

SOBRE O CONCEITO DE SUICÍDIO

Willian André (UNESPAR)¹

Resumo: Tomando por escopo a matéria literária e filosófica, o objetivo deste artigo é investigar o surgimento e desenvolvimento do conceito de suicídio. Considerando que a morte voluntária é tanto prática cultural quanto assunto filosófico e literário que remonta a épocas remotas, pretendemos perscrutar possíveis imbricamentos entre literatura e filosofia que permitam um vislumbre do nascimento e trato do tema ao longo dos séculos. Além da recorrência a produções literárias e filosóficas de autores e épocas diversas, o estudo é sustentando teoricamente, em especial, por Alvarez (1999), van Hoof (2002) e Puente (2008).

Palavras-chave: conceito de suicídio; literatura e suicídio; literatura e filosofia.

Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio
(Albert Camus)

O ato filosófico genuíno é suicídio
(Novalis)

precisamos de livros que sobre nós atuem de modo igual a uma
desgraça; que nos façam sofrer muito, como a morte de quem
amásemos mais do que a nós mesmos; como um suicídio.

(Franz Kafka)

Um ponto de partida

¹ Professor Adjunto do Colegiado de Letras da UNESPAR/Campo Mourão, ministrando as disciplinas de Literaturas de Língua Inglesa 1 e 2. Atualmente, é líder do Grupo de Pesquisa em Diálogos Literários e Coordenador do curso de especialização em Estudos Literários, na mesma instituição. E-mail: willianandreh@hotmail.com.

Acompanhando de perto as desventuras de um desiludido Luciano, o narrador balzaquiano de *Ilusões perdidas* observa, nas primeiras linhas do capítulo XXX – que já vão encaminhando o romance para seu desenlace: “Em relação à gravidade do assunto, muito pouco se tem escrito sobre o suicídio, nem tem sido devidamente observado. Talvez não seja essa uma doença suscetível de observação” (Balzac 2013: 734). A sequência desse intróito consiste na elaboração, por parte do narrador, de um breve comentário “filosófico” sobre os três possíveis “tipos” de suicida: aquele que tira a própria vida em decorrência de uma longa enfermidade, aquele que comete o ato por desespero, e aquele que o leva a cabo de forma lógica, por raciocínio. À elucubração proposta é emendada a cena em que Luciano, tendo decidido morrer por suicídio, procura o melhor cenário para cometê-lo, com o intuito de “findar poeticamente” (Balzac 2013: 734) e, a seguir, o vemos sendo dissuadido por um personagem que lhe cruza o caminho.

Entendemos a intenção de Balzac ao construir a reflexão inicial do capítulo em questão para criar uma “atmosfera” propícia à narração da quase tentativa de suicídio de seu protagonista, mas é preciso contradizer a afirmação que encabeça a passagem: a terceira e última parte de *Ilusões perdidas* foi publicada originalmente em 1843 e, à época, seria impossível sustentar que “muito pouco se tem escrito sobre o suicídio, nem tem sido devidamente observado”. O extremo oposto parece mais provável.

Falecido duas décadas antes do nascimento de Balzac, Rousseau dedicou duas cartas de seu romance epistolar *A Nova Heloísa* (1761), um híbrido de literatura e filosofia, ao debate do tema (Rousseau, aliás, figura explicitamente no comentário do narrador balzaquiano sobre os três tipos de suicida acima mencionado). Na epístola XXI de *A Nova Heloísa*, o protagonista Saint-Preux escreve a seu amigo e confidente Edouard Bomston para expor tanto sua desilusão com a vida quanto suas justificativas para deixá-la voluntariamente. Logo em suas linhas iniciais, lemos: “Sim, Milorde, é verdade; minha alma está oprimida pelo peso da vida. Desde muito tempo, ela me desgosta; perdi tudo o que podia fazê-la feliz, só me restam os aborrecimentos. Mas disseram-me que não me é permitido dispor dela sem a ordem daquele que ma concedeu” (Rousseau 2008: 125). E pouco adiante: “Quando nossa vida é um mal para nós e não é um bem para ninguém, é então permitido dela se livrar” (Rousseau 2008: 126). Como mostram os dois excertos, Saint-Preux encontra-se aborrecido e desgostoso com a vida, e parte do princípio de que a preservação da existência se lhe configura mais um mal do que um bem para justificar seu propósito de dar cabo dela. A mesma ideia aparece em diversas passagens de sua epístola, sustentadas por expressões tais como “vida insuportável” (Rousseau 2008: 127), “o maior erro está em dar demasiada importância à vida” (Rousseau 2008: 128), “esse monte de erros, de tormentos e de vícios dos quais ela [a vida] está cheia” (Rousseau 2008: 129), “a vida é evidentemente um grande mal” (Rousseau 2008: 130), ou “é sempre um grande mal suportar um mal sem necessidade” (Rousseau 2008: 132).

A tal insistência sobre a impertinência de se criar oposição ao extermínio de “um grande mal”, observamos que Saint-Preux, logo de início, assinalara um entrave: “Mas disseram-me que não me é permitido dispor dela sem a ordem daquele que ma concedeu”. O personagem desenvolve esse contra-argumento a partir do *Fédon*, de Platão, onde encontramos o seguinte questionamento proposto

por Sócrates a Cebes (62c): “tu, por acaso (...) não havias de querer mal a um ser de tua propriedade que se matasse sem que tal lhe tivesses permitido? E não tirarias de seu ato a vingança que fosses capaz de tirar?” (Platão 1983: 63). Em resposta à condenação da morte voluntária apresentada por Sócrates, o personagem de Rousseau rebate: “Bom Sócrates, que nos diz o Senhor? (...) se o senhor sobrecarrega seu escravo com uma vestimenta que o atrapalha no serviço que ele te deve, o senhor o punirá por ter se desvencilhado dessa roupa para melhor fazer o serviço?” (Rousseau 2008: 128) – em uma defesa do suicídio naqueles casos em que a manutenção da vida parece incorrer em impedimento de sua realização plena e virtuosa, que se desdobra em argumentos como o seguinte (ecoando, provavelmente, o parecer de Sêneca sobre o assunto²): “Aquele que não sabe se livrar de uma vida dolorosa mediante uma morte imediata se parece com aquele que prefere deixar agravar a chaga a entregá-la ao ferro salutar de um cirurgião” (Rousseau 2008: 132). Enalteçando a virtude do ato, ele ainda recorre a alguns personagens ilustres da história de Roma (Brutus, Cássio, Catão) que optaram pelo autoaniquilamento (Rousseau 2008: 131).

Ao final da carta, vendo em Bomston um companheiro de infortúnios, Saint-Preux convida-o a uma espécie de pacto suicida, sugerindo que ambos devem se matar juntos: “Sinto, Milorde, somos dignos todos dois de uma morada mais pura (...). Ó que volúpia para dois amigos verdadeiros terminar seus dias voluntariamente nos braços um do outro, confundir seus últimos suspiros, exalar juntamente as duas metades de sua alma!” (Rousseau 2008: 136-137). Em resposta à missiva do amigo, no entanto, o destinatário se mostra indignado: a epístola XXII apresenta a contra-argumentação de Bomston, que vê nas palavras de Saint-Preux uma “cega exaltação” (Rousseau 2008: 137). Interpretando as palavras a ele direcionadas como oriundas de um tédio injustificado, o personagem questiona:

Quais são estas dores tão cruéis que o forçam a deixá-la? O senhor pensa que eu não descobri, sob sua disfarçada imparcialidade na enumeração dos males desta vida, a vergonha de falar dos seus? Creia-me, não abandone ao mesmo tempo todas as suas virtudes. Conserve ao menos a franqueza e diga abertamente a seu amigo: “perdi a esperança de corromper uma mulher honesta, eis-me forçado a ser homem de bem: prefiro morrer” (Rousseau 2008: 140).

