso: “a. comportamento humano voluntário, positivo ou negativo; b. descumprimento do cuidado objetivo necessário, manifestado pela imprudência, negligência ou imperícia; c. previsibilidade objetiva do resultado; d. inexistência de previsão do resultado; e. morte involuntária” (DELMANTO, 2007, p. 358). Presentes esses elementos, podem ocorrer três formas de homicídio culposo:

b.1.) **por imprudência**: motorista que dirige à noite, por várias horas ininterruptas, sonolento ou sob efeito de medicamento analgésico e vem a colidir contra outro veículo, matando os passageiros deste último. Ora, se o motorista que assim conduz seu carro pode ser considerado um homicida (por imprudência), então, caso seja ele a única vítima, que razão haverá para não considerá-lo um suicida? Em ambos os casos, estão presentes os elementos da culpa *stricto sensu*,

¹¹⁶ Do ponto de vista jurídico-criminal, o homicídio doloso simples (direto ou eventual) é julgado pelo tribunal do júri, e a pena de reclusão varia de seis a vinte anos, podendo chegar a trinta anos, se o homicídio for qualificado; o homicídio culposo, por sua vez, é julgado por juiz singular, e o condenado terá pena que não ultrapassará os três anos de detenção, caso não incida nenhuma causa de aumento de pena.

somente havendo diferença quanto a vítima – que no “heterocídio” é outra (*héteros*), não o próprio agente; e no suicídio, o agente e a vítima são um e o mesmo (*sui*);

b.2.) por negligência: mulher deixa filho recém-nascido no banco traseiro do carro, por várias horas e com todas as janelas fechadas, sob forte sol, em estacionamento público, para ir ao salão de beleza. Ao retornar, encontra a criança morta, com queimaduras de primeiro grau em mais da metade do corpo. Nesse caso, estão presentes todos os elementos do homicídio culposo: ato negativo e voluntário da mãe, descumprimento do cuidado objetivo necessário (isto é, não deixar criança abandonada dentro do veículo escaldante), previsibilidade objetiva de o resultado vir a ocorrer, inexistência, no caso, de previsão do resultado (vale dizer, embora fosse previsível o resultado, a mãe supôs, equivocadamente, que esse não ocorreria) e, por fim, a morte não desejada do próprio filho. De maneira similar, pode-se pensar o caso já referido de técnico de radiologia que deixa de usar as vestes protegidas com chumbo, a fim de evitar contaminação excessiva por radiação. Nesse caso, também estão presentes todos os requisitos que conformam a morte culposa: ato humano, voluntário e negativo, que descumpra um cuidado objetivo necessário (qual seja, deixar de usar as vestimentas apropriadas para a proteção de sua saúde); previsibilidade objetiva de o resultado vir a ocorrer (já que um técnico em radiologia poderia prever o resultado “contaminação por radiação”; inexistência, no caso, de previsão do resultado (vale dizer, embora fosse previsível o resultado, o técnico supôs, equivocadamente, que esse poderia não ocorrer com ele) e, por fim, a morte indesejada do agente. Como se pode ver, aí se encontram todos os elementos para configurar um suicídio culposo por negligência.

b.3.) por imperícia: tomando os dois casos referidos no exemplo de suicídio, teríamos as hipóteses do paraquedista e a do mergulhador. No primeiro caso, o instrutor de paraquedismo que, após realizar difícil e arriscada manobra, vem a enroscar-se no paraquedas de outro saltador, provocando a queda deste e, em decorrência desta, a sua morte, pode responder por homicídio culposo por imperícia (caso não venha também a falecer). De modo semelhante, o instrutor de mergulho que, sabendo dos riscos, conduz um turista inexperiente para realizar caça subaquática, vindo este a falecer por não ter sido colocado naquela situação, pode responder pelo delito de homicídio culposo. Ora, nesses casos, como nos outros, mantendo-se todos os elementos da conduta culposa, exceto a da pessoa do agente

e da vítima, muda-se por completo a figura da ação: de homicida/heterocida para suicida, do agente que mata outro, para o agente que mata a si mesmo.

Não é difícil perceber que os exemplos poderiam estender-se até preencherem uma copiosa enciclopédia.¹¹⁷ As mortes que se ocultam sob os mais diversos nomes, como acidentais, inevitáveis, azaradas, e que jamais são contabilizadas em dados estatísticos especializados, revelam-se verdadeiras cifras ocultas.¹¹⁸ Não são apenas os tais loucos de todo gênero que se matam. Não são somente os mórbidos pessimistas, talvez por alguma deficiência na química cerebral,¹¹⁹ O que pretendo salientar, na linha do que foi exposto, é que o desejo de não continuar existindo, ou seja, de buscar uma “saída” da estrutura negativa da vida, deve ser visto como algo ainda muito mais frequente do que dizem as estatísticas oficiais sobre o assunto. Parafraseando Kierkegaard (2010, p. 38), diríamos nós que não é ser suicida que é raro, o raro, o raríssimo é realmente não o ser (e ainda mais raro ser um suicida movido por motivos morais, como veremos no próximo capítulo). De resto, é bem verdade que não costumamos considerar ato suicida nenhum desses acontecimentos, pela simples razão de que *todos eles remetem à ideia de que o agente queria antes usufruir, de modo intenso, em seu máximo, a vida*. Ocorre, porém, que é justamente esse transbordamento de vida que faz precipitar aquilo que, de qualquer forma, já estava ali à espreita do ser: a morte.

Não é estranho, portanto, que mesmo no âmbito das discussões filosóficas, o ato de matar-se seja igualmente alijado para a periferia dos temas excêntricos. Não

¹¹⁷ Alvarez, em seu brilhante estudo do suicídio *O Deus Selvagem*, dá-nos alguns exemplos: “Um homem está sozinho em seu carro, sofre uma batida e morre na hora ou mais tarde em consequência dos ferimentos; uma mulher toma uma *overdose* depois de já ter se embriagado; um senhor aposentado atravessa a rua na frente de um caminhão; um desportista dá um tiro na cabeça ‘quando limpava a arma’: invariavelmente, o veredicto será ‘morte por acidente’” (ALVAREZ, 1999, p. 95-96).

¹¹⁸ Em criminologia, dizem-se cifras ocultas ou cifras negras (*dark numbers*) aqueles eventos criminosos que, por razões diversas, não chegam ao conhecimento direto dos órgãos estatais e, portanto, não constam de nenhum registro oficial. Um exemplo pode elucidar o conceito: via de regra, afirma-se serem mal sucedidas as reações das vítimas de assaltos cometidos à mão armada. Os dados coletados que servem para inferir essa conclusão são os dados oficiais, coletados em delegacias policiais e nos relatórios de institutos médicos legais. Ora, é de se supor que reações bem sucedidas sequer venham a ser registradas, uma vez que nem a potencial vítima, nem muito menos o assaltante (na hipótese de não ter falecido nem sofrido lesão que a obrigue a dirigir-se a um hospital) se dirijam a qualquer órgão estatal para registrar aquele evento. Assim, da cifra final registrada estarão certamente ocultos os números de reações exitosas, e o resultado estatístico não representará a verdade factual.

