

Universidade Federal de Uberlândia

Natália Amorim do Carmo

Considerações sobre a interdição, a racionalidade e a moralidade do ato de matar a si mesmo

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia na Linha de Pesquisa *Ética e Política* como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

Uberlândia

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C287c Carmo, Natália Amorim do, 1988-
2017 Considerações sobre a interdição, a racionalidade e a moralidade do
ato de matar a si mesmo / Natália Amorim do Carmo. - 2017.
81 f. : il.

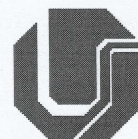
Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Platão - Fédon - Crítica e interpretação -
Teses. 3. Suicídio - Teses. 4. Racionalismo - Teses. I. Nunes Sobrinho,
Rubens Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Ata da defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ACADÊMICO junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Defesa de: Dissertação de Mestrado Acadêmico, 2017, CPFIL.

Data: 10 de fevereiro de 2017.

Discente: 11512FIL005 – Natália Amorim do Carmo

Título do Trabalho: “Considerações sobre a interdição, a racionalidade e a moralidade do ato de matar a si mesmo”.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Política.

Projeto de Pesquisa de vinculação: Mito e imagem em Platão

As 9 horas do dia 10 de fevereiro de 2017 na sala 1U134 - Campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, reuniu-se a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores *Jorge Luiz Abrantes Pinheiro (UFU)*, *Alcino Eduardo Bonella (IFILO – UFU)*, *Rubens Garcia Nunes Sobrinho (IFILO – UFU)*, orientador(a) do(a) candidato(a).

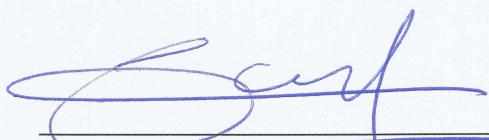
Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa *Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho* apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

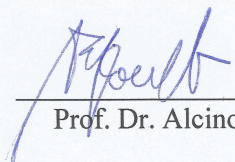
A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu os conceitos finais.

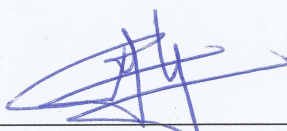
Em face do resultado obtido, a Banca Examinadora considerou o(a) candidato(a) ☒ Aprovado(a) ☐ Reprovado(a).

Esta defesa de Tese/Dissertação de Mestrado Acadêmico/Mestrado Profissional é parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor/Mestre. O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, legislação e regulamentação internas da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos às 11 horas e 30 minutos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pelos presentes.


Prof. Dr. Jorge Luiz Abrantes Pinheiro


Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella


Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho
Orientador(a)

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à banca examinadora deste trabalho. Aos meus arguidores, Jorge, por ter aceitado o convite tão prontamente e cuja defesa de doutorado me deu forças para escrever e perseguir um problema que à maioria soa como um desconsolo; Alcino, por ter aceitado o convite tanto para a qualificação quanto para a defesa e que como bem perceptível no texto, influenciou-me bastante apontando debates e abordagens diferentes do problema e ainda outro modo de fazer filosofia. Ao meu orientador, Rubens, que com sua amizade e persistência me trouxe de volta à filosofia ao propor que eu reencontrasse o que me impelisse a desenvolver este trabalho, além de sempre respeitar as minhas opiniões, por se dispor a estudar junto comigo um tema que não lhe era até então motivo de pesquisa acadêmica, por insistir na erudição sempre buscando enriquecer a pesquisa e por constante motivação, tornando as nossas diferenças complementares.

Agradeço à FAPEMIG, que por meio da concessão da bolsa de pesquisa me possibilitou realizar grande parte do mestrado em total dedicação. À CAPES, que por meio do PROCAD, tornou possível que por um semestre eu estivesse em missão de estudos na UFMG, experiência que somou tanto na minha formação acadêmica quanto pessoal.

Àqueles sempre presentes, meus pais, amigos e aquele que acompanha a minha solidão. Aos ausentes, agora apenas em encontros de nuvens, Prof. Marcelo Pimenta Marques, que quando estive em Belo Horizonte, acolheu-me com sua amizade e receptividade notável; Prof. Wagner de Mello Elias, cujo sorriso e memória fizeram-se marcas em minha formação. Por fim, àquele que escolheu morrer e levou consigo um pedaço de mim.

*Quando um amigo morre
parece que um bar
Fecha dentro da gente. (D.A.)*

Se um dia eu me suicidar, será num domingo. É o dia mais desalentador, o mais sem graça. Quem me dera ficar na cama até tarde, pelo menos até as nove ou as dez, mas às seis e meia acordo sozinho e já não consigo mais pregar o olho. Às vezes penso o que farei quando toda a minha vida for domingo. Quem sabe?

[BENEDETTI, M. *A Trégua*. Domingo, 17 de março.]

Resumo

O propósito deste trabalho fora o de analisar o suicídio não só como uma resposta às piores condições que possam suceder com um indivíduo, mas também a condições, que embora menos severas, possam, no entanto, serem razoavelmente justificadas. Deste modo, a questão que ainda se faz pertinente é como dar conta da possibilidade de que a vida de alguém possa se tornar em tal medida penosa, mesmo que a morte não seja iminente ou não esteja sofrendo de uma dor insuportável e intratável, ou ainda que não tenha sofrido uma perda irreversível de dignidade. Para tal, inicialmente, delimitamos o que entendemos por “suicídio” quando fazemos uso do conceito, para depois ser possível fazer considerações teóricas acerca da interdição, da racionalidade e da moralidade do suicídio. No que diz respeito à interdição, voltamos ao primeiro *locus* heurístico em que nossa temática aparece de maneira mais articulada em Platão, nos diálogos *Fédon* e *Leis IX*, a fim de traçar os limites em que a proibição ao ato de matar a si mesmo encontra exceções e concessões ao longo da conversa que antecede a morte de Sócrates. Ao assumir que Platão concede que há destinos para os quais morrer seria melhor do que viver, distinguimos as questões de racionalidade das questões de moralidade para que possamos analisar cada aspecto de maneira mais clara. Primeiramente, tratamos da possibilidade de que morrer possa ser melhor do que viver, considerando o que faz com que a vida valha a pena. Além disso, consideramos ser necessário problematizar a capacidade de clareza de julgamento de quem esteja em uma situação em que o suicídio possa ser uma possibilidade. Desta maneira, questionamos sob quais circunstâncias o suicídio teria sentido ou seria algo apropriado a fazer. Assim, assumindo que a racionalidade do suicídio possa ser assegurada em certas circunstâncias, focamos nas questões acerca da moralidade, discutindo teorias éticas mais sistemáticas que consideramos pertinentes para o tratamento de nossa temática, a saber, o Utilitarismo e a Deontologia, de modo a nos comprometermos com a afirmação de que há a possibilidade de que haja destinos para os quais morrer seja melhor do que viver e que para esses casos o suicídio pode ser sim uma resposta justificada a esta condição. Por fim, concluímos este trabalho de modo a considerar as consequências práticas desta reflexão na intervenção ao suicídio.

Palavras-chave: Suicídio; suicídio assistido; *Fédon*; racionalidade; moralidade.

Abstract

The aim of this paper was to analyze the act of self-killing not only as a response to the worst conditions that may occur with an individual, but also to conditions which, although less severe, may nevertheless be reasonably justified. Thus, the question that is still pertinent is how to account for the possibility that one's life may become so painful, even if death is not imminent or he or she isn't suffering from unbearable and intractable pain, or he or she has not suffered an irreversible loss of dignity. For this, we first defined what we mean by "suicide" when we use this concept, and then we were able to make theoretical considerations about the interdiction, rationality and morality of suicide. Concerning interdiction, we returned to the first heuristic locus in which our theme appears most articulately in Plato, in the dialogues *Phaedo* and *Laws IX*, in order to draw the boundaries where the prohibition of self-killing finds exceptions and concessions throughout the conversation preceding Socrates' death. By assuming that Plato concedes that there are destinies for which to die would be better than living, we distinguish the questions of rationality from the questions of morality so that we can analyze each aspect more clearly. Firstly, we discussed the possibility that dying might be better than living, considering what makes life worth living. In addition, we considered that was necessary to discuss the issue about the ability of those who are in a situation where suicide may be a possibility to have clarify judgment. In this way, we questioned under what circumstances suicide would make sense or would be something appropriate to do. Assuming that suicide's rationality can be assured in certain circumstances, we focus on the questions about morality, discussing ethical theories that we consider pertinent to the treatment of our subject, namely, Utilitarianism and Deontology, committing ourselves to the state that there is the possibility that there are destinies for which to die is better than living and that for such cases suicide may be a justified response to this condition. Finally, we conclude this paper considering the practical consequences of this debate on suicide intervention.

Key words: Suicide; assisted suicide; *Phaedo*; rationality; morality.

