

NO QUE É PRECISO CRER PARA SER UM SUICIDÁRIO?

WHAT IS NECESSARY TO BELIEVE TO BE A SUICIDEE?

LÚCIO VAZ¹

(UFES/Brasil)

RESUMO

Dentro de um esforço de fornecer uma definição filosoficamente coerente e rigorosa que parte do conceito comum de suicídio, o artigo se concentra numa compreensão dos aspectos mais fundamentais e gerais das crenças das pessoas que consideram seriamente essa possibilidade. A definição leva ao extremo de coerência as características marcantes da liberdade e da consciência, com atenção especial ao aspecto reflexivo e autorreferente. Por fim, esse enfoque centrado nas crenças do agente se presta a uma diferenciação do suicídio em relação a mortes autoinfligidas acidentais e por desconhecimento ou, mais amplamente, a ações parassuicidas.

Palavras-chave: Morte; Voluntário; Intenção; Suicídio.

ABSTRACT

In trying to provide a coherent and rigorous definition of the concept of suicide, the article focuses on understanding the most fundamental and general features of the beliefs people who seriously contemplate the possibility of suicide have. By paying a particular attention to the reflexive and self-referent feature, this agent-centred approach lends itself to a differentiation of suicide either from accidental self-inflicted deaths and ignorance or from, more broadly, para-suicidal actions.

Keywords: Death; Voluntary; Intention; Suicide.

I: Introdução

O que é suicídio? Nesse tema como em tantos outros, a ingenuidade de respostas simples há de se defrontar com aporias socráticas a cada tentativa de definição. O desafio suscitado por diversos contraexemplos, como ocorria com a maiêutica do filósofo ateniense, levou alguns a desistirem da própria tentativa socrática de encontrar uma definição unificada e a se contentarem com uma amarra de características por semelhanças de família. Windt, por exemplo, tentou definir suicídio por uma sequência disjuntiva de critérios e essa série não envolveria um elemento essencial. Windt afirma que suicídio é o ato reflexivo de uma pessoa se matar ou fazer-se morrer ou deixar-se morrer (WINDT, *apud* SHNEIDMAN, 1994, p. 16). À frente, pretendo defender que mesmo a lista de critérios de aplicação do conceito ‘suicídio’

redigida de Windt, com uma sequência de disjunções, comporta uma unidade de elementos nocionais e que, em contrapartida, ela é excessivamente ampla.

A definição a ser oferecida aqui há de se prestar à reflexão da filosofia prática – bem entendido, às questões mais fundamentais sobre a valoração moral ou prudencial –, porém não é temeridade crer que tal definição possa e deva ser de préstimo a outros campos do saber, porquanto a reflexão sobre a aceitabilidade das crenças de um suicidário, embora não dependa do propósito terapêutico, presta-se a averiguar se ele é legítimo, cabível ou apropriado.

Battin reconhece a imensa dificuldade de fornecer um conceito formal e bem delimitado de suicídio ao mesmo tempo que a importância de ter algum (BATTIN, 1994, p. 188). Conquanto definições filosóficas não precisem ser imediatamente úteis (em sentido restrito) nem se restringir ao propósito terapêutico, o próprio diagnóstico clínico depende inarredavelmente de uma definição bem clara (SHNEIDMAN, 1994, p. 6). A própria terapeuta deve ter clareza sobre os termos e sobre as alternativas, precipuamente, para ajudar seu paciente ou partilhante a adquirir clareza sobre o que ele quer. É possível, então, que as demarcações conceituais à frente sejam não mera administração artificialmente teórica de um conjunto de possibilidades, embora façam parte de uma definição coerente que se afasta das noções comuns sobre o suicídio as quais ela toma como ponto de partida. A explicitação dessas demarcações são esclarecimentos que podem contribuir para a compreensão dos próprios suicidários. Contudo, o que acredito ser uma definição não ambígua de suicídio comportará uma extensão de casos mais ampla (e, em outros aspectos, mais estreita) do que aquela que uma terapeuta contemporaneamente julga estritamente relevante.

A estipulação de um conjunto coerente de sentidos não se há de processar aprioristicamente, porquanto há pontos de partida nos usos correntes e históricos do termo ‘suicídio’, dos quais o núcleo é uma imputação da morte ao agente, uma reflexividade, um ato de autorreferência.

A escolha teórica de Edwin Shneidman é radicalmente diversa da que estou propondo abaixo logo nos aspectos metodológicos, pois ele não quer incluir na sua definição de suicídio o que lhe parecem variações “esotéricas” e “recônditas”. A simplificação de Shneidman, então, chega ao ponto de não pretender diferenciar suicídio de autossacrifícios, distinção cuja relevância, inclusive para o trabalho clínico, não pode ser obliterada¹. A tentativa de Shneidman de concentrar a atenção teórica e clínica apenas sobre o que foi julgado, possivelmente pela frequência estatística, relevante produz sombras adicionais nas bordas de onde ele quer lançar luz, dado que as variações ditas esotéricas e recônditas são escolhas disponíveis (com graus variados de consciência) mesmo àqueles que passam pelos médicos e pelos psicólogos e

possivelmente seus pacientes lançam mão de justificativas para seus atos autodestrutivos à luz da aceitabilidade social daquelas variações (o autossacrifício, o afinamento gradativo, por exemplo). Werther, por exemplo, parece tomar de empréstimo expressões de autossacrifício (“eu me sacrifico por você”) conferindo, inclusive, uma feição cavalheiresca e heroica ao seu ato².

Para responder à pergunta sobre o que é suicídio, devemos passar sequencialmente pelas questões: O que é morte? Quem morre e quem mata? Qual é a relação desse agente com a sua morte? Como ocorre ato suicida?

II. Morte

O primeiro conceito mais geral a ser esclarecido é ‘morte’³. Nos usos corriqueiros ou filosóficos da palavra e de seus cognatos, acredito haver quatro significados basilares: primeiro, a perda completa desta vida (tal como a vemos e vivemos sobre a terra); segundo, o estado de ausência desta vida, após tal momento de perda; terceiro, os instantes finais de proximidade à perda completa; quarto, o morrer intravital⁴ (degeneração gradativa até chegar à morte no primeiro sentido). Parece-me que o recorte temporal dessa distinção é exaustivo e qualquer aceção mais específica sobre ‘morte’ fatalmente recairá em, pelo menos, um deles.

Digo que a morte é, em seu primeiro e mais fundamental sentido, a perda desta vida, pois mantenho em aberto uma eventual vida pós-morte, embora eu acredite que é pouco provável que possa haver razão e pessoa onde já não há um cérebro vivo. Em outro extremo, também não me é necessário definir tal perda, como faz Harris, com as qualificações de “permanente e irreversível” (HARRIS, 2007, p. 242), uma vez que também não pretendo descartar de antemão a possibilidade de reencarnações. É possível e razoável montar um conceito de morte sem o comprometimento com essa ou aquela concepção sobre o que haveria depois dela. Dessarte, parece-me que Donnelly (1975, p. 286), ao falar de uma equivocidade do “conceito” de morte, na verdade está referindo-se apenas a concepções distintas (com ou sem a crença na imortalidade). Quanto aos casos de suposta ressurreição de uma pessoa dada como morta por meio de mecanismos mais propriamente denominados de reanimação, é altamente provável que a pessoa simplesmente ainda não estava morta e que, com isso, não agride a definição oferecida de morte. Frente casos como esse e outros, a biologia do corpo humano e a medicina tenderam, com sua evolução, a buscar uma definição técnica mais precisa de morte ou, para ser mais claro, um critério mais exato de averiguação da morte – atualmente, a morte cerebral.