Sua revolta se estende ainda ao entendimento de que Saint-Preux está se comportando como covarde (Rousseau 2008: 137), e que se equivoca ao supor que sua morte será mais um bem do que um mal, por não pensar, em seu egoísmo, no sofrimento de que padecerão, ante seu suicídio, aqueles que lhe têm afeto – como ele próprio, Bomston (Rousseau 2008: 142-143). Por fim, ao suporte que Saint-Preux reivindica nos personagens da Roma Antiga, o amigo responde com deboche: “Você quer autorizar-se com exemplos. Você ousa citar os Romanos! Você, Romanos! (...) Homem pequeno e fraco, o que existe entre Catão e você?” (Rousseau 2008: 144) – ressaltando que os célebres suicidas citados, em contraste com quem a eles fez

² Nas *Epístolas a Lucíolo* (VIII, epístola 70), Sêneca reflete: “não é sempre que a vida deve ser conservada; na verdade, bom não é viver, mas viver bem. Assim, o homem sensato viverá o quanto deve e não o quanto pode” (Sêneca 2008: 67-68).

menção, realizaram de forma ímpar seus papéis de cidadãos, o que os autorizou a decidir sobre o melhor destino que lhes cabia.

Ainda que *A Nova Heloísa* possa (e deva) ser lido enquanto realização literária, é inegável o conteúdo filosófico de suas páginas. Conforme observa Fernando Rey Puente, no ensaio “O suicídio e a filosofia”, “O texto de Rousseau retoma os principais argumentos elaborados pela tradição [filosófica] tanto na defesa quanto no ataque ao suicídio” (Puente 2008: 26), cabendo ao leitor optar por um dos dois lados, já que o autor parece não oferecer uma resposta definitiva sobre os pontos de vista antagônicos apresentados (Puente 2008: 35).

Treze anos após a publicação de *A Nova Heloísa*, e influenciado por sua estrutura epistolar, Goethe daria vida a um dos mais célebres suicidas da literatura, no romance icônico do romantismo alemão. O protagonista homônimo de *Os sofrimentos do jovem Werther*, a exemplo de Saint-Preux, sofre pela desilusão amorosa, e decide dar fim à própria vida. Na parte final do romance, tanto as epístolas dirigidas ao confidente Wilhelm quanto a carta de despedida escrita para a amada Carlota conjugam várias reflexões sobre o ato, tais como: “É o fim para mim! (...) Não estou bem em parte alguma e estou bem em toda parte... A nada aspiro, nada desejo. Seria melhor partir” (Goethe 2008: 153); ou então: “Levantar a cortina e dar um passo para trás dela! Eis tudo! E por que tremer? Por que hesitar?” (Goethe 2008: 154). E ainda: “Tive uma noite terrível e, por que não dizer, uma noite benéfica. Ela definiu, radicou a minha resolução... Quero morrer!” (Goethe 2008: 159-160). Todos os três excertos apontam para sentimentos contraditórios que fazem da morte voluntária, ao mesmo tempo, algo terrível e bem-vindo – tornando muito próximas as relações entre suicídio e amor. Num tom moralista reprobatório, Jeffrey Berman salienta, em *Surviving Literary Suicide*, que “Werther (...) apresenta uma longa justificação filosófica para o suicídio, clamando que este leva à liberdade eterna” (Berman 1999: 26). Ora, o estado de ânimo do personagem não poderia dar ensejo a elucubração diferente, posto que, como ressalta Gabriel Pinezi em “O eros melancólico em *Os sofrimentos do jovem Werther*”, amalgamando literatura e filosofia, seu suicídio seria a única via de acesso possível ao “abraço poético do impossível” (Pinezi 2016: 120). A justificativa, nesse caso, se dá pelo nexos existente, no romantismo, entre “poesia” e “liberdade”.

De volta à época de Balzac, mas em solo russo, encontramos em Dostoiévski um dos maiores exploradores do tema. Os suicidas em sua obra são vários e, para nos atermos a um recorte específico, observemos o seguinte comentário feito por Thaís Figueiredo Chaves em *Tanatografia n’Os demônios de Dostoiévski*:

Em *Crime e castigo* [1886], enquanto Mikolai fracassa ao tentar se enforcar, o criado, Filip, concretiza o ato. Afrossíniuchka se atira no canal, mas é salva pela polícia. Sônia confessa a Raskólnikov que já havia pensado em se matar e o protagonista interpreta que “o que a impediu até agora de atirar-se no canal foi a ideia do pecado” (...). Svidrigáilov dispara uma bala contra a cabeça, levado pelo tédio e pela desesperança (à semelhança de Stavróguin, em *Os demônios*). Em *O idiota* [1869], Rogójin considera a ideia de se “atirar n’água antes de entrar em casa” (...) após desviar dinheiro do pai. Hippolit, personagem tísico, afirma que, por causa da doença, “o suicídio talvez seja a única

coisa que eu ainda tenha tempo de começar e terminar por minha própria vontade" (...). O tio de Ivguiêni Pávlovitch se suicida após proporcionar um "desfalque de trezentos e cinquenta mil rublos no erário" (Chaves 2015: 40).

Entre todas as realizações do autor, apesar de Stavróguin merecer destaque, é provavelmente outro personagem de *Os demônios* que figura como o mais célebre de seus suicidas: Kirílov. Chaves observa, sobre a morte voluntária em Dostoiévski, que "frequentemente trata-se da aplicação de alguma teoria ou argumento ético ou filosófico de algum personagem" (Chaves 2015: 41). No caso de Kirílov, trata-se de argumento filosófico. O personagem pretende, por meio de seu autoaniquilamento, provar, em tom niilista, que Deus não existe (e, Deus não existindo, ele próprio é Deus): "A vida é dor, a vida é medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. (...) Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem (...). esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá" (Dostoiévski 2004: 120). Ao final, ele dispara um tiro na têmpora, numa tentativa de pôr em prática sua elucubração teórica.

A exemplo dos personagens dostoiévskianos arrolados, de Anna Kariênina a Emma Bovary, de Henry Jekyll a Dorian Gray, de Javert a Gilliat, são inúmeros os suicidas na literatura da época. Em 1755, Hume publica a defesa da autodestruição "Do suicídio". Schopenhauer aborda o assunto no parágrafo 69 de *O mundo como vontade e representação* e no parágrafo 13 de *Parerga e Paralipomena*, e Nietzsche, em vários fragmentos de sua obra. Às vésperas de ser encerrado o século, *O suicídio: estudo de sociologia*, de Durkheim, é publicado³. Outros exemplos, tanto da literatura quanto da filosofia, ainda poderiam ser mencionados dentro desse mesmo recorte que contempla os séculos 18 e 19. Tudo isso para afirmar, ao contrário da observação do narrador balzaquiano de *Ilusões perdidas* registrada em nosso primeiro parágrafo, que muito se escreveu, observou e pensou sobre o suicídio nessa época.

Sobre a origem do termo e o desabrochar do conceito de suicídio: da Antiguidade à Idade Média e o legado de Agostinho

O surgimento do termo, apesar de proveniente do latim, é tardio. Alfred Alvarez (1999: 63-64), em *O deus selvagem: um estudo do suicídio*, identifica os registros das primeiras ocorrências da palavra no século 17, observando que o *Oxford English Dictionary* aponta em 1651 seu primeiro emprego, mas indicando um registro um pouco anterior, em *Religio Medici*, de Sir Thomas Browne, escrito em 1635 e publicado em 1642. O autor complementa: "Mas o termo ainda era raro o bastante para não aparecer na edição de 1755 do dicionário do dr. Johnson" (Alvarez 1999: 64). Anton van Hoof, em *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, explica que o teólogo Caramuel empregou, na segunda edição de seu *Theologia moralis fundamentalis*, de 1656, os termos "suicidium" e "suicida" (van Hoof 2002: 136). Com

³ Ainda que outros autores proeminentes no campo da sociologia também tenham dedicado estudos à morte voluntária (como Karl Marx, no artigo "Peuchet: sobre o suicídio", de 1846), parece incontestável a representatividade e influência ímpares de Durkheim no tocante às abordagens sociológicas do tema.

pequenas variações, esses são os mesmos exemplos observados por Puente (2008: 14), que menciona o tratado de Caramuel em 1656, e o texto de Sir Thomas Browne, com a data de 1643. Em nota a tais menções, todavia, Puente recupera uma ocorrência solitária num passado um pouco mais distante: “uma obra escrita por Galtiero de São Vítor no século XII (1180), mas que permaneceu inédita durante séculos, só vindo a ser publicada em 1952” (Puente 2008: 51), a partir da referência fornecida por Gregório Hinojo Andrés, no artigo “Las designaciones de la muerte voluntaria em Roma”. Excetuando-se essa obra medieval, e mantendo o consenso sobre a consolidação da palavra “suicídio” só no século 17, fica evidente o quanto se trata de um emprego bastante recente.