¹¹⁹ Assim parece sugerir Marcus Valério Reis (2010, anexo I), ao sugerir que “pode-se deixar uma pessoa mais ou menos otimista ou pessimista, bem como feliz ou triste, simplesmente pela regulação da quantidade de serotonina em seu organismo”.

só excêntricos, mas, nos dias em que vivemos, extemporâneos. Com efeito, as conquistas da ciência e da técnica querem nos fazer crer num assombroso melhoramento das condições adversas do mundo e ao homem incômodas, de tal forma que um partir daqui para o nenhures pode mesmo parecer uma decisão nada arrazoada. A medicina mostra-nos imagens cada vez mais precisas de cada mínima parte de nosso corpo, e por meio de avançadas técnicas de captação de imagens em tempo real tem a radiologia logrado mapear as regiões cerebrais em pleno funcionamento. A farmacologia surpreende-nos dia após dia com drogas cada vez mais eficazes contra todo tipo de doença. O mundo, assim “revelado”, parece mostrar sua face mais bela, tende a parecer cada vez menos hostil, e, por isso mesmo, mais receptivo ao viver humano. Esses supostos progressos do bem-estar podem suscitar a impressão de que a escolha por partir daqui para algures ou nenhures possa mesmo configurar-se uma decisão desarrazoada.

Nessa linha de pensamento, reforça-se a ideia de o suicida ser apenas alguém demasiado frágil, incapaz de perceber as benesses que a vida gratuitamente lhe oferta. O homem, porém, deixa-se definir antes pela recusa do que pelo aceite daquilo que gratuitamente lhe dão, como nos adverte Eudoro de Sousa (1988, p. 7). E o ser humano, como vimos, parece a cada momento recusar a vida ou ao menos a trata-la com imensa indiferença, ainda quando busca realiza-la, e talvez sobretudo quando pense abraçá-la mais intimamente. O suicida é, por excelência, o ser da recusa e a recusa do ser. O suicida recusa!

3 SUICÍDIO MERITÓRIO

Averiguemos agora, acerca do suicídio, as possíveis e radicais consequências de se admitir como correta a formulação daquela articulação ética fundamental bem como a inescapável inabilitação moral do ser humano. Se tenho portanto de comportar-me de tal maneira que não seja o caso que a única coisa que importe seja a defesa sem restrições dos meus próprios interesses, e se ainda tenho de dispor-me — no caso de que a consideração de interesses alheios assim o exija — a ir de encontro aos meus interesses —, então o suicídio precisa ser encarado como uma forma de violação à referida articulação ética fundamental (AEF). Com efeito, quem se mata comporta-se de tal maneira que é o caso que a única coisa que importa é a defesa sem restrição do seu próprio interesse de deixar este mundo ou de deixar de ser imoral neste mundo, e não está ele disposto a ir de encontro seus próprios interesses, em consideração de interesses alheios que porventura existam.

Como vimos, a ética negativa de Cabrera admite o suicídio como solução legítima para que saíamos de um estado ontologicamente sem valor, estado esse que, de resto, não foi por nós escolhido, senão imposto por nossos genitores. Dessa forma, o ponto fundamental da tese antinatalista de Cabrera reside nestes dois pilares: (1) desvalor, estrutural e estruturante, da vida humana e (2) a formulação da AEF. Por conseguinte, o ato de procriar, por consistir no trazer originário de um ser à sua inexorável estrutura terminal, representaria o ato mais imoral possível de ser praticado. O surgimento do nati-morrente (*biathanatos*, como intitulou John Donne)¹²⁰ ser humano seria o “mal” supremo por excelência. Segundo a tese cabreriana, não haveria nenhuma possibilidade de cogitar um nascimento moral.

Ao tratar do dilema do suicídio, Cabrera novamente atém-se tanto à inabilitação moral, e, por conseguinte, no descumprimento da norma ética fundamental (AEF), quanto ao desvalor da vida. Se o procriar parece configurar-se ato imoral, por violação da AEF, o que se pode dizer do matar-se? Pois se o valor da

¹²⁰ Ver supra, Parte I, item 1.3.

vida é essencialmente negativo, de modo que temos o dever moral de não trazer ninguém a uma existência cuja estrutura é fundamentalmente dolorosa, também não teríamos de assumir o mandamento imperioso de nos matarmos, sob pena de, não o fazendo, nos tornamos incoerentes? Ou, pior ainda, se não nos matamos, *hic et nunc*, não compactuamos de algum modo com a imoralidade primordial de nossa concepção, em razão de sabermos que nossa existência inabilitante causará, de per si, inúmeras situações imorais?

Para Cabrera o suicida formal-estrutural se justificaria, racional e moralmente, na medida em que, mesmo não obedecendo ao mandamento da AEF, seria praticado na situação em que não mais se poderiam criar valores no intramundo. Nesses casos, por encontrar-se, seja por que motivo for, numa circunstância em que já lhe não é possível encontrar nenhum valor intramundano que valha mais do que a própria morte, pois chegou a um grau insuportável de sofrimento, então, apenas nesse caso, o suicídio poderia ser considerado moral, ou menos imoral do que o continuar a existir.

O suicídio, muito mais do que a procriação, constitui, a meu modo de ver, um verdadeiro dilema. Todavia, na medida em que um indivíduo seja movido por inclinações morais, que observe os mandamentos da articulação ética fundamental, ainda que o caráter inabilitante da estrutura vital mostre que, de qualquer modo, alguém venha a sofrer em consequência do ato suicida, este ato pode revestir-se de certa *elegantia*. Ortega y Gasset sugeriu certa vez que a ciência ou arte de escolher a melhor conduta deveria chamar-se, por razões etimológicas, *Elegância*, e não Ética, isto porque “é esta a arte de escolher a melhor conduta, a ciência do que-fazer”.¹²¹ Se os termos *elegantia* e *eligere* foram mesmo irmãos siameses no útero da língua latina, é questão que mais importa aos filólogos¹²² que aos filósofos. Com o termo *elegância* não se pretende remeter nem muito menos resolver o problema ético do suicídio com elementos estéticos, no sentido trivial do termo. Na verdade,

¹²¹ ORTEGA Y GASSET, J. *O passado filosófico*. In: MARÍAS, 2004. p. 541.

¹²² A forma adjetiva latina *elegans* ou *eligans,-antis* (de *e-* e *legere*), registrada no Novíssimo Dicionário Latino-Português (SARAIVA, 1993, p. 414), significa, entre outros, “escolhido, seletivo, que é o do bom tom, distinto, estremo; ornado, apurado, esmerado, enfeitado, gracioso, elegante, lindo, bonito, bem feito, que é de bom gosto, polido, fino, esquisito, delicado; [...] probo, honesto, honrado”. O advérbio *eleganter*, ou *eliganter*, por sua vez, pode significar honradamente, honestamente, como na sentença de Cícero *vita eleganter acta*, vida passada com honra.

vivemos num mundo que pretende a todo custo ocultar os andrajos da morte sob as vestes imaculadas da vida afortunada, mesmo quando se procura transformar a morte numa saída digna.

Embora seja extremamente difícil tecer juízos morais acerca do suicídio *in toto*, temos de admitir que há um suicidar-se imoral, um matar-se que não deveria ter sido escolhido — e por isso não é nada *elegante* —, ainda que se lhe conceda a atenuante de assim agir em virtude de uma inabilitação moral inescapável, decorrente do constante atrito entre os entes humanos. Existiria, porém, um modo moral de matar-se, um modo que não desarticula a ética negativa, mas antes a corrobora?