A delimitação acima sob o critério da partição territorial do tempo não é suficiente para esclarecer o conceito de morte envolvido no problema do suicídio. Morte de quem? Ou: morte do quê? Trata-se da morte daquele que pode optar por ela, de uma pessoa (o que envolve um sujeito e potencialmente um agente moral) ou a morte, pelo menos, do organismo dele. Entenda-se que o agente moral é aquele ser que reside em um organismo, mas que de algum modo não se reduz pelo menos semanticamente a ele. Assim, é com proveito que Parfit (1987, p. 470-471), McMahan (2002, p. 32) e vários autores contemporâneos distinguem a morte do organismo da morte da pessoa que o possui ou está no organismo. Para Douglas (1967, p. 288), nas culturas em que não há distinção semântica entre a pessoa e o corpo, não há suicídio ou, havendo, ele assume um significado completamente diferente: “Nesse sentido, suicídio é uma ação espiritual.” É sintomático disso que um dos primeiros registros escritos de discussão sobre o suicídio – um diálogo egípcio de 1100 a. C. – se passe entre um homem e sua alma, que o avisa que, no caso de suicídio, ela ficará sem casa (BATTIN, 2005, p. 165).

III. O agente

Não sendo exclusivamente um sujeito contemplador, pessoa é um ser dotado de desejos, vontade, consciência de si e razão capaz de julgar suas ações e agir ou, na impossibilidade de agir, de comunicar seu julgamento a outrem (Cf. WITTGENSTEIN, 1914-1916, 21.7.16). Ser uma pessoa envolve não apenas ser o receptáculo de experiências, mas também saber-se agente. Prescindindo para a definição de pessoa da efetividade da valoração positiva, a capacidade de valoração discursiva a respeito da própria vida é, então, precisamente o que nos distingue – nós, seres humanos, adultos – em relação a, pelo menos, grande parte das outras espécies de seres vivos (Cf. HARRIS, 2007, p. 16-17). O problema sobre a possibilidade de outros animais cometerem suicídio a meu ver é secundário, pois não nos é dada a capacidade de convencê-los de que devem ou podem se matar ou não. Isso não significa que o suicídio é ou deixa de ser algo por não podermos tratá-lo argumentativamente, mas sim que a esfera da reflexividade envolvida no suicídio demanda de nós a possibilidade de compartilhamento intersubjetivo de crenças. Não estou fazendo, portanto, um juízo sobre os animais não-humanos (escorpiões ou baleias azuis, por exemplo), mas sim sobre os limites de nossa relação com eles e de nossa capacidade de entender a relação que eles possam ter consigo mesmos. Por conseguinte, ao falar sobre a morte voluntária, conceito mais amplo dentro do qual o suicídio se inclui, devemos focar centralmente as crenças do agente, as componentes basilares da esfera discursiva e prática.

Mais do que a morte de alguém, o conceito de morte voluntária envolve certa pretendida unidade daquele que morre. Falar em uma unidade da pessoa que pensa em se matar comporta também a percepção de que ela se diferencia em relação aos outros entes do mundo e, por conseguinte, a este mundo em que vivemos. Ainda que alguém pretenda se matar para se reintegrar a uma esfera mais ampla e (ou) mais profunda, ele entende este mundo (em algum grau de diferenciação do eventual plano pretensamente superior) como diverso desse alguém e, eventualmente, contraposto a ele. Em que pese a admissão de uma unidade originária entre o eu e o mundo – no passado intrauterino, por exemplo –, a questão, mais precisamente, o questionar-se sobre a morte voluntária somente se coloca para aquele que se viu cindido com o seu mundo, entendido como o conjunto de relações, inclusive, de significação. É sobre a ontologia pessoal de um todo distinto (não necessariamente hostil) que alguém se encontra à porta do ato de se matar.

Com isso, sobre a cisão sentida pelo suicidário entre sua individualidade e o mundo adiciona-se uma distinção (uma vez mais, não necessariamente cisão ou separação) entre o que toma decisões (pela continuidade ou término da vida, por exemplo) e aquele organismo que se encontra sob a ação potencialmente destruidora do primeiro. No entanto, quero deixar claro que do fato de a morte voluntária ser essa “ação espiritual” não decorre que os suicidas são todos dualistas cartesianos.

O suicida ou, pelo menos, o suicidário – aquele que reflete sobre sua decisão de morrer – percebe seu organismo como uma unidade e como seu continuamente, não necessariamente no sentido de uma posse social ou juridicamente outorgada, mas seu como numericamente distinto de outros corpos e de outros indivíduos e como algo atribuível àquele que decide morrer. Mesmo que alguém queira morrer por avaliar algum de seus membros – o sexual, por exemplo – como um corpo estranho, ele mata seu organismo como um todo, o que é diferente da mutilação de um membro ou órgão. A atribuição de que estou falando (da totalidade do próprio organismo à pessoa) não implica uma relação de domínio cognitivo positivamente absoluto e ativo de um sujeito sobre todas as funções de seu corpo. O suicidário se pensa como possuidor (ainda que temporário) do organismo cujo funcionamento integral considera capaz de suprimir, a despeito de isso ser verdade ou não. Bem entendido: a morte à qual me refiro neste parágrafo é fundamentalmente a saída desta vida (‘morte’ no primeiro sentido).

IV. Voluntariedade

O *Dicionário de Psicologia*, de Dorin, dizia do suicídio “uma impulsão consciente e irresistível” (1978, p. 269), mas seria mesmo o suicídio inexoravelmente determinado?

Dirigindo-me à resposta dessa questão e integrando-a com outros problemas, cabe agora fornecer uma primeira definição, simples e clara e sem avaliações emocionais prévias para o conceito de morte voluntária: ato de um indivíduo de consciente e voluntariamente dar fim à própria vida como organismo em sua totalidade e unidade, seja por mãos próprias, seja por intermédio das de terceiros; o que interessa aqui é a vontade, decisão ou aceitação de um indivíduo em não mais viver. Saliento que não estou abolindo a possibilidade de que existam condicionantes bioquímicos e similares. Somente considero que o ato aparenta ao próprio agente como sua decisão. Em contrapartida, que dizer das pessoas que acreditam serem compelidas pelos fatos a crer de tal ou qual modo? Mais precisamente, que dizer das pessoas que concluem que devem se matar (e efetivamente se matam) alegadamente movidos de maneira inexorável pela conjunção de fatos a que estão sujeitos? Em alguns casos, essa decisão pode ser interpretada pelo próprio agente ou observadores externos como a escolha mais razoável ou mais necessária ante certo contexto a ponto de que o suicidário se diga como não livre para tomar uma decisão. Esse juízo confuso, no entanto, não se retrai à qualificação de livre em algum sentido. Acrescento que às várias e sequenciais oscilações e ambivalências por que passa um suicidário substituem-se tentativas de autopersuasão de sua escolha e de cancelamento até mesmo da consideração sobre outras alternativas. Algumas pessoas imaginam, criam ou provocam condicionamentos à sua ação como forma de se determinarem a agir, mesmo para outras decisões, por exemplo, aceitar o fim de um relacionamento. Pode ser uma decisão do agente se matar ainda que as condições em que ele se encontra ao tomar essa decisão não sejam fruto de sua decisão ou ainda que ele esconda de si mesmo que foram fruto de sua decisão.

Um sinônimo perfeito da expressão morte voluntária é ‘opção pela morte’, a ser também usada ao longo deste texto. Decerto, essa paráfrase não agradaria a Comte-Sponville por ele pensar que, na verdade, não podemos escolher a morte, mas apenas o momento de sua ocorrência, dado que vamos morrer de qualquer modo (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 564). Mesmo aceitando que a morte do organismo seja um fato inexorável e certo, parece-me que devemos, no entanto, asseverar que, quando alguém se mata, escolhe não estar vivo no intervalo de tempo a transcorrer entre sua morte voluntária e o que seria sua morte involuntária – natural ou, em todo caso, não provocada por si mesmo. Sem dúvida, pode haver casos em que um suicídio ocorre no mesmo momento em que ocorreria outra morte (um assassinato que, pelo suicídio, foi evitado pelo agente). Ainda que a morte voluntária que esse alguém almeja viesse a coincidir temporalmente com o que seria outra possibilidade de morrer, é razoável dizer

também que ele escolhe morrer a partir de seu ato e não apenas pela intervenção inescapável de causas externas ou corporais internas. Isso legitima dizer que houve uma escolha por morrer.