Apesar da novidade do termo, é claro, o autoaniquilamento remete a épocas remotas. Conforme reflete Erwin Stengel em *Suicide & Attempted Suicide*, “Em algum estágio da evolução, o homem deve ter descoberto que podia matar não apenas animais e outros homens, mas também a si mesmo. Podemos assumir que, desde então, a vida nunca mais foi a mesma” (Stengel 1964: 12). Na Grécia Antiga, da literatura à filosofia, uma infinidade de termos ou expressões é empregada para tratar do assunto. van Hoof (2002: 243-246) compõe uma tabela contendo 167 registros vocabulares diferentes em grego para a morte voluntária e, numa observação minuciosa de textos pertencentes à Antiguidade, assinala 960 casos de menções a suicidas, dos quais 403 são gregos (van Hoof 2002: 198-232). Considerando a questão vocabular, o autor observa:

A flexibilidade do grego tornava disponíveis várias palavras surpreendentes para aquele que mata a si mesmo – *autophonos*, *authentos*, *autocheir*, mas nenhum desses termos obteve os direitos exclusivos do moderno ‘suicídio’. Tampouco as palavras sozinhas significam ‘assassino de si’. Elas podem significar ‘alguém que mata sua própria família’. Se um parente é morto por um inimigo, o assassino pode ser indignadamente chamado de *authentos*. Dessa forma é denotado Neptólemo por Andrômaca, por ter matado a família dela em Tróia. Aquele ‘das próprias mãos’, *autocheir*, pode ser ‘quem mata alguém do próprio sangue’, especialmente o pai ou a mãe (...). Quando o Mensageiro anuncia no palco que Hêmon repousa sobre o próprio sangue como um *autocheir*, o Corifeu curiosamente pergunta: pela mão do pai ou por sua própria? A ideia por trás desses termos é obviamente mais abrangente e mais difusa do que apenas ‘suicídio’⁴ (van Hoof 2002: 138).

Ao comentar a missiva de Saint-Preux a Bomston em *A Nova Heloísa*, havíamos observado que o personagem de Rousseau cita o *Fédon*, de Platão. No texto em

⁴ Essa abrangência, segundo van Hoof (2002: 139), também implica maior neutralidade em relação às ideias denotadas pelos diferentes empregos, posto que cobrem uma variação que contempla expressões tais como “matar a si mesmo”, “acabar com si mesmo”, “destruir a si mesmo”, “privar-se da vida”, “dar um fim à própria vida”, entre muitas outras. Uma perscrutação das interpretações possíveis para vários termos e expressões ocupa três páginas de seu estudo (van Hoof 2002: 139-141). Muito mais do que isso, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity* oferece uma investigação minuciosa e paradigmática sobre o tratamento literário e filosófico do tema na Antiguidade Clássica, para aqueles que desejam um aprofundamento no assunto. Da nossa parte, retomaremos aqui apenas alguns exemplos mais óbvios.

questão, as expressões *αὐτό ἐαυτό ἀποκτύνει* e *αὐτόν ἀποκτύνει* são empregadas por Sócrates, ambas dando o sentido, em linhas gerais, de “dar a morte a si próprio”. Também nas *Leis* (IX, 873 C2-D8), Platão se refere àquele que dá fim à própria vida por meio de expressões como *ἐαυτόν κτείνει*: “O homem que mata aquilo que de todas as coisas lhe é mais familiar e, como se diz, mais amável, o que deve [ele] sofrer? Falo daquele que mata a si mesmo, aquele que, com violência, priva-se da parte que recebeu do destino” (Platão 2008: 61). A exemplo do *Fédon*, também nesse breve trecho do nono livro das *Leis* observamos a condenação de Platão à morte voluntária. As exceções ficam por conta dos casos em que o autoaniquilamento é claramente autorizado ou comandado pela lei divina ou pela justiça da cidade, ou quando consiste na eliminação de “uma grande dor inevitável” ou de “alguma vergonha sem saída” (Platão 2008: 61). Segundo Puente (2008: 17), na história da filosofia, essas são as primeiras menções ao ato de que se tem registro. Após Platão, breves comentários são encontrados em Aristóteles e Plotino, via de regra corroborando a interdição que os precedera: “Em geral (...), pode-se dizer que a interdição platônica contra a morte voluntária fica mantida, salvo em caso excepcional, pois é preciso que se cumpra o tempo de vida a nós concedido pelo destino” (Puente 2008: 26).

Antecedendo esses registros filosóficos, no entanto, é provavelmente em textos literários que encontramos as primeiras menções ao autoaniquilamento na cultura ocidental – dado que reforça a pertinência de se observar os imbricamentos entre literatura e filosofia na investigação do conceito de suicídio, como já demonstra o estudo levado a cabo em *From Autothanasia to Suicide*. Tomemos duas tragédias sofocianas como exemplos. Em uma citação de van Hoof feita mais acima, lemos sobre a cena em que a morte voluntária de Hêmon é anunciada. A passagem em questão faz parte de *Antígona*. O Corifeu usa a expressão *αὐτόχειρ δ’ αἰμάσσεται* para anunciar que “uma mão amiga derramou-lhe o sangue” (Sófocles 2005: 117), e à sua sucede e precede, respectivamente, outras duas mortes realizadas pelas próprias mãos: a de Antígona, sua amada, que, conforme um Mensageiro, jaz “pendente por uma corda, enforcada nos cadarços de sua própria cintura” (Sófocles 2005: 118), e a de Eurídice, sua mãe, que é anunciada por outro Mensageiro, empregando a expressão *ἀρτι νεοτόμοισι πλήγμασιν*: “Ela voluntariamente se feriu, para abandonar este mundo...” (Sófocles 2005: 120). O efeito é de cascata: Antígona tira a própria vida por não poder dar sepultura digna a seu irmão, Polinice; Hêmon, por deparar-se com o corpo enforcado de Antígona; Eurídice, ao saber da morte do filho.

De teor semelhante é o caso de Jocasta, que, em *Édipo-Rei*, se enforca após a revelação pública dos inconscientes parricídio e incesto de Édipo (este último com ela própria, sua mãe e mãe de seus filhos). Utilizando a expressão *αὐτή πρὸς αὐτῆς*, o Arauto anuncia: “Ela acabou com a própria vida...” (Sófocles 2005: 70). Jocasta é o ponto de partida para um breve compêndio de suicídios da Grécia Antiga composto por Alvarez, que aqui reproduzimos na íntegra:

O primeiro de todos os suicídios literários, o suicídio da mãe de Édipo, Jocasta, é apresentado de uma forma que o faz parecer louvável, uma saída honrosa para uma situação intolerável. Homero relata suicídios sem tecer comentários, como algo natural e em geral heróico. As lendas corroboram Homero. Egeu se joga no mar – que depois passa a ter o seu nome – por acreditar que seu filho Teseu fora morto pelo Minotauro.

Erígone se enforca de tristeza quando encontra o corpo de seu pai, Icário, que fora assassinado – e assim, aliás, desencadeia uma epidemia de suicídios por enforcamento entre as mulheres atenienses que só termina quando o sangue é lavado pela instituição de uma festa em honra de Erígone. Leucatas pula de um penhasco para não ser estuprada por Apolo. Quando o oráculo de Delfos anuncia que os lacedemônios capturariam Atenas se não matassem o rei ateniense, o monarca Codro entra disfarçado no território inimigo, arranja uma briga com um soldado e deixa que ele o mate. Carondas, o legislador de Catânia, uma colônia grega na Sicília, mata-se quando infringe uma de suas próprias leis. Outro legislador, Licurgo de Esparta, faz seu povo jurar que cumprirá suas leis até que ele volte de Delfos, aonde vai para consultar o oráculo a respeito de seu novo código legal. O oráculo lhe dá uma resposta favorável, Licurgo a envia por escrito a Esparta e, então, mata-se de fome para que os espartanos nunca mais possam se livrar do juramento que haviam feito. E assim por diante (Alvarez 1999: 70-71).