A assunção do desvalor estrutural e estruturante da vida humana não implica, de forma cogente, um dever de subtrair-se a ela, isto é, de cometer suicídio. Isso não obstante, postulo ser possível levar em conta uma categoria ética que considere, *sem manipulações ocultantes*, (1) o valor moral de manter-se vivo, apesar do sofrimento imposto pelas vicissitudes da vida, (2) tanto quanto o valor moral de cometer suicídio com vistas a diminuir o sofrimento de outra pessoa. Refiro-me à categoria do **mérito moral**.

A discussão acerca do mérito já se encontra presente na obra de Kant, como vimos anteriormente. Com efeito, na *Metafísica dos Costumes*, no âmbito dos chamados deveres imperfeitos, Kant (2003, p. 232) assevera que:

O cumprimento deles é mérito (*meritum*) [Verdienst] = + a, mas o não cumprimento deles não é em si mesmo *culpabilidade* (*demeritum*) = - a, mas mera deficiência de *valor moral* = 0, a menos que o sujeito erija como seu princípio não aquiescer a tais deveres. É somente a força de resolução de cada um, no primeiro caso, que é propriamente chamada de *virtude* (*virtus*); a fraqueza de cada um, no segundo caso, não é tanto o *vício* (*vitium*) mas mera *carência de virtude*, falta de força moral (*defectus moralis*) [grifos do autor].

A discussão acerca dos deveres imperfeitos praticados com mérito é demasiado complexa, e ainda não encontra solução pacífica entre os estudiosos da obra de Kant.¹²³ O próprio Kant, que sequer o menciona na *Fundamentação da*

¹²³ Thomas Hill Jr., por exemplo, afirma que os deveres imperfeitos meritórios — ou supererrogatórios (*supererogatories*) como ele prefere chamar — podem muito bem acomodar-se no contexto da filosofia kantiana (Cf. HILL Jr., 1971, p. 55 et seq.; idem, 2002, p. 215-216; 236 et seq.); Julio Esteves, todavia, buscou demonstrar que tais deveres supererrogatórios não se justificam no âmbito da filosofia

Metafísica dos Costumes, não parece dar tanta atenção a ele na Crítica da Razão Prática (1788), embora se tenha referido ao mérito na Metafísica dos Costumes (1797), obra esta bem posterior à publicação daquela.¹²⁴

A aferição do mérito, em geral, ou do suicídio meritório, em particular, nada tem que ver com os resultados efetivos da ação praticada. Como no exemplo construído por Kant (2004, p. 173 et seq) para explicar a imoralidade absoluta da mentira, também aqui podemos dizer que a moralidade do suicídio meritório não está vinculada ao resultado (exitoso ou malogrado) obtido pelo suicida. Explico: por assumirmos aqui uma ética formalista, portanto não-consequencialista, temos de admitir que a moralidade decorre da motivação dum ato humano, e não do resultado por ele obtido. Assim, para nos valermos dum exemplo já mencionado acima, o sujeito que dirige embriagado, em altíssima velocidade, e que cruza uma avenida após avançar o sinal vermelho, não age com mérito algum (vindo a morrer ou não em decorrência desse acidente). Nesse caso, não houve qualquer motivação moral, senão egoística, como sentir prazer na emoção de colocar-se em risco a própria vida). Já o motorista de ambulância que velozmente cruza aquela mesma avenida, igualmente avançando o sinal vermelho, motivado pelo fato de se deslocar rapidamente para socorrer uma vítima grave, esse sujeito move-se por um fim moral. Atente-se, pois, para o fato de que o motorista da ambulância, um suicida culposo, seja por imperícia, seja por imprudência, não precisa morrer no acidente ou dele sair ileso para que sua conduta possa ser considerada meritória.

Nesse mesmo contexto insere-se a importante distinção se precisa fazer entre intenção e motivo. O suicida meritório precisa agir, certamente, por motivos morais (aqui, no contexto da AEF, deve levar em conta mais os interesses alheios do que os próprios), ainda que sua intenção não seja, propriamente, a de matar-se. Referimo-nos, nesse caso, apenas aos suicídios culposos, pois neles o sujeito age sem a intenção de ver-se, ao cabo da ação, morto; mas age colocando em risco a própria vida (por imprudência, por imperícia ou por negligência), sabendo que o faz. Já o suicida meritório que deseja sua morte para salvar ou beneficiar outrem (isto é,

crítica (ESTEVES, 2008, passim). Essa discussão, como disse, é deveras extensa e não caberia no contexto da presente obra. Apenas para referência do leitor, tendo a concordar com a defesa dos atos morais meritórios, justificados pelos deveres de beneficência, do que com a argumentação de J. Esteves. A esse respeito, confira-se o item 1.4, da Parte I, desta dissertação.

¹²⁴ Cf. KANT, 2002, p. 245, nota; A/276.

que comete suicídio doloso direto ou eventual) tem de haver tido a intenção de matar-se tanto quanto uma motivação moral para assim proceder. O soldado que se lança sobre a bomba prestes a explodir tem a intenção de matar-se (se tivesse outra intenção, saltaria para dentro duma vala ou esquivar-se-ia para detrás de um abrigo), e tem ao mesmo tempo a motivação moral de sacrificar sua vida pelos camaradas de farda. O desarmador de bombas tem a intenção de arriscar sua própria vida, assume ele o grande risco de morrer em seu ofício (isto é, age com dolo eventual), porém os motivos que o movem, para ser considerado um suicida meritório, devem ser eminentemente morais.¹²⁵

Aqui se encontra uma das diferenças entre o suicídio estrutural de Cabrera e o nosso suicídio meritório. Em primeiro lugar, não se pode dizer que o suicida estrutural pratique outra forma de suicídio que não o doloso. Ele não quer prosseguir numa vida que se lhe tornou estrangulada e, por isso mesmo, escolhe matar-se. Já o suicida que se move pela ideia de tornar meritória sua escolha pela morte pode cometer tanto o suicídio doloso quanto o culposo. Do suicídio estrutural bem como do meritório pode-se esperar que algum inconveniente provoquem para aqueles que seguirão sobrevivendo; em ambos os casos há o benefício de que eles desocupem espaços, que o vazio que deixarão no mundo é também uma diminuição de novos atos imorais. Mas o suicida meritório deixa no mundo a marca, mínima que seja, do ato meritório, e o suicida estrutural apenas deixa de marcar o mundo com atos maximamente imorais.

Já que nos referimos *en passant* à polêmica entre Kant e Benjamin Constant acerca da mentira, convém ressaltar que ninguém faz jus ao direito de viver, exigindo-se do próximo que se mate por aquele. Como o mérito é um *plus* moral, ele não é obrigatório, não é um dever cogente, logo não faria o mínimo sentido afirmar que alguém tem o direito de exigir o sacrifício de outrem para manter-se vivo. Tanto quanto o direito à verdade, o direito à própria vida por sacrifício da de outrem constitui um completo absurdo.