Os próprios conceitos de ‘opção’, ‘intenção’ ou ‘vontade’ por sua vez seriam, para alguns, passíveis de ambiguidades e contendas. A questão da liberdade de escolha e da vontade não será detidamente trabalhada aqui, porquanto faria perder-me em um campo demasiadamente amplo de estudo. Força é dizer, contudo: é precisamente na pressuposição da existência da liberdade em algum grau e em algum sentido que não só esse trabalho, mas toda ética se assenta. Mesmo que haja, como pensa Spinoza (II, prop. xxxv), causas aos agentes completamente desconhecidas atuando sobre sua vontade, não podemos negar que a admissão de nossa liberdade aparente permite-nos lidar com parte do que somos e nos fornece algum espaço de manobra. Conquanto Spinoza negasse que alguém pudesse realmente querer destruir-se a não ser pela intervenção de causas externas, diferenciou as formas de atuação dessas diretamente e apenas sobre o corpo daquelas indiretamente atuantes sobre a mente. Até Spinoza teve que admitir que alguns de nossos atos podem ser explicados “de modo claro e distinto” a partir de nós mesmos como agentes e não precipuamente pelo modo como somos afetados diretamente por causas externas⁵.

Disso tudo decorre que nós precisamos de um conceito, ainda que deflacionado, de liberdade na qualidade de requisito à definição de suicídio. A importância dessa distinção entre suicídio e morte autoinfligida talvez se revele numa distinção sobre tipos de intervenção, digamos, paternalista em atos autolesivos alheios. Talvez tentativas autolesivas que não sejam suicídios legitimam uma atuação de terceiros diretamente sobre o corpo do agente. Quiçá o recorte conceitual abaixo decepcione aqueles que veem o suicídio apenas como aquilo que eu chamo de morte autoinfligida e, assim, sintam-se, como médicos ou cuidadores, legitimados em apenas ter atitudes diretas sobre o corpo (e não sobre as crenças) do agente. No entanto, é com suspeita que um olhar mais amplo ao século XX e não apenas à frase de Dorin nos faz pensar que há qualquer coisa de errado em entender que todos suicídios (ou mesmo que a maioria deles) sejam inteiramente impulsivos – uma doutrina, por exemplo, que teria por consequência prática a legitimação da intervenção direta sobre o corpo do tentante, em todas as situações. A reboque da tendência contemporânea de entender o suicídio exclusivamente (ou, mormente) como resultado de transtornos mentais, o suicidário foi confiscado de si. Sem embargo, o que novas práticas de abordagem (por exemplos, psicoterápica e policial) mostram é que reconhecer ao tentante *alguma* capacidade de autodeterminação gera resultados práticos (por exemplo, de desistência e de não reincidência) maiores do que as práticas tradicionais de

interceptação direta de seus atos autodestrutivos – isso é claro, na hipótese a ser analisada de que a vida vale a pena ser vivida.

Ademais, dificilmente conseguimos nos desvencilhar da ideia de que somos livres. Tanto o fatalista, crente que, a despeito de nossas decisões, o curso de eventos será o mesmo e foi predeterminado, quanto o determinista ingênuo, para quem nossas decisões são inexoravelmente causadas, devem, pelo menos, conceder que têm liberdade (aparente que seja) de acreditar naquilo que lhes aparenta justificado – o fatalismo ou determinismo e tantas outras crenças cotidianas – e não simplesmente coagidos pelos fatos a crer, pelo menos, não pelos fatos. Quando prestamos nosso assentimento a uma proposição, baseados em razões, parecemos ao mesmo tempo que não estamos sendo impelidos por uma força externa nem que estaríamos, ante tais razões, justificados em escolher crer na proposição contraditória. Ao dizer isso, adoto uma posição distinta da de Parfit (2011, vol. 1, p. 48 e 118), que propugna que raramente escolhemos responder a razões. Amiúde, pensa Parfit, temos uma crença ou a mantemos sendo involuntariamente levados por elas. Parece-me que quão raro isso é depende da frequência com que estamos dispostos a mudar de crenças e, refrear-nos da opiniaticidade, isto é, de uma teimosia em sustentar opiniões, mesmo contra razões ou evidências. De qualquer modo, a afirmação de Parfit depende de uma identificação indevida entre voluntário e arbitrário, a qual se evidencia em um de seus exemplos: de um déspota que me obriga a acreditar que um mais um não é igual a dois. Nesse exemplo, interpreta Parfit, é claro que eu não posso escolher mudar minha opinião. A interpretação parfitiana de que não há aqui liberdade, a meu ver, não faz a devida conta de três objeções: primeira, ela não dá conta de entender episódios diversos de incontinência epistêmica e a opiniaticidade; segunda, a minha contraposição ao ato impositivo do déspota por meio de minha decisão em continuar a crer (mesmo sem enunciar) o que me parece verdadeiro me parece ser uma afirmação de minha liberdade; terceira e talvez mais importante, ao fazer um raciocínio lógico acredito que, dadas as premissas, eu devo aceitar a conclusão e se devo, é porque acredito poder. Por conseguinte, considero-me livre, pelo menos, no que respeita às crenças que se apresentam como conclusões.

Importa dizer que não estou apresentando aqui uma teoria da decisão, uma vez que há outros componentes (tais como o caráter). O importante a realçar na minha contraposição ao exemplo de Parfit é simplesmente que minhas convicções nem sempre ou quase nunca são interpretadas por mim mesmo como produto direto e inexorável dos fatos, ainda que minhas convicções não sejam suficientes para a realização de um ato instanciador delas.

Não percebemos todo e qualquer movimento de nossas mentes (por exemplo, mudança de crença) como resultante de um movimento corporal ou de causas⁶, em que pese a provável

verdade disso. E quando paramos para refletir sobre como, em dada situação, fomos compelidos a agir ou pensar de determinada maneira, não percebemos nosso próprio ato presente de reflexão como sendo o efeito inexorável de uma causa identificável, conquanto isso possa ser verdade. Se nos imaginamos apenas como mais uma entre tantas coisas, inseridas no espaço e no tempo, é razoável concluir que não nos furtamos ao fluxo causal incessante⁷; porém, partindo do fato de que somos nós mesmos que nos representamos essa imagem, como seres conscientes, pensamos-nos inarredavelmente seres de volição e escolha⁸. Se me represento o tempo como uma linha, na qual cada ponto é um evento causado e causador, já estou me colocando fora dessa linha. Minha consciência está sempre à parte das representações imaginativas que ela formula, ainda que versem sobre o próprio lugar dela no mundo⁹. O conteúdo de minha representação sobre vínculos causais inexoráveis pode ser verdadeiro, mas também é verdade que sou eu – pelo menos, enquanto reflito sobre isso – que estou tendo essa representação e me oponho a ela. E, como afirma Sartre, tomar-se exclusivamente a partir de um olhar de fora ou como coisa é apenas uma fuga à angústia de ter que escolher por si mesmo (SARTRE, 1943, *Partie I*, chap. I, 5, p. 81).

O aspecto nomeado como negativo¹⁰ de nossa consciência significa precisamente um ato de seu contínuo deslocamento frente aquilo de que somos conscientes. Assim, se me sei influenciado por algo, o fato de me perceber como uma coisa do mundo já me distingue dessa coisa. Afasto-me de mim mesmo como daquele que foi influenciado e escolho continuar sendo ele ou não (SARTRE, 1943, *Partie IV*, chap. I, 1, p. 515).

Tais ponderações sobre a liberdade que transparece à minha consciência não são, a meu ver e diferentemente de Sartre¹¹, uma prova contra o determinismo, porém apenas da restrição de sua relevância para uma filosofia prática. O próprio Sartre admite que o projeto da realidade de ser causa de si mesmo (como se fosse um Deus) é fatalmente fracassado. Em que se conceda não haver livre arbítrio absoluto ou liberdade de indiferença absoluta; em verdade, devemos diferenciar que há graus diferentes de estreitamento de nossa liberdade e que, por isso, as mortes voluntárias – se e quando elas existem – não parecem ao próprio agente estritamente determinadas e, em contrapartida, nem todas as mortes autoinfligidas são voluntárias. Ainda que sejamos determinados a crer, as relações discursivas têm alguma relevância para a alteração de nosso comportamento. Isso não implica dizer que só importam as representações que temos de nós, mas sim que essas representações também importam.

