

O SUICÍDIO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL: DA ANTIGUIDADE À PSICANÁLISE

Denise Saleme Maciel Gondim^{1} & Paula Mousinho Martins¹*

RESUMO

GONDIM, D.S.M.; MARTINS, P.M. O suicídio na história do pensamento social: da antiguidade à psicanálise. **Perspectivas Online: Humanas & Sociais Aplicadas**, v. 11, n.30, p.86 -103, 2021.

O artigo analisa algumas das principais abordagens teóricas do fenômeno do suicídio na história do pensamento ocidental, desde Sócrates até a psicanálise de Freud e Lacan, entendendo-as como exemplos representativos de quatro formas distintas de considerar o autoextermínio, baseadas, por sua vez, em quatro modos específicos de considerar o indivíduo: 1. A

“morte feliz” da Antiguidade; 2. A criminalização teológico-cristã da Idade Média; 3. A autonomia racional do sujeito e a maximização da liberdade individual da Modernidade e, por fim, 4. A descoberta do inconsciente pela psicanálise, que desconstrói a ideia de sujeito racional, dando uma nova e radical interpretação ao suicídio.

Palavras-chave: Morte autoinfligida; Filosofia; Teoria psicanalítica.

SUICIDE IN THE WESTERN THOUGHT: FROM ANTIQUITY TO PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

The article analyzes some of the main theoretical approaches to the phenomenon of suicide in the history of Western thought, from Socrates to the psychoanalysis of Freud and Lacan, understanding them as representative examples of four different ways of considering self-extermination, based, in turn, on four specific ways of looking at the individual: 1. The “happy death” of

antiquity; 2. The theological-Christian criminalization of the Middle Ages; 3. The rational autonomy of the subject and the maximization of individual freedom in Modernity and, finally, 4. The discovery of the unconscious by psychoanalysis, which deconstructs the idea of the rational subject, giving a new and radical interpretation to suicide.

Keywords: Self-inflicted death; Philosophy; Psychoanalytic theory.

¹ Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF – Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais - Av. Alberto Lamego, 2000, Parque Califórnia, Campos dos Goytacazes, RJ, CEP: 28013-602, Brasil.

(*) e-mail: degondim@gmail.com

Data de recebimento: 22/01/2021. Aceito para publicação: 16/03/2021. Data da publicação: 14/04/2021

1. INTRODUÇÃO

Este artigo pretende analisar algumas das principais interpretações do fenômeno do suicídio ao longo da história da cultura ocidental – e não apenas da tradição filosófica – agrupando-as sob quatro grandes momentos: 1. O paradigma da “morte feliz” da Antiguidade; 2. A criminalização teológico-cristã da Idade Média; 3. A autonomia racional do sujeito e a maximização da liberdade individual da Modernidade e, por fim: 4. A descoberta do inconsciente pela psicanálise, que desconstrói a autoridade do sujeito racional sobre seus próprios atos, revelando as estruturas inconscientes capazes de engendrar o desejo de pôr fim à vida, até então desconhecidas pela ciência e pela filosofia. Essas diferentes maneiras de tratar o autoextermínio têm ligações profundas com o modo de considerar o indivíduo ou cidadão nessas culturas. Passaremos em revista, assim, os argumentos greco-romanos que dignificam a morte autoinflingida, ligando-a inclusive ao verdadeiro sentido da investigação filosófica; mas examinaremos também as disposições em contrário, ou seja, que condenam e pretendem coibir o autoextermínio sobre a base do argumento da *pertença* do indivíduo a uma comunidade civil (*polis*) ou religiosa (somos propriedade dos deuses), que necessariamente o transcende. Na Idade Média, analisaremos a interdição/criminalização teológica da morte voluntária pelos grandes pensadores da Igreja, em especial sua classificação como “crime contra Deus” por Santo Tomás de Aquino. O argumento de *pertença* continua prevalecendo conquanto no âmbito teológico. Na entrada para a Modernidade, examinaremos as abordagens opostas acerca do suicídio de empiristas céticos e racionalistas, onde o critério da “*pertença*” é abandonado seja em prol do princípio natural (absoluto) da liberdade individual, defendido por céticos empiristas, seja da autonomia absoluta do Sujeito Racional afirmada pelos racionalistas. Enquanto os primeiros tentam salvaguardar o direito natural de se pôr fim à própria vida, os segundos condenarão o ato suicida como contrário ao correto uso da Razão. Schopenhauer e Nietzsche fecham o ciclo da Modernidade, dando início ao processo de demolição da autoridade racional do sujeito, referindo-se a uma Vontade pré-individual ou preexistente à própria formulação da subjetividade ou da individualidade. Em Nietzsche, o suicídio volta a ser compreendido como um ato libertador e corajoso, porque a morte deixa de ser vista como um acontecimento contrário à vida. Na passagem para o século XX, o movimento de insurreição ao Ego Meditante vai encontrar na psicanálise um aliado promissor, onde a discussão da morte autoinflingida sai do campo ético-moral ou jurídico para adentrar o universo das neuroses e demais psicopatologias da subjetividade. Antes de qualquer consideração de ordem prática ou moral, a ideia do ato suicida é fruto de um processo avassalador de empobrecimento, objetivação e autodestruição do sujeito capaz de engendrar, por ocasião do estado depressivo, o desejo suicida.

2. METODOLOGIA

O artigo tem enfoque qualitativo e baseia-se na metodologia de pesquisa histórico-filosófica, de caráter eminentemente bibliográfico e conceitual. O objetivo é investigar, mediante a leitura e análise da obra original (ou tradução) dos autores selecionados como exemplares dos quatro momentos históricos acima citados, de que modo o conceito de morte autoinflingida se instituiu e desenvolveu no pensamento ocidental, adquirindo novas inflexões de acordo com o contexto socio-histórico e político correspondente. A partir de uma linha do tempo iniciada na Antiguidade e terminada no século XX, serão analisadas algumas das diversas concepções acerca da morte e da morte voluntária, primeiro no âmbito da reflexão filosófica, depois como objeto privilegiado da investigação psicanalítica de Freud e Lacan, no século XX.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

O problema da morte voluntária aparece na história da filosofia antiga desde que Sócrates definiu a tarefa do filósofo como uma “preparação para a morte”. Essa caracterização nada tem de melancólica ou depressiva, ao contrário, as investigações socráticas dão início a uma longa linhagem de pensadores que compreenderam seu ofício como *caminho para a verdadeira felicidade*. No contexto do pensamento antigo, esse objetivo congrega os cínicos, cirenaicos, aristotélicos, epicuristas, estoicos e cétricos do período helenista, como também seus herdeiros romanos (Lucrecio, Sêneca, Epitecto, Cícero, Marco Aurélio). Para a maioria deles, perseguir a felicidade é mais fundamental que perscrutar a verdade, sendo esta entendida como mero critério, meio ou instrumento para a alma alcançar a *ataraxia*, isto é, o estado de serena tranquilidade correspondente à felicidade (*eudaimonia*).

Conduzir-se bem nesta trajetória significa ter a razão e/ou o entendimento como únicos guias, mantendo as “paixões da alma” sob absoluta restrição. O sábio evita estados emocionais perturbadores como o medo, a ira, a volúpia, a inveja, a ganância, a desconfiança, que são fontes de infelicidade, para poder caminhar imperturbável ao encontro do inevitável: seu destino e sua morte. A filosofia consiste nessa contínua e infinita aprendizagem acerca da finitude e do morrer, eivada de júbilo e contentamento. Se morrer é ter a alma libertada dos grilhões do corpo, então a tarefa do filósofo nutre-se do “desejo de morrer” para, enfim, poder viver em contato direto e perene com a verdade, isto é, no gozo da plena felicidade. No diálogo Fédon, Sócrates enaltece a importância de se saber deixar a vida, mantendo-se impassível diante da taça de cicuta que beberá para pôr fim à sua. Segundo o relato de Platão, o filósofo conserva neste momento “toda a sua serenidade, sem um estremecimento, sem uma alteração, nem da cor do rosto nem dos seus traços” (PLATÃO, 1972, p. 131).