¹²⁵ No filme *Guerra ao terror* (*The hurt locker*, 2009, direção de Kathryn Bigelow), o protagonista, sargento William James (Jeremy Renner) coloca-se inúmeras vezes em risco para desarmar bombas. Pode-se objetar que os motivos que o moviam não seriam morais, mas sim egoísticos, fosse por querer jactar-se como o mais corajoso do esquadrão antibombas a que pertencia, fosse por ter ido à guerra apenas para fugir de uma relação conjugal problemática ou do tédio que esta lhe provocava. Não discordo dessa objeção, todavia ela poderia ser levantada, como já dissemos, contra qualquer ato humano.

O sair da vida de dores pela via do suicídio meritório exige, quiçá, mais dores. Pense-se no martírio heroico, essa negação da própria vida pela vida de outrem, essa negação absoluta, essa abnegação do próprio eu diante do sofrimento do outro. Dentre as várias espécies de morte voluntária, todas elas enfim maculadas pela incapacidade ontológica de um agir plenamente moral, apenas um matar-se meritório pode fazer com que esse ato extremo e final se dispa, ao menos em parte, da mais completa imoralidade. É bem verdade que os mártires não costumam ser ombreados com os suicidas, mas creio que isso se dê em virtude de uma economia deflacionária das condutas suicidas, influenciada por fatores sociais os mais diversos, religiosos inclusive. Enfim, acrescentar mérito a uma ação humana talvez seja o máximo que se possa exigir de um ser que está lançado num mundo que lhe obsta, a cada momento, a moralidade plena.

Levando em consideração a tipologia suicidógena dilatada que expomos, pode-se mesmo adotar como obrigação moral meritória o ter de levar a vida de modo que ela venha a estar sempre em risco, conquanto não ponha desnecessariamente em risco a vida de outrem. Atente-se que não me refiro aqui à obrigação moral de matar-se, mas à exigência de pôr-se em risco, que é coisa bem diferente. Uma vida que se deixe levar sem grandes cuidados, por saber que todos os cuidados ainda serão insuficientes para evitar sua queda paulatina e certa rumo ao nada ou ao além, para os que assim o creem. Uma vida que se recuse a viver *qualquer vida*, mas que não abandone um morrer moral, pois, como lembra Cabrera (2006c, p. 14-15):

[...] nada assegura que a ética deva ser algo para ser vivido; talvez seja, fundamentalmente, algo para ser morrido e consumado (Cristo,¹²⁶ Sócrates, Sêneca, Kennedy, Luther King, Benjamin, Gandhi, etc.). Uma autêntica personalidade ética corre tantos riscos quanto um exuberante vitalista nietzscheano.

A vida dessas personalidades, prossegue Cabrera (1996, p. 158):

Longe de manifestar [...] uma mórbida “autodestrutividade”, como poderia sustentá-lo uma leitura afirmativista usual, todos esses

¹²⁶ Embora tenda a concordar com tese de que a morte do Cristo possa ser considerada um suicidar-se, creio que dos personagens históricos citados, seja ele o único que se não moveu por motivos éticos, mas sim teológicos, na linha do pensamento de Søren Kierkegaard. Assim também os martírios levados a cabo pelos cristãos, santos ou não, sobretudo nos primeiros séculos da cristandade (ver Parte I, supra), poderiam ser reputados antes como mortes voluntárias movidas por fins teológicos, e não éticos.

homens faziam esforços por colocar suas vidas em consonância com a estrutura do mundo. Em rigor, o herói e o mártir não buscam a própria morte, mas acabam encontrando-a naturalmente no desenvolvimento de suas vidas negativas, descuidadas e arriscadas. Ao desconectar os habituais mecanismos de autodefesa incondicional, ficam eles radicalmente “expostos”, desprotegidos.

Por meio de nossa taxonomia ampla de suicídios, pode-se agora afirmar que o herói ou o mártir tratam de suicidar-se por culpa (imprudência, imperícia ou negligência); ainda não queiram alcançar a finalidade “morte de si mesmos”, eles têm consciência suficiente para saber que suas vidas estão sendo colocadas deliberadamente em risco.

Vidas assim conduzidas poderiam muito bem guiar-se por critérios de escolha meritória: o suicida-soldado, que põe em risco sua própria vida com o objetivo de tirar a vida de outrem (ato imoral) não possui os mesmos motivos do suicida-enfermeiro, que igualmente arrisca morrer numa guerra para salvar uma outra vida (ato moral). O socorrista que voluntariamente se apresenta para auxiliar na busca de corpos logo após uma catástrofe natural (como enchentes, terremotos, tsunamis etc.) coloca em risco sua vida para salvar outras, sem que com isso precise, necessariamente, valer-se de alguma manipulação imoral.

Pode-se objetar, tendo em mente a inabilitação moral, que em todos esses casos o suicida meritório causa, tanto quanto o suicida estrutural, algum mal a outrem, quer se considere os mais próximos (como os amigos e os familiares), quer se pense no mais longínquo estranho. Assim, o voluntário que se arrisca a retirar um corpo agonizante dos escombros dum terremoto pode matar-se nesse mister e deixar órfãos e viúva a passar necessidades;¹²⁷ o salva-vidas retira do mar bravio o ébrio suicida, mas vem a falecer deixando desamparado seu irmão que sofria de câncer. Esses exemplos nos dizem algo sobre o ato de matar-se. Mostram que nossos atos meritórios podem causar alguma dor, e via de regra causam-na, a quem se lhes sobrevive. Dizem porém mais, pois não creio ser possível igualarem-se esses suicídios a outros que nada se poderiam supor meritórios, como é evidente imaginar.

¹²⁷ Essa hipótese é lembrada por Landsberg (2009, p. 80): “Seria ridículo dizer a esses infelizes que, ao se matar, cometem um pecado mortal porque desprezam um dever em relação à família. Por que não se diria a mesma coisa aos jovens que entram para o convento, deixando as famílias muitas vezes contra a vontade delas?”.

Nesse aspecto, não vejo como se possam nivelar escolhas assim diversas, como a do suicida-soldado e a do suicida-enfermeiro, por exemplo. Discordo, por conseguinte, de Cabrera (2006c, p. 21), quando este sugere que “essa decisão [a de matar-se], na verdade, vai decorrer de uma ponderação acerca de se os bens intramundanos são ou não suficientes para suportar a estrutura mortal do ser”. Ou ainda que “o suicídio não é nunca o resultado direto e sem mediações da mortalidade do ser, mas o resultado de uma ponderação sobre a influência, decisiva e adiável, dessa estrutura na criação intramundana de valores” (CABRERA, 2006c, p. 22).