Acredito que a marca da morte voluntária em diferenciação das autoinfligidas acidentais é a reflexividade (qualidade reconhecida por Windt) intencional. A autorreferência deve ser aqui interpretada, em primeiro plano, à luz de uma teoria aristotélica muito basilar da

imputabilidade da ação. As duas condições fundamentais para imputação de responsabilidade moral explicitadas desde Aristóteles também são exigidas na configuração de um ato como potencial suicídio ou de uma pessoa como suicidário: consciência e deliberação voluntária do agente (ARISTÓTELES, livro III, 1110a). Algumas das complicações tidas por conceituais anexadas à definição de responsabilidade, responsabilização ou imputação no que concerne à morte voluntária provêm tão-somente da necessidade de especificar a natureza da consciência e deliberação em praticar o ato, bem como da motivação que as propulsiona. Nisso incluem-se casos, deveras frequentes, nos quais o potencial, ou antes, aparente suicidário na verdade não quer se matar, mas sim que alguém manifeste o desejo de mantê-lo vivo¹².

Se em diversos momentos históricos houve formas camufladas de suicídio – dada a proibição moral e religiosa, por exemplo –, há períodos nos quais a imagem social do suicídio e, mais exatamente, do suicidário parece gozar de certo *status*, digno de compreensão e atenção; o que pode contribuir para que alguém queira por assim dizer usurpar do termo ‘suicídio’ praticando o que é apenas um gesto suicida. Mediante isso que se denomina ‘gesto suicida’, o agente eventualmente chega ao ponto de se autodepreciar (com declarações ou atos), sem que na verdade creia na verdade dessa autodepreciação, no intuito de motivar uma apreciação dos outros mais alta do que a que tem recebido. Esse parece ser o caso das declarações de Filoctetes (personagem central de uma tragédia de Sófocles), que afirma: “Sou nada, nulo nada!”, “A minha vida é um lixo [...]” e que na verdade está insatisfeito pelo abandono e pelo não reconhecimento de suas virtudes por parte do restante dos gregos. A incoerência leva a suspeitar da sinceridade das afirmações, ao menos, se interpretadas de modo literal¹³.

A recusa de Durkheim em conceituar suicídio servindo-se da palavra ‘intenção’ foi por ele argumentada em dois pontos: primeiro, intenções dificilmente são apreensíveis exteriormente; segundo, há casos de morte voluntária (identificada pelo sociólogo francês ao suicídio) que são considerados pelo próprio agente não como uma escolha intencional, mas como a aceitação de uma morte inevitável, por exemplo o sacrifício heroico de um soldado (Cf. DURKHEIM, p. 4-5). O primeiro ponto se deve estritamente às injunções da especificidade do enfoque sociológico, tanto mais especificamente, do tipo de enfoque positivista que Durkheim quer imprimir à sociologia, injunções essas que são desnecessárias e talvez prejudiciais na compreensão do suicídio, por permitirem que ele confunda matar-se com suicidar-se (VAN VYVE, 1954, p. 598). Além disso, o próprio Durkheim acabou por admitir em sua definição pretendidamente objetivista um elemento de quase tão difícil averiguação exterior quanto a intenção, a saber: o conhecimento por parte do agente dos efeitos letais de seus atos¹⁴.

Quanto ao segundo ponto, a observação de que um soldado não tem a intenção de morrer merece uma consideração: dizer que um indivíduo tem a intenção de agir de tal forma não necessariamente significa que ele prefira essa ação em contraste ao mais amplo conjunto possível de ações, mas sim que ele escolheu aquele curso de ação por contraste a outros cursos de ação que numa situação concreta e precisa lhe pareceram possíveis e aceitáveis¹⁵. Se não pudéssemos asserir que o soldado teve a intenção de morrer, pelo mesmo raciocínio diríamos que Werther também não a teve, porquanto preferia viver com Lotte; mas, na situação em que se encontrava, ele – o jovem sofredor – acreditava que essa possibilidade jamais se concretizaria. Nossas intenções sempre se realizam em situações concretas e, também por isso, não podemos dizer que o suicida simplesmente quis morrer sem que haja uma esfera mais precisa de propósitos, enfim, um porquê de seu suicídio. Essa observação vai contra o comentário lacunar de Foucault de que a pergunta pelo porquê “deveria ser a única que não se coloca acerca do suicida.”¹⁶

John Donnelly (1975, p. 288) apresenta como consequência absurda da tentativa de definição meramente objetiva de Durkheim que, se suicídio é simplesmente agir sabendo que o ato nos aproxima da morte, então considerar que a todo tempo estamos nos aproximando da morte levaria a acreditar que todas as pessoas a todo o tempo estão cometendo suicídio¹⁷.

Argumentar que o vocábulo psicossocial ‘intenção’ não inclui em nossa linguagem cotidiana aceitação de consequências indesejáveis é escorar-se na insuficiência de nossa terminologia ou, até mesmo, de nossas práticas sociais para rejeitar um conceito apropriado de responsabilização e imputabilidade. Parfit (2011, vol. 1, p. 297) chega a distinguir ‘intencionar algo’ de ‘agir intencionalmente’, visando com a última expressão a ação consciente de efeitos mesmo que não centralmente desejados. De modo análogo, Shneidman (1994, p. 21) fala que há mortes subintencionais, querendo com isso se referir àquelas mortes não inteiramente acidentais nem diretamente buscadas. Bem observa Battin (2005, p. 10), devemos desafiar a hipótese cotidiana de que há escolhas dicotômicas entre apenas duas alternativas: viver e morrer. A palavra ‘consentimento’, por sua vez, parece envolver nuances semânticas de distanciamento emocional em relação ao ato maiores do que o necessário para falar sobre agir intencionalmente e mais especificamente sobre a morte voluntária.

A palavra que ainda hoje, com menos deficiências, se presta a designar tanto intenções diretamente almejando um ato ou efeito quanto a mais ampla aceitação de consequências elegíveis é voluntariedade. É com esse termo que devemos formar tal conceito unificado de imputação de responsabilidade a um agente, conceito imprescindível para a compreensão da morte voluntária. Entretanto, acredito que a expressão ‘ato volitivo’ ou simplesmente ‘querer’

podem ser estipuladas para significar os diversos matizes do querer, do desejar, do intentar – usados por Windt (*apud* SHNEIDMAN, 1994, p. 16) na sua definição pretendidamente por semelhança de família.

Ao incorporar um universo mais amplo de volições (tais como a aceitação) e não apenas a intenção de objetivos centrais, é possível que a definição de morte voluntária cubra uma área excessivamente ampla. Na escala ascendente rumo à passagem ao ato, o mero desejo de estar morto parece ocupar um lugar de quase absoluta inércia e, com isso, não lhe condiz a denominação de morte voluntária. Como exemplo de tal desejo, é curioso notar como Johann Benjamin Erhard, em carta a Kant, fala de um sentimento da morte, mas acredita que ele não se identifica a qualquer disposição ao suicídio (KANT, 1972, 313 [557]). No entanto, se são muitos os matizes entre esse desejo e o ato (acompanhado de uma resolução), também são muitas as maneiras de ação e, entre elas, que se computem os atos de impreciação a entidades não humanas para que essas lhe tragam a morte, desde que o agente acredite que eles são efetivos e não variáveis.

Que o suicídio seja considerado, em alguma medida, um ato de liberdade é algo que o situa com certas possibilidades limitadas de encaixe frente a intervenções (ou não intervenção) de terceiros. Que um ato de se matar seja um suicídio abre um espaço para tipos de intervenção dentro dessa liberdade, sobretudo, na esfera da outra característica definidora do suicídio: a consciência. Nela não apenas o terapeuta que tem algo a fazer com o suicidário. O suicidário pode abalar as crenças do terapeuta.