Lista de Ilustrações

Gráfico 1 - Fonte: KAGAN, 2012, p.328, Fig. 15.1 (Tradução nossa).....	41
Gráfico 2 - Fonte: KAGAN, 2012, p.329, Fig. 15.2 (Tradução nossa).....	42
Gráfico 3 - Fonte: KAGAN, 2012, p.332, Fig. 15.3 (Tradução nossa).....	44
Gráfico 4 - Fonte: KAGAN, 2012, p.333, Fig. 15.4 (Tradução nossa).....	45

Sumário

1.	Introdução	9
1.1.	Fio condutor da investigação: Posso escolher morrer? – A permissibilidade das decisões proativas sobre nossa própria morte.	9
1.2.	Delimitação do conceito.....	12
2.	A interdição do suicídio.....	21
2.1.	Seção I: A problemática do suicídio em Platão	21
2.2.	Seção II: A morte de Sócrates seria uma contradição?.....	27
3.	A racionalidade do suicídio	34
3.1.	Seção I: A possibilidade de que morrer possa ser melhor do que viver	34
3.1.1.	O que faz com que a vida valha a pena ser vivida.....	37
3.2.	Seção II: A capacidade de julgar a própria situação ao considerar o suicídio.....	47
4.	A moralidade do suicídio.....	53
4.1.	Seção I: Consequencialismo	53
4.2.	Seção II: Deontologia.....	59
4.2.1.	O papel do consentimento.....	64
4.3.	A intervenção ao suicídio	68
5.	Conclusão	74
6.	Referências Bibliográficas	78

1. Introdução

1.1. Fio condutor da investigação: Posso escolher morrer? – A permissibilidade das decisões proativas sobre nossa própria morte.

Ainda que muitos não concordem com a colocação de Camus¹ de que o suicídio seria o único problema verdadeiramente sério com o qual a filosofia deveria se preocupar, muitos concordariam que a questão possui grande pertinência filosófica, já que um dos aspectos essenciais da condição humana não é apenas o fato de que estamos vivos, mas de que a vida é seguida pela morte. Seria preciso então ponderar entre encerrar a vida ou continuar vivendo como duas possíveis escolhas².

Deste modo, a questão que se faz ainda pertinente é como dar conta da possibilidade de que a vida de alguém possa se tornar em tal medida penosa, mesmo que a morte não seja iminente ou não esteja sofrendo de uma dor insuportável e intratável, ou ainda que não tenha sofrido uma perda irreversível de dignidade. Desta maneira, o que pretendemos com este trabalho é entender o suicídio não só como uma resposta às piores condições que possam suceder com um indivíduo, mas também a condições, que embora menos severas, possam, no entanto, serem razoavelmente justificadas.

De modo geral, é pressuposto que uma vida cuja morte não é iminente vale a pena ser continuada. Porém, mesmo que seja esse o caso, isso não deveria simplesmente ser assumido, já que o suicídio não é a implicação óbvia de uma visão niilista acerca do significado da vida³. Existe uma variedade de respostas para esse diagnóstico da condição humana, de modo que o suicídio seria uma delas.

Segundo Luper⁴, quando viver vai contra nossos interesses, talvez seja razoável pôr fim à vida, porém dar fim à vida, com ou sem ajuda, é uma decisão que se quer adiar ao máximo, pois quando continuar a viver ainda pode ser bom, é um grave infortúnio. Todavia, para alguns, essa decisão é prudente, além de moralmente permissível. A partir disto, se a vida de uma pessoa autônoma é inaceitavelmente penosa em sua perspectiva, então o suicídio é um

¹ CAMUS, 2014, p.19. Camus inicia o texto já com essa afirmação: *Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.*

² Como muito bem formulado por CABRERA, 2011, p.46: *Fala-se do suicídio como de uma “opção pela morte”, como se a morte pudesse ser uma opção. Se existe um dilema, a morte está em todas as alternativas. Por conseguinte, a “opção pelo suicídio” deve ser, em todo caso, a opção por uma maneira de morrer, e não pela morte.*

³ Como proposto por BENATAR, 2010, p.308

⁴ LUPER, 2010, p.203

tópico de discussão razoável, mesmo que os outros não sejam aptos a perceber a vida na mesma condição.

Desta maneira, temos então que para o desenvolvimento deste trabalho nos comprometeremos metodologicamente com um tipo de abordagem explanatória fundamentalmente analítica de exposição e análise de argumentos filosóficos⁵. Como condição necessária, ainda na introdução, tentaremos delimitar o quanto possível o conceito principal a que nos referimos, a saber, o suicídio, para que possamos tratar com maior acuracidade dos aspectos que pretendemos desenvolver ao longo do texto em nossos próximos capítulos.

No primeiro capítulo, faremos uma breve introdução do primeiro *locus* heurístico em que a interdição ao suicídio se faz presente em Platão, de modo que ao fazer uso de um argumento pelo exemplo de Sócrates temos como objetivo sensibilizar nosso leitor ao tratamento do tema a fim de que possamos então desenvolver algum tipo de reflexão não repetitiva acerca do suicídio. Sócrates será nosso paradigma acerca das problemáticas que surgem ao tentar definir o que se configura como suicídio, já que fora condenado a tal pena pela justiça da cidade. Além disso, procuraremos entender o porquê da interdição e quais as consequências das exceções propostas por Platão.

Nos capítulos seguintes, nos pautaremos pelo que fora sugerido por Kagan⁶ ao distinguir questões de racionalidade de questões de moralidade. No capítulo acerca da racionalidade do suicídio, consideraremos então a possibilidade de casos em que o suicídio possa ser racional como sendo um meio efetivo para chegar ao fim de uma situação em que poderia ser melhor morrer do que continuar vivendo, de modo a problematizar se, estando em tal circunstância, poderia ser possível pensar claramente sobre a própria situação e ponderar que morrer seja a melhor opção, e não um fim irracional.

No capítulo acerca da moralidade do suicídio, nos voltaremos à questão: quando, se em algum momento, o suicídio seria algo moralmente legítimo ou moralmente permissível ou moralmente aceitável a se fazer? Para tal, trataremos de teorias consequencialistas, mais especificamente, do Utilitarismo, e da deontologia, de modo a considerar a importância do consentimento para questões relacionadas ao suicídio.

Por fim, tentaremos concluir apontando como consequência prática deste debate a discussão acerca da intervenção ao suicídio de modo a problematizar questões relacionadas ao princípio ao respeito à autonomia e ao princípio do respeito à vida. Acreditamos que a

⁵ O recorte se faz necessário, porém tendo a ciência da existência de modelos explanatórios equipolentes.

⁶ KAGAN, 2012, p.319

intervenção é justificada em alguns casos, entretanto não nos comprometemos com a conclusão forte de que nós não devemos nunca permitir que alguém se mate.

1.2. Delimitação do conceito

A delimitação do conceito é um problema que acreditamos deve ser posto já em nossa introdução como condição necessária ao desenvolvimento de nossas próximas discussões. Quando fazemos uso do conceito “suicídio”, a que nos referimos? Para começar, poderíamos considerar *suicídio* como sendo “uma escolha livre de um curso de ação em que uma pessoa tem ciência de que levará à sua morte”. Entretanto, esta definição parece ser demasiadamente ampla. Isto porque, em casos atípicos, como, o de um soldado que se joga em uma granada para salvar seus companheiros, a aceção da ação irá depender de como classificamos este exemplo, de modo que nosso acesso moral pode ser muito diferente, ou seja, o agente pode ser associado tanto a um tipo de estigma do suicídio quanto ser reconhecido como um herói⁷.

Muitos problemas sobre se a morte em questão é um suicídio decorrem do fato de que as evidências são incompletas acerca das intenções do indivíduo ou sequer do papel desempenhado por estas intenções na circunstância em que ele decide morrer. Isto porque é provável que nunca seja possível ter certeza acerca dos motivos que levaram a pessoa a cometer o suicídio, já que ela não pode ser chamada para testemunho e isto não pode ser remediado.

Para refletir sobre a delimitação problemática deste conceito, faremos uso de um texto base⁸ em que Beauchamp elenca três definições de suicídio que considera as mais comuns, de modo a problematizá-las, abordando os casos atípicos tais como o de recusa de tratamento e os de auto sacrifício, para que a partir das falhas encontradas nestas tentativas de delimitação do conceito possa desenvolver uma definição mais completa. O autor começa então por propor as três definições iniciais, a saber:

I. A definição da morte intencional, que seria aquela em que o suicídio ocorre se, e apenas se, há a intenção de cessar a própria vida. Há uma ação proposital para produzir a morte, de modo que na esfera legal, esta é a definição mais utilizada, ao estabelecer que o suicida age intencionalmente para causar a própria morte enquanto em posse de suas faculdades mentais inalteradas;

⁷ Sobre o estigma do suicídio, acreditamos ser interessante considerar o seguinte fragmento: *Alguns classificam atos de auto sacrifício como suicídio, outros não. Enquanto tecnicamente a distinção pode ser dita a partir da intenção do agente, alguns suspeitam que aqueles que recusam a classificar esses atos como suicídio o fazem, ao menos em parte, por conta de um julgamento anterior sobre o aspecto errôneo do suicídio; as ações que parecem ser mais eticamente aceitáveis não são classificadas como “suicídio” porque já fora determinado que o suicídio é errado.* (LEBACQZ, K. ENGLEHARDT, H.T. Suicide. In: HORAN, D.J. *Death, dying and Euthanasia*. 1980, p.701)

⁸ BEAUCHAMP, T. Suicide. In: *Matters of life and death: New introductory essays in Moral Philosophy*. Edited by Tom Regan. USA: McGraw-Hill: 1993. p.69-120

II. A definição da presciência ou previsão, influenciada por Durkheim, em que o suicídio é aplicado a todos os casos em que a morte resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo da própria vítima, a qual tem ciência de que produzirá tal resultado. Esta definição, apesar de semelhante à primeira, amplia o escopo porque o agente não precisa ter como objetivo a morte; e

III. A definição *Omnibus* do sociólogo Ronald Maris, que postula que o suicídio ocorre quando um indivíduo engaja em um modo de vida que sabe que pode matá-lo, e isto ocorre. Esta definição inclui várias formas de autodestruição, como ações de risco e outras em que assere-se como “acidente”.