Essa ponderação de bens não é possível de ser feita na grande maioria dos casos. Talvez se possa dizer que o doente terminal se mate após perceber o desnível desses bens intramundanos, os quais acabam por se tornar insuficientes para lidar com a acachapante estrutura mortal do ser. O alcoólatra pode decidir tomar o último gole antes de enfim lançar-se da ponte de concreto à concretude do nada, mas é pouco crível supor que essa escolha se tenha dado após uma ponderação de bens intramundanos. De mais a mais, teríamos de supor que uma ponderação equivalente fora tomada muito antes, ao optar pela embriaguez como modo de “suportar a estrutura mortal do ser”. Em resumo: não temos como encontrar o sentido que levou alguém a se matar.¹²⁸

Ao contrário do que supôs Durkheim (2004, p. 277), não é apenas pela moral do primitivo ou na sociedade primitiva que o indivíduo é conduzido a desprezar a própria vida, a não ter apego à existência. As mortes supostamente acidentais que ocorrem em nossa sociedade, já podem agora ser assumidas como suicídios não-intencionais, mas ainda assim suicídios. Também nós parecemos dar pouquíssimo valor à existência, já que a colocamos a cada momento sob riscos que, de outro modo, poderiam ser evitados. Os inúmeros “acidentes” fatais, cujas causas são atribuídas a misteriosos fatores fortuitos ou a motivos de força maior, na verdade põem em relevo o enorme desvalor que cada um desses indivíduos, em particular, e a sociedade, em geral, atribui à existência humana. E de que outro modo se

¹²⁸ A propósito, como lembra Cabrera, sequer necessitamos encontrar esse sentido, uma vez que valor e sentido não se autoimplicam. V. supra, Parte II, item 2.1.

poderiam compreender as incontáveis carnes dadas aos vermes pelo alcoolismo, tabagismo, obesidade, atropelamentos, afogamentos, guerras, brigas fúteis etc.?

O que se nos afigura cada vez menos frequente são os suicídios meritórios, aqueles por meio dos quais o indivíduo como que se rejubila em sua renúncia, que torna digno de louvor um ato (sua morte), mesmo que o fato que o tenha ensejado (a vida) não tenha qualquer valor por si mesmo. Se jamais somos capazes de ser agentes morais puros, por estamos contagiados pela inabilitação moral, ao menos nos resta, de um lado, não sermos agentes imorais plenos, e, de outro, tentarmos ser agentes morais meritórios.

O suicídio, como qualquer outra conduta existencial, pode ser moral ou imoral. Se aquele que se mata optou assim por conduzir-se de molde a ir de encontro os próprios interesses, em favor dos interesses alheios (como dispõe a articulação ética fundamental), então podemos concluir que poucos casos de suicídio serão autoaniquilamentos morais. Mas isso não faz do suicida o ser imoral mais abjeto de todos, senão que aponta para aquela dificuldade estrutural de o ser agir moralmente, isto é, a sua inabilitação moral. Mas as portas não se fecham completamente. Podem-se abrir as portas da existência, com muito esforço e de forma pouco tateante é bem verdade, para que um martírio autoimposto possa revestir-se de caracteres morais indiscutíveis.

Podemos afirmar agora, após as reflexões que fizemos, que há um amplo leque de mortes que podem ser nomeadas de suicidas. Destas, a grande maioria não consegue cumprir nenhuma exigência de moralidade, seja sob qual princípio ético se trate. Existem, todavia, modos de escolher a própria morte que, se não logram evitar por completo sofrimentos alheios, ao menos procuram projetar-se, com o sacrifício da própria vida, num salto extremo e derradeiro, para além da miséria, do desterro deste vale de lágrimas: são eles os suicídios meritórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todos, isto é, cada um pode e deve propor-se dar de si tudo quanto pode dar, mais ainda do que pode dar, exceder-se, superar a si mesmo, tornar-se insubstituível, dar-se aos demais para recolher-se neles.

MIGUEL DE UNAMUNO

Na história da filosofia, as questões concernentes ao suicídio foram tratadas, via de regra, com uma brevidade que poderíamos chamar de asséptica. Como vimos, o primeiro estudo extenso sobre as várias formas de morte voluntária – *Le Suicide*, de Émile Durkheim – apareceu apenas em fins do século XIX, pela pena de um dos pais da sociologia moderna, posto que filósofo por formação. Os filósofos pareceram sempre pouco à vontade para tratar de um assunto senão por completo vil, ao menos pouco nobre.

A ética negativa de Julio Cabrera definitivamente não se deixa conduzir por essa assepsia quase sempre antifilosófica. Ao fazer uma fenomenologia do ser e do não-ser, chega Cabrera a conclusões negativas e pessimistas acerca da vida, tanto do ponto de vista ontológico quanto ético. Aponta-nos Cabrera para uma realidade que queremos a todo custo evitar, uma realidade que buscamos ocultar por meio de ilusionismos diversos e até mesmo sob o manto da verdade.

A preocupação que nos conduziu nesta dissertação foi a de saber se há ou não algum modo moral de evadirmo-nos desta vida. Assumi, desde o início, a tese cabreriana de que a vida humana é desprovida de valor ontológico positivo. Dum tal valor negativo da vida, decorreria, ainda segundo Cabrera, a impossibilidade de ações humanas plenamente morais, pois estaríamos sempre imprensados por uma série de intercorrências, de atritos com outros seres que, como nós, tampouco logram agir sem colocar acima de quaisquer outros interesses os seus próprios. Conduzimo-nos na vida espremidos entre o dever de sermos morais e a inaptidão sensível para sê-lo: o desvalor ontológico é tão avassalador que não permite sequer

uma vida moral. Tentamos o máximo nos esgueirar das dores e sofrimentos do mundo, mas enfim nos vemos na trágica situação de a própria vida nos apertar os espaços, de nos encontrarmos numa circunstância tal de estreitamento vital, de estrangulamento como o quer Cabrera, que o suicídio se afiguraria como uma quase exigência moral diante da imoralidade de dizer sempre sim à vida.

Temos, pois, que se derivaria, da assunção da negatividade da vida, tanto a obrigação moral de não-procriar quanto a obrigação ou, no mínimo, a permissão do suicídio. Mas a partir daqui, surgiram as divergências entre a postulação cabreriana do suicídio estrutural, como escolha menos imoral diante das circunstâncias estrangulantes a que o ser humano pode vir a sujeitar-se, e a minha concepção de suicídio meritório, escolha esta de que pode valer-se um indivíduo para agregar algum valor ao ato final da vida.

Em decorrência disso, sustentei que, da tese da inabilitação moral humana, se poderia deduzir tanto a proibição do suicídio, como ato que levaria em conta não os interesses alheios, mas os seus próprios, por mero egoísmo, quanto a possibilidade da morte voluntária, como ato derradeiro, posto que igualmente imoral. Em qualquer caso estamos sempre sob o pálio plúmbeo da imoralidade, pois somos constrangidos, mesmo contra nossa vontade, a agir contrariamente aos interesses alheios. Cabrera assume aquela segunda visão: propõe que o suicídio, ao menos segundo sua formulação de suicídio estrutural, seja tratado como uma possibilidade sempre ao alcance do ser humano, ainda que também eivado de imoralidade, daquela imoralidade congênita que herdamos ao termos sido gerados. Esgotados os valores que construímos no intramundo, valores com os quais procuramos a todo custo nos contrapor ao desvalor intrínseco da vida, não haveria razões para se proibir o suicídio. O suicida, nesse sentido, apenas consumiria, com suas próprias mãos, aquilo que desde sempre o consumia: a morte.

A nosso juízo, a postulação cabreriana de um suicídio formal — motivado tanto pelo desvalor estrutural da vida quanto pela inabilitação moral do homem —, esbarra na dificuldade de se estabelecer um critério de identificação do momento em que a vida passa a se tornar tão esvaziada de valores intramundanos e tão repleta de sofrimentos que já não mais valeria a pena viver. Um gradiente axiológico não se encontra presente na ética negativa nem pode sequer ser construído a partir dela.

Qualquer dor, qualquer sofrer pode tornar-se insuportável para aquele que o sente. Qualquer momento poderia ser aquele em que as portas da morte voluntária se abriam para o suicida.