V. Consciência

Ao falar sobre a outra condição de imputabilidade segundo Aristóteles, é desnecessário me basear aqui em uma visão superlativada e robusta de consciência e de um sujeito substancial. O problema da consciência especificamente na configuração da morte voluntária não aparenta ser de notável complexidade conceitual. Além das crenças basilares já apresentadas (unidade e continuidade de si, distinção semântica em relação ao próprio corpo e distinção espacial em relação ao mundo, enfim, ser pessoa agente e ter a ação voluntária de morrer), outro requisito cognitivo mínimo deve ser proposto. Trata-se do conhecimento dos efeitos mortais de certos meios de que se faz uso (facas, cordas, lâminas, drogas, pessoas), ainda que sua eficiência possa ser tecnicamente contestada e ainda que o intervalo de tempo entre o ato e o resultado seja extenso (FAIRBAIRN, 1995, p. 141).

Gostaria ainda de acrescentar esclarecimentos acerca do objeto da ação voluntária. O requisito mínimo para que possamos identificar essa ação voluntária suicida é o propósito de

morrer ou, pelo menos, a aceitação da morte, entendendo essa como um perecimento ou uma perda irreversível do substrato corporal nesta mesma vida. Ao dizer que esse é um requisito mínimo não pretendo informar que os suicidas não tenham outros propósitos (por exemplo, livrarem-se de sofrimentos), mas tão somente que o propósito de terminar o funcionamento de seu substrato corporal é básico para que ele seja dito um suicidário.

Sempre podemos imaginar uma crença religiosa, tão estapafúrdia a nossos olhos céticos, a qual persuade seus membros a optarem pela morte e, ao mesmo tempo, demole nosso conceito dela. Imaginemos que tal seita assentar-se-ia sobre o dogma fundamental de que o ato de se imolar com a faca sagrada permitisse a seus fiéis um retorno imediato entre os vivos, com os seus próprios corpos idênticos aos anteriores ao ritual (ou aprimorados por operações plásticas e lipoaspirações divinas). Uma crença tão otimista sobre os poderes do que para nós é um reles instrumento cortante borraria de tal maneira as fronteiras entre vida e morte (pelo menos, no sentido relevante de morte) que posso dizer que seus (então) seguidores não teriam sido suicidas. Eles nem poderiam entrar na categoria do que abaixo chamarei suicídio por confiança, por negarem a possibilidade de que seu ato resulte no nível mais elementar de não funcionamento biológico, efetivamente perceptível externamente, do organismo. Com essas considerações, procuro fornecer uma especificação da exigência de Fairbairn (1995, p. 73-4) de que, para ser entendida como suicida, uma pessoa deve ser capaz de ter uma compreensão mínima do estado irreversível da morte. As religiões efetivamente existentes, até onde sei, reconhecem a facticidade da morte orgânica e, sob pena de insucesso entre os ainda vivos, devem admiti-lo. O adepto da Religião da Faca Sagrada não distingue as esferas de origem e de destino do ato ritualístico de se matar. Seria essa mesma sentença extensível aos cristãos que creem no retorno das almas aos respectivos corpos após o Juízo Final? Penso que não, uma vez que eles reconhecem a morte orgânica, conquanto nutram esperanças num retorno posterior, temporalmente descontínuo.

Em situação diferente do exemplo hipotético acima, consideremos o feito de Egeu de Atenas, pai de Teseu. Egeu decidira se matar, caso o filho, que partira em viagem marítima, estivesse morto. O sinal previamente combinado entre os dois para o reconhecimento da morte do filho foi a permanência da vela escura no barco com que o rapaz fora para a ilha de Creta. Estando ainda lá no retorno da embarcação, a vela escura serviu de indício para Egeu acreditar erroneamente que o filho já não vivia. Todavia, Teseu apenas esquecera-se de trocar a vela. Fairbairn pensa que Egeu não cometeu suicídio, uma vez que sua autonomia não teria sido plena em consideração à falsidade de uma de suas crenças¹⁸. Ao contrário de Fairbairn, parece-me que Egeu realmente cometeu suicídio, ainda que motivado por crenças falsas; pois elas não

versavam sobre a natureza da morte de seu próprio corpo, mas antes sobre certos eventos outros do mundo. Se qualquer crença falsa motivadora de um ato autodestrutivo inviabilizasse a sua rotulação como morte voluntária, todo aquele que se matasse por pensar que sua ex-namorada era a mulher mais bela do mundo não morreria voluntariamente, o que me parece contraintuitivo e excessivamente restritivo tanto da parte do agente quanto da do teórico sobre o ato¹⁹.

Se a exigência de absoluto esclarecimento feita por Fairbairn é excessivamente restritiva, a de Windt de que o suicídio envolve querer, desejar ou intentar ser morto, morrer ou a morte peca pela vagueza (*apud* SHNEIDMAN, 1994, p. 16). De fato esse enfeixe disjuntivo de elementos marcantes do objeto intencionado – semelhantes à distinção de Menninger (1938, p. 24ss) entre matar, morrer e estar morto – deve ser substituído pela característica mais enxuta e rigorosa conceitualmente do fenecimento do substrato corporal.

Pode haver uma decisão pela morte, ainda que à consciência do agente não corresponda o alcance do propósito e mesmo que não possamos estritamente classificar tentativas de suicídio como suicídios. Na verdade, Fairbairn também elegeu a intenção como centro de sua definição de suicídio (FAIRBAIRN, 1995, p. 2 *passim*), mas sua abordagem parece estar em larga medida ocupada com a possibilidade de reconhecimento exterior das intenções suicidas de um agente²⁰, o que se compreende decorrer de seu trabalho de assistência social. A ideia atribuída por Cholbi a Fairbairn de que ‘suicídios falhos’ e ‘suicídios tentados’ seriam também suicídios²¹ se esteia na facilidade com que a língua de ambos, a inglesa, cria associações que sugerem a inclusão dos dois como subclasses. Em português, ‘suicídios tentados’, malsoante, pode evocar erradamente um auxílio ou influência demoníaca e não é usado corriqueiramente. A despeito das construções facilitadoras ou enganadoras, não acredito que o pensar em se matar e a mera tentativa de praticá-lo sejam efetivamente mortes voluntárias, mas é exatamente tal pensamento que importa para a filosofia prática. O suicídio efetivo não depende exclusivamente das crenças do agente. Não morremos simplesmente por crer. Contudo, é isso que importa centralmente a uma filosofia prática que se debruça sobre o suicídio.

Tanto a criança que se afoga na piscina dos adultos sem o conhecimento do risco que corria quanto o adulto tomado pelo delírio que vê na janela externa de um prédio a entrada do banheiro (Cf. FAIRBAIRN, 1995, p. 111) não podem ser classificados como suicidas. Por outro lado, o provador oficial que atesta as mais deliciosas iguarias oferecidas aos governantes está sob o risco de morrer, mas não necessariamente é um suicida. Também não é suicida alguém que, padecendo de tamanho transtorno de múltipla personalidade, resolve matar por uma armadilha uma pessoa que ele erradamente julgava não ser ele mesmo²². Ocorre nesses casos

uma morte autoinfligida, mas não voluntária (Cf. VAN VYVE, 1954, p. 595), sendo essa uma das confusões de Durkheim a que me referi acima.

A definição a ser oferecida de morte voluntária deve requerer que o agente creia que suas ações o conduzirão, cedo ou tarde, à morte e não apenas creia num vínculo provável entre aquelas e essa. O fumante que julga que há tão somente uma grande probabilidade de a fumaça que sorve nos pulmões fazê-lo mais próximo da morte, ao contrário do que defende Michael Cholbi (2009, 1), não é um suicida. Alguém poderia também levantar como objeção a Cholbi: se fumar é uma maneira de morte voluntária (nas condições especificadas), como explicar que uma pessoa possa, a um tempo, agir com o consentimento da abreviação da própria vida e com o intuito de estender o tempo de vida (por exemplo, um fumante que evita alimentos gordurosos e pratica esportes)? Ainda que o fumante cresse que seu hábito consciente e consentido acarretaria seguramente uma redução da extensão total de sua biografia, ele também não seria um suicida. O mais importante a acrescentar a partir desse problema é que o suicídio é um ato e não um hábito. Hábitos são conjuntos de atos temporalmente discretos entre si, semelhantes e repetidos. Existem hábitos autodestrutivos²³ (ou apenas autolesivos), mas isso não faz deles propriamente suicídios.