O sábio encara a morte com coragem e para ela se encaminha com alegria, mas isso não implica, no pensamento socrático e platônico, uma justificação metafísica, muito menos legal do suicídio. Como antes para os pitagóricos, a morte voluntária é sobretudo um ato de impiedade: os seres humanos são propriedade dos deuses, estão sob a sua tutela e, conseqüentemente, desautorizados a interferir no próprio destino. Não escolhemos o momento de nascer; a vida nos foi dada por concessão divina – por isso ela não nos pertence e extingui-la não está ao nosso dispor. Platão ressalta que o autoextermínio tampouco é cabível do ponto de vista do legislador na vida cívica da polis: quando motivado por indolência ou covardia (e não por alguma imposição do Estado, pela necessidade de salvar a própria honra ou de abreviar um sofrimento corporal extremo, casos em que a morte voluntária deve ser legalmente permitida), o suicida é merecedor de severas sanções post-mortem – ser enterrado em desgraça, isoladamente, sem ninguém com quem compartilhar a sepultura, em terras desérticas, “e seu túmulo não pode ser identificado” (PLATÃO, Leis, Livro IX, p. 383-384).

Aristóteles desloca a interdição da morte voluntária do âmbito da religião para o da *justiça* e da *comunidade*. Aquele que se mata por livre escolha comete injustiça, não em relação a si mesmo, mas à cidade. Embora torne o homem senhor de seu destino, o livre arbítrio não está livre da “reta razão”, nem do sentido de justiça e das convenções erigidas pela comunidade. Nesses termos, a morte voluntária é injusta para com a sociedade, posto que a priva violentamente de um de seus membros, mas lesará da mesma forma o indivíduo que a pratica? Pode uma pessoa ser injusta consigo mesma voluntariamente? São questões que levam o raciocínio de Aristóteles ao paradoxo: é impossível “ser injusto consigo mesmo” pela simples razão de que “a justiça está sempre voltada para ‘o bem dos outros’” (ARISTÓTELES,

1985, p. 93) Em outros termos, reconhecendo que a autoinjustiça é impossível e, portanto, não pode embasar a condenação da morte voluntária, Aristóteles lança mão da autoridade da legislação da polis contra o indivíduo que tenta ou comete o suicídio, mesmo com todas as inevitáveis omissões dessa legislação, oriundas de sua necessária generalidade: tal é o caso da morte voluntária, que a lei ateniense não permite expressamente, mas “o que ela não permite expressamente, proíbe” (ARISTÓTELES, 1985, p. 110).

A filosofia do período helenista conhecerá diversos posicionamentos *favoráveis* à morte autoinflingida, tanto nas escolas hedonistas quanto nas estoicas. Entre os primeiros, Egésia de Cirene (século III a.C.), cuja obra foi inteiramente perdida, é lembrado como um radical apologista do autoextermínio – que julgava preferível a se continuar vivendo *em qualquer circunstância*. O desprezo à vida tornou Egésia conhecido como o *peisithánatos* (o que persuade a morrer), tanto que vários de seus discípulos efetivamente se mataram após conhecer sua doutrina (REY-PUENTE, 2008). Já o hedonista Epicuro (341 a.C. - 270 a.C.) procura manter-se equidistante das duas atitudes típicas do senso comum diante da morte: “tanto quando foge da morte como do pior dos males, quanto quando a deseja como termo de suas misérias” (ÉPICURE, 1965, p. 99). A posição epicurista é, pois, marcada pela *indiferença* frente à morte que, afinal, “nada é para nós, posto que todo bem e todo mal depende da sensação e a morte é a supressão absoluta dessa última” (ÉPICURE, 1965, p. 98). Se a *presença* da morte é incapaz de nos perturbar, se ela nos é *absolutamente alheia*, por que tratá-la como um mal?. A filosofia do período helenista, em que pesem suas diversas e às vezes antagônicas correntes (epicurismo x estoicismo etc.), nada mais são do que rediscussões de problemas colocados anteriormente por Aristóteles, sendo, portanto, em sua maioria, muito influenciadas por ele. Assim, o epicurista aceita de bom grado a finitude e vive o mais prazerosamente possível essa limitação. Experimentando-a em toda a sua plenitude, é capaz de atingir o estado em que “o ser vivo não tem mais necessidade de se encaminhar para aquilo que lhe falta, nem procurar outra coisa para perfazer o bem-estar da alma e o do corpo” (ÉPICURE, 1965, p. 100). A filosofia como busca da felicidade atinge seu apogeu.

Em nome do mesmo ideal, o estoicismo também oferece algumas importantes fundamentações filosóficas do direito à morte voluntária. Ao princípio socrático – “filosofar é aprender a morrer” – os estoicos adicionam um notável desprezo pelo fim da vida, o que lhes permite “viver em doce quietude”, nas palavras de Cícero (citado por MONTAIGNE, 1991 *apud* SANTOS, 2018, p. 76). A tranquilidade diante do fim é capaz de vencer o próprio destino, porquanto “nada pode naquele que sabe morrer”, como observa Sêneca (*apud* REY-PUENTE, 2008, p. 68). Mais do que isso: a morte é vista como o ato filosoficamente mais apropriado, expressão mais pura da absoluta autonomia do ser racional, *telos* almejado na formação do indivíduo ideal: “o homem sensato viverá o quanto deve, não o quanto pode” (SÊNECA *apud* REY-PUENTE, 2008, p. 68). Dessa forma se explica o desapego à fortuna, à posse de bens e aos prazeres do corpo que, enquanto morada provisória, “prisão e liame da alma”, é algo plenamente dispensável quando causa incômodo insuportável ou para preservar a própria dignidade, já que “a vida não deve ser comprada a qualquer preço” (SÊNECA *apud* REY-PUENTE, 2008, p. 68). Nem todo autoextermínio, porém, é defensável; ele só deve ser considerado legítimo quando produzido por um ato *totalmente racional*, perpetrado por alguém em plena posse da sua capacidade de julgar, sem apelos de natureza emocional.

A filosofia cristã, a partir das primeiras décadas de nossa era, distancia-se dessa “vocação para a morte” paradoxalmente atrelada à “busca pela felicidade” do pensamento antigo. Mas os autores cristãos anteriores a santo Agostinho (354 a.C.- 430 d.C.) ainda mantêm postura ambígua em relação à morte autoinflingida, não a condenam nem defendem explicitamente. A neutralidade advém do fato de que nenhum texto do Novo Testamento

apresenta uma real reprovação do ato suicida e sim o contrário: algumas passagens bíblicas chegam até a sugeri-lo, como quando Jesus afirma, segundo São João: “ninguém tira a minha vida, eu a dou livremente” (REY-PUENTE, 2008, p. 16). Santo Agostinho rompe, porém, com essa indefinição, tratando a morte voluntária à luz do sexto mandamento – “Não matarás!” –, ou seja, como um crime de *assassinato*. A interdição do auto-assassinato provém da “luz interior da verdade”, isto é, da “centelha do intelecto divino” adormecida na alma de todos os indivíduos e que o filósofo tem por função consultar por introspecção. Surge daí uma noção de interioridade que mescla a fé cristã ao inatismo platônico, sendo considerada precursora do conceito de *subjetividade* desenvolvido a partir da Modernidade.