Para criticar a tese de Cabrera sobre o suicídio estrutural foi preciso que primeiramente conhecêssemos todas as formas possíveis de matar-se (as intencionais, dolosas, e as não-intencionais, culposas) para só então saber se alguma delas poderia elevar-se à condição de ato moral.

Trouxemos para o âmbito da discussão ética do suicídio categorias largamente empregadas no campo jurídico. Assim procedendo, escapamos de nos valer de conceitos assaz problemáticos, como o de inconsciente, por exemplo. Pareceu-nos mais fácil mostrar o quanto a vida é desprezada pelo ser humano, o quanto ela é colocada a cada instante sob a eminência da morte. Há mais suicidas entre nós do que imaginamos, as covas dos cemitérios estão mais cheias deles do que as celas dos presídios. A fragilidade da vida evidencia-se igualmente no ânimo de matar-se a si, como no de matar a outrem.

Os juristas, sempre seguríssimos das sentenças que prolatam, apenam o homicida por ter cometido ato ilícito, além de vil e imoral. Dizem-nos porém que ninguém tem o dever (jurídico) de praticar um ato heroico, que ninguém estaria obrigado a entregar a boia salva-vidas à criança ou ao ancião que se afoga, sendo ele também um naufrago; que a ninguém se obriga o respeitar a fila dos que se espremem na saída de emergência do hotel em chamas; ou, talvez, na condição de sobrevivente de desastre aéreo, ninguém estaria obrigado a deixar de nutrir-se das carnes gélidas do cadáver de seu outrora companheiro de infortúnio. Em todas essas situações o cidadão ver-se-ia livre das amarras da lei, somente lhe restando, se tanto, os frágeis nós da moral. Mas não atam esses mais do que aquelas? Ou, diante daquilo que se nos põe a ética negativa (a inabilitação moral) e movidos por aquilo que ela nos propõe (a articulação ética fundamental), não estaríamos igualmente aliviados do insustentável fardo da moralidade? Essas questões, investigadas sem a exasperante premência pragmática que tanto caracteriza a ciência jurídica, levaram-me a concluir que, em diversos casos, o suicídio deve ser considerado antes como conduta moralíssima, meritória, e até mesmo benéfica no

âmbito social, e não como ato de mais repugnante imoralidade ou como danosa à sociedade.

De fato, mostramos haver uma sutil, mas substancial diferença entre o suicídio estrutural derivado da ética negativa e o nosso suicídio meritório. Defendemos a hipótese de que o suicídio meritório agrega um valor à morte inexorável, valor esse ausente no suicídio estrutural, cometido diante da premência duma situação estrangulante que se avizinha. Nas críticas que delineamos acerca do suicídio estrutural (ou formal) advogado por Cabrera, mostramos que essa escolha autotanática não é mais imoral do qualquer outra conduta humana, nem mesmo se comparada ao suicídio meritório. A rigor, ambas as formas de suicídio, a meritória e a estrutural, são suscetíveis de dúvidas, entre as quais a de se saber se é possível graduar as condutas humanas de acordo com um parâmetro de imoralidade. Aqui, com efeito, encontramos-nos no campo das intenções e motivações morais, área acerca da qual ainda não se encontram acordos definitivos. Ademais, basta com recordarmos a suspeita levantada por Kant acerca dos reais motivos de nossas ações morais, e ficamos também nós a descrever na possibilidade de ter havido alguma vez um único suicídio moral no mundo.

Ademais, as dúvidas que envolvem tanto o suicídio estrutural e o suicídio meritório podem resolver-se em favor deste último. Com efeito, aquele que escolhe a própria morte para evitar sofrimentos alheios, ao invés de insistir numa vida já maximamente debilitada, age com **mérito**, porquanto poderia muito bem prosseguir vivendo, praticando atos imorais, como todos nós o fazemos devido à inabilitação moral. O mérito pende para o lado da motivação do agente, e não necessariamente para o lado da circunstância em que este se encontra.

De qualquer modo, o suicídio meritório parece gozar ao menos de uma peculiaridade ausente no suicídio estrutural: no primeiro caso, o agente escolheu abrir mão de continuar a viver sua vida para que outrem vivesse a dela, seja como for que quisesse vivê-la; no segundo caso, o suicida estrutural, por encontrar-se numa situação tal de sofrimento, não parece escolher a própria morte em benefício de interesses alheios, mas sim que decidiu apenas por já não poder decidir, que agiu premido pelas circunstâncias que lhe estreitaram as possibilidades do viver. O suicida estrutural pode vir a ser causa de algum benefício alheio, mas o será apenas

de modo casual. Se chegou ao ponto de que não tinha escolhas a tomar, seu ato não se deixa apanhar por categorias morais: não é imoral, mas decerto não é meritório.

Sendo assim, o mérito do suicídio reside no mesmo mérito do não-suicida, toda vez que esses atos, podendo ser levados a cabo, são-no em vista do benefício alheio. Muitos homens passam a existência a viver sem mérito, deixam de fazer mais do que poderiam fazer pelo outro, mas isso não significa que se tenham deixado vagar pela vida apenas pelas vielas da imoralidade.

Se uns, de fato, iludem-se por querer manter seu próprio ser a custa do ser de outros, quitando-lhes a vida, outros decerto desejam sacrificar o próprio ser para lhe dar a outrem. Aqueles eternizam-se no êxito imoral do heterocídio; esses procuram imortalizar-se na moralidade do suicídio.

Introduzimos as primeiras considerações deste trabalho com uma citação colhida da obra *Do sentimento trágico da vida*, de Miguel de Unamuno. Ali já indicávamos a concordância com o pensamento do insigne filósofo espanhol: a de que a correta posição moral é a da eternidade à que aspira o homem, ainda que tal busca resulte baldada. A construção de palácios e pirâmides; o cinzelar a pedra ou o bronze ou o aço; o estampar na alva tela figuras e feições, feias ou belas, com cores ou sem elas; o fazer imprimir as próprias ideias em papiros, em pergaminhos, em papel, publicando-as em livros etc., todas essas são formas com que o homem procura negar Mefistófeles, o negador dos negadores. Também o é a morte de si pela vida do outro. Esta pode nada valer, mas fazemos com que aquela valha, fazemos com que venha a ganhar mérito algo que surgiu sem ele. Do nada, portanto, não necessariamente o nada se segue.