Parece-me que a proveitosa distinção aceita por Fairbairn e pelo próprio Cholbi entre comportamento suicida e gesto suicida pode ser redefinida em termos da pretensa certeza do agente em chegar à morte pela sua ação e não em termos da crença na alta probabilidade de que isso ocorra. O comportamento suicida é uma ação conscientemente dirigida com a suposta certeza de que os atos levarão à morte. Em contrapartida, o adulto que mergulha na piscina infantil quiçá não deseje sua morte, mas apenas a atenção das outras pessoas (inclusive, das crianças) ou manipular o comportamento alheio²⁴ e, dessarte, realiza um gesto suicida, pois talvez ele saiba que não morreria dessa forma. Comportamento ou conduta suicida é, parece-me, digno de ser aplicado ao amplo leque de ações autolesivas, tal como define Mijolla-Mellor (2005, p. 1812):

Entende-se por ‘condutas suicidas’ tanto os equivalentes suicidas não reconhecidos como tais (acidentes, assumir riscos sistemáticos) quanto as tentativas repetidas de suicídio cujo caráter crônico e não consumado constitui, por certo, um risco real, mas também um ato de valor essencialmente relacional.

Praticando um gesto suicida, uma pessoa negocia como valor de troca o que metaforicamente pode ter a outros (e a si própria) valor de uso: sua vida. Amiúde, essa negociação cumpre o papel de um teste sobre o grau de interesse alheio na vida dela conjuntamente a uma comprovação aos outros do valor por ela depositado naquilo pelo que ela

se dispõe a morrer. Em seu estudo sobre o suicídio entre os sorowaha, Poz assere também se aplicar ao grupo ameríndio do Alto Purus o mesmo que Firth dissera acerca do tikopia: em vários casos de suicídio ou de tentativas de suicídio (mais numerosas), há um cálculo do agente sobre os riscos a serem assumidos e a sua importância para aqueles que podem salvá-lo (POZ, 2000, p. 111).

Não obstante, cumpre salientar que episódios de gesto suicida (mera tentativa de manipulação do comportamento alheio) podem ser sucedidos por outras tentativas (malogradas ou não) de suicídio propriamente dito, notadamente, quando o citado teste não obtém respostas positivas. Ao cabo de uma sequência de tentativas de obtenção de respostas, alguém pode cancelar a sua presença no mundo para deixar uma mensagem sobre o silêncio dele. Foucault observa que o tratamento mesquinho que as pessoas dão àqueles que revelam o propósito de se matar leva muitos a dar cabo da vida imediatamente (FOUCAULT, 2003, p. 778).

Conquanto diversos profissionais e entidades – aliados na campanha Setembro Amarelo, desencadeada pela Organização Mundial de Saúde – enfatizem o erro da expressão ‘chamar a atenção’ para falar de todas as tentativas de suicídio; essa fórmula do senso comum que tão acriticamente ainda é usada para negar atenção aos suicidários deve ser aproveitada com as devidas reconfigurações. Há geralmente um clamor por parte daquele que chega ao ponto de tentar se matar bem como daquele que simula essa tentativa; porém do fato de que um ato seja uma simulação não decorre que aquilo pelo que ele clama não seja digno de atenção muito menos que o próprio ato de demandar atenção não o seja. Comportamentos suicidas (inclusive, o suicídio) encerram uma mensagem, em que pese não serem exclusivamente uma mensagem.

Para voltar à distinção entre comportamento suicida e gesto suicida, Fairbairn rejeita a condição de certeza de ligação entre ações suicidas (ou para-suicidas) e a morte, por entender que um suicida pode efetivamente não terminar morto. Como exemplo, Fairbairn alude à cena final da película *Reuben, Reuben* (1983), em que o protagonista desiste de se enforcar, porém antes de se desfazer da forca e descer da cadeira, seu cachorro pula euforicamente sobre ele e o faz cair e morrer enforcado (FAIRBAIRN, 1995, p. 82). Sem embargo, em acordo com o tom geral de sua abordagem, o autor de *Contemplating Suicide* deveria ter reconhecido que o agente suicida acredita que certamente vai morrer, a despeito da possibilidade de essa crença ser falsa. Isso diferencia o suicídio do que Fairbairn chama de ‘roleta cósmica’ – a saber, sujeitar-se espontaneamente a situações desnecessárias em que há uma probabilidade adicional de morrer²⁵. O conceito de roleta cósmica certamente não se aplica a casos em que há um jogo com uma arma – roleta russa –, se ele tem como fim certo a morte do participante que livremente

decidiu incluir-se nele, no caso de girar o tambor até encontrar a bala colocada. Consequentemente, do ponto de vista de uma filosofia prática que se coloca no lugar do agente, não dependemos de um critério objetivo e externo ao agente para diferenciar suicídio de para-suicídio, ou seja, de atitudes apenas similares ao suicídio. Compreende-se que Shneidman – interessado nos meios de prevenção, de resgate e de atendimento clínico – configure a distinção entre os dois (suicídio e para-suicídio) pelo grau de letalidade²⁶, mas até esse enfoque dos profissionais de saúde deve ter cautela na atribuição imediata do conhecimento desse grau ao próprio agente. Cumpre ressaltar que o próprio Shneidman acaba por não se restringir a um enfoque estritamente objetivista e fala também em uma “autópsia psicológica”²⁷.

Casos de ambivalência exterior e interior, isto é, de indeterminação entre efetivamente se matar e chamar a atenção ou manipular o comportamento alheio, como já disse páginas atrás, não desafiam a própria distinção entre comportamento e gesto suicida e nem mesmo a definição de suicídio. É interessante como, inclusive, o ato consciente ou não de uma pessoa de trocar uma tentativa de suicídio por um hábito ou comportamento autodestrutivo com efeitos mais longínquos e conseqüentemente mais suscetíveis à reversão possivelmente comporta um reconhecimento tácito da possibilidade de, enfim, não morrer por suas ações. Essa barganha é apontada em alguns casos clínicos por Menninger (1938, p. 207) nos quais, por exemplo, uma pessoa, em vez de uma possível morte voluntária, retira o órgão supostamente responsável por alguma culpa (p. 237). Essa pessoa entrevê uma janela eventual de alteração do que está levando-a a se matar. A ambivalência pode também provir de uma tentativa de se entregar ao desejo de morrer (ou de estar morto) eximindo-se do sentimento ou da imagem de responsabilidade por matar²⁸. É comum (conquanto incoerente) que as pessoas sintam-se como responsáveis apenas pelas operações mais próximas aos seus efeitos numa cadeia causal simples; o que faz com que não qualifiquem um longo processo de definhamento por fome – semelhante à *endura* dos cátaros – como hábito autodestrutivo. Os membros dessa seita cristã medieval, então considerada herética, dispunham-se a um conjunto de abnegações que os faziam morrer gradativamente (VENEU, 1993, p. 15).

Se, por um malogro no trato com alguns instrumentos, aquele que para si deseja apenas um gesto suicida concretamente morre, temos simplesmente uma morte acidental ou natural, não propriamente voluntária, em que pese os registros médicos e legais, baseados exclusivamente nos rastros exteriores, gravarem o contrário. Assim, discordo de Cholbi (2009, 1), que afirma que tal caso exigiria uma categoria intermediária entre suicídio intencional e morte acidental.