Desde santo Agostinho até o fim da Idade Média, uma violenta proibição à morte autoprovocada passa a ser hegemônica no mundo cristão, institucionalizando-se nos Concílios de Braga (563) e Auxerre (578) e recebendo mais tarde importantes sistematizações filosófico-teológicas, como a de santo Tomás de Aquino (1225-1274). A condenação do ato suicida pelo monoteísmo cristão reproduz, em outro contexto e segundo novos princípios, a reprovação místico-religiosa encontrada, em sua forma pagã, nos textos pitagóricos, platônicos e neoplatônicos (“a vida é um dom divino”), agora expressamente associada a uma *condenação penal* (“homicídio de si mesmo”). Abreviar a própria vida significa romper o domínio divino sobre a natureza, incluindo a humana. A tese de que “o homem não pertence a si mesmo” ressurge na interpretação da morte voluntária como *crime contra Deus*. Todavia, enquanto o filósofo antigo perseguia a felicidade apaziguadora das dores do corpo e da alma mediante o exercício da “morte em vida”, o pensador cristão procura a salvação na e pela verdade de Deus, garantia de uma vida *post-mortem* (eterna). “Que eu morra para O contemplar, a fim de não morrer eternamente” (SANTO AGOSTINHO, 1988, p. 26). A eternidade é a recompensa prometida àquele que foge do pecado e rejeita agir contra a vontade de Deus. Para obter o prêmio da perpetuação da vida após a morte do corpo, cumpre submeter-se incondicionalmente à lei divina, porque, acima de tudo, ela é misericordiosa.

Desse modo se explica que na Suma tomista o suicídio seja injustificável quando motivado por autopunição ou por receio de se cometer pecados futuros – duas das principais razões que levaram muitos cristãos ao automartírio e à morte. Só quem pode julgar e castigar nossos pecados é Deus que, em sua infinita compaixão, é também capaz de nos perdoar infinitamente. Independentemente do pecado cometido, quando alguém se suicida para dele se redimir, comete uma heresia mais grave ainda, que é impedir a possibilidade da penitência e da conversão. Quem se priva da vida peca contra Deus, da mesma forma que quem mata o servo de alguém peca contra o senhor a quem o servo pertencia...”. (TOMÁS DE AQUINO apud REY-PUENTE, 2008, p. 78-79). Definitivamente o autoextermínio, que havia sido tolerado ou mesmo admirado em tempos anteriores, passa a ser objeto de extrema repulsa moral na Europa.

A partir do Renascimento, a repressão religiosa ao suicídio começa a diminuir sensivelmente em função da perda do poder político da Igreja. Enquanto esta última continuou a condenar severamente os suicidas, os Estados nascentes, sob a influência crescente da mentalidade burguesa, orientam-se no sentido de proteger cada vez mais os assuntos privados dos cidadãos, salvaguardando suas liberdades individuais. O enfraquecimento do poder da Igreja permitiu a construção de um novo pensamento filosófico acerca do suicídio, segundo o qual a escolha entre a vida ou a morte pertence unicamente ao indivíduo, o qual, por sua vez, pertence absolutamente a si mesmo – e não mais primeiramente a Deus ou à comunidade. O acento dado às liberdades individuais, de um lado, e à autonomia racional do sujeito ou autoconsciência, de outro (para citar os dois *mainstreams* da filosofia moderna), impõe uma carga inédita de responsabilidade sobre os cidadãos,

imprimindo um novo sentido a suas escolhas e julgamentos acerca do bem viver e do bem morrer.

Em conformidade com o resgate da cultura greco-romana e o enfraquecimento paulatino dos valores da tradição cristã – duas características marcantes do Renascimento –, o ceticismo de Michel de Montaigne (1533-1592) vem reeditar o desprezo estoico pela vida, só que com as tintas da modernidade nascente: a plausibilidade do autoextermínio decorre da universalidade da liberdade racional em sua pura expressão individual. O sábio desdenha da morte e não a evita, encarando-a sem medo; por isso vive agradavelmente, sem amarras ou preocupações, ao contrário do homem comum. A melhor forma de viver é *viver para a morte* (MONTAIGNE, 1991, p. 30), o que configura um retorno à antiga missão “pagã” da filosofia e um radical rompimento com o contexto medieval. Mesmo vivendo numa época em que a escolástica tomista ainda dominava o ambiente cultural – com sua respectiva criminalização do suicídio –, e sem renegar a fé cristã, Montaigne inscreve o problema do autoextermínio no âmbito estrito da escolha pessoal individual, retirando-o da alçada eclesiástica e jurídica. Nem pecado, nem crime: o suicídio deve ser tratado à luz do inalienável direito de cada ser humano julgar e decidir sobre sua própria vida, deliberando se vale ou não a pena seguir adiante. A morte não constitui um mal por si mesma e pode ser considerado desejável, racional ou aceitável livrar-se da vida em certas ocasiões. A bem da verdade, a morte é “o único porto contra os tormentos desta vida”; “o soberano bem da natureza”; “o único esteio de nossa liberdade”, nas palavras do autor. “Enquanto alguns a esperam trêmulos e apavorados, outros suportam-na mais facilmente que a vida (...) As mortes mais integrais são as mais desejáveis” (MONTAIGNE, 1991, p. 32). O que não significa, porém, que o suicídio seja sempre a melhor escolha...

A exemplo de Montaigne, a condescendência dos modernos face à morte voluntária ganhará adeptos entre os cétricos e empiristas, mas não encontrará o mesmo eco junto aos racionalistas herdeiros de Descartes (1596-1650). O problema está nas distintas interpretações da questão da liberdade. Descartes (1983) afirma que ser livre não significa poder inclinar-se indiferentemente para qualquer lado: “quanto mais propendo para um deles – seja porque nele entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo de meu pensamento – tanto mais livremente escolho” (DESCARTES, AT VII 7-58 *apud* TEIXEIRA, 2014). Dito de outro modo, a opção (obrigatória) pela alternativa racional exprime o maior grau possível de liberdade, pois revela o claro conhecimento da luz natural introduzida em nossa mente por Deus. Descartes faz ecoar assim a tese agostiniana acerca da presença inata da luz divina no interior da razão humana, a qual nos auxilia a fazer as melhores escolhas na medida em que as pauta na autonomia e na liberdade frente às necessidades mundanas (corpóreas ou psicológicas). Ora, escolher o suicídio é sucumbir a tais necessidades empíricas, isto é, agir contra a liberdade ou contra a luz interior da razão colocada em mim por Deus.

Resta lembrar que Descartes inaugura uma nova incumbência para a filosofia, distante da procura pela paz e pelo júbilo individual do filósofo antigo em sua meditação para a morte; tampouco endereçada ao reencontro com Deus na vida eterna do pensador medieval. O que mobiliza a reflexão cartesiana é a busca por um fundamento seguro, fértil e urdido em certezas puramente racionais, capaz de validar os enunciados matemáticos da ciência de Galileu e seus predecessores. A filosofia transforma-se em *epistemologia*, vale dizer, uma investigação sobre como é possível conhecer verdadeiramente o mundo partindo da *consciência* como dado evidente. O advento do *ego cogitans* nos torna entidades morais autônomas que *prescindem* dos julgamentos divinos ou dos imperativos da religião, e será essa independência e autossuficiência subjetiva que pautará a interpretação da morte voluntária pelo racionalismo a partir de então.