Segundo Beauchamp, é fácil perceber o porquê de essas três definições serem as mais populares e de entender a conexão entre elas. Durkheim se compromete com a segunda porque a primeira definição apela para a presença de uma intenção de morrer que seria inverificável. Apesar de que “ter ciência” na definição de Durkheim parece objetável para aqueles que apoiam a terceira definição, já que o suicida pode não ter ciência de que a sua ação ou modo de vida produzirão a sua morte. Se fosse substituído por “podem ter ciência”, então esta definição seria transformada na terceira em questão, já que muitos comportamentos de risco, tais como fumar bastante, correr de moto, consumir grandes quantidades de álcool ou paraquedismo podem resultar em morte, o que pode ser algo não conhecido por todos aqueles que engajam em tais comportamentos, o que aumentaria consideravelmente o número dos casos considerados suicídios.

Desta maneira, Beauchamp coloca que é possível perceber que há algumas inadequações nas definições propostas. Tanto a segunda definição quanto a terceira são muito amplas, enquadrando ações como suicídio que não deveriam ser assim classificadas. Principalmente a terceira, que é ainda muito mais ampla, pois aqueles que frequentemente realizam esportes radicais ou possuem empregos de alto risco, fumantes, viciados em drogas, motoristas muito velozes e aqueles que voluntariamente servem ao exército em divisões perigosas e morrem como resultado seriam suicidas sob esta perspectiva.

Além disso, Beauchamp ressalta que a definição falha em preservar a distinção entre morte acidental e suicídio nos casos em que altos riscos são comumente tomados. Esta ampliação demasiada na noção ordinária de suicídio não parece então ter razões suficientes, já que poderia ser verdade que em um sentido fraco podemos admitir que fumantes ou alcoólatras pudessem ser suicidas, mas não é comum que eles fumem ou bebam com a

intenção de se matarem ou de encurtar a vida, e parece ser isso o que destitui sua ação de ser suicida.

Com relação à amplitude da segunda definição, podemos ilustrar pelo caso do soldado que se joga em uma granada como uma tentativa de salvar seus companheiros. Ele sabe que provavelmente a ação vai provocar sua morte, de modo que se adotarmos esta segunda definição é um suicídio. Até mesmo o soldado que se coloca diante de uma trincheira em meio a um tiroteio ao comando de seu superior sabendo que a sua ação pode resultar em sua morte é um suicídio por definição, o que parece absurdo.

Outro ponto que diz respeito tanto à primeira quanto à segunda é que ambas omitem qualquer menção da natureza precisa da motivação, intenção ou conhecimento envolvido no suicídio. Embora o suicídio deva ser uma morte voluntária intencional, mais teria que ser dito sobre o que pode ou deve ser causa da ação e precisamente o que pode ou deve ser a intenção. Consideremos um soldado capturado ao qual é dada a escolha pelo inimigo de ser executado ou que ele mesmo se mate, então ele escolhe matar a si mesmo. Pelo fato de a coerção estar subjacente a essa morte autoinfligida, haveria relutância em classificá-la como suicídio, assim como poderia ser o caso de Sócrates, como veremos em nosso próximo capítulo. A razão pela qual poderíamos excluir a morte por coerção da categoria de suicídio é pelo fato de que a decisão não está sendo tomada de maneira autônoma. Ao invés disso, a vontade do outro priva o ato de ser resultado da vontade do próprio agente, de modo que a ação é feita contra a vontade do agente ou é exigido que seja feita uma escolha entre opções que não são as de escolha do agente. Desta maneira, a ação tem intenção, mas não intenção livre.

Para tornar mais claro, Beauchamp sugere uma versão alterada deste mesmo exemplo: suponha que o mesmo soldado intencionalmente cessa a sua vida apenas para evitar divulgar informações confidenciais aos inimigos. O método escolhido para terminar a sua vida é fingir uma tentativa de escapar, pois ele sabe que será certamente atingido pelos guardas armados. Procedendo desta maneira ele intencionalmente cessa a sua vida, mas ele cometeu suicídio? Alguns dirão que a natureza da intenção, ou seja, os planos do agente e as razões para agir, assim como as circunstâncias nas quais a intenção é formada fazem diferença, embora nem a primeira nem a segunda definição considerem estas nuances.

A partir destas reflexões, Beauchamp cerceia alguns limites a fim de ir em direção a uma definição mais apropriada de suicídio, de modo que a morte de uma pessoa A somente se configura como suicídio se 1) a morte de A é autoinfligida de maneira consciente com o propósito de morrer e 2) A morte de A não é coagida.

O autor passa então a tratar dos casos que pretende excluir de sua definição. O primeiro são os casos em que há a recusa de tratamento, que envolve preocupações tanto por parte dos profissionais de saúde quanto por parte do paciente. A recusa de tratamento pode se configurar como suicídio, porque quaisquer meios que resultam em morte podem ser arranjados a fim de matar a si mesmo, de modo que é assim mesmo se a morte é inevitável ou a causa da morte é natural. O que queremos dizer é que desligar o respirador de alguém não é significativamente diferente de cravar uma faca em seu peito se as condições e a razão para colocar um fim à vida sejam significativamente similares. Portanto, pode ser que haja intenção de suicídio em qualquer recusa de tratamento.

O que faz com que os profissionais da saúde se preocupem com o fato de que quando interrompem um tratamento e o paciente morre é então que eles sejam acusados de matar o paciente estando assim sujeitos a responsabilidade criminal. Além disso, há uma preocupação paralela de que os pacientes que retiram ou renunciam tratamento estejam se matando e os profissionais da saúde estariam então dando assistência ao suicídio ao ter o conhecimento desta recusa. Esses casos envolvem tipicamente pessoas que sofrem de doenças terminais ou danos físicos irreversíveis e mortais, os quais, como consequência, recusam a terapia sem a qual eles morrerão, mas com a qual eles poderiam viver, ao menos um pouco mais.

Beauchamp propõe então três características para analisar tais situações que devem ser bem distinguidas: a) se a morte é pretendida pelo agente; b) se uma causa ativa de morte é arranjada pelo agente; e c) se uma condição não fatal é presente (nenhuma doença terminal ou lesão mortal existe). Deste modo, quanto mais próximos estamos de uma ação efetiva que envolve uma morte autoinfligida intencionalmente ao fazer uso de meios ativos em que há uma condição não fatal, mais estaríamos inclinados a classificar tal ato como um suicídio; mas quanto mais estas condições estão distantes, menos estamos inclinados a classificá-las como suicídio. Por exemplo, se um soldado ferido, mas de um modo não fatal, intencionalmente causa a sua morte, o ato é um suicídio. Porém, o que poderíamos dizer sobre um paciente com uma doença terminal que é ambivalente quanto aos seus desejos de morrer, mas que recusa outra transfusão de sangue sabendo que a morte será iminente?

Talvez o que podemos dizer é o seguinte: um ato não é suicida se a pessoa que morre sofre de uma doença terminal ou de uma lesão mortal que, pela recusa do tratamento, ela ou ele permite causar a morte⁹. Contudo, se a pessoa tem a intenção de morrer e ao recusar o

⁹ Como uma Ortotanásia, que é a morte natural em que não se prolonga nem se abrevia a vida. Os médicos podem limitar ou suspender tratamentos quando não há chance de melhora. No Brasil, foi regulamentada pelo CFM em 2006.

tratamento arranja o seu resultado quando a condição é tratável, esse comportamento equivale a suicídio.

O papel casual preciso que o agente desempenha nesses casos é importante, porque isso determina se as decisões feitas pela pessoa que morreu são a causa relevante da morte ou se alguma outra causa foi responsável. O suicídio exige uma morte autoinfligida, enquanto que em casos de recusa de tratamento, de fato, a morte é infligida pela doença ou pela lesão. A razão pela qual em alguns casos de recusa de tratamento categorizamos a morte como suicídio é porque a doença ou lesão não é a causa real, mas sim um tipo de causa manufaturada usada como maneira de executar o suicídio. Se, por exemplo, um homem está com sérias queimaduras, mas poderia por meio de um tratamento convencional ter sua saúde restaurada, e se ele recusa esse tratamento porque ele prefere morrer a viver de algum modo desconfigurado, então é um suicídio apesar da conexão com a recusa do tratamento. Assim, consideramos condições pré-existentis tais como a doença ou a lesão como causas relevantes da morte apenas se elas são não tratáveis ou não controláveis para permitir que a pessoa continue vivendo.

Com isso, uma intenção clara e não meramente causação tem o maior papel em nosso julgamento. Quanto mais a pessoa carece de uma intenção específica para causar a morte e tem apenas uma intenção como aliviar sofrimento, cessar a agonia ou tentar viver sem depender de máquinas, menos estamos inclinados a classificar a ação como suicídio. E, por outro lado, quanto mais fica evidente a intenção de causar a morte, mais nos inclinamos em direção ao suicídio como classificação.

Beauchamp entende então que até agora, a noção de suicídio parece exigir as condições mencionadas anteriormente, morte intencional e não coerção, e também alguma forma de arranjo causal que exceda a mera recusa do tratamento. Desta maneira, passará a tratar então dos casos de auto sacrifício, que também pretende excluir de sua definição.