Apesar da interdição do ato no mundo grego, conforme registrado posteriormente em Platão e outros filósofos, todos os casos arrolados por Alvarez parecem se enquadrar naquelas situações excepcionais que o autorizam e validam. Interpretando, em linhas gerais, o caráter da morte voluntária no contexto em questão, o autor de *O deus selvagem* observa que “todos eles têm uma característica em comum. Uma certa nobreza em seus motivos. A julgar pelos registros que deixaram, os gregos antigos só se suicidavam pelas melhores razões possíveis: por pesar, por princípios patrióticos ou para evitar a desonra” (Alvarez 1999: 71). E acrescenta: “O suicídio grego clássico era (...) ditado por um racionalismo sereno” (Alvarez 1999: 73). Esse é também o entendimento de van Hoof: “a interpretação antiga tende à ênfase da liberdade e consciência na motivação. (...) O autoaniquilamento é preferencialmente entendido como o ato de alguém que espera preservar sua honra” (van Hoof 2002: 131). Dentro desse quadro geral, são impossibilitados ou descartados motivos como desespero ou desequilíbrio mental (van Hoof 2002: 131).

Da Grécia Antiga ao texto-base da cultura judaico-cristã, o assunto recebe pouca atenção: são seis os suicídios registrados na Bíblia. No Antigo Testamento, Sansão (Juizes 16: 25-30), Saul e seu escudeiro (I Samuel 31: 2-5), Aquitofel (II Samuel 17: 23) e Zambri (I Reis 16: 18). No Novo Testamento, temos notícia apenas daquele que é o mais famoso entre os suicidas bíblicos: Judas Iscariotes, cuja morte por enforcamento é registrada em Mateus 27: 3-5, e depois comentada nos Atos dos Apóstolos (cuja autoria é atribuída a Lucas) 1: 15-18. Apesar do número mínimo de menções à morte voluntária no livro como um todo, vale notar que não parece haver, em qualquer uma das passagens indicadas, um julgamento negativo para com os suicidas. A impressão predominante é de neutralidade, posto que tais mortes são mencionadas rapidamente, como acontecimentos breves dentro de sequências maiores de outros fatos. Tomando o autoaniquilamento de Judas, mais especificamente, como exemplo emblemático, Alvarez comenta: “em lugar de ser

somado a seus crimes, o suicídio de Judas parece ser visto como uma medida de seu arrependimento” (Alvarez 1999: 64).

O cristianismo ganhou forças no seio do Império Romano. Antes que isso acontecesse, a Roma Antiga viu florescer a primeira defesa explícita da morte voluntária nas epístolas de Sêneca, já aqui brevemente mencionado. Tanto o pensamento quanto a lei romana, em linhas gerais, parecem tomar os ensinamentos platônicos como ponto de partida, mas tornam a interdição ao autoaniquilamento mais atenuada. Conforme Alvarez, “os romanos não viam o suicídio nem com medo nem com repulsa, mas como uma validação cuidadosamente considerada e escolhida do modo como haviam vivido e dos princípios pelos quais haviam vivido” (Alvarez 1999: 75) – interpretação que justifica o contra-argumento de Bomston dirigido a Saint-Preux, com relação aos ilustres romanos que este menciona em sua defesa do suicídio. Ainda na esfera do Império Romano, mas passando já a sua fase cristã, é digno de nota o entendimento de Tertuliano, corroborado por Orígenes – dois dos principais filósofos do cristianismo em seu momento inicial:

Nos primeiros anos de existência da Igreja, o suicídio era um tema de tal forma neutro que até a morte de Jesus foi considerada por Tertuliano (...) uma espécie de suicídio. Tertuliano observa, e Orígenes concorda, que Ele abre mão do espírito voluntariamente, já que era algo de impensável que Deus pudesse ficar à mercê da carne (Alvarez 1999: 64).

Esse quase louvor do ato, marcando um contraponto às costumeiras proibições precedentes, acarretou uma espécie de *mise en abyme* suicida entre os primeiros cristãos. Enquanto o autoaniquilamento representava, para gregos e romanos, um último recurso, para os mártires da Igreja tornou-se um acesso rápido e certo à recompensa da vida eterna. Alvarez aponta que “quanto mais a Igreja incutia em seus fiéis a idéia de que este mundo era um vale de lágrimas, pecados e tentações, onde eles esperavam com ansiedade que a morte os libertasse para a glória eterna, mais irresistível se tornava a tentação do suicídio” (Alvarez 1999: 78). Alastrou-se, dessa forma, uma febre de fanatismo que tinha por mote a morte voluntária em nome de Deus. Dentre os exemplos fornecidos pelo autor, mencionamos aqui o caso extremo dos donatistas, retirado da obra *Declínio e queda do Império Romano*, de Edward Gibbon: tais fanáticos, desapegados à vida terrena, alimentavam práticas como a de perturbar/profanar templos pagãos para que seus inimigos contra-atacassem com a morte, e invadir tribunais clamando aos juízes que os executassem, ou “frequentemente paravam viajantes nas estradas públicas, obrigando-os a infligir-lhes o golpe do martírio” (Gibbon 1854: 363).

É provável que tenha sido principalmente com o intuito de estancar esse frenesi suicida de seus contemporâneos que Agostinho de Hipona, no século 5, deu um passo fundamental nas reflexões e estabelecimento do conceito de suicídio. Em *A Cidade de Deus*, entre os capítulos XIX e XXVII do primeiro livro, ele oferece vasta e engenhosa interpretação sobre o autoaniquilamento, em tom reprobatório. Seu ponto de partida é o exemplo romano de Lucrecia, que, estuprada por Sexto, filho de Tarquínio, acabou se matando. Agostinho lamenta o pecado cometido contra a personagem, mas emenda: “Aquella, si, aquella tan decantada Lucrecia mató a una

Lucrécia inocente, casta y, para colmo, víctima de la violencia" (Agostinho⁵ 2007: 46). O ridículo de sua interpretação chega ao ponto de afirmar que Lucrécia cometeu adultério ao deixar-se estuprar, "con ocula aprobación" (Agostinho 2007: 47). Do contrário, não teria dado encerramento à vida com as próprias mãos. Esse raciocínio tortuoso é composto para dar ensejo à ideia de que aquele que se mata comete adultério em seu casamento com Deus: "si desculpamos el homicidio, estamos realzando el adulterio, y si atenuamos el adulterio, agravamos el homicidio. No hay salida posible: si es adúltera, ¿por que se la ensalza? Y si es casta, ¿por qué se suicidó?" (Agostinho 2007: 47). Ao exemplo de Lucrécia, que supostamente consiste em pecado advindo da vergonha, com vistas a suprimir um pecado anterior (ainda que de outrem), Agostinho opõe o exemplo das mulheres cristãs que, tendo tido seu corpo violado contra a vontade, não buscaram a solução "fácil" da morte voluntária, posto que "Tienen, ciertamente, en lo íntimo de su ser, la gloria de la castidad y el testimonio de su conciencia" (Agostinho 2007: 48). Na sequência, o Bispo de Hipona dá mostras máximas de sua engenhosidade, em um movimento que selaria uma interpretação até hoje vigente sobre a concepção de suicídio na teologia. Tomando o decálogo bíblico como ponto de partida, ele reflete:

Resulta imposible encontrar en los santos libros canónicos pasaje alguno donde se preceptúe o se permita el inferirnos la muerte a nosotros mismos, sea para liberarnos o evitar algún mal, sea incluso para conseguir la immortalidad misma. Al contrario, debemos ver prohibida esta posibilidad donde dice la Ley: *No matarás*, sobre todo al no haber añadido «a tu prójimo», como al prohibir el falso testimonio dice: *No darás falso testimonio contra tu prójimo*. Con todo, si uno diese un falso testimonio contra sí mesmo, que no se crea libre de este delito. Porque la norma de amar al prójimo la tiene en sí mismo el que ama, según aquel texto: *Ama al prójimo como a ti mesmo* (Agostinho 2007: 48-49).