Assim é que, no século XVIII, o tema do suicídio continuará a opor racionalistas, como Immanuel Kant (1724-1804) – que o rejeita à luz dos imperativos da Razão – e céticos, como David Hume (1711-1776) – que o defendem e criticam sua criminalização, considerando esta última produto de preconceitos religiosos. O empirista e naturalista Hume verá o autoextermínio como “um poder do homem não mais ímpio que o de construir casas, e que deve ser utilizado em circunstâncias excepcionais” (HUME, 2006, p. 32). Toda pessoa tem o direito de decidir se deve continuar a viver ou não, contrariamente ao que prega a ortodoxia cristã. A análise filosófica do problema, para Hume, constitui um excelente antídoto contra as superstições e tabus religiosos que insistem em relacionar a morte autoinfligida a uma grave transgressão de nosso dever para com Deus, a sociedade ou para conosco. Da mesma forma que podemos intervir no curso de muitos eventos da natureza, alterando-os sem qualquer ofensa contra Deus, podemos interromper o curso natural de nossa vida, pois, se foi o próprio Deus que nos concedeu a capacidade de alterar a ordem natural dos fenômenos, incluindo a vida, é impossível pensar que tais ações possam perturbar a Providência Divina, a não ser que esta última seja pensada como fraca e impotente, o que é um contrassenso lógico. Como as relações comunitárias são sempre regidas pela reciprocidade e, na maioria das vezes, o suicida se sente desamparado, isto é, não reconhece a esperada reciprocidade da comunidade à qual pertence, é compreensível que ele não pense no coletivo em primeiro lugar na hora de pôr fim à sua vida (HUME, 2006, p. 42-43). Hume admite, por fim, que o suicida acaba sendo útil à própria sociedade, na medida em que lhe oferece “um exemplo que, se fosse imitado, preservaria para toda pessoa a oportunidade de felicidade na vida, e a libertaria eficazmente de todo perigo e de toda a miséria.” (HUME, 2006, p. 42). Por fim, o suicida não pode ser visto como cometendo um dano a si mesmo, já que ninguém deseja se livrar da própria vida quando ela vale a pena ser mantida (HUME, 2006, p. 44).

Kant, em contrapartida, condena veementemente a ação de abreviar a vida, tomando-a por contraste para ilustrar, defender e infundir os princípios normativos fundados no “tribunal superior da Razão”. O filósofo insere a interdição do suicídio entre os “deveres perfeitos”, definidos como “aqueles que não permitem exceção alguma em favor da inclinação” (KANT, 1992, p. 75). No texto *A religião nos limites da simples razão* (1793), Kant assinala que o maior problema do suicida é dispor “de si e de sua vida como meio, ao ser autor de sua própria morte” (KANT, 1992, *apud* HECK, 2005, p. 73). Tratar a si ou a qualquer outro ser humano como meio contraria “a ideia de humanidade como fim em si mesma”, isto é, a ideia de que o homem não é uma “coisa” nem um simples “instrumento”, razão pela qual “não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar” (KANT, 1992, p. 69-70). A rigor, o suicídio consiste numa “autocontradição da liberdade” pois, como as leis práticas universais da liberdade podem ser pensadas enquanto análogas às leis naturais, a ação de suicidar-se mostra-se “inconcebível à luz de uma lei natural que permaneça isenta de contradição” (KANT, 1992, *apud* HECK, 2005, p. 59).

Mesmo quando se observam traços estoicos (complacentes com o suicídio) no pensamento kantiano – por exemplo, na afirmação segundo a qual constitui prerrogativa do sábio “sair a bel-prazer da vida (como de um aposento repleto de fumaça), com serenidade de alma, livre da pressão de males presentes e por vir, em suma, pelo fato de não poder ser mais útil na vida” (KANT, 2003 *apud* HECK, 2005, p.75) –, o pensador adverte que “deve haver uma razão ainda mais forte para ele não destruir a si próprio (...), a ponto de não se privar da vida” (HECK, 2005, p. 75). Assim, por mais próximo ao estoicismo que tenha estado ao admitir que há algo que merece ser respeitado acima da vida, Kant não vê no suicídio sequer um reflexo longínquo de virtude.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), filósofo herdeiro do idealismo kantiano que foi também um de seus maiores críticos, é conhecido como o pensador da existência amargurada e das constatações pessimistas. Em suas palavras, “a vida oscila como um pêndulo entre a dor e o fastio que são, de fato, os elementos que a constituem” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 80). Considerado precursor do existencialismo e da psicanálise (particularmente presentes na explanação do conceito da Vontade), Schopenhauer critica os “argumentos de pertença” teológicos e jurídicos tradicionais contrários ao suicídio, que destituem o sujeito humano de sua liberdade e solidão existencial incontornáveis. Sua concepção da morte voluntária tampouco possui familiaridade com as concepções estoicas ou epicuristas, a começar pelo fato de que, para ele, a “sabedoria” não leva à felicidade, longe disso: quanto mais se elevam os poderes do intelecto e do conhecimento humanos, tanto mais o sofrimento se torna patente (SCHOPENHAUER, 1958, p. 77). O indivíduo encontra-se sobre a Terra abandonado a si mesmo, incerto de tudo, salvo de sua miséria, carências e necessidades. A satisfação e o gozo só lhe são indiretamente (ou negativamente) conhecidos, porquanto diretamente ele só experimenta a privação e a dor (e, quando essas dão trégua, fastio e tédio...). O fato é que os tormentos da existência podem atingir tal intensidade que a morte passa a se tornar desejável (SCHOPENHAUER, 1958).

A opção schopenhauriana pelo autoextermínio não constitui, porém, como se poderia apressadamente concluir, uma negação da Vontade, mas sim um *acontecimento que energeticamente a afirma*. Diferentemente do aniquilamento da Vontade operado pelo ascetismo religioso – uma negação do querer-viver que representa o único ato realmente livre do arbítrio humano (SCHOPENHAUER, 1958, p. 100) – o suicídio é, antes, o aniquilamento do *fenômeno* da Vontade. Em outras palavras, o suicida *quer e aceita* a vida, só está descontente com as condições em que ela se lhe oferece; destruindo-se, ele não renuncia ao querer-viver, mas unicamente ao viver. Segue-se que “suicidar-se é um ato inútil e insensato, já que destrói arbitrariamente o fenômeno individual, enquanto a coisa em si permanece intacta” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 190- 213). O principal engano do suicida é substituir “uma efetiva libertação deste lamentável mundo por uma libertação meramente aparente” (SCHOPENHAUER, 1958 *apud* REY-PUENTE, 2008, p.153), o que está longe de constituir o “crime” que o clero cristão deseja imputá-lo (REY-PUENTE, 2008, p. 213).

Friedrich Nietzsche (1844-1900), que na juventude foi um admirador de Schopenhauer, afasta-se deste último em razão do seu pessimismo. Para Nietzsche todo pessimista possui a moral dos fracos que denegam a vida e os valores da afirmação; a defesa pessimista do suicídio é, portanto, uma pregação da *morte covarde*. “Os homens não devem fugir da vida como os pessimistas. Mas, como alegres convivas de um banquete que desejam suas taças novamente cheias, dirão à vida: uma vez mais!” (NIETZSCHE, 1983, p. 206). Embora tenha uma perspectiva trágica da existência, Nietzsche celebra, afirma e deseja o aqui-e-agora da vida. Na medida em que rejeita toda forma de transcendência imposta pela “necessidade de verdade”, rejeita também a aspiração cristã pela “vida eterna” (*post-mortem*). O homem é um ente *criador de valores* e a verdade é apenas um deles, de caráter “superior” ou “ideal” porque almeja a eternidade e se afasta dos instintos, ou seja, a verdade é uma abstração, não faz parte da natureza humana; não há um “desejo natural de verdade”.

O problema começa no modo de interpretar a distinção entre morte e vida. Para a visão pessimista, a falta de longevidade da vida é razão suficiente para se defender seu abandono; a vida não passa de uma grande tragédia porque termina na morte, que é o seu *oposto*. Para Nietzsche (1983), é preciso reinterpretar o fenômeno do fim da vida, criticar a distinção comumente aceita entre o “vivo” e o “morto”. A tradição ocidental, positivista e cristã, entende o “mundo morto” (*totde Welt*) como o domínio do puramente material, inorgânico e

inanimado, que se mantém indiferente, inerte e exterior ao mundo orgânico e qualitativo dos vivos. Nietzsche propõe compreender a matéria como um campo de tensões e conflitos entre forças sempre à procura de sobrepular umas às outras. Tais vetores existem tanto no mundo orgânico quanto no inorgânico, de modo que “o que está vivo é, na realidade, apenas uma variedade rara do que está morto” (NIETZSCHE, 2002, p. 200). Expressão privilegiada da Vontade de Potência (força ontológica cega, múltipla e insaciável, sempre à procura de expandir-se e superar-se), a vida não se restringe ao biológico ou orgânico e está presente em tudo, desde as reações químicas mais simples até a complexidade da psique humana. Inspirada inicialmente na Vontade de Schopenhauer, a Vontade de Potência nietzschiana afasta-se da primeira por considerá-la uma vontade culpada, “vontade de nada” que vê a vida tão somente como renúncia e mutilação; triunfo do negativo e da reação contra a ação. Ao invés de jorrar para o mundo em forma de paixão violenta, a Vontade schopenhauriana desvia seu fluxo, volta-se para dentro por meio do fenômeno da culpa e, como toda culpa demanda castigo, regressa enquanto autodestruição, desejo de autoaniquilamento, pendor para a morte.