A morte autoinfligida altruisticamente motivada talvez possa ser excluída como suicídio porque a ação tem, do ponto de vista do suicida, uma pretensão plausível para justificação de razões em prol de outros, não com relação ao agente, de modo que podemos não considerar esses atos como justificados de fato, mas podemos tomá-los como justificados do ponto de vista do agente. Entretanto, precisamos ser cautelosos a respeito desta pretensão, porque uma pessoa que tem intenções de sacrifício também pode ter intenções suicidas.

Por exemplo, suponha que há um homem hospitalizado sem plano de saúde, porém com um amplo seguro de vida; suponhamos que ele queira proteger as suas economias e deixar o

seu seguro de vida para a família. Se, a fim de que possa realizar seus objetivos, ele intencionalmente se matar, então ele terá cometido suicídio. O mesmo é verdade para o manifestante de guerra que derrama gasolina em seu corpo e se queima até a morte como protesto contra seu governo. Portanto, não são todos os casos de auto sacrifício que podem ser excluídos como suicídios, mesmo que alguns possam.

Podemos dizer então que as pessoas que agem por motivos de auto sacrifício são suicidas se eles intencionalmente planejam as condições de ameaça da vida que causarão suas mortes com o propósito de causar a sua morte, seja este propósito primário ou não. Por exemplo, um monge que protesta contra a guerra ao atear fogo em seu corpo planeja as condições, precisamente para este propósito, ele é um suicida; enquanto que porque o soldado que se lança na granada não o faz com propósito de cessar a vida, ele não é suicida.

Por fim, após traçar os limites de sua definição, Beauchamp propõe uma versão final do conceito de suicídio, a saber: *um ato ou omissão é suicídio se a pessoa intencionalmente provoca a sua morte, a menos que a morte seja por coerção ou se é causada por condições que não são especificamente arranjadas pelo agente com o proposito de provocar a sua morte.*

De acordo com esta definição, uma pessoa deve acreditar que o ato resultará em morte autoinfligida e a morte deve ocorrer em concordância com o plano do agente em produzir a sua morte. Não se configura como suicídio se a doença ou lesão não tenha sido planejada para ser a causa ou se a pessoa não acredita que a morte será resultado da ação ou se a morte ocorrer de outro modo que não o de acordo com o plano final selecionado pelo agente.

Beauchamp enumera as vantagens desta definição: 1) é consistente com uma tradição legal em determinar quando pessoas são ou não suicidas com referência a suas intenções; 2) a definição não se compromete com a moralidade do suicídio, porque ao contrário de acepções como autoassassinato, ela é moralmente neutra¹⁰, e não tem como parte de seu significado se o suicídio é moralmente condenável ou não; e 3) a definição considera nossa relutância em caracterizar formas de coerção e recusa de tratamento como suicídios.

Mesmo com tais vantagens, há várias objeções. Primeiro, sobre a condição de que a morte do agente deva ser causada por condições planejadas pelo próprio agente, foi objetado que tal condição não é necessária, de modo a propor o seguinte contraexemplo: Um homem decidiu que a sua vida não mais vale a pena e planejou cessá-la ao pular em um desfiladeiro próximo. Entretanto, no caminho para o desfiladeiro ele encontra-se prestes a ser engolido por

¹⁰ Sobre o valor semântico dos termos, cf. BÄHR, A. Between “Self-Murder” and “Suicide”: The Modern Etymology of Self-Killing. In: *Journal of Social History*, vol. 46 no. 3, 2013. p. 620–632.

uma avalanche a qual ele poderia evitar sem grande dificuldade. Não obstante, ele se permite ser morto pela avalanche salvando-lhe o trabalho de ir até o desfiladeiro, de modo a cometer suicídio. Beauchamp argumenta que este contraexemplo falha, pois o agente tem a intenção exigida para o suicídio e, desde que a avalanche seria facilmente evitável e ele escolhe não evitá-la, ele intencionalmente planejou as condições que causaram a sua morte. Este homem modificou seu plano de ação, mas o novo plano envolveu a intenção suicida e a seleção das condições causais. Inicialmente, ele planejou o ato pulando, agora ao omitir agir pulando. Ele planejou tanto o momento quanto a condição de sua morte ao escolher ficar onde estava, de modo que este exemplo encontra-se contemplado no escopo da definição proposta.

Outra objeção fora com relação à exclusão da coerção, pois uma pessoa que é coagida a auto destruição por chantagem, ainda assim teria cometido suicídio. Tal objeção parece ter entendido mal o conceito de coerção, chantagem e a própria definição. Chantagem ocorre apenas quando há extorsão de dinheiro durante uma ameaça, não extorsão da vida. Não obstante, suponhamos que há uma tentativa de chantagem por ameaça a perda de reputação, e a pessoa ameaçada escolhe causar a própria morte ao invés de pagar o dinheiro exigido (ou após a revelação das atividades corruptas). Nestas circunstâncias, o ato não é um caso de coerção à morte autoinfligida e seria um suicídio por definição.

Talvez tal objeção seja melhor exposta em circunstâncias em que uma pessoa coage a outra pessoa a cometer suicídio ameaçando efetivar a chantagem se ele não cometer suicídio. Se a ameaça é crível de modo que a pessoa ameaçada não poderia razoavelmente resistir à ameaça (Talvez uma ameaça à vida de algum familiar), o que é uma exigência da circunstância da coerção, então temos uma situação genuína envolvendo coerção à morte autoinfligida, de modo que essa morte não se configura como suicídio. Tal caso parece não ser muito diferente do seguinte: se um homem me ameaça com torturas prolongadas e insuportáveis que vão resultar em minha morte a menos que eu tome uma droga indolor que irá me matar, eu não sou suicida se tomo a pílula ou se ele a força garganta abaixo ou se eu não faço nada e ele me tortura até a morte. De maneira similar, uma mulher que se mata sob a ameaça crível de morte de seus filhos a menos que ela se mate não cometeu suicídio.

Outra objeção diz respeito à exclusão da definição de casos de recusa de tratamento. Brock coloca que o julgamento de uma pessoa que competentemente decide por cometer suicídio é essencialmente o seguinte “a expectativa para a minha vida futura, sob as melhores condições possíveis para mim, é tão ruim que eu julgo ser pior do que nenhuma continuação da vida”. Isso parece ser a essência exata do mesmo julgamento de quando a pessoa que

decide continuar com a vida mantida pelo tratamento faz. A recusa do tratamento que suporta a vida é o meio para encerrar a vida; eles pretendem cessar sua vida por causa de suas prospecções severas. Suas mortes agora quando de outro modo eles não teriam morrido são autoinfligidas, se eles tomam um veneno letal ou desconectam o respirador¹¹.

Brock e Beauchamp concordam que estas ações podem ser instancias de suicídio. O problema é se há sempre intenção suicida e a causação que qualifica o suicídio. De acordo com a descrição de Brock do julgamento e da intenção desses pacientes, concordamos que são suicidas na medida em que planejam especificamente as condições que resultarão em suas mortes. Esta conclusão é obviamente consistente com a definição proposta por Beauchamp.

Entretanto, tomemos o exemplo de um paciente com falha nos rins que morrerá logo de qualquer modo e se recusa a marcar horários para fazer diálise a fim de que possa ficar em casa com seus entes queridos e morrer livre de máquinas e longe de hospitais. Este parece ser um caso analiticamente distinto em que não há intenção de morrer, a morte em um justo curto período de tempo é uma decisão perdoável e há apenas a intenção de morrer sob certas circunstancias ao invés de outras. O suicídio é impedido porque a morte é causada por uma condição intratável que não é especialmente planejada pelo agente com o propósito de trazer a si a sua morte. A divergência é que muitos pacientes que recusam tratamento primeiramente querem se ver livres de máquinas, tratamentos e afins. Falta-lhes um plano para trazerem a si suas mortes, embora eles também acreditem que suas vidas futuras não valham a pena. Esses pacientes também não são suicidas, porque lhes falta a exigência da intenção suicida e é assim mesmo se o tratamento possa não ser inteiramente inútil.

Brock poderia forçar seu ponto ao insistir que pacientes tais como o com falha nos rins “pretendem cessar sua vida por causa de suas prospecções severas”, assim como todos os suicidas desejam. Entretanto, este julgamento desconsidera tanto a essência da intenção quanto da causação envolvidas. Reconhecendo a certeza da morte, o agente pretende estar em um ambiente confortável e morrer sob as melhores condições possíveis. Em alguma medida, esta intenção complexa é provavelmente assegurada pela maioria de nós. Nestas circunstancias, o agente é um fator causal por encurtar a sua vida, mas o ato em si não é nem necessário nem uma condição suficiente da ocorrência da morte por doença renal em um futuro próximo. A principal causa da morte neste caso é a doença ou lesão.

Não obstante, a consideração de Brock de que algumas recusas de tratamento envolvem inerentemente a intenção de terminar a vida diante das prospecções severas é útil para

¹¹ BROCK, 1989, p.345. Trataremos melhor sobre isto no capítulo sobre a racionalidade do suicídio.

entender problemas conceituais ao analisar o suicídio. É difícil capturar precisamente qual intenção é requerida para o suicídio, e quais condições são corretas para excluir.