O autor transforma, portanto, o quinto mandamento, "não matarás"⁷, em interdito não apenas ao assassinato, mas também à morte de si. O ponto de partida de sua justificação é o novo mandamento proferido pelo Cristo ressuscitado (João 15: 17), que ordena o amor ao próximo como a si mesmo. Agostinho infere que, se

⁵ Conforme a citação aqui feita e posteriores, utilizamos uma edição em espanhol da obra de Santo Agostinho, *La Ciudad de Dios* (tradução do latim de Del Rio e Lanero). Apesar de mantermos os excertos em espanhol, optamos por assinalar, ao final de cada citação e à referência da obra ao fim do trabalho, o nome do Bispo de Hipona em português – Agostinho – e não em conformidade com o material utilizado – San Agustín.

⁶ Mantivemos o trecho conforme a tradução espanhola, mas é preciso lembrar que o substantivo "suicídio", ou derivações como o verbo "suicidar-se", ainda não existiam no contexto de produção de *A Cidade de Deus*. No original, em latim, o final da citação transcrita é "si pudica, cur occisa?" (algo como: "se é honesta, por que lhe veio a morte?").

⁷ O decálogo (pronunciado por Moisés em Êxodo 20: 1-17; depois aparecendo em Deuteronômio 5: 6-21) é, na verdade, muito mais complexo do que as exegeses de diversas denominações judaico-cristãs fazem parecer em suas sistematizações condensadas. Optamos por referir "não matarás" como sendo o quinto mandamento a partir da interpretação *standard* católica romana (que é copiada pela luterana). Na acepção judaica, católica ortodoxa, anglicana, presbiteriana e demais protestantes, o mandamento em questão é considerado o sexto, e não o quinto.

alguém deve amar ao próximo com o mesmo amor que dedica a si, é porque em si há um “eu” que pode ser relativizado em termos de outro/próximo. A partir daí, ele reinterpreta aqueles mandamentos proferidos no Antigo Testamento que designam mais diretamente o outro como sendo aplicáveis também a si: “não levantareis falso testemunho” passa a ser não apenas uma proibição de mentir a respeito do outro, mas também a respeito do outro que reside no eu. Da mesma forma, “não matarás” deixa de ter apenas o sentido óbvio de matar, e passa a abarcar o sentido (equivocado) de que aquele que mata a si mesmo mata também seu próximo. Por fim, o exemplo máximo arrolado pelo autor de *A Cidade de Deus* é Jó, “que preferiu sofrer tan horrendos males en su carne antes de librarse de todos sus tormentos infiriéndose la muerte” (Agostinho 2007: 55).

Anton van Hoof afirma que as “ideologias⁸ desenvolvidas por Platão e Aristóteles não encontram um eco claro em rejeições posteriores ao suicídio” (van Hoof 2002: 187). Porém, Alvarez observa que o Bispo de Hipona se apropriou justamente do “argumento de Platão e dos pitagóricos de que a vida é uma dádiva de Deus e de que os nossos sofrimentos, sendo divinamente ordenados, não podem ser abreviados por nossas próprias ações” (Alvarez 1999: 81). De fato, recuperando uma vez mais a carta de Saint-Preux a Bomston, é essa a mesma reflexão proposta pelo personagem de Rousseau:

Se os cristãos estabeleceram contrários, eles não tiraram nem dos princípios de sua religião nem da regra única que são as Escrituras, mas somente dos filósofos pagãos. Lactâncio e Agostinho, que foram os primeiros a apresentarem essa nova doutrina da qual Jesus Cristo nem os apóstolos haviam dito sequer uma palavra, apoiaram-se somente no raciocínio do *Fédon* (...), de tal forma que os fiéis que pensam seguir neste ponto a autoridade do Evangelho seguem somente a de Platão. De fato, onde se encontrará na Bíblia inteira uma lei contra o suicídio, ou mesmo uma simples desaprovação dele? (...) Não matarás, diz o Decálogo. Que resulta a partir disso? Se esse mandamento deve ser levado ao pé da letra, não se pode matar nem o malfeitor nem os inimigos, e Moisés, que causou a morte de tantas pessoas, compreendia muito mal seu próprio preceito (Rousseau 2008: 134-135).

Portanto, mesmo que o termo “suicídio” ainda não tivesse sido cunhado, Santo Agostinho desempenhou papel fundamental em seu desenvolvimento conceitual, tomando como matéria fundante não os princípios do cristianismo, mas sim argumentos pagãos da Grécia Antiga. E a palavra, que surgiria apenas quase doze séculos mais tarde, ainda paga tributo à interpretação apresentada em *A Cidade de Deus*: “suicídio” é parente próximo de “homicídio”, assinalando em sua composição um desdobramento extemporâneo do quinto mandamento. Como já observamos mais acima, sua formação remete ao latim: “sui” (pronome reflexivo, “a

⁸ Mantivemos a palavra “ideologias” conforme o original *ideologies*, mas é preciso relativizá-la: em geral, referir o pensamento ou a cultura dos gregos antigos como ideologia é, se não reducionismo pejorativo, um equívoco. Acreditamos, todavia, que van Hoof tenha empregado o termo conscientemente, pretendendo significar não que Platão e Aristóteles pregaram ideologias, mas que seus intérpretes (neste caso, ainda que por via indireta, os cristãos) “entenderam” de tal forma, transformando em ideologia o que era a expressão de uma cultura e pensamento específicos.

si mesmo”) + “caedere” (verbo designando o ato de golpear ou matar). Mas a formação é defeituosa. Primeiro, em termos linguísticos: conforme Puente, “o vocábulo em questão jamais poderia ter existido no latim clássico, pois este não criava palavras utilizando-se de pronomes como prefixos” (Puente 2008: 14). A esse respeito, beirando o tom da chacota, mas com precisão constrangedora, van Hoof sugere que, “aos ouvidos de Cícero, *suicidium* teria soado como ‘abate de porcos’ (*sus* = suíno)” (van Hoof 2002: 137-138). Segundo, e mais contundente, o erro histórico na utilização do latim para a formação de tal palavra se deve ao fato de que o teor excessivamente condenatório do conceito de “homicídio de si”, por mais que florescido de raízes gregas, seria impensável/inconcebível, em termos de visão de mundo, nas sociedades gregas e romanas da Antiguidade.

Ao longo da Idade Média, em linhas gerais, a interpretação agostiniana fez-se valer com predominância, principalmente por conta de sua perpetuação, com mínimas reformulações, na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. O medieval vê transformada em lei severa a condenação (e a exacerbação dos atos punitivos) do autoaniquilamento a partir dos exegetas cristãos. Esse processo sufoca em grande medida a abordagem do tema em obras literárias: “Na Idade Média o suicídio estava além do alcance da literatura”⁹ (Alvarez 1999: 151). No entanto, é esse período que vê a aurora de uma das mais fundamentais realizações da literatura de todos os tempos, e, no que pese sua corroboração ao tom condenatório da morte voluntária que é praxe na época, o assunto aparece com destaque em suas linhas: referimo-nos à *Divina Comédia*, de Dante, em cujo *Inferno* encontramos um lar especialmente elaborado para aqueles que tiraram a própria vida:

No sétimo círculo, abaixo dos hereges que ardem no fogo e dos assassinos que cozinham num rio de sangue quente, há uma floresta escura e sem trilhas onde as almas dos suicidas crescem por toda a eternidade na forma de espinheiros tortos e venenosos. As harpias, monstros de asas imensas, barrigas emplumadas, rostos humanos e patas providas de garras, aninham-se nessas árvores atrofiadas e mordiscam suas folhas. Pela floresta inteira só se ouve o som de lamentos (Alvarez 1999: 151).