Para Nietzsche a compreensão da morte como absolutamente apartada da vida, prevalente em todas as interpretações “pregadoras da morte covarde ou não livre” (NIETZSCHE, 1958, p. 59) da história da filosofia ocidental, é cativa da ideia do tempo como algo que escoar irreversivelmente na direção da morte. O tempo é visto como o grande vilão responsável pela miséria da vida: um pai que devora seus próprios filhos (NASSER, 2008, p. 104). Os pensadores “pregadores da morte” aspiram deixar a vida porque vivem presos ao passado (*Es war*: “já era”), principal causa do sofrimento humano. O tempo fundado no *Es war* frustra a liberdade da Vontade porque esta não pode querer ir para trás e nada pode fazer sobre o que não é mais. Vista desse modo, a morte é o oposto da Vontade, uma injustiça maléfica do destino, um golpe inesperado do acaso, um assalto em que “o ladrão chega de mansinho”. Em outras palavras, a morte é tratada como um acontecimento extemporâneo que vem sempre *no momento errado*: sempre se morre demasiadamente cedo ou demasiadamente tarde... (NASSER, 2008, p. 104-107). A repulsa da morte, intensamente presente nas sociedades modernas capitalistas, deriva dessa compreensão negativa da morte como oposta à “positividade” da vida. Ela é consequência dessa raiva do tempo que molda o *espírito de vingança*, onde o tempo é visto como o principal obstáculo à felicidade.

A morte voluntária e livre, ao contrário, vem *no tempo certo* porque está livre do cativeiro da linha sucessiva do tempo ancorada no passado. Tal é a lição do eterno retorno: é preciso viver na eternidade do instante (*Augenblick*) onde inexiste o “escoamento”. Assim, a morte livre “vem sempre a tempo” pois venceu o espírito de vingança, valorizando a existência e se reconciliando com o tempo. Está afastada, portanto, do modelo de morte voluntária fundado na ataraxia ou na indiferença frente à vida do pensamento socrático ou estoico (NIETZSCHE, 2002, p. 57), que Nietzsche identifica como “pregadores da morte” porque se mantêm presos à concepção da morte que violenta, ataca, frustra e limita a vida.

Nossa retrospectiva das várias concepções históricas sobre o suicídio no mundo ocidental chega ao fim de seu terceiro grande ciclo. Vimos que a reflexão nietzschiana reconcilia o filósofo com (su)a morte em novos termos, distantes tanto dos ceticismos clássicos quanto do “pessimismo covarde” de Schopenhauer, demonstrando que o homem é mais complexo do que supõe o pensamento ocidental cristão, que reprime e recalca o *homem vital* e desprovido de preconceitos que Nietzsche quer fazer ressurgir. De algum modo, Nietzsche está abrindo caminho para a psicanálise freudiana quando discorre sobre a força e a importância dos impulsos de domínio e submissão, mostrando que há no humano uma animalidade livre que lhe compõe a personalidade e influi sobre sua conduta, contrariamente ao que julgava a moralidade e a ciência de sua época (NIETZSCHE, 1983, p. 412).

3.1. A Psicanálise e o Suicídio

A psicanálise não constitui uma escola filosófica, mesmo que suas teorias já se encontrem nas especulações de poetas, escritores e filósofos. Em seu texto *A questão de uma Weltanschauung* (1932/1974), Sigmund Freud (1856-1939) esclarece que apesar de a psicanálise não ser uma “visão de mundo”, ela se aproxima, de certa forma, do método científico, principalmente por sua ênfase no mundo real. As diversas concepções que vimos até aqui sobre o suicídio, ao longo da história, inscrevem-se todas no campo puramente lógico-conceitual ou “especulativo” da filosofia, mas a psicanálise, que vamos tratar agora, é antes de tudo uma prática clínica em que a investigação, a partir da escuta e palavra, desempenha um papel estrutural indispensável, já que permite o acesso ao sujeito do inconsciente.

A psicanálise estabelece uma nova chave para se pensar o fenômeno do suicídio em sua complexidade, demonstrando suas raízes inconscientes. Já em seus primeiros trabalhos, Freud toca na temática da morte autoinfligida, mesmo que de forma ainda incipiente, relacionando-a aos conceitos de ato e causalidade inconscientes. Nesse momento, o autor já constata que há uma tendência à autodestruição em todas as pessoas, apontando que as pulsões agressivas (crueldade e destrutividade) são próprias do sujeito humano e poderão, além de dirigir-se para o exterior, voltar-se para o próprio eu.

Vale lembrar que para a psicanálise não é possível uma representação da morte porque inexiste uma experiência da morte – como já afirmavam os epicuristas: ninguém vivencia a falta ou ausência de sua própria vida. Não havendo uma experiência de morte, é impossível lhe ter alguma memória ou registro, mas nem mesmo no inconsciente há uma inscrição psíquica da morte. Como o inconsciente não conhece a morte, “a escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade” (FREUD, 1974a, p. 299).

Entretanto, enquanto Epicuro e seus seguidores consideravam que a impossibilidade da experiência da morte (seu absoluto desconhecimento) era justamente o que deveria trazer serenidade aos vivos, a psicanálise acredita, ao contrário, que o inconsciente, embora desconheça a extinção da vida, indiretamente a experimenta como *angústia de castração*. A angústia de castração corresponde à angústia de morte ligada à perda e à separação da “morte que escolhe o sujeito” e impõe um limite intransponível ao gozo da vida: o sujeito confronta-se com a imposição de sua finitude, tendo a possibilidade de elaborar ou não o real da morte. Quando, ao inverso, a morte “é escolhida pelo sujeito” (caso do suicídio), a angústia é da vida, sendo a morte um meio de exterminá-la. Empobrecido e aniquilado, seja pelo abandono do Outro, seja por “encontros faltosos com o real”, o sujeito mergulha num sofrimento sem precedentes, sem possibilidade de reconciliação com a vida, firmando um verdadeiro pacto com a morte. Em muitos casos, o suicídio se configura como a única escolha capaz de dar significado a uma vida sem sentido e marcada pela impossibilidade (CARVALHO, 2014, p. 149).

No início de seu breve mas profundo texto *Sobre a Transitoriedade*, (1916[1015]/1974), Freud comenta uma conversa que havia tido com um poeta em um lugar de exuberante beleza, onde este último afirmava que, embora admirasse a beleza do cenário, esta não poderia ser desfrutada, já que desapareceria no inverno, estando portanto condenada à extinção. A perspectiva de que aquilo que possui valor está destinado à destruição leva o jovem poeta a desvalorizar aquilo que pode ser amado e admirado. Freud considera que a

constatação de que “tudo perece” é dolorosa devido à exigência de imortalidade e à extrema dificuldade do indivíduo em relação à sua própria incompletude (idem). Essa exigência de imortalidade – produto dos nossos desejos – é inibidora e precisa ser combatida, pois a evanescência não reduz o valor daquilo que tem duração determinada, “pelo contrário, implica um aumento! O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição” (1916[1915]/1974, p. 317). Em relação ao jovem poeta, o autor observa: [...] as limitadas possibilidades de gozar desta beleza a tornavam ainda mais preciosa” (idem, p. 249). Freud conclui que a desvalorização daquilo que é efêmero é relativa a uma revolta contra o *luto* – ou o processo intensamente penoso da perda de um objeto *real*. Há uma correlação entre o luto e o processo melancólico, mas este último, também baseado na perda de objeto, apresenta outro percurso psíquico, diferente da *elaboração*, ou seja, da manutenção do que não pode ser perdido. Em decorrência, na melancolia são gerados efeitos de sofrimento bastante peculiares, como no caso dos atos suicidas.