Retornamos, para encerrar o presente trabalho, com outro excerto do filósofo de Bilbao. Com isso frisamos aquela aspiração à imortalidade. Abrir mão da própria vida é um dialético e paradoxal exceder-se pelo extinguir-se. Ou ainda: é um tornar-se insubstituível pela substituição da própria vida pela vida do outro. Jamais afastaremos nossa morte física pelo apego à nossa vida, mas podemos afugentar a morte moral pelo desapego à nossa vida física, sacrificando-a por outrem.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A trindade**. Trad.: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística).
- _____. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Trad.: Oscar Paes Leme. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ALVAREZ, A. **O deus selvagem**: um estudo do suicídio. Trad.: Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad.: Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril-Vitor Civita, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Nicomachean Ethics**. Edição bilingue: grego/inglês. Harvard University Press, 1982. (Coleção Loeb Classical Library).
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. NBR 6023:2002. *Informação e documentação – referências – elaboração*. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.
- ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA (EUA). **DSM-IV**: Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 4. ed. Trad.: Cláudia Dorneles. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- ASSUNÇÃO, E. A. d'; BESSA, H. A.; ASSUNÇÃO, G. M. d'. **Morte e suicídio**: Uma abordagem multidisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BENATAR, D. **Better never to have been**: The harm of coming into existence. New York: Oxford University Press, 2006
- BÉZIAU, J.-Y. *O suicídio segundo Arthur Schopenhauer*. In: **Discurso**, v. 28, 1997.
- BITENCOURT, C. R. **Tratado de Direito Penal**: parte especial. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. v. 2.
- BORGES, M. de L.; DALL'AGNOL, D.; DUTRA, D. V. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- BRITO, R. de F. **Inéditos e dispersos** (notas e variações sobre assuntos diversos). Compilação de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Grijalbo, 1966.
- BRODY, B. A. (Ed.). **Suicide and euthanasia**: historical and contemporary themes. Dordrecht: Kluwer, 1989. p. 77-153.
- CABRERA, J. (Org.) **Ética negativa**: problemas e discussões. Goiânia: EdUFG, 2008.
- CABRERA, J. **O resumo da questão ética em minha filosofia**. Inédito, 2010.

_____.; DI SANTIS, T. L. **Porque te amo, não nascerás**: nascituri te salutant. Brasília: LGE, 2009.

_____. **Comentários sobre o texto “Suicídio: entre a imoralidade e a elegância, de Diógenes Coimbra”** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <d.coimbra70@gmail.com> em 22 dez 2009a.

_____. **Comentários sobre o texto “Por que Cabrera vai à praia? Considerações sobre a dor estrutural e a sede de viver na filosofia cabreriana”, de Junio C. da Rocha** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <d.coimbra70@gmail.com> em 22 dez 2009b.

_____. **Comentários sobre o texto “Distinções sexo-morais”, de Fabiano Lana.** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <d.coimbra70@gmail.com> em 22 dez 2009c.

_____. Apostila de aula. Disciplina “Ética aplicada”, ministrada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília-UnB, 2009d.

_____. MUERTE, MORTALIDADE Y SUICIDIO. In: TEALDI, J. C. (org.). **Diccionario latinoamericano de bioética**. Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia: UNESCO, 2008a.

_____. SUICÍDIO. ABORDAJES EMPÍRICOS. In: TEALDI, J. C. (org.). **Diccionario latinoamericano de bioética**. Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia: UNESCO, 2008b.

_____. SUICÍDIO. ASPECTOS FILOSÓFICOS. In: TEALDI, J. C. (org.). **Diccionario latinoamericano de bioética**. Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia: UNESCO, 2008c.

_____. **De Hitchcock a Greenaway pela história da Filosofia**: novas reflexões sobre cinema e filosofia. São Paulo: Nankin, 2007.

_____. Estruturação do discurso bioético II: coerência, argumentação e tolerância. In: GARRAFA, V. et al. **Bases conceituais da Bioética**. São Paulo: Gaia/Unesco, 2006a. p. 189-210.

_____. O imenso sentido do que não tem nenhum valor. **Philosophos**, v. 11, n. 2, ago./dez., 2006b. p. 331-365.

_____. O que é realmente “ética negativa”? (Esclarecimentos e novas reflexões. In: PIMENTA, Alessandro (Org.). **Poliedro. Faces da Filosofia**. Rio de Janeiro: Publit, 2006c. p. 11-30.

_____. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. **Philosophos**, v. 9, n. 1, jan./jun., 2004a. p. 7-28.

_____. Dussel y el suicidio. **Dianoia**, v. 69, n. 52, may. 2004b. p. 111-124. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2004/d52-Cabrera.pdf>> Acesso em: 13.jun.2010.

_____. **Margens das filosofias da linguagem:** conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem. Brasília: EdUnB, 2003.

_____. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral): uma reflexão semântica. **Cadernos Nietzsche**, n. 6, p. 31-61, 1999. Disponível em: < http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_06_03.pdf>. Acesso em: 13.jun.2010.

_____. **Crítica de la moral afirmativa.** Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. **Projeto de ética negativa.** São Paulo: Mandacaru, 1989.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo.** 6. ed. Trad.: Ari Roitman; Paulina Watch. São Paulo: Record, 2008.

_____. **A morte feliz.** 5. ed. Trad.: Valerie Rumjanek. São Paulo: Record, 2005.

_____. **O homem revoltado.** 2. ed. Trad.: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CASSORLA, R. M. S. **Do suicídio:** Estudos brasileiros. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1998.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION. **Data & statistics.** Disponível em: < <http://www.cdc.gov/DataStatistics/>>. Acesso em: 13.jun.2010.

CIORAN, É. M. *Rencontres avec le suicide.* In: CIORAN, É. M. **Le mauvais demiurge.** Paris: Gallimard, 1969.

DAUBE, D. *The linguistic os suicide.* **Philosophy and Public Affairs**, Princeton, v. 1, n. 4, p. 387-437, 1972.

DELMANTO, C. et al. **Código penal comentado.** 7. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

DIAS, M. L. **Suicídio:** testemunhos de adeus. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

DIÔGENES LAÉRTIOS. **Vida e obra dos filósofos ilustres.** Trad.: Mario da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988. (Col. Biblioteca Clássica UnB).

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional.** Trad.: Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

DONNE, J. **Biathanatos.** Trad.: Antonio Rivero Taravillo. Barcelona: El Cobre, 2007.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo.** 5. ed. Trad.: Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DURKHEIM, E. **O suicídio:** estudo de sociologia. Trad.: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos)

ESTEVEES, J. Kant, santos e heróis. **Síntese**, v. 35, n. 113, 2008, p. 341-360.

FERRY, Luc. **O homem-deus, ou o sentido da vida**. 2. ed. Trad.: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

_____. **Kant: uma leitura das três "Críticas"**. Trad.: Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

GAMBOA, H. **Escritores suicidas**. México-DF: Nueva Imagem, 2001.

GOYARD-FABRE, S. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRECO, ROGÉRIO. **CURSO DE DIREITO PENAL. PARTE ESPECIAL, VOL. II. 8. ED. NITERÓI: IMPETUS, 2011.**

GUILLON, C. **Suicídio: Modo de usar**. São Paulo: Emw, 1984.

GUYER, P. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HILL JR., T. E. Kant on imperfect duty and supererogation. **Kant-Studien**, 1971, v. 62, p. 55-76.

_____. **Human Welfare and Moral Worth**. London: Oxford University Press, 2002.

HECK, J. N. **Da razão prática ao Kant tardio**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

_____. O suicídio como violação de um dever de virtude. **Filosofia Unisinos**, 2005, vol. 6, n. 1, jan./abr., 2005, p. 71-83.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad.: Marcia de Sá C. Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Col. Os Pensadores. 2. ed. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1983.

HENRY, A. F; SHORT, J. F. **Suicide and homicide: Some economic, sociological and psychological aspects of aggression**. New York: Free Press, 1968.

HESSE, H. **O lobo da estepe**. Trad.: Ivo Barroso. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, s/d.

HOLTMAN, S. **Kant, justice, and the augmentation of ideal theory**. Chapel Hill: University of North Carolina, 1996.