Ao deparar-se com uma dessas pobres almas tornadas em árvore eternamente atormentada por harpias, Dante pede uma explicação, e recebe a seguinte resposta:

Ao apartar-se alguma alma feroz

⁹ Apesar da afirmação um tanto categórica de Alvarez, devemos lembrar que a morte voluntária, como em qualquer outra época, não esteve de todo ausente em obras literárias do medieval europeu. Basta pensarmos, por exemplo, nas novelas de cavalaria do ciclo arturiano, em que os celebrados “Cavaleiros da Távola Redonda”, perdidos em sua busca pelo Santo Graal, entregavam-se a combates quase frívolos contra seus próprios companheiros, que, por trazerem a face velada pelo elmo e o brasão desgastado por outros combates, não podiam ser identificados de imediato pelo “rival”. Nesses casos, era comum o reconhecimento tardio (e o lamento), por parte do vitorioso, do companheiro de armas abatido inadvertidamente por suas próprias mãos. Talvez ainda mais contundentes sejam as justas levadas a cabo em nome do amor cortês: imbuídos em sua experiência poética de amor, os vassallos lançavam-se exasperadamente ao risco da morte, em louvor a suas damas. Ainda que não literalmente “suicidas”, ambos o exemplos compõem “retratos” da morte voluntária medieval.

do corpo extinto por sua própria mão,
 Minós a manda pra sétima foz.

Na selva cai, sem predestinação
 de lugar, que a Fortuna só acautela,
 e brota aí como germíneo grão,

e cresce, e árvore agreste se modela.
 Nutrindo-se as Harpias de seus racemos,
 nos trazem dor e, para a dor, janela.

Pra nossos restos também voltaremos,
 porém vesti-los a nós se contesta,
 que injusto obter seria o que tolhemos. (Alighieri 1998: 100).

Em meio a tantos outros condenados em seus círculos infernais, Dante compõe uma floresta de suicidas, consumando a expressão máxima do pensamento que o precedia¹⁰, enfaticamente assinalado nos últimos dois versos da citação: não têm direito a seus restos os mortos que deles se privaram por vontade própria. Sobre esse episódio como um todo, Alvarez (1999: 152) assinala a importância de se observar que aos suicidas o Sumo Poeta italiano relega um cenário similar àquele com que dá início à *Divina Comédia*: é também uma floresta cujas trilhas se perdem que marca o começo da obra, dando ensejo a toda a sua jornada à sombra de Virgílio. O cenário dedicado às vítimas do autoaniquilamento no *Inferno* constitui um quase espelho de seu ponto de partida.

Shakespeare e a invenção do (suicídio) humano

Da divina e infernal comédia dantesca, avançamos alguns séculos para encontrar outro cataclismo na história da literatura e do pensamento ocidental: William Shakespeare. Os suicidas shakespearianos são muitos: Romeu e Julieta, Antônio e Cleópatra, Enobarbo, Otelo, Lady Macbeth, Ofélia, Brutus, Cássio, Ticínio, Goneril. Em um ensaio publicado em 1912, "Suicide in the Plays of Shakespeare", James Hanford reúne esforços para contradizer um estudo um pouco anterior, de John Collins. A tônica deste reside sobre a afirmação de que os retratos de suicidas compostos pelo Bardo em suas peças denotam um julgamento moral condenatório, supostamente evidenciado em suas representações do ato como sendo "essencialmente ignóbeis, resultantes de fraqueza ou depravação" (Hanford 1912: 381). Recorrendo a vários exemplos, Hanford afirma o contrário, procurando demonstrar: 1) que não é possível identificar as motivações e opiniões particulares do autor sobre o assunto a partir de seus textos: "Se alguém toma as expressões de Shakespeare sobre o suicídio, independente de personagem ou situação, como indicativas de sua atitude pessoal, é tão fácil dizer que ele defende o suicídio como

¹⁰ Realçamos a concordância de Dante à condenação cristã do autoaniquilamento sem perder de vista que a *Divina Comédia* vai para muito além da esfera do cristianismo, revelando em sua composição um bordado intrincado e delicado de muitas referências pagãs.

que o condena” (Hanford 1912: 383). 2) que, em seus dramas romanos, a morte voluntária é representada com base nos princípios da época e contexto a que aludem: “Em *Júlio César*, assim como nos dramas romanos em geral, os personagens falam do suicídio a partir do ponto de vista romano” (Hanford 1912: 385); e: “Qualquer que tenha sido sua visão pessoal, Shakespeare aceita sem questionamentos a tradicional admiração romana de homens que, como Catão, Brutus e Sêneca, escolheram o caminho dignificado da morte auto-infligida” (Hanford 1912: 391). 3) que, nas peças cristãs, igualmente, se existe repúdio ou execração do ato, é porque tal perspectiva é tributária do entendimento cristão sobre o assunto, principalmente durante a Idade Média, ainda muito próxima do autor: “Shakespeare sabia disso muito bem, e seu instinto dramático forçou-o a atribuir esses sentimentos dominantes à maioria de seus personagens cristãos” (Hanford 1912: 382).

Parece-nos claro que a interpretação de James Hanford é mais acertada e deve prevalecer à de Collins. Mas a contenda fica muito limitada aos dois pólos extremos da condenação e da defesa da autodestruição. Aliás, oscilações entre essas duas concepções constituem os movimentos predominantes, senão únicos, em todo o material – literário e filosófico – que compilamos desde a Grécia Antiga até o fim da Idade Média. Aprovar ou reprovar o ato parece ser o impasse que canaliza os principais esforços daqueles que sobre ele se debruçaram até o século 16, e mesmo depois, como sugere o verbete sobre o suicídio constante no *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano. Nele, são citadas as contribuições de vários filósofos sobre o assunto, exatamente divididos entre aqueles que o condenam e aqueles que o defendem (Abbagnano 2003: 928-929).

Shakespeare, todavia, vai muito além, e confere ao autoaniquilamento uma dimensão sem precedentes. Em seus dramas, não se trata mais de apenas proferir um parecer sobre aqueles que decidiram tirar a própria vida. É claro que julgamentos do tipo ainda aparecerão, como na cena de *Hamlet* em que a sepultura de Ofélia está sendo preparada. Um dos coveiros que está executando o trabalho comenta com seu companheiro de ofício: “Quereis a verdade? Se esta não tivesse sido uma nobre, não seria sepultada em sepulcro cristão” (Shakespeare 1994: 705). Ofélia se afogara, e nos lábios daquele que lhe prepara a cova aparece encarnada a reprovação medieval que ainda ecoava forte à época. Mas, por mais que entendamos a complexidade envolvida nos raciocínios de todos aqueles que se embrenharam pelos pontos de vista da defesa ou da acusação, precisamos reconhecer que, para o Bardo, isso era muito raso. Conforme observa Victor Hugo em uma interpretação definitiva, ao desenvolvimento de suas peças corresponde o momento em que “perguntar-se-á (...) se uma natureza mutilada será mais bela; se a arte possui o direito de desdobrar, por assim dizer, o homem, a vida, a criação” (Hugo 2004: 26). Em Shakespeare finalmente se encontram e se entrelaçam de forma irrevogável as trilhas do sublime e do grotesco, e isso vale também para a morte voluntária.

Hanford comenta que o suicídio, nos dramas do autor, “é a última provocação de uma mente indomável aos decretos de um destino brutal e irresistível” (Hanford 1912: 396). Na verdade, é ainda mais do que isso. O Destino desempenha um papel fundamental na tragédia grega. Diante de sua determinação inexorável, os heróis de Sófocles, Eurípedes e Ésquilo se veem obrigados a curvar-se. Mas, na tragédia shakespeariana, o Destino está morto. Seus personagens assistem amedrontados ao raiar do primeiro de eternos dias que foram abandonados pelos deuses. Aqueles que

dão cabo da vida com as próprias mãos já não estão mais à mercê de impedimentos morais ou nobres louvores. Já não se trata mais de vergonha ou honra. Seus motivos são muito mais lancinantes: os suicidas de Shakespeare são obrigados a mergulhar no mar revolto da introspecção, nas agruras de um tempo corrosivo, pois herdaram de fontes desconhecidas, sem o pedirem, uma consciência alarmante sobre a falta de sentido das coisas. E mesmo aqueles que não optam pela autodestruição carregam a consciência pungente de que a existência é uma coisa bagunçada e desequilibrada: “Quando nascemos, choramos por chegar/ A este grande palco de loucos” (Shakespeare 1994c: 915) são as palavras sóbrias e incrédulas de Lear dirigidas a Gloucester. E o que dizer então do célebre solilóquio proferido por Macbeth após receber a notícia do suicídio de sua esposa?