A mais importante discussão sobre o ato suicida é travada na obra *Luto e Melancolia*, (1917/1974), onde Freud reflete sobre as diferenças entre os dois tipos de depressão mencionados no título. O termo melancolia refere-se a um quadro clínico particular, tributário da clínica psiquiátrica – que o define fenomenologicamente a partir do estado psíquico doloroso e da inibição motora. Esse conceito sofre uma mudança de compreensão com o advento das pesquisas sobre o inconsciente: a partir daí, a melancolia deixa de ser vista de modo organicista e energético, passando a ser tratada como um processo específico de perda de objeto “de natureza mais ideal” (FREUD, 1974b, p. 251). O objeto da melancolia não é conhecido e permanece na dimensão inconsciente. Ora, Freud observa que o sujeito “só pode se matar (...) se puder tratar a si mesmo como um objeto” (FREUD, 1974b, p. 285). O suicídio resulta de uma auto objetificação do eu, um empobrecimento de si como sujeito que é próprio da estrutura melancólica. O sujeito torna-se rebaixado no sentimento de si e na sua autoestima e, a partir da impossibilidade de suportar uma perda irreparável, responde a ela com o estado de melancolia, que é basicamente um estado de angústia insuportável. Esse empobrecimento subjetivo pode levar ao *assassinato de si mesmo*, deflagrado por um jogo de forças que se nutre pelo ódio ao objeto (FREUD, 1974b, p. 250). Como resultado desse jogo de forças, o melancólico promove autoflagelação, característica de um senso crítico sempre pronto a massacrar o eu. Em síntese, a melancolia diz respeito a uma perda de natureza *ideal*, alojada no próprio eu do sujeito melancólico, que justamente por isso deflagra um processo avassalador de empobrecimento e autodestruição.

Já o luto é definido como o estado principal da grande maioria das depressões, ocasionado por uma *perda real* de um objeto externo que leva à inibição temporária da atividade do eu. O luto é, portanto, uma perda provisória da capacidade de adotar um novo objeto de amor, “quando o mundo se torna pobre e vazio” (FREUD, 1974b, p. 278). Fruto de uma perda verdadeira, o luto prescinde de uma substituição simbólica do objeto perdido, tendendo a libido do sujeito, mais cedo ou mais tarde, a direcionar-se a outro objeto, mesmo que à custa de muito sofrimento, trabalho e tempo. No caso da melancolia, “se o amor pelo objeto – um amor que não pode ser renunciado, embora o próprio objeto o seja – se refugiar na identificação narcisista, então o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo” (FREUD, 1974b, p. 284). Seja pelo amor ou pelo ódio, ou mesmo em sua ambivalência, a melancolia guarda em si o afeto dirigido ao objeto desaparecido, que retorna ao eu sob a forma de sadismo e autotortura, embora tirando satisfação sádica de seu sofrimento.

Ao longo de sua obra, Freud mantém a melancolia como paradigma para o suicídio, questionando “como é possível subjugar-se o extraordinariamente poderoso instinto da vida”

(FREUD, 1974b, p. 244). O suicídio é compreendido como um ato de extinção do eu, visto como *agente* da extinção de si mesmo. Essa interpretação abalou as teorias da autopreservação do eu como sendo “sempre amoroso a si próprio”. Freud trata o processo melancólico como um processo “auto” em que o próprio eu torna-se vil e abjeto, declarando-se nunca ter sido melhor e podendo chegar a níveis extremos de insônia e catatonia (BRUNHARI, 2017, p. 87). Apesar de haver muitas semelhanças entre os quadros depressivos próprios ao luto e à melancolia, a clínica cotidiana aponta que o luto está mais presente nas tentativas de suicídio, enquanto a melancolia liga-se mais ao suicídio propriamente dito. Em ambos os casos, há perda de um objeto que supostamente poderia preencher a falta constitutiva do sujeito, mas na melancolia a perda é de um objeto idealizado, o que leva o sujeito a se deparar com seu próprio vazio, o nada ser, e isto para alguns indivíduos pode ser insuportável.

Além de *Luto e Melancolia* (FREUD, 1974a), outros trabalhos de Freud analisam o fenômeno do suicídio a partir de considerações sobre a depressão melancólica, alinhando esta última com a *pulsão de morte* – categoria fundamental das pulsões que trabalham em oposição às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, conduzindo o ser vivo ao “estado anorgânico”. A pulsão de morte é uma força destrutiva tida como o motor que impulsiona as tendências agressivas ou autopunitivas do sujeito, cuja finalidade é suprimir a angústia insuportável e alcançar um estado de serenidade, caracterizado pela *não existência*. A pulsão de morte possui uma natureza conservadora, possuindo a tendência comum a toda pulsão, que é o retorno a um estado anterior. Esse caráter conservador da pulsão está em relação direta com seu aspecto repetitivo, isto é, com a disposição para a compulsão à repetição. Inicialmente voltadas para o interior e tendendo à própria autodestruição, as pulsões de morte são secundariamente dirigidas para o exterior, manifestando-se então sob a forma de pulsão de agressão ou de destruição (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Algumas doenças crônicas suscitam ideias suicidas, tanto mais quando próximas de condições terminais. É o caso de alguns sujeitos que descobrem ser HIV positivos, quando o confronto com o desconhecido se mostra de forma antecipada durante a vida, já que sabem que a doença não tem cura, conhecem muitas pessoas que já morreram e sabem que necessitarão de cuidados especiais para continuarem “sobrevivendo” (GONDIM, 2010, p. 99). Contudo, como mostra Andrade (2013), “será também pelo investimento de energia psíquica que esse mesmo sujeito poderá fazer outros investimentos libidinais, com menor potencial autodestrutivo. É também pela força do desejo, pela ação da pulsão, dessa vez pulsão de vida, que o sujeito poderá encontrar novos caminhos de expressão do psiquismo” (p.57).

A partir de sua experiência com os horrores da guerra, Freud (1974b) escreve *Além do princípio do prazer* (1920/1974), livro no qual a compulsão à repetição é amplamente analisada. Nele o autor esclarece a questão da polarização entre a pulsão de morte e a pulsão de vida, estabelecendo a busca do prazer como princípio fundamental da vida humana (a qual, entretanto, é uma tendência e não uma dominância). A sentença “a morte é companheira do amor, juntos eles governam o mundo” (1974b, p. 49) traduz bem a visão da psicanálise sobre a ética da vida e da morte. O autor amplia sua proposição a respeito do dualismo pulsional que habita o homem, salientando a existência da “força demoníaca” representada pela pulsão de morte. Nesse mesmo texto, lemos que “o objetivo da vida é a morte... e que as coisas inanimadas existiram antes das vivas” (1974b, p. 49): há um movimento do orgânico em direção ao inorgânico.

Um pouco mais tarde, em *O problema econômico do masoquismo* (1924/1974), Freud (1974c) aborda a relação do sadismo com o “super eu tirano” e o masoquismo do eu. Conclui que a destrutividade pode se direcionar para o sujeito em caso de uma intensa supressão das pulsões pela cultura. Nesta obra, Freud esclarece melhor também a combinação das pulsões de vida e de morte, apontando a fusão das duas em proporções variáveis em cada caso particular. Além disso, enfatiza a face masoquista da pulsão, cuja satisfação está associada à dor e ao desprazer. Para ele, “toda dor contém em si a possibilidade de uma sensação prazerosa” (p. 151), de modo que há tensões prazerosas e relaxamentos desprazerosos de tensão.