Em larga medida, as motivações efetivas para uma morte voluntária dependem da presunção de conhecimento concernente ao que sobrevém ao ato. Essa ponderação talvez possa entrar a favor ou contra sua legitimidade, mas não pode pretender cortar o requisito da consciência, dado que, a despeito da justeza desse conhecimento sobre a vida pós-morte, agir rumando intencionalmente para ela já deve ser classificado como opção pela morte. Talvez até mesmo não seja humanamente possível desejar a extinção de um estado presente sem alguma visada sobre o porvir, ainda que apenas um futuro próximo ou imediato sem mais futuros. Todavia, as fantasias de imortalidade que Freud teria mostrado serem motivações frequentes entre suicidas não fazem com que não possamos classificar os atos assim praticados como atos conscientes, ao contrário do que pensa Juliana González (1996, p. 101).

A carga negativa adicionada ao termo ‘suicídio’ se deve, em certa medida, à sua composição intencionalmente forjada por associação com ‘homicídio’, procurando igualar o primeiro ao segundo no aspecto violento e criminal (ANDRÉS, 1998, p. 192) bem como por séculos de avaliações negativas. Ainda que, no que segue, use ‘suicídio’ e seus cognatos, não há por minha parte associação imediata com tais valores pejorativos. A proposta de Jean Améry e de outros de retomarem a estrutura da expressão latina nas línguas modernas e dizer ‘morte livre’²⁹ é inexata, pois nem toda morte livre (compreenda-se voluntária) é um suicídio. Autossacrifícios seriam contraexemplos.

Existem também, sem dúvida, usos metafóricos do termo ‘suicídio’, mormente, ao tentar desqualificar as atitudes de alguém que, segundo terceiros, conduziriam fatalmente à morte: como o tabagismo e o uso de drogas. Entretanto, como já observado, se o próprio agente não está consciente dessas consequências letais, não temos nisso uma decisão pela morte em sentido literal. Igualmente fora do presente debate encontram-se as tentativas de eliminação apenas parcial do corpo e da vida, isto é, casos de extração de órgãos ou mutilação de membros (como o de Édipo com seus próprios olhos), casos esses chamados de suicídio tão somente por uma imperfeita analogia³⁰. Cumpre ressaltar que comportamentos autodestrutivos parciais podem assumir relevância clínica na medida em que são indício de uma motivação suicida embrionária. A tentativa de seccionar ou anular uma parte do corpo eventualmente se faz ou como prenúncio de um suicídio ou como forma de evitá-lo temporariamente (MENNINGER, 1938, p. 107).

Têm surgido recentemente outras contestações à delimitação nítida do conceito de suicídio. Muitas delas na verdade concernem ao conhecimento sobre as efetivas intenções e possibilidades do agente e não ao próprio conceito. Ao contrário do que afirma Battin (2001, p. 1563), não apresentam “dificuldades conceituais” ocorrências em que uma pessoa é responsável

pelo acidente de carro do qual foi vítima. Isso simplesmente é um problema empírico, mais exatamente, de investigação policial e medicina legal. De modo análogo, casos como o de Barney Clark não manifestam uma vagueza conceitual de ‘suicídio’. A Clark foi concedido um coração artificial dotado de uma chave com a qual poderia optar entre a vida e a morte. Todas as opções pelo falecimento, sejam ações, sejam omissões (rejeitar tratamento, desligar a chave etc.), seriam formas de morte voluntária³¹.

Conclusão

Sendo ‘morte voluntária’ um termo mais geral, cabe agora distinguir cabalmente duas variedades particularmente relevantes nos debates sobre questões valorativas. Certas convicções arraigadamente presentes no senso comum e na literatura sobre a morte voluntária procuram traçar uma distinção especial entre suicídio e autossacrifício. Por ‘autossacrifício’, intenciono significar a escolha da morte ou, pelo menos, a sua aceitação por parte de um agente sendo tal escolha eventualmente necessária à consecução de um fim em favor de outras pessoas. Indubitavelmente, isso é parte do que Durkheim chamou ‘suicídio altruísta’, porém uma diferença marcante reside em que a distinção que estou traçando – acredito, com base em usos correntes – centra-se sobre o pretendido beneficiário do ato de se matar, não sobre a origem ou direção (externa ou interna) dos valores do agente, como o faz Durkheim (p. 238). Para dar, enfim, uma definição precisa e clara, o suicídio consiste na escolha consciente de um ato ou da omissão de agir³², escolha que é, do ponto de vista do agente, causa suficiente, mesmo que não imediata³³, da morte de seu organismo, ou seja, da abreviação de sua vida, sendo tal escolha motivada pelo desejo de se livrar de um mal ou de buscar um bem maior para si mesmo³⁴.

Notas

¹ Professor Adjunto, classe A, nível 1 da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, E.S., Brasil. E-mail: lucio.oliveira@ufes.br

²Curiosamente, a definição enfim oferecida pelo próprio Shneidman parece supor que suicídio é diferente de autossacrifício: “Currently in the Western world, suicide is a conscious act of self-induced annihilation, best understood as a multidimensional malaise in a needful individual who defines an issue *for which the suicide is perceived as the best solution.*” (SHNEIDMAN, 1994, p. 203, grifos meus).

²GOETHE, *Werther*, 20/12/1772: “Es ist nicht Verzweiflung, es ist Gewissheit, dass ich ausgetragen habe, und dass ich mich opfre für dich. Ja, Lotte! warum sollte ich es verschweigen? eins von uns dreien muss hinweg und das will ich sein!” Aqui há uma alusão ao fato de Werther ter pensado em matar Albert. Cf. com a última carta a Lotte, p. 149.

²Opero aqui uma reformulação da minha delimitação de sentidos em: VAZ, 2011, p. XXIV.

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

²SPINOZA, I, def. vii; III, def. ii. Cf. IV, prop. lxviii: “Illum liberum esse dixi qui sola ducitur ratione”. “Disse que é livre aquele que se conduz apenas pela razão”. Essa formulação estabelece uma disjunção simples e exagerada: ou somos livres quando guiados pela razão ou simplesmente não somos livres.

²Isso desafia a hipótese levantada por Schopenhauer (*Die Welt...*, I, §18, p. 157) de que todo ato da vontade é imediatamente percebido como movimento do corpo.

²Isso desafia a hipótese levantada por Schopenhauer (*Die Welt...*, I, §18, p. 157) de que todo ato da vontade é imediatamente percebido como movimento do corpo.

²Cf. SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Anhang, p. 657, com o detalhe de que Schopenhauer não afirma que, como autoconscientes, escolhemos, mas somos seres de vontade (*Wollendes. Vorstellendes*).

²Em *Die Welt...*, II, Kapitel 2, Schopenhauer diz: “Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum.” “Em verdade o espaço está apenas na minha cabeça, mas empiricamente minha cabeça está no espaço.”

²Até onde sei, a terminologia começa com a dialética de Hegel, mas estou baseando-me em Sartre (1943, Partie I, chap. I, 5, p. 78 *et passim*).

²Embora inicialmente diga que não quer usar a angústia para refutar o determinismo (1943, p. 71), o pensador francês acaba por ousar dizer que a causalidade produz apenas relações de exterioridade e não seria capaz de produzir uma consciência (p. 518).

²Beauchamp e Childress (2001, p. 189): “In a typical circumstance, the potential suicide plans how to end life while simultaneously holding fantasies about how rescue will occur, not only rescue from death but from the negative circumstances prompting the suicide.” Cf. POZ, 2000, p. 111.

²SÓFOCLES. *Filoctetes*, v. 1043; 1216. Em nota (p. 41), Trajano Vieira, o tradutor, informa que ‘Filoctetes’ significa “aquele que estima o que possui”. Ele se revela indignado com o suposto esquecimento de seu nome: “Passo o que passo e sobre mim notícia / Alguma chega em casa, ao mundo grego?” (v. 255-256). Possivelmente, há uma coerência na fala de Filoctetes, se levarmos em conta que ele constata que é seu arco o que é apreciado pelos gregos e não si mesmo, como evidenciam Odisseu em uma de suas falas (v. 1055) e o próprio Filoctetes (“Roubas meu arco, me aviltando a vida!”, v. 931). De qualquer modo, é exagerada a interpretação de Vieira, quando diz sobre o protagonista: “A exclusão que lhe impuseram torna-se autoexclusão, descrença na função positiva do diálogo. Isso é o que nos sugere seu absoluto distanciamento.” (p. 178). Filoctetes não se quer inteiramente distanciado de tudo, ele almejava ser levado por outras pessoas (que não os atidas) e ser reconhecido.