Deveria ter morrido depois;
 Teria havido tempo para tal palavra. –
 O a-manhã, e o a-manhã, e o a-manhã,
 Rasteja em passo trivial dia a dia,
 Até a última sílaba do tempo registrado;
 E todos os nossos ontens alumiam aos loucos
 O caminho da morte árida. Apaga, apaga, chama breve!
 A vida não passa de uma sombra ambulante; um ator medíocre,
 Que se escora e corrói sua hora sobre o palco,
 E depois não mais é escutado: é um conto
 Contado por um idiota, cheio de som e fúria,
 Que nada significa (Shakespeare 1994d: 882).

Nas bocas de Lear e Macbeth, em um jogo metalinguístico shakespeariano, a vida é tornada em palco vazio de razões, onde loucos atores se veem convidados a debater-se sem roteiro. Séculos depois, Camus reafirmaria a metáfora em *O mito de Sísifo*, dizendo, do absurdo da existência, que se trata de um eterno divórcio “entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário” (Camus 2008: 20). Esse é o impasse do suicida de Shakespeare. Cleópatra, indignada, questiona: “então é pecado/ Apressar-se até a casa secreta da morte/ Antes que a morte ouse vir a nós?” (Shakespeare 1994a: 959). Hamlet, logo de partida, reflete: “Oh, se essa tão tão sólida carne derretesse/ Descongelasse, e se resolvesse em orvalho!/ Ou se o Eterno não tivesse fixado/ Sua lei contra o autoaniquilamento!” (Shakespeare 1994b: 673). A fala do Príncipe da Dinamarca apresenta ressalvas quanto à liberdade do ato, mas o que transparece com maior ênfase é a vontade de deixar de ser. Quando essa vontade é colocada em conflito, os limites que se chocam contra ela são os da interioridade, paredes da alma comprimidas pelo peso esmagador do absurdo. Hamlet, ainda que não seja o autor de sua morte, dilacera seu mais profundo ante a possibilidade, fadado que está à consciência de ser, de sermos todos, “quintessência do pó” num “estéril promontório” (Shakespeare 1994b: 684). Naquele que é o mais célebre de todos os solilóquios da história, é ainda o autoaniquilamento que se coloca como a questão mais premente – não em face de algum código moral, mas como demônio que atormenta a alma: “Morrer,- dormir,-/ Não mais; e por um sono dizer que findamos/ A dor do coração, e os mil embates naturais/ Que a carne herda, eis uma consumação/ Merecedora de desejo” (Shakespeare 1994b: 688).

Mas a mais desconcertante de todas as sentenças por ele proferida aparece ao final da tragédia, quando, já perto de ser ferido de morte pela lâmina envenenada de Laertes, escapa-lhe aos lábios a indagação: “já que o homem não sabe nada do que deixa, por que não deixá-lo cedo?” (Shakespeare 1994b: 710). Essa única linha condensa as falas de Lear e Macbeth a respeito da falta de sentido das coisas. Geralmente, apela-se ao argumento de que o pós-morte é desconhecido, e por isso é melhor não correr com as próprias pernas rumo a ele. Preferível é permanecer na existência até que a morte seja inevitável, pois a vida é, pelo menos, algo que se conhece, que se tem por garantido. Hamlet contraria e inverte essa interpretação: ao afirmar que “o homem não sabe nada do que deixa” ao morrer, o personagem instaura a consciência amarga de que, enquanto vivo, o homem nunca pode clamar para si uma compreensão efetiva daquilo que o rodeia. Não há sentido de fato. Não há interpretação capaz de romper a couraça inescrutável de um mundo que se fecha em silêncio ríspido e permanente. Sobre o pós-morte, ele não diz nada, mas o peso é nitidamente alterado: por que se preocupar com o desconhecido do futuro (se é que há) quando o desconhecido do hoje já é sufocamento insuportável o bastante?

Ao levar a questão à medula do ser, Shakespeare abre portas que antes não havia. A partir dele, apesar de ainda mantendo-se, predominantemente, na velha querela “acusação *versus* defesa”, cada vez mais filósofos contemplarão o assunto, e cada vez mais adotando o partido da defesa. Quanto à literatura, depois de descobertos (ou inventados?) os abismos da alma e da consciência, o trato do tema consistirá em descida crescente e vertiginosa a tais abismos. Portanto, se Agostinho desempenhou papel fundamental no desenvolvimento do conceito de suicídio, Shakespeare deu o passo mais importante no sentido de relativizar o conceito e tornar o ato mais humano.

Contemporâneos do Bardo, Montaigne e John Donne defenderão a morte voluntária no âmbito da filosofia. O primeiro, nos *Ensaio*s, publicados em 1588 (mais especificamente, no livro II, capítulo 3). Após arrolar uma série de argumentos contrários à morte voluntária (partindo, de praxe, do *Fédon* e das *Leis* platônicas), o autor se embrenha pelo caminho oposto, reunindo vários exemplos de suicidas, num movimento que contradiz o interdito precedente. Donne, o maior dos poetas metafísicos, escreverá em 1610 o ensaio teológico *Biathanatos*. O título, do grego *Βιθανάτος*, significa “morte violenta” – ou mais especificamente, conforme van Hoof (2002: 137), “aquele que é morto de forma violenta”. Apesar de publicado apenas postumamente, em 1647, o ensaio consiste na primeira grande defesa formal do suicídio em língua inglesa e, ao contrário do percurso usual de se recorrer aos autores da Antiguidade, toda a argumentação de Donne toma por base textos de teologia, diante dos quais ele procura expor seu ponto de vista de que a morte livre não só não é o mais grave dos pecados, como tampouco é pecado de qualquer ordem. *Biathanatos* recupera, inclusive, o argumento registrado por Tertuliano: “nosso bendito Salvador (...) escolheu esse caminho para a nossa redenção, sacrificar Sua vida e derramar Seu sangue” (Donne 1982: 70). Ainda no mesmo contexto, merece menção *A anatomia da melancolia* (1621), de Richard Burton. O autor dedica algumas passagens de sua obra à questão do autoaniquilamento, relacionando-o à figura do melancólico – que, desenvolvido principalmente a partir da Idade Média, ganha em Shakespeare suas configurações mais emblemáticas. É posterior a todos esses registros, como já vimos, o surgimento da palavra “suicídio”, o que atesta uma

relação conflitante, como sempre: à mesma época em que o termo vem à tona, numa afirmação retrógrada e anacrônica da condenação agostiniana, estão sendo colhidos os frutos mais vistosos daquilo que Shakespeare, e outros em sua esteira, haviam semeado.

De volta ao ponto de partida (e uma breve projeção)

Realizado todo esse percurso, chegamos enfim aos séculos 18 e 19, que serviram como ponto de partida para o desenvolvimento deste estudo. Após autores e obras como aqueles que ocupam nossas primeiras páginas, fica estabelecida a tônica que regerá as abordagens posteriores do suicídio na filosofia e na literatura. O século 20 serve de palco para autores que borram em definitivo os limites entre as duas áreas, como Camus e Cioran, e vê também surgir e se desenvolver a área da psicanálise, de importância ímpar para o entendimento e desenvolvimento das dimensões mais profundas da alma humana, cantadas primeiro por Shakespeare. Em termos de realização literária, do modernismo às manifestações posteriores, encontramos algumas das obras mais densas sobre o assunto, inclusive de escritores que acabaram por tirar a própria vida, como Virginia Woof, Ernest Hemingway, Sylvia Plath e Cesare Pavese, entre tantos outros. Explorar a infinidade de materiais produzidos no século em questão é tarefa que fica para muito além dos limites da investigação aqui proposta. De qualquer forma, entendemos que os aprofundamentos filosóficos e literários que sucedem Rousseau, Goethe e seus contemporâneos dizem respeito mais a tratamentos intensificados do “tema suicídio” do que de seu conceito propriamente dito. O que se observa, em primeiro plano, é uma densificação da atmosfera que envolve as circunstâncias, motivações e consequências da morte voluntária, fazendo dela uma coisa indefinível e sem respostas últimas, posto que o mundo que ela engendra é um “mundo fechado” (Alvarez 1999: 127), inescrutável.