Em *O mal estar na civilização* (1930/1974), o autor reitera que as pulsões (amor x morte ou *eros x thanatos*), apesar de trabalharem de forma amalgamada ou conjunta, não funcionam com a mesma intensidade e com a mesma quantidade. A tentativa de obter a felicidade (*Eros*) por meio dos objetos da cultura sempre irá fracassar, na medida em que os impulsos destrutivos (*Thanatos*) estarão sempre a postos para impor sua irracionalidade. A cultura, uma vez a serviço de *Eros*, reúne os indivíduos visando à constituição de uma grande totalidade; como o desejo só se expressa por pura diferença, *Eros* representa a eliminação de tal diferença. Já a pulsão de morte está ligada ao sadismo e ao masoquismo, categorias bastante caras à compreensão do fenômeno do suicídio (FREUD, 1974d). No caso do ato suicida, o masoquismo assume sua face mortífera quando, ao assumir dominância na vida psíquica, torna o sujeito agressor de si mesmo, permitindo a direção da pulsão de morte para o Eu. Essa reversão – do masoquismo em sadismo – possibilita que a agressividade investida no exterior seja redirecionada para o Eu, evidenciando, nos casos mais graves, uma destrutividade incontrolável. A tentativa de restauração de um estado anterior é o que move o sujeito a buscar algo inatingível (BRUNHARI, 2017). Ao considerar a impossibilidade de uma satisfação total, Freud assinala, na obra citada, que sempre haverá uma carga de trabalho enorme para a realização do prazer, chamando atenção para a incompatibilidade entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização, que se mostram inconciliáveis. Isto significa que a autodestruição, uma vez levada às vias de fato, virá sempre atravessada por uma carga implícita de satisfação libidinal, na impossibilidade de suportar o mal estar.

Jacques Lacan (1901-1981), psicanalista que promoveu um retorno a Freud a partir da releitura de suas bases teóricas, enquadra o ato suicida na definição geral de ato, a saber, algo que se diferencia da ação motora e da descarga motora por constituir-se de dimensão significante e ser orientado por coordenadas simbólicas da linguagem (LACAN, 1992). Para entender a função do ato, é útil tomar como modelo o ato falho: um ato em que o desejo inconsciente está para além das intenções do sujeito, ainda que ele seja “falho” porque justamente há um sujeito incluído ali. É somente *a posteriori*, a partir de uma retomada significante, que o ato falho adquire valor de ato, chamando o sujeito a recuperar seu sentido, o que leva Lacan a concluir que todo ato falho pertence ao campo da linguagem.

Nos seminários “*Os escritos técnicos de Freud*”, Lacan (1986) segue os passos do mestre ao afirmar que devemos “encontrar em um ato seu sentido de fala, já que se trata, para o sujeito, de se fazer reconhecer”. Se um ato é sempre uma fala, “nossos atos falhados são atos que são bem-sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam” (LACAN, 1986, p. 312). Compreende-se, assim, que no texto *Televisão* (LACAN, 1993, p. 74), Lacan conclua que o suicídio deve ser considerado o único ato bem-sucedido do sujeito – o paradigma do ato propriamente dito – já que ele é suscetível de trabalhar para a destruição e com a transgressão. No seminário *O saber do psicanalista* (inédito), o autor aprofunda a ideia de que, sendo o suicídio um ato, como todos os outros ele também é falho: o que o caracteriza

é o sujeito nada querer saber para além da linguagem. Isso quer dizer que o ato é, em si, indiferente ao seu futuro, fora do sentido, indiferente ao que virá depois.

No seminário *A angústia* (1962-1963/1979), Lacan (1992) faz uma distinção entre ato, *acting out* e passagem ao ato. Como todo ato é significante, ele possibilita *a posteriori* a transformação subjetiva. O *acting out*, tal como o sintoma, revela um desejo desconhecido e clama por um espectador capaz de interpretá-lo; em outros termos, o *acting out* não é um ato e sim uma demanda. No caso de sujeitos que cometem o ato suicida, o *acting out* pode ser compreendido como um pedido de ajuda, uma demanda de simbolização dirigida ao Outro: um apelo por amor e reconhecimento. É no nível do *acting out* que a maioria dos atos suicidas e comportamentos autodestrutivos se encontram. Já na passagem ao ato, por impulso e sem palavras, o sujeito sai da cena que o estava sustentando, representando desta forma uma saída possível do embaraço, uma tentativa de cura. Não pensar e não falar seriam as características principais da passagem ao ato, a queda do sujeito para fora da cena de modo a interromper seu curso (LACAN, 1992). “O momento da passagem ao ato é o do embaraço maior do sujeito, com o acréscimo comportamental da emoção como distúrbio do movimento” (LACAN, 1992 p. 129). A distinção entre o *acting out* e a passagem ao ato baseia-se na posição do sujeito em relação à cena em torno do conflito. Ao fazer a distinção entre os dois, Lacan sugere que “tudo que é *acting out* é o oposto da passagem ao ato” (LACAN, 1992, p. 136).

A oposição entre os dois situa-se no endereçamento do ato. O *acting out* seria algo que se mostra na conduta do sujeito dotado de ênfase demonstrativa e orientado para o Outro: é um ato referido ao simbólico, à linguagem, um ato no qual o sujeito é ao mesmo tempo autor, diretor e ator do seu drama particular. Na *passagem ao ato*, ao se identificar com o objeto, o sujeito cai junto com ele, deixando a cena e precipitando-se num ato suicida. Trata-se de um sujeito identificado com o lugar do “resto”, sem intermediação com o Outro. Mesmo sabendo que a *passagem ao ato* é bem mais radical do que o *acting out*, é importante levar em consideração a gravidade de um e de outro: ainda que no *acting out* o ato fracasse, a questão que importa é o sofrimento do sujeito, seu valor de apelo, de dor e de verdade. No caso da *passagem ao ato*, este deve ser bem planejado para se tornar bem sucedido.

Em síntese, a psicanálise compreende o fenômeno do suicídio como um ato singular do sujeito, algo da ordem do inominável, impossível de ser classificado apenas como transtorno mental ou puro adoecimento social. O suicídio escapa à representação e ao sentido, só podendo ser simbolizado através do relato da falha do sujeito que tentou se matar. É por isso que a psicanálise valoriza a clínica como o principal meio de atenção ao problema.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise retrospectiva de algumas das principais concepções acerca do fenômeno do suicídio ao longo da história da cultura ocidental, agrupadas à luz de quatro grandes momentos paradigmáticos, permitiu-nos constatar que as mudanças de interpretação ocorridas em relação ao referido fenômeno relacionam-se diretamente à forma pela qual o indivíduo ou cidadão é visto na sociedade correspondente. No mundo greco-romano antigo, a morte voluntária está carregada de um sentido moralmente dignificante, característico de uma cultura pagã que enaltece o heroísmo e a coragem do cidadão em defesa da *polis* ou do Estado. Os objetivos e o método da filosofia nascente vêm corroborar esse desprestígio da vida individual e o direito ao autoextermínio, ao preconizar, em diferentes versões, a arte de caminhar para a inevitabilidade da morte com alegria. As apologias da morte voluntária

esbarram todavia no chamado “argumento de pertença”: *o indivíduo não pertence a si mesmo* e sim a um poder que o transcende, seja ele os deuses (Platão, Sócrates) ou a própria comunidade (Aristóteles). Em outras palavras, o indivíduo ainda não adquiriu direitos em relação à própria vida; não pode abreviá-la, já que esta não lhe pertence.