De modo geral, com esta sistematização do que pode ser uma aproximação de uma definição podemos entender que ainda que existam casos em que parece ser claro que estamos tratando de uma morte que se configura como suicídio e que por vezes parece ser claro que estamos tratando de uma morte que não se enquadra como suicídio, ainda haverá casos em que é difícil encontrar um julgamento claro. Entretanto, nos comprometendo com uma delimitação melhor do conceito, a saber, que seja *um ato ou omissão em que a pessoa intencionalmente provoca a sua morte, a menos que a morte seja por coerção ou se é causada por condições que não são especificamente arranjadas pelo agente com o propósito de provocar a sua morte*, podemos ao menos tentar tratar de outros aspectos da mesma temática, a saber, a interdição, a racionalidade e a moralidade do suicídio que abordaremos nos capítulos seguintes.

2. A interdição do suicídio

2.1. Seção I: A problemática do suicídio em Platão

Neste primeiro breve capítulo, propomos a retomada do primeiro *locus* heurístico em que nossa temática aparece de maneira mais articulada em Platão¹², nos trechos 61b-62c do diálogo *Fédon* e em 873c2-d8 nas *Leis IX*. Este recorte se justifica pelo fato de que o que buscamos neste primeiro momento é sensibilizar nosso interlocutor para o tratamento de nossa hipótese a fim de que possamos debater a questão sem o problema do estigma cultural que torna o suicídio uma espécie de tabu ou assunto intratável filosoficamente, já que desde sua primeira problematização tal ação fora considerada interdita.

Primeiramente, precisamos nos contextualizar de modo a entender o porquê de a problemática surgir no diálogo *Fédon*. Temos então como cenário Atenas, uma das primeiras democracias do mundo, a qual criou Sócrates, o educou e o sentenciou à morte¹³. Entendemos que Sócrates não pretendia provar a imortalidade da alma, embora este seja o fio condutor de toda a discussão neste texto¹⁴. No diálogo, o que faz a morte ser tratada como um problema filosófico é o fato de Sócrates estar sereno e feliz diante de sua morte, de modo que por a resposta a este comportamento não ser evidente, cria-se o enigma do porque aspirar à morte, pois a atitude diante dela afronta os valores vigentes e se torna um enigma sem resposta óbvia.

O diálogo *Fédon* é encenado dramaticamente em 399 a.C, na prisão em que Sócrates está encarcerado aguardando a efetivação da pena que lhe fora imposta por não crer nos deuses reconhecidos pela cidade, introduzir novas divindades e corromper os jovens. O que temos então é a dramatização platônica da conversa que precedeu à morte de Sócrates com o seu grupo de companheiros de discussão filosófica. No trecho 61b-c, Sócrates pede a Cebes que transmita a Eveno a recomendação de que, se ele fosse verdadeiramente um filósofo, deveria fazer então o mesmo que ele, tão rápido quanto possível, ou seja, com a intenção de

¹² Evitaremos neste trabalho a discussão acerca de qualquer desdobramento da “Questão socrática”. O que nos interessa aqui são os argumentos desenvolvidos por Platão e não a problemática ou veracidade das fontes.

¹³ Como proposto por WILSON, (2007, p.5), “Um novo tipo de Herói, um que não morreu pela espada ou pela lança, mas por veneno, sem violência ou dor”.

¹⁴ Sócrates afirma que convém submeter a sua “viagem” a um exame através do mito (διασκοπεῖν καὶ μυθολογεῖν, 61e). O problema da interdição ao suicídio, posta pela tradição dos mistérios, suscita a questão da sobrevivência da alma. Os interlocutores de Sócrates afirmam a “necessidade de exortações e crenças para a convicção de que a alma subsiste após a morte com alguma potência e *phrónesis* (Ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὥς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν. 70.b1-4). Deste modo, todo o diálogo esboça uma “defesa” da imortalidade, como se Sócrates estivesse diante de um tribunal, com vistas a gerar a crença.

dizer com isso que, se Eveno fosse realmente um sábio, então seria natural que também desejasse a morte. Após tal posicionamento, Símiias interfere afirmando que seria improvável que Eveno o seguisse de bom grado, ao que Sócrates replica que se ele fosse um filósofo, o aceitaria voluntariamente, pois o verdadeiro sábio não só aceita a morte e a toma de bom grado, mas também aspira por ela¹⁵.

[...] “Isso, Cebes, é o que deverás dizer a Eveno. Apresenta-lhe, também, saudações de minha parte, acrescentando que, se ele for sábio, deverá seguir-me quanto antes. | Parto, ao que parece, hoje mesmo; assim o determinam os atenienses”.

Símiias exclamou: “Que conselho, Sócrates, mandas dar a Eveno! Tenho estado bastantes vezes com o homem, e por tudo o que sei dele, não terá grande desejo de aceitar-te a indicação”.

“Como assim?” Perguntou; “Eveno não é filósofo?”

“Penso que é”, retrucou Símiias.

“Nesse caso, terá de aceitar, tanto Eveno como quem quer que se aplique dignamente a esse estudo. **O que é preciso é não empregar violência contra si próprio. Dizem que isso não é permitido**¹⁶”.

Sócrates coloca imediatamente uma condição para tal aspiração, de modo que mesmo seguindo em direção à morte, não poderia fazer violência contra si mesmo, pois diz-se que isto é interdito. Aqui está a questão que justifica nosso exemplo: se a morte implica a libertação definitiva dos obstáculos que impedem a aquisição da verdadeira sabedoria, então por que o filósofo não pode adiantar, por si mesmo, esse processo¹⁷?

Para entender melhor tal interdição, precisamos recorrer ao que fundamenta esta colocação baseada na autoridade da “antiga tradição”. Acreditamos que essa seja uma referência à tradição órfico-pitagórica. Bernabé (2011, p.23) refere-se aos órficos como sendo “aqueles que seguiam os ensinamentos religiosos de obras ou rituais dos quais Orfeu foi considerado o autor ou fundador”. Há diversas linhas dentro do que é denominado *Orfismo*,

¹⁵ Eveno aparece na *Apologia* (20 a-c), como um sofista iniciado nas “virtudes humanas e políticas”, que cobrava uma quantia enorme por suas aulas. A referência ao seu nome no *Fédon* esconde a crítica de que, se não pudesse aceitar a morte com tranquilidade de ânimo, afinal, não se tratava de um filósofo autêntico. Um dos apanágios do filósofo é a serenidade e o anelo pela morte, atitude que Cebes adianta ser improvável no caso de Eveno. Cf. SOBRINHO, 2007, p. 83

¹⁶ Ἐθελήσει τοῖνον καὶ Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἄξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· οὐ γὰρ φασὶ θεμιτὸν εἶναι. 61.c8-10. Ele querará, tanto Eveno como qualquer outro que participe como convém a esta ocupação. Entretanto, sem dúvida ele não cometerá violência contra si mesmo, pois se diz que isso não é permitido.

O problema é posto: (1) o verdadeiro filósofo, e qualquer outro que se dedique a essa atividade (πράγματος) deseja morrer; (2) não é permitido obter por si mesmo a morte, ou o fim do desejo. (1) e (2) são incompatíveis. Ou a filosofia não tem finalidade, ou a proibição tradicional é falsa. A compatibilidade entre (1) e (2) exige justificação.

¹⁷ SOBRINHO, 2007, p.83. A proibição de exercer violência sobre si mesmo é explicitamente referida a Filolau de Crótona, o primeiro pitagórico a ter um tratado escrito sobre a natureza. Sócrates afirma ter ouvido a interdição de Filolau e de “alguns outros”. Platão mescla, indiferentemente, alusões ao pitagorismo de Filolau e aos mistérios órficos sob a rubrica do “antigo logos” (παλαιὸς λόγος). Sócrates se propõe a investigar (διασκοπεῖν) e “mitologizar” (μυτολογεῖν) acerca do significado da proibição atribuída ao pitagórico Filolau.

mas, de modo geral, a maior parte tinha como princípio levar uma vida mais justa como uma maneira de preparar-se para a morte.

Em Bernabé¹⁸, temos esboçado os princípios religiosos do Orfismo, de modo a recuperar a mitologia que sustenta a interdição ao suicídio. De modo geral, esses princípios têm como base um mito dionisíaco que os órficos reinterpretem em um novo sentido:

Segundo a versão órfica, no princípio dos tempos, os Titãs, invejosos de Dioniso, mataram-no depois de enganá-lo com diversos objetos, despedaçaram-no, cozinham-no e o devoraram. Irritado com isso, Zeus os fulminou com o raio. Da mescla das cinzas dos Titãs com Terra surgiram os seres humanos, que, como consequência de sua origem, tem uma parte terrena, o corpo, na qual se aloja uma alma com componente divino positivo, que procede de Dioniso, mas também outro componente divino negativo, procedente dos Titãs, que eram deuses. Assim mesmo, a alma humana apresenta resquícios de “natureza titânica”, isto é, da soberba de seus antecessores. A alma dos homens é divina e imortal, mas devido à culpa antecedente do sacrifício de Dioniso, convertido pelos órficos em paradigma do sacrifício cruel que rechaçam, é castigada e deve purgar seus crimes num corpo que é como um cárcere, ou um sepulcro¹⁹.