²Essa crítica foi feita por Douglas (1967, principalmente Appendix II), onde o leitor pode encontrar um exame cuidadoso da pretensa objetividade da definição e do estudo de Durkheim.

²A ideia de uma oposição entre classes extrema e modesta de contraste para falar da liberdade de ação está em: SINNOTT-ARMSTRONG, 2005, p. 94ss.

²Foucault ([1979], p. 778) acrescenta: “Pourquoi? Mais tout simplement parce que je l’ai voulu.”

²As confusões de Durkheim exibidas por Donnelly são mais claras na frase: “The absurdity of such a sociological account is easily refuted by noting that if the sociological hypothesis were true, then from the truism that any intelligent person recognizes he is closer to death each passing second of his life (the existentialists speak of persons as ‘beings-unto-death’) it would be appropriate to conclude (with the manifestly absurd statement) that we are all suicidees (in some tenseless sense)!”. O trecho exhibe também as confusões do próprio Donnelly sobre a expressão de Heidegger.

²FAIRBAIRN, 1995, p. 151. Minha descrição do exemplo está baseada na exposição de Fairbairn. Na página seguinte, o autor diz: “Though his [de Egeu] act was intentional the result was not what he wished for, or even what he intended [...] the result of his act was that his son was alive and he was dead.” É estranho que Fairbairn não perceba que o fato do filho não estar morto não é resultado do suicídio do pai.

²O excesso de Fairbairn (1995, p. 154) torna-se mais claro ao concluir: “I do not think a person can suicide by mistake”.

²Isso fica mais claro nos arredores da p. 8.

²‘Failed suicide’, ‘attempted suicide’ (CHOLBI, 2009). Talvez a descrição que Cholbi faz do pensamento de Fairbairn não seja apropriada, ver a respeito: FAIRBAIRN, 1995, p. 40.

²Exemplo imaginado por Bennett (citado por Pinheiro, 2008, p. 229) para explicar a visão espinosista sobre o suicídio. Menninger (1938, p. 187-190) relata casos de psicose em que uma pessoa nega de tal forma o princípio de realidade em favor do princípio de prazer que ela se imagina morta ou uma parte de si como inexistente, dizendo que a pessoa que (sabemos) ela era morreu.

²Chamados por Durkheim de “suicídio embrionário” (p. 7).

²FAIRBAIRN, 1995, p. 101: a melhor forma de descrever a intenção dos que realizam gestos suicidas não é “grito de socorro” (*cry for help*), mas tentativa de manipular os outros. Segundo Battin (1994, p. 186) o modelo “grito de socorro” ou diádico teria sido inaugurado por Edwin Shneidman e Norman Farberow.

²FAIRBAIRN, 1995, p. 87-8: “Suicide should [...] be distinguished from potentially self destructive self harming in which, rather than setting out to take their lives, people take a gamble by intentionally giving up their fate to God or the cosmos”.

²SHNEIDMAN, 1994, p. 20: “The term ‘suicide,’ ‘committed suicide,’ or ‘attempted suicide’ should be reserved only for those events in which the lethality is reasonably judged to be high – eight or nine.”

²*Id. ibid.*: “A psychological autopsy (or even a close look at the details of the scenario of the act) will usually disclose whether the effort was (a) on the life of the subject, or (b) one in which there was some usurpation of the word ‘suicide’ in an instance in which a lethal outcome was not clearly in the mind of the chief protagonist.”

²Menninger (1938, p. 24ss) foi perspicaz em distinguir esses três elementos (matar, morrer, ser morto) nos diversos atos autodestrutivos.

²Améry usa *Freitod*, no lugar de *Selbstmord* e de *Suizid*, segundo Mösgen (1999, p. 17). Na opinião de Battin (1994, p. 262), a primeira ocorrência em alemão do termo está no *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche. É possível também que a expressão em Nietzsche seja uma tradução de textos estoicos ou montaignianos.

²A denominação de morte arbitrária ou suicídio parcial encontra-se em: KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 421, 423.

²Beauchamp e Childress (2001, p. 188) parecem sugerir erroneamente que essa pluralidade de opções torna o conceito vago.

²Contra a inclusão de omissões, ver: VAN VYVE, 1954, p. 596. Ele se baseia numa distinção tomista entre atos e omissões, a qual não me parece ser relevante em termos da imputação de responsabilidade.

²Cf. VAN VYVE, 1954, p. 608, sobre formas “indiretas” de suicídio.

²Cf. McMahan (2002, p. 456): suicídio ocorre quando “[...] an agent brings about his own death because he believes death would be better for him than continued life.”

Referências

- ANDRÉS, Gregorio Hinojo. “Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma.” *Hypnos*, n. 4, p. 181-194, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.
- BATTIN, Margaret. Suicide. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2001: 1563-1568.
- BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford UP, 2001.
- CHOLBI, Michael. “Suicide”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2009 Edition). Disponível em: <plato.stanford.edu>. Acesso: 02/10/2010.
- COMTE-SPONVILLE, André. “Suicide”. In: *Dictionnaire Philosophique*. Paris: PUF, 2001, p. 563-564.
- DONNELLY, John. “Suicide: some epistemological considerations”. In: LEHRER, Keith (org.). *Analysis and Metaphysics: essays in honor of R. M. Chisholm*. Dordrecht: D. Reidel, 1975: 283-298.
- DOUGLAS, Jack. *The Social Meanings of Suicide*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- DURKHEIM, Emile. *Le suicide: étude sociologique*. Paris: PUF, 1997.
- FAIRBAIRN, Gavin J. *Contemplating suicide: the language and ethics of selfharm*. London, New York: Routledge, 1995.
- FOUCAULT, Michel. “Un plaisir si simple” [1979]. In: *Dits et Écrits*. II: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001, p. 777-779.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El Ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HARRIS, John. *The value of life: an Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge, 2007.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La Mort*. Paris: Flammarion, 1977.
- KANT, Immanuel. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner, 1972. Cartas 257, 283, 311, 309, 313, 315, 326.
- KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Band VI.
- MCMAHAN, Jeff. *Ethics of Killing, problems at the margins of life*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MENNINGER, Karl. *Man Against Himself*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1938.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. “Suicidas (condutas)”. In: MIJOLLA, Alain de (org.) *Dicionário Internacional de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. Trad. Álvaro Cabral, vol. 2, p. 1812.

- MÖSGEN, Peter. *Selbstmord oder Freitod? Das Phänomen des Suizids aus christlich-philosophischer Sicht*. Eichstätt: Reihe diritto, 1999. Disponível: books.google.com/ Acesso: 15/7/2014.
- PARFIT, Derek. *On What Matters*. Oxford: Oxford University Pressm 2011. 2 vols.
- PINHEIRO, Ulysses. Acrasia, Metamorfoses e o Suicídio de Sêneca na *Ética* de Espinosa. *Analytica*. V. 12 (2008), n. 2, p. 199-244.
- POZ, João Dal. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2000, v. 43, n. 1: 89-144.
- REUBEN, Reuben. Direção de Robert Ellis Miller. Roteiro: Julius Epstein. S.l.: Saltair Productions, 1983. Son., color.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt a. M. Leipzig: Insel, 1996. Erster Band (I).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus, 1949. Ergänzungen zum ersten Buch (II).
- SHNEIDMAN, Edwin. *Definition of Suicide*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1994.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta...* Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- SÓFOCLES. *Filoctetes*. Trad. Trajano Vieira. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- VAN VYVE, Maurice. La Notion de Suicide. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 52, (1954), p. 593-618.
- VAZ, Lúcio. *A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VENEU, Marcos Guedes. *Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no ocidente*. Brasília: UnB, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. 2nd. Edition. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

Received/Recebido: 29/05/2019
Approved/Aprovado: 30/10/2019