Não obstante as diferenças entre o pensamento antigo e o cristianismo medieval na forma de ajuizar o autoextermínio, o “argumento de pertença” prevalece na Idade Média, não podendo o indivíduo intervir no destino que lhe foi traçado por Deus. A condenação do ato suicida pelo monoteísmo cristão acrescenta, entretanto, um elemento novo à sentença místico-religiosa “a vida é um dom divino”, que agora vem expressamente associada a uma *condenação penal* (“homicídio de si mesmo”). Abreviar a própria vida significa pecar contra Deus, rompendo o domínio divino sobre a natureza, que inclui a humana: a tese de que “o homem não pertence a si mesmo” ressurge na interpretação da morte voluntária como *crime contra Deus*. Sem a serenidade do preceito da “morte feliz” dos antigos, apaziguador dos sofrimentos terrenos, o pertencimento à comunidade cristã aliviará, por outro lado, o horror diante da finitude com a crença em uma *vida post-mortem* coberta de júbilo, junto a Deus.

Na passagem à Modernidade, o argumento de pertença tende a desaparecer, tanto em função do advento da autonomia racional do sujeito, que condenará a morte voluntária a partir dos seus imperativos morais imanentes, quanto da compreensão empirista da vida humana como um evento natural entre outros, que pode ser alterado sem que isso implique ataque contra Deus ou a sociedade. Assim, enquanto os racionalistas desaprovam a morte autoinfligida baseando-se nos preceitos da Razão, os céticos modernos, como Montaigne e Hume, recusam-se a criminalizar tal fenômeno à luz de uma racionalidade ou princípio teológico “absolutos”. O que caracteriza a modernidade desses argumentos é o fato de o indivíduo ter-se tornado senhor de si mesmo, não se submetendo mais a forças heterônomas para balizar seus atos, seja a razão, seja a sociedade. Tudo se resume agora na questão da *autonomia* e da *liberdade individual*, o que impõe uma carga inédita de responsabilidade sobre a pessoa ou cidadão, imprimindo um novo sentido a suas escolhas e julgamentos acerca da vida e da morte.

Schopenhauer e Nietzsche fecham o ciclo moderno no fim do séc. XIX com suas críticas ao modelo cristão de condenação ao suicídio, mas, enquanto Schopenhauer se comporta, na visão nietzschiana, como um “pregador da morte covarde” – graças à sua postura pessimista diante da vida – Nietzsche defende a morte livre ou corajosa, que superou a oposição abstrata morte x vida e se desapegou do passado prisioneiro da inexorabilidade do tempo, abrindo-se ao tempo presente. A morte deixa de ser, assim, um golpe hostil do destino, um acontecimento sempre extemporâneo de finalização da vida, para transformar-se em ponto máximo de celebração da própria vida.

Com o desenvolvimento da psicanálise, Freud implode os argumentos tradicionais, racionalistas ou céticos, acerca do suicídio, ao demonstrar, por meio de sua investigação das diferenças entre luto e melancolia, da pulsão de morte e do masoquismo, o processo avassalador de “empobrecimento”, auto objetificação e autodestruição do indivíduo capaz de engendrar, por ocasião do estado depressivo melancólico, o desejo suicida. A perda de um objeto que supostamente poderia preencher a falta constitutiva do sujeito, mas que, na melancolia, é um objeto idealizado e inconsciente, leva o sujeito a se deparar com seu próprio vazio, o que para alguns sujeitos pode ser insuportável. Lacan amplia e aprofunda a dimensão significante do ato suicida como ato linguístico orientado por coordenadas simbólicas, já apontado anteriormente por Freud. O suicídio é analisado a partir da distinção entre ato, *acting out* e passagem ao ato. É no nível do *acting out* que a maioria dos atos suicidas e

comportamentos autodestrutivos se encontram: tal como o sintoma, o *acting out* revela um desejo desconhecido e clama por um espectador capaz de interpretá-lo. Em outros termos, o *acting out* não é um ato e sim uma demanda, um apelo do sujeito em se fazer reconhecer, só podendo ser simbolizado mediante o relato da falha do sujeito que tentou se matar: “nossos atos falhados são atos que são bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam” (LACAN, 1986, p. 312). É preciso encontrar nesse ato seu sentido de fala.

6. REFERÊNCIAS

- ANDRADE, E. H. R. Psicanálise e sujeitos em situação de drogadição. *Perspectivas Online: Humanas & Sociais Aplicadas*, v. 3, n. 7, 27 ago. 2013. Disponível em: https://ojs3.perspectivasonline.com.br/humanas_sociais_e_aplicadas/article/view/20/17. Acesso em: 24 out. 2020.
- BRUNHARI, M. V. *Suicídio: um enigma para a psicanálise*. Curitiba: Juruá, 2017.
- CARVALHO, S. *A morte pode esperar? Clínica psicanalítica do suicídio*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2014.
- DESCARTES. *Coleção Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ÉPICURE. *Doctrines et maximes*. Paris: Ed. Hermann, 1965. Platão, *Pensadores*, 1972
- HECK, J. N. O suicídio como violação de um dever de virtude. In *Filosofia Unisinos*, 6(1):71-84, jan/abr 2005
- FREUD, S. *Luto e Melancolia* (1915). In: Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974a, vol. XII.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer* (1920). In: Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974b, vol. XII.
- FREUD, S. *O problema econômico do masoquismo* (1924). In: Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974c, vol. XIX
- FREUD, S. *O mal estar na civilização* (1929). In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974d, vol. 21.
- GONDIM, D. S. M. Foi por maldade ou por vergonha”? A escuta analítica de uma mulher exposta ao vírus HIV. *Perspectivas Online: Humanas & Sociais Aplicadas*, v. 4, n. 16, 2010.
- HUME, D. *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003.
- LACAN, J. *O Seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LACAN, J. *O Seminário, livro X, A angústia*. (1962-1963) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

- LACAN, J. *Televisão*. (1973) Rio de Janeiro, Campo Freudiano no Brasil. Jorge Zahar, 1993.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XIX, O saber do psicanalista* (1971-1972). Publicação não comercial exclusiva para membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife. Recife, 1997.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2014.
- MONTAIGNE, M. de. *Ensaio I: de como filosofar é aprender a morrer*. Tradução de Sérgio Millet. Consultoria Marilena de Souza Chauí. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural. Coleção os pensadores. 1991.
- NASSER, E. Nietzsche e a morte. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 11, p. 99-110, 2008. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/filosofiaalema/article/view/64790/67407>. Acesso em: 31 out. 2020.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Coleção Os pensadores*, SP: Abril Cultural, 1983.
- Platão – *As leis*. Disponível em: <https://doc-0g-6c-docs.googleusercontent.com/docs/securesc/i6tf7b3kvmmelq1lg44gqbn3qo210c3/mb1vlvcj3scplfgiu2tdbu76lotjsaq/1587674100000/07340518062902658193/15778797784593618937/1xkBKQtof-hwv3lR-4-Fjs-s6LnpPF6T3?e=view&authuser=0&nonce=b399a1upv4d14&user=15778797784593618937&hash=7ts6dpupcognm12eoldoasojf983jmc6e> Acesso em: 28 maio 2020.
- REY-PUENTE, Fernando. *Os filósofos e o suicídio*, BH: Ed. UFMG, 2008.
- SAMPAIO, R. F.; MANCINI, M. C. Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. *Rev. bras. fisioter.*, São Carlos, v. 11, n. 1, p. 83-89, jan./fev. 2007 Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbfis/v11n1/12>. Acesso em: 15 nov. 2020
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- SANTOS, A. dos. *Morte e filosofia: uma viagem com Montaigne*. 2018 Disponível em: www.clinicand.com/2018/04/29/morte-e-filosofia-uma-viagem-com-montaigne/ Acesso em: 27 maio 2020.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Ed e Publicações Brasil Ed., 1958.
- TEIXEIRA, S. C. *A Ideia de liberdade em Descartes*. 2014. 125f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Arte e Ciências Sociais da Universidade de Uberlândia, Uberlândia (MG), 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15585>. Acesso em: 28 set. 2020.
- VENEU, M. G. *Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no Ocidente*. Brasília, Ed. UNB, 1994.