JACQUETTE, D. **Schopenhauer on the ethics of suicide**. *Continental Philosophy Review*, v. XXXIII, n. 1, p. 43-58, Jan. 2000.

JAEGER, W. **Cristianismo primitivo e Paidéia grega**. Trad.: Teresa I. Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Paidéia**: a formação do homem grego. 2. ed. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAKOBS, G. **Teoria da pena; suicídio e homicídio a pedido**. Trad.: Maurício Antonio Ribeiro Lopes. Barueri: Manole, 2003. (Coleção Estudos de direito penal, v. 3).

_____. **Suicídio, eutanásia e direito penal**. Trad.: Maurício Antonio Ribeiro Lopes. Barueri: Manole, 2003. (Coleção Estudos de direito penal, v. 10).

JESUS, D. E. de. **Código penal anotado**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. **Direito Penal: parte especial**. São Paulo: Saraiva, 1979. v. 2.

JOSEFO, F. **Obras completas**. Introducción y traducción directa del griego: Luis Farré. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

KAMLAH, W. **Antropología filosófica y ética**. Buenos Aires: Alfa, 1976.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad.: 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a.

_____. **Lecciones de ética**. Trad.: Roberto Rodríguez Aramayo: Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2008b.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad.: Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Métaphyque des moeurs**: première partie, doctrine du droit. Trad. de A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1985.

_____. **A metafísica dos costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **Prolegômenos a toda a Metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 199-.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**: doença até a morte. Trad.: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Enesp, 2010.

LANDSBERG, P-L. **Ensaio sobre a experiência da morte**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2009.

LINEHAN, M. M. **Terapia Cognitivo-Comportamental para Transtorno da Personalidade Borderline**, p. 16-38. Disponível em: http://downloads.artmed.com.br/public/L/LINEHAN_Marsha/Transtorno_Personalidade_Bordeline/Liberado/Cap_01.pdf. Acesso em: 5.mai.2011.

LESTER, G.; LESTER, D. **Suicide: The gamble with death**. Englewood cliffs: Prentice Hall, 1971.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo civil**. Trad.: Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS: DSM-IV-TR. 4. ed. Tradução de Cláudia Dornelles. Porto Alegre: Artmed, 2002.

MARIAS, J. **História da Filosofia**. Trad.: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MEDEIROS, J. B. **Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas**. 11a. ed. São Paulo: Ática, 2009.

MEYNARD, L. **Le suicide: étude morale et métaphysique**. Paris: Presses Univ. France, 1962.

MINOIS, G. **História do suicídio**. Trad.: Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 1998.

NAGEL, T. **Visão a partir de lugar nenhum**. Trad.: Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NERY JUNIOR, N.; NERY, R. M. de A. **Código Civil anotado e legislação extravagante**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Prevenção del suicidio**. Geneve 1969.

ORWELL, G. **1984**. Trad.: Alexandre Hubner; Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PECORARO, R. **Cioran, a filosofia em chamuscas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português/Português-Grego**. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

PESSOA, F. **Obra poética**. 9. ed. São Paulo: Nova Aguilar, 1986.

PINTO, P. R. M. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial? In: **Philósophos**, v. 9, n. 1, jan/jun, 2004. pp. 29-62.

PLACIDO, A.; SPOSITO, A. C. *Association between suicide and cardiovascular disease: time series of 27 years*. International Journal of Cardiology, 2008, p. 261-262. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18572265>. Acesso em: 20.out.2009.

PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. 2. ed. Trad.: Carlos A. Nunes. Belém: EdUFPA, 2002.

PRADO, L. R. **Curso de direito penal brasileiro**. 9. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010. v. 2.

_____. **Curso de direito penal brasileiro**. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. v. 1.

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

RABELO, S. **Farias Brito ou uma aventura do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1994 (Série História da Filosofia).

_____. **Aristóteles. Metafísica**. Vol. I. Ensaio introdutório. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

RUSSELL, B. **Religion and science**. New York: Oxford University Press, 1997.

SARAIVA, F. R. dos S. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 17. ed. Trad.: Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **A arte de ser feliz**. Trad.: Marion Fleischer; Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: UnESP, 2005.

_____. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Sobre a fundamentação da moral**. Trad.: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHUMACHER, B. N. **Confrontos com a morte**: a filosofia contemporânea e a questão da morte. Trad.: Lúcia P. de Souza. São Paulo: Loyola, 2009.

SÊNECA. **Aprendendo a viver**. Trad.: Carlos Nougué. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Da tranquilidade da alma**. Trad. Itanajara Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SIDGWICK, H. **The methods of ethics**. 7. ed. Indianopolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1981.

SLOTE, M. **From Morality to Virtue**. New York: Oxford University Press, 1992.

SOUSA, E. de. **Mitologia I**: mistério e surgimento do mundo. Brasília: Edunb, 1988.

SUICÍDIO. In: MORA, F. **Dicionário de Filosofia**. Trad.: GONÇALVES, M. S. et al. São Paulo: Loyola, 2001. p. 2789-2793.

SUICÍDIO. In: SADOCK, B. J. **Manual conciso de psiquiatria clínica**. Trad.: Cristina Monteiro. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 423-429.

SUICÍDIO. In: CAMPBELL, R. J. **Dicionário de Psiquiatria**. 8. ed. Trad.: Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 727-728.

SVENDSEN, L. **Filosofia do tédio**. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

REIS, Marcus Valério Xavier. **(Est)ética dourada : projeto de uma teoria ética baseada no sentimento de empatia**. 2010. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília-DF.

ROSEN, J. **Kant's Theory of Justice**. Ithaca/NY: Cornell University Press, 1991.

TASHIMA, D. **Indicadores de risco de suicídio em estudantes universitários**. 2004. 115 f. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia.

TEIXEIRA, N. L. **Suicídio em face da psicopatologia, da literatura, da filosofia e do direito**: Estudo psiquiátrico, médico- legal e profilaxia. Curitiba: Guaíra, 1947.

TERRA, J. E. M. **O deus dos indo-europeus**: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus. São Paulo: Loyola, 1999.

TOLSTOI, I. **A morte de ivan ilitch**. Trad.: Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2006. (Coleção Leste).

TEULÉ, J. **A loja dos suicidas**. Trad.: Graziella Marraccini. São Paulo: Ediouro, 2009.

UNAMUNO, M. de. **Do sentimento trágico da vida**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAN HOOFF, A. J. L. **From autothanasia to suicide**. Self-killing in classical antiquity. London/New York: Routledge, 1990.

VENEU, M. G. **Ou não ser**: uma introdução à história do suicídio no ocidente. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

VIEIRA, A. **Sermões**. Organização e introdução: Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

WALTON, D. N. **Lógica informal**. Trad.: Ana Lúcia Franco; Carlos A. Salum. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WERLANG, B. G.; BOTEGA, N. J. (Org.). **Comportamento suicida**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

WILLIAMS, B. **Moral**: uma introdução à ética. Trad.: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos)

WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética**. 2. ed. Trad.: Fina Burulés. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.

WITTWER, H. **Sobre a proibição kantiana do suicídio**. Trad.: Julio Esteves. Inédito. Texto original: **Über Kants Verbot der Selbsttötung**, *Kant-Studien*, Walter de Gruyter, Berlim, v. 92, n. 2, 2001, p. 180-209.

WOOD, A. **Kant**. Trad.: José V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.