Há então uma antropologia dualista na mitologia órfica, de modo que a alma e o corpo são distintos²⁰. Mesmo que a terminologia sugira uma menor importância do corpo, ele não é ele mesmo a fonte do mal, mas um lugar de expiação no qual a alma tem a oportunidade de pagar esta dívida anterior. Por esta razão, então, justificado pelo mito, não é possível recorrer ao suicídio como liberação desse corpo; esse processo de ingresso da alma no corpo, expiação e, por fim, a liberação com a morte deste mesmo corpo deve repetir-se várias vezes em um longo processo. Portanto, a fim de acelerar o momento em que a alma, definitivamente liberada, possa levar uma vida próspera no outro mundo, o homem não deve matar-se, mas sim ser iniciado nos mistérios dionisíacos, ou seja, manter uma vida de estrita pureza, sem contaminação com nenhum morto e celebrar diversos ritos²¹.

¹⁸ Neste aspecto, em um estudo mais preocupado entendemos que não podemos restringir a interdição aos órficos, pois Sócrates mostra surpresa pelo fato dos interlocutores nunca terem ouvido nada acerca da interdição ao suicídio por parte de Filolau, o que sugere que tal interdição fazia parte dos *akoúsmata* pitagóricos e que, possivelmente, Símiias e Cebes não fossem iniciados avançados na confraria.

¹⁹ BERNABÉ, 2012, p.14-6

²⁰ A questão é polêmica entre especialistas. Em Platão parece que o dualismo se faz na morte, pois a morte é separação entre corpo e alma. Entretanto, a vida é união indissolúvel e mistura. Nem mesmo o filósofo pode adquirir um pensamento puro antes da morte. A inteligência e todas as faculdades psíquicas são decorrentes dessa mistura psicofísica. Cf. “Platon”, de Dixsaut.

²¹ Sócrates coloca o discurso que desvaloriza o corpo na boca de outros a quem ele qualifica como “autênticos filósofos”. Todas as edições críticas trazem o passo entre aspas. Isso aponta para um discurso indireto, em que Sócrates fala em nome de outra personagem, como assunção provisional. O discurso do filósofo que desvaloriza o corpo como causa dos males é uma metalinguagem. Platão supera esta identificação provisória ao afirmar que o verdadeiro filósofo não é o iniciado nos ritos de mistério, mas aquele que purifica o pensamento pela investigação filosófica. A *phrónesis* é o sucedâneo filosófico da pureza catártica dos ritos.

Bernabé (2011, p.69) afirma que “há uma série de passos em que Platão faz alusões, sem citar suas procedências ou autorias, a conteúdos que supomos procedam direta ou indiretamente de uma obra órfica, em graus diversos, desde casos muito claros até outros sobremaneira duvidosos”. Em algumas passagens, por exemplo, Platão reitera a imagem da prisão ou da alma sob custódia²². Temos no *Fédon*, 62b: “Pois bem, o relato que se conta nos círculos secretos sobre isso, que estamos sob custódia os homens e a pessoa mesma não deve libertar-se nem escapar, parece-me algo grande e não fácil de entrever”²³.

Fundamentando-se então nos princípios do Orfismo, Platão atribui aos “círculos secretos” a ideia de que os homens não podem escapar de seu corpo, ou seja, não podem suicidar-se. Segundo Bernabé (2011, p.377-8), “o filósofo não apenas transportou a teoria órfica do texto originário, segundo a qual o corpo é uma sepultura, mas a substituiu pela mais suave, do corpo como cárcere, chegando ainda mais além, afirmando que não está no cárcere, mas sob custódia”.

Queremos dizer com isso que ainda que Platão tente sustentar sua posição com base na tradição para fundamentar a interdição ao suicídio, ele não se compromete com tudo o que fora postulado por ela. Aqueles ditos iniciados seriam, segundo uma interpretação platônica, os que filosofam corretamente. Bernabé (2011, p.379) ressalta que “o texto religioso em sua literalidade sustenta algo inaceitável para Platão, a ideia de que é a realização de meros rituais o que decide a sorte das almas no Além”. Desta maneira, Platão faz uma espécie de “uso filtrado” da tradição, de modo a reconstruí-la a fim de que o próprio Orfismo proclame uma verdade com a qual ele se compromete.

Com as bases claras do que é entendido como “antiga tradição” no contexto do diálogo, temos que Sócrates localiza sua argumentação de um ponto de vista interacionista, em que a alma comanda o corpo e o corpo pode afetar a alma. Então, a alma e o corpo estão obviamente ligados, de modo que poderia ser que mesmo que a alma seja algo separado do corpo, quando o corpo morre, a alma também morre. É esta a questão que guia a discussão no diálogo *Fédon*.

A partir da interdição do suicídio, podemos então pensar o porquê desta exigência na conjuntura platônica. O contexto do diálogo permite dizer que a interdição do suicídio se faz

²² Foi-nos apontado que a palavra “posto de guarda”, como custódia, só existe no grego ático e não podia fazer parte do vocabulário dórico dos mistérios, de modo que em 62b, Platão menciona os “ditos secretos sobre estes discursos” (ὁπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος) atribuídos aos mistérios, segundo os quais estamos em um “posto de guarda” (φρουρῆ). Desta maneira, Platão distorce, ou “transpõe”, a tradição dos mistérios, pois não se trata mais de “prisão”, no sentido estrito de punição, mas de posto de vigilância militar.

²³ Tradução de BERNABÉ, 2011, p.213.

pertinente pelo fato de que temos alma, ou seja, talvez se apoie no fato de que a maneira pela qual deixamos a vida do corpo interfere em como a alma terá continuidade. Contudo, haveria alguma razão para acreditar que a alma sobrevive à morte do corpo? E, ainda mais especificamente, há boa razão para acreditar que ela é imortal? Sócrates acredita na imortalidade da alma e atenta defender esta posição a justificando para seus discípulos que estão preocupados com isto não ser a verdade.

Entretanto, é possível dizer que ele não parece pretender provar a imortalidade de maneira irrefutável, tanto que mesmo que o cerne do diálogo consista em uma série de argumentos nos quais ele tenta mostrar suas razões para acreditar na imortalidade da alma, esses argumentos não parecem funcionar para provar a existência de uma alma imaterial, ou seja, não existem razões boas o suficiente neste diálogo que justificariam acreditar na existência ou na indestrutibilidade da alma²⁴. Todavia, Sócrates parece, na verdade, ter a intenção de confortar os amigos e, de certa maneira, a si mesmo pela própria situação de morte iminente.

A “prova” da imortalidade da alma surge então no *Fédon* como decorrência da defesa da filosofia como um gênero de vida que se caracteriza pelo “exercício de morte”. Devemos talvez ao longo da vida nos separar o quanto possível da influência do corpo sem nos desligarmos dele, de modo que temos como objetivo nos libertar das distrações do corpo, mas não queremos que o corpo morra, porque quando o corpo morre, a alma poderia também morrer. Com isso, mesmo se a posição assumida é a dualista, ou seja, mesmo que a alma seja algo diferente do corpo, ainda poderia ser o caso que se o corpo é destruído, a alma também seja. Então, o que é levantado como questão pelos interlocutores de Sócrates é: como posso confiar que a alma sobreviverá à morte do corpo e ainda ser imortal?

A primeira prova da imortalidade da alma proposta por Platão é então o argumento dos opostos, de modo que Sócrates compara o estado de estar morto e estar vivo com os estados equivalentes de estar desperto ou dormindo (*Fédon*, 71c-d). Desta maneira, para que haja equilíbrio, cada estado deve provir de seu oposto, pois se todos os que estão despertos passassem a dormir, o estado de estar desperto não poderia subsistir, já que todos passariam a estar dormindo²⁵.

Sendo assim, de maneira análoga, teríamos então que se todos para os quais morrer fosse, eventualmente, mais vantajoso que viver provocassem a própria morte, então a vida não

²⁴ Antes de iniciar sua defesa, Sócrates enfatiza que sua argumentação deverá ser persuasiva (63b).

²⁵ A análise de SOBRINHO, 2007, p. 103-8, está, em parte, nestes comentários.

poderia subsistir dentro de algum tempo²⁶, o que torna a proibição absoluta ao suicídio, sobretudo, moral. Desta maneira, o argumento dos opostos complementa o problema da interdição ao suicídio e contribui para delimitar a justificativa de sua proibição absoluta no âmbito das prescrições morais. A proibição não pode então ser justificada pela experiência ou pela utilidade e requer, por isso, um fundamento metafísico para a moralidade. Por essa razão, Sócrates busca essa justificação na tradição mítica dos mistérios órficos.

Entretanto, a interpretação hegemônica na história da filosofia que identifica a interdição ao suicídio com Sócrates é problemática, pois Platão não é um órfico. Ao contrário, é um crítico mordaz do orfismo. A morte se torna problema diante da incompatibilidade da atitude do verdadeiro filósofo de desejar a morte. Órficos e pitagóricos eram conhecidos pelo gênero de vida puro, ao passo que na tradição cívica a glória era prerrogativa da vida. O que Sócrates faz é inverter a questão, de modo que o filósofo é reconhecido não tanto pelo modo como vive, mas pela serenidade diante da morte, ou seja, pelo modo como morre. Desta maneira, a purificação só se concretiza na morte e não mais em ritos.

Temos então que a defesa da filosofia como exercício de morte é uma transposição da vida órfica como separação e purificação das impurezas do corpo. A filosofia é um exercício de emancipação do pensamento “puro” das interferências e da inconstância dos sentidos como fonte de conhecimento e apreensão da verdade, ou “do que é em si mesmo”. Desta maneira, o suicídio só é um problema moral se escolhido por quem não tem suficiente *phrónesis*, virtuosidade e, por conseguinte, liberdade. Somente o filósofo pode decidir quando e como evadir-se da vida é um “bem”. A decisão pelo suicídio é “não legal” porque quebra a simetria de compensações pelas injustiças e o ciclo de nascimentos e mortes.