Quanto ao conceito de suicídio, conforme procuramos demonstrar, nossas concepções atuais são tributárias, principalmente, de dois fenômenos sem pares (não desmerecendo, é claro, todo o desenvolvimento que os precede e/ou sucede). O primeiro desses fenômenos é Santo Agostinho. A palavra do Bispo de Hipona foi tão marcante que suas ideias ainda se inscrevem na composição do termo que designa o ato em pleno século 21. O outro fenômeno é Shakespeare, que, em sua capacidade criativa, transferiu o ato de esferas antecedentes (a moral, a pólis, o social, o pecado) para uma esfera nova: a do indivíduo possuidor de interioridade e consciência lancinantes.

Óbvio fica que, por mais que tenhamos dispensado esforços na composição de um cenário abrangente, recortes foram necessários, e muito foi deixado de fora. Outra investigação com propósitos semelhantes, que priorizasse autores ou obras que não aqueles aqui eleitos como personagens principais, talvez chegasse a conclusões diferentes. Não propomos esgotamento. Só um caminho possível, talvez até refutável. As realizações de Agostinho e Shakespeare são conflitantes, mas, contraditoriamente, também complementares. Em analogia: à sentença do Bispo de Hipona poderia corresponder, para muito além dos ecos presentes na composição da palavra, a (falta de) compreensão que ainda é predominante no senso comum. Nessa

esfera, o suicídio continua sendo tabu, e quase não-dito. Quando dito, reprovação e execração (e mesmo patologização, que não se distancia muito dos outros dois) são os dizeres imperativos. Ou, conforme Alvarez, um “altivo tom religioso – embora hoje em dia esse tom costume ser adotado por pessoas sem conexão declarada com uma religião específica – que repudia horrorizado o suicídio como um crime moral ou uma doença que nem sequer merece discussão” (Alvarez 1999: 14). Todavia, o senso comum quase sempre destoa daquilo que é expresso em filosofia ou em manifestações artísticas, e a morte de si é exemplo ímpar desse fenômeno. É no segundo caso que se tatua o legado shakespeariano. Talvez fosse até incoerente continuarmos usando a palavra “suicídio”, que carrega, da composição original, um tom condenatório religioso e moral que beira o transbordo. Mas (uma vez mais: o Bardo inglês preside a epifania) é próprio do ser humano ser contraditório: a palavra foi esvaziada de seu sentido original e ressemantizada, e é nesse movimento (re)significativo que habita seu conceito.

Em visada final à trajetória aqui percorrida: das raízes gregas e romanas às fundações do cristianismo, quando não via de regra condenado, o autoaniquilamento paga seus débitos a determinações divinas ou forças superiores outras, que delineiam os limites da ação humana. Já no cenário que ainda é o nosso, uma terra desolada e abandonada por deuses de qualquer espécie, tirar a própria vida é prerrogativa que cabe apenas ao homem em conflito com seus próprios demônios. Ou, nas palavras de Jean Paul que tomamos como epitáfio do ontem e epígrafe do agora, colocadas na boca de um Cristo

romântico:

kirilloviano:

moderno:

contemporâneo:

Se cada eu é pai e criador de si próprio, por que não pode ser também seu anjo exterminador?¹¹

ON THE CONCEPT OF SUICIDE

Abstract: Taking the literary and philosophical matter as scope, this article aims at investigating the origin and development of the concept of suicide. Considering that voluntary death is both a cultural practice and a philosophical or/and literary subject that goes back to ancient times, we intend to unravel possible confluences between literature and philosophy that allow a glance upon the birth and treatment of the subject along the centuries. Besides the appealing to literary and philosophical

¹¹ Trecho retirado do “Discurso do Cristo morto, do alto do universo, sobre a não-existência de Deus”, citado por Franco Volpi (1999: 22) em *O niilismo*.

productions from various authors and times, the study will be theoretically supported mainly by Alvarez (1999), van Hoof (2002) and Puente (2008).

Keywords: concept of suicide; literature and suicide; literature and philosophy.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Suicídio. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. Trad. da 1 ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão e trad. dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 928-929.

AGOSTINHO. *La Ciudad de Dios* (1º). Obras completas de San Agustín, XVI. Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamarta Del Rio e Miguel Fuertes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capanaga. 6 ed (actualizada). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. Edição bilíngue. Trad. e notas: Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ALVAREZ, A. *O deus selvagem: um estudo do suicídio*. Trad. Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BALZAC, Honoré de. *Ilusões perdidas* (A comédia humana, vol. 7). Orientação, introduções e notas: Paulo Rónai; trad. Ernesto Pelanda e Mario Quintana. São Paulo: Globo, 2013.

BERMAN, Jeffrey. *Surviving Literary Suicide*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1999.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. 6 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2008.

CHAVES, Thaís Figueiredo. *Tanatografia n'Os demônios de Dostoievski: arena discursiva e suicídio literário de Stavróguin*. Brasília: UnB, 2015.

DONNE, John. *Biathanatos*. A modern-spelling edition, with Introduction and Commentary, by Michael Rudick and M. Pabst Battin. New York/London: Garland, 1982.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2004.

GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. II. With notes by the Rev. H. H. Milman. Boston: Phillips, Sampson, and Company: 1854.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad., organização, prefácio, comentários e notas: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

HANFORD, James Holly. Suicide in the Plays of Shakespeare. In: *PMLA*, Vol. 27, No. 3 (1912), pp. 380-397.

HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime*. 2 ed. Trad. e notas: Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PINEZI, Gabriel Victor Rocha. O eros melancólico em *Os sofrimentos do jovem Werther*: o suicídio como o abraço poético do impossível. In: *Caderno de resumos do 1º Encontro Nacional de Diálogos Literários: um olhar para as poéticas contemporâneas*. Campo Mourão: UNESPAR, 2017, pp. 120-121.

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha. Trad. e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Leis* (IX, 873 C2-D8). Trad. Marcelo Marques. In: PUENTE, Fernando Rey (org). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 61.

PUENTE, Fernando Rey. O suicídio e a filosofia. In: _____ (org). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 9-60.

ROSSEAU, Jean-Jacques. A Nova Heloísa (excerto). Trad. Leonardo Meirelles Ribeiro. In: PUENTE, Fernando Rey (org). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 125-146.

SÊNECA, Lúcio Aneu. Epístolas a Lucíolo, VIII, epístola 70. Trad. Sandra Maria Gualberto Braga Bianchet. In: PUENTE, Fernando Rey (org). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 67-75.

SHAKESPEARE, William. *Antony and Cleopatra*. The Complete Works of William Shakespeare. New York: Barnes & Noble, 1994a, pp. 924-964.

_____. *Hamlet, Prince of Denmark*. The Complete Works of William Shakespeare. New York: Barnes & Noble, 1994b, pp. 670-713.

_____. *King Lear*. The Complete Works of William Shakespeare. New York: Barnes & Noble, 1994c, pp. 885-923.

_____. *Macbeth*. The Complete Works of William Shakespeare. New York: Barnes & Noble, 1994d, pp. 858-884.

SÓFOCLES. *Édipo Rei/Antígona*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.

STENGEL, Erwin. *Suicide & Attempted Suicide*. Harmondsworth: Penguin, 1964.

van HOOFF, Anton J. L. *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*. London: Routledge, 2002.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ARTIGO RECEBIDO EM 01/10/2017 E APROVADO EM 31/10/2017