Desta maneira, Sócrates, que fez de sua vida um exercício de morte, um verdadeiro filósofo que poderia decidir quando e como dar fim a sua vida com serenidade, assim o fez mesmo sendo condenado pela cidade a tal ação ou mesmo tal ação sendo interdita pela tradição? Desenvolveremos esta questão em nossa próxima seção.

²⁶ Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao submeter o suicídio ao teste da universalidade, ou seja, “se a máxima da sua ação poderia se tornar uma lei universal” chega a uma conclusão semelhante.

2.2. Seção II: A morte de Sócrates seria uma contradição?

Estabelecemos em nossa introdução uma definição aproximada de suicídio que nos permite problematizar se a morte de Sócrates seria uma contradição, já que parece que ele escolheu morrer, pois poderia ter deixado Atenas após ter-lhe sido notificada a acusação. Contudo, escolhe apresentar-se para julgamento, de modo que no curso do seu processo provoca os juízes a ponto de convencê-los da sua própria culpabilidade e causar tamanha irritabilidade que os juízes não encontram alternativa a não ser condená-lo a morte. Porém, ao menos o pouparam de uma precipitação de uma falésia ou de uma morte por exposição. Justamente por assemelhar-se a uma morte voluntária, a condenação a beber a cicuta era considerada uma pena nobre²⁷.

Mesmo já condenado e encarcerado aguardando a efetivação de sua pena, seus discípulos insistiam para que o mestre aceitasse fugir, ao que ele respondia:

[...] mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão! Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Boécios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu!²⁸

Ainda no *Fédon* temos o relato de mais uma tentativa por parte de Críton, aquele que garantiu ao tribunal que Sócrates não tentaria escapar²⁹. Tudo fora preparado para a sua fuga³⁰, e novamente, em vão. Para Sócrates, o exílio ou a fuga não eram sequer opções:

²⁷ BRISSON, 2012, p.15

²⁸ *Fédon* 98e-99a

²⁹ BRISSON, 2012, p.15

³⁰ Alguns homens decididos a fazer o trabalho foram contratados por uma soma em dinheiro; o próprio carcereiro tinha a confiança de Críton (Críton 45a, 43a). O plano acertado deveria ser executado naquela mesma noite (Críton 46d). Tudo consistia em fazer Sócrates sair da prisão disfarçado e fazê-lo chegar a uma cidade de regime aristocrático, podendo ser tanto a Tessália, onde Críton tinha amigos dispostos a recebê-lo, como Tebas ou Mégara, que teriam acolhido o filósofo de braços abertos. Até mesmo as consequências do golpe tinham sido previstas: Críton ofereceria sua fortuna para calar os eventuais delatores que pudessem acusar os amigos de Sócrates de terem colaborado na sua fuga, e Símias, de Tebas também já tinha empenhado uma soma considerável para esse fim. Críton esforçou-se por fazer valer os recursos de sua persuasiva eloquência: lembra a Sócrates que ele não tinha o direito de abandonar sua mulher e filhos enquanto ainda pudesse conservar-se para o afeto deles. Evoca, também, a dor de seus discípulos e até mesmo a vergonha que sentiriam se, mais tarde, alguém sem querer acreditar que um condenado pudesse ter-se recusado a escapar da morte, viessem a acusá-los de nada terem feito para salvar seu mestre. Tudo foi inútil. (BRISSON, 2012, P.15)

[...] E quanto ao que desde há muito venho repetindo – que depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados – tudo isso, creio, eram para ele [Críton] vãs palavras, meras consolações que eu procurava dar-vos, ao mesmo tempo que a mim mesmo! Sede, pois, meus fiadores junto a Críton, garantindo-lhe o contrário daquele que ele afiançou aos juízes. Ele jurou que eu ficaria no meio de vós; vós, porém, afirmai-lhe que não ficarei entre vós quando morrer, mas que partirei, que me irei embora!³¹

Eis então a conjectura das escolhas de Sócrates: ele não partiu em exílio, durante seu processo irritou os jurados não se comportando como o previsto, pronunciando-se, antes da votação, sobre sua culpabilidade. Suas declarações sobre a pena que deveria ser-lhe aplicada, cujos efeitos foram violentos e imediatos, constituíam uma verdadeira provocação. Após sua prisão, Sócrates poderia, sem grandes dificuldades, ter fugido, como o pressionavam a fazer seus amigos que tinham tudo organizado e previsto. Entretanto, comportar-se assim teria sido, para Sócrates, cair em contradição, pois fugir seria reconhecer que, exatamente como seus concidadãos, ele tinha medo da morte³².

Contudo, Sócrates fora condenado à morte. Não a escolheu dentre todas as opções possíveis estabelecidas por ele mesmo, de modo que de acordo com a nossa definição aproximada de suicídio, a saber, *um ato ou omissão em que a pessoa intencionalmente provoca a sua morte, a menos que a morte seja por coerção ou se é causada por condições que não são especificamente arranjadas pelo agente com o propósito de provocar a sua morte*, ele não teria cometido suicídio em sentido forte, mas sim avaliado que dentre as opções disponíveis a morte seria a única com a qual poderia se comprometer.

Frey³³ coloca que Sócrates cometeu suicídio, de modo a ter a intenção de morrer, uma conclusão que sugere que não considerar as mortes por coerção como suicídio em sentido forte não procederá. Ele sugere que Sócrates teve que escolher entre beber o veneno por vontade própria ou tê-lo de maneira forçada, e apenas se tivesse escolhido ser forçado, de modo a ser-lhe imposto fisicamente a contragosto, teria sido compelido a morrer contra a sua vontade. Acreditamos que este não é um bom argumento. Isto porque de acordo com a nossa definição não é diferente o agente agir pelas próprias mãos ou ser forçado a satisfazer condições que resultarão em sua morte, já que a coerção se dá de qualquer modo.

³¹ Fédon, 115e

³² O medo da morte é um signo de reconhecimento de que se trata não de um *philosophos*, mas de um *philosómatos*, ou amante do corpo. Ou morria Sócrates, ou morria a filosofia, pois uma vida sem exame não é digna de ser vivida. Ap. 29d.

³³ FREY, 1978, P. 107

É possível que nossa interpretação das condições da morte de Sócrates relatadas em textos antigos varie, mas a dificuldade real parece estar nas diferentes maneiras de enquadrar a ameaça apresentada a Sócrates. Beauchamp³⁴, por exemplo, acredita que seja similar à ameaça de tortura insuportável e prolongada que levará à morte por oposição a uma droga sem dor e autoadministrada. Sócrates fora mantido em confinamento de maneira coercitiva, com a opção apenas de ou exilar-se ou retratar-se ou beber o veneno. Esta é uma ameaça a qual ele não poderia resistir. Sócrates então não é um suicida simplesmente pelo fato de se beber o veneno ou se o veneno é forçado por algum soldado ateniense.

Desta maneira, Platão fez do ato de beber o veneno o elemento central do personagem e da filosofia de Sócrates. Ele o descreve como o homem que pode controlar até o fim de sua própria vida, que entende sua morte antes mesmo de ela ocorrer.³⁵ Para a maioria de nós, a morte é algo que nos sobrepõe, pois não podemos prever o dia ou a hora que vamos morrer. Sócrates, ao contrário, morreu com completo controle e sua morte encaixou-se perfeitamente em sua vida, com o modo de vida que escolheu. A “paralisia” que toma conta dele é apresentada como uma liberação gradual da vida do corpo. Sócrates morre com todas as suas faculdades intactas, falando todo o tempo, sem nenhum desconforto físico particular. O corpo não precisa ter parte do trabalho final da alma à medida em que ela se prepara para partir³⁶. Embora seus amigos estejam ao final reduzidos em lágrimas, Sócrates permanece calmo, sua atenção devotada à filosofia até quase o último minuto de sua vida.

Estabelecido então que, de acordo com a nossa aceção do conceito, Sócrates não cometeu suicídio em sentido forte, cabe aqui ressaltar outro aspecto relevante ainda no mesmo diálogo para o nosso debate, a saber, que estamos nos posicionando em relação a um trecho problemático de tradução em 62a em que Sócrates diz:

Talvez te pareça espantoso que dentre todos os casos seja este o único que pareça absoluto e não ocorra aos homens: que há circunstâncias, a saber em que **é melhor a morte do que a vida**. E havendo pessoas para quem a morte, de fato, é preferível, não saberás dar a razão de ser vedado aos homens procurarem para si mesmos semelhante benefício, mas precisarem esperar por benfeitor estranho.

³⁴ BEAUCHAMP, 1993, p.81

³⁵ WILSON, 2007, p.20, coloca uma observação interessante: A cicuta é um veneno natural à base de plantas, tinha de ser importado da Ásia Menor ou de Creta, ou seja, não era nativo de Ática. O prisioneiro ou os seus amigos deveriam pagar por sua própria dose. Platão – cuja família era rica – pode ter sido o autor da morte de Sócrates em muitos sentidos

³⁶ A cena dramática é, também, metafórica e analógica: a morte equivale ao pensamento absolutamente livre das sensações. Esta purificação filosófica só pode ser parcial em vida. A alma é princípio de vida e causa. Tudo em Platão é modelo ou cópia, com exceção da alma, que não é nenhum dos dois. A natureza secundária da alma, ou o caráter, é determinada pelas suas escolhas.

Este enunciado é difícil de interpretar. Toda a dificuldade se deve ao fato de saber a que se refere τοῦτο: o fato de ser melhor morrer do que viver; viver que morrer³⁷; ou a interdição do suicídio. Dixsaut³⁸ acredita ser conveniente traduzir por “a saber, que há momentos e há homens para quem é melhor morrer do que viver (“à savoir qu’il y a des moments où et des hommes pour qui il vaut mieux mourir que vivre”). Concordamos com ela e ao nos comprometermos com esta tradução surge então a problemática que embora o suicídio seja interdito, ainda assim haveria casos para os quais seria melhor morrer do que viver.

Trataremos sobre isso mais a frente, mas precisaremos colocar a seguinte questão: Quando, se alguma vez, seria verdade que alguém estaria melhor morto? Se poderia haver ou não tal circunstância depende da perspectiva sobre a qual é a asserção correta de bem-estar. E então a pergunta se desdobra em uma anterior: O que faz com que a vida valha a pena ser vivida?

Em, 67e-68a, Sócrates esclarece a Símiias a atitude serena diante da morte, mas faz uma referência àqueles que diante da perda de entes queridos manifestam um desejo de morrer voluntariamente a fim de reencontrá-los no Hades. O que percebemos em Platão é o reconhecimento da inclinação ao sentimento de querer morrer, o reconhecimento de que a vida possa se tornar em certa medida um fardo tão difícil que seria melhor morrer do que continuar vivo. Entretanto, Platão parece não reconhecer que cabe à pessoa que vive esta vida a decisão de encerrá-la.

Segundo Damásio³⁹, a própria excelência, atributo divino, configura a liberdade para decidir acerca da morte, o que causa espanto ao modelo tradicional segundo o qual a vida é uma custódia dos deuses e que provocar a própria evasão é “não legal”, pois os fatos mostram que, para alguns, morrer é melhor do que viver. Segundo Sócrates, o “dito secreto” parece ter algo de “grandioso”, mas cujo sentido não é fácil de discernir. Além disso, a fórmula dos mistérios é qualificada de “irracional” (ἄλογος, 62b.1). O caráter enigmático da tradição a torna impermeável à investigação racional, de modo que ela só pode ser racional se for

³⁷ HACKFORTH, 1955, p.191, coloca em suas notas adicionais à tradução inglesa a dificuldade posta por esta passagem, propondo que ela existe pelo fato de Sócrates falhar ao fazer uma gramática estruturada completamente conforme à lógica. O que ele espera que Cebes se surpreenda não são duas coisas, mas uma, a saber, apesar da extrema improbabilidade da morte nunca ser preferível à vida, o suicídio deve ser sempre um pecado.

³⁸ DIXSAULT, 1991, nota 44. A frase torna-se clara quando admitimos que τοῦτο é determinado pela preposição ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον ὂν τεθνάναι ἢ ζῆν tomada como aposição, se conservamos o paralelismo em μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν [...] οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, e se damos à τυγχάνει um sentido forte, justificado pela repetição (em outros trechos).

³⁹ DAMASCIUS, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Edited whit translation by L. G. Westerink, Whiltshire: 1977.

interpretada no sentido de que estamos sob custódia dos deuses e pela necessidade de não se dar a morte a si mesmo, antes que um deus envie um sinal necessário⁴⁰.

Entretanto, este sinal necessário é precisamente o que se manifestava a Sócrates no momento da morte (62c). Segundo Damáscio (I, 89, 22), o homem que suicida-se por “necessidade” (ἀνάγκη) é desculpável. “Por ‘necessidade’ se entende somente o que afeta o homem moralmente excelente (τοῦ σπουδαίου), ou *possivelmente qualquer tipo de homem*. Metaforicamente, Damáscio subentende que quanto mais livremente o homem se submete à excelência divina, mais livre e soberano se torna; e quanto mais se afasta do divino, mais sujeito se torna à potência impulsiva da injustiça e, por conseguinte, mais sujeito ao poder de outro, logo, menos livre. Entretanto, como se pode falar de necessidade quando se evade da vida (I. 89.24)? “Porque a maior necessidade é a que ocorre pelo bem”. Os comentadores gregos do *Fédon* negam a tese de que Sócrates aceitava os preceitos órfico-pitagóricos, de modo que o homem de *phrónesis* tem discernimento e sabe ponderar as razões que justificam a evasão da vida se isso redundar no bem e no melhor para a cidade.

Com isso, Platão superaria e reconfiguraria a antiga tradição ao fazer do filósofo, ao mesmo tempo, o paradigma da vida virtuosa e o único que pode desejar e escolher o momento da morte, pois a sua racionalidade lhe confere a plena liberdade que está em consonância com o “sinal divino”. Entretanto, mesmo Platão reconhece exceções para esta tomada de decisão, não apenas circunstanciais, mas exceções para outros que não o filósofo.

No contexto do Livro IX, há uma distinção entre ações voluntárias e involuntárias. A legislação deve visar a punição não como vingança ou retribuição, mas para curar a alma da doença da injustiça (862e), deste modo as ações são condicionadas pela parte predominante de uma alma complexa⁴¹. A ira e os prazeres apetitivos podem constituir impulsos irresistíveis (863a-c), de modo que tais pulsões podem “conquistar” e subjugar a alma e assim todo crime implicaria ignorância de uma alma cujo intelecto está escravizado⁴². Desta maneira, embora Platão admita que o suicídio possa ser inevitável e até preferível (854c), sobretudo para os incuráveis, as restrições e recomendações em relação aos funerais e isolamento dos túmulos dos suicidas, sugerem que o suicídio é um ato de ignorância de uma alma que não domina os impulsos apetitivos e irascíveis. Em 873c-d, temos que,

⁴⁰ Assim, se (1) os deuses cuidam dos vivos e (2) os vivos pertencem aos deuses, então (3) fugir da tutela dos deuses é ilegal e passível de punição. (1) e (2) são assunções hipotéticas. A interdição “irracional” dos mistérios implica o juízo de que, mesmo a morte sendo melhor do que a vida para alguns, provocá-la a si mesmo (αὐτὸ τεθνάναι), sem um sinal divino, é ímpio (μὴ ὄσιον).

⁴¹ A tripartição da alma está implícita na discussão

⁴² As leis para os crimes violentos tentam emular as leis divinas que regem os ciclos de nascimento e morte, por exemplo, a alma do homem que comete matricídio renasce como mulher e é abandonada pelos filhos.

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, sem ter sido ordenado pela justiça da cidade, sem ser forçado por uma grande dor inevitável que o atinja por acaso, sem que tenha parte em alguma vergonha sem saída e contrária à vida. [Falo daquele] que, por indolência e por uma covardia não viril, impõe a si mesmo uma pena injusta. Neste caso, o deus sabe o que se deve fazer com relação às determinações da lei que tratam das purificações das sepulturas. Os parentes mais próximos devem consultar os conselheiros e também as leis sobre essas coisas, para agir segundo o que é prescrito. Em primeiro lugar, as sepulturas dos que morrem assim [devem] ficar isoladas e ninguém deve ser enterrado junto; em segundo lugar, eles devem ser enterrados, sem glória, na fronteira das doze regiões anônimas e não cultivadas: as sepulturas ficarão sem lápides, ou seja, sem indicar seus nomes⁴³.

Como vimos, Platão parece propor a interdição do suicídio no *Fédon* e nas *Leis* traça os limites desta proibição ao assumir que há três exceções a serem consideradas, de modo que é permitido desde que: a) seja ordenado pela justiça da cidade; b) seja forçado por uma grande dor inevitável que o atinja por acaso; e c) sem que tenha parte em alguma vergonha sem saída e contrária à vida. Temos então uma diferença muito clara entre os casos em que o suicídio é considerado lícito dos casos em que é considerado ilícito.

Ao desenvolver então nossas considerações sobre o tratamento da interdição ao ato de matar a si mesmo em Platão expomos duas teorias distintas. A primeira delas interpreta que Sócrates adota a crença dos mistérios, mesmo que não completamente. A segunda interpreta que Sócrates transpõe o sábio órfico na figura do filósofo que conquista o estado denominado *phrónesis* adquirindo clareza para se autodeterminar e liberdade para escolher morrer quando lhe parecer a hora. Não nos comprometeremos com nenhuma delas, o que pretendemos com esta problematização foi colocar que independente disso, Platão dá início a um debate acerca da interdição do suicídio e admite exceções que são repetidas ao longo da história da filosofia⁴⁴. Mesmo que Platão não admita que estas exceções digam respeito também ao filósofo, o único que poderia ter autodeterminação e liberdade, há outros casos em que embora o suicídio não seja cometido por um filósofo, poderia ser justificado.

Ao nos retirarmos do âmbito dos diálogos platônicos e trazermos para o momento atual esta discussão, a primeira das exceções nós não admitiríamos como válida, pois se a morte voluntária é ordenada pelo estado, há coerção, e se há coerção como já admitimos

⁴³ *Leis* IX, 873 c2-d8

⁴⁴ Embora pareçam estabelecer algum tipo de defesa em prol do suicídio, Sêneca (*Epistolas a Lucílio*, 4 e 12), Tito Lucrécio Caro (*De rerum natura*, 930-950) e Cícero (*De finibus bonorum et malorum*, III, 18, 60) validam estes mesmos casos: aqueles cometidos para salvar a honra, preservar a moralidade ou evitar uma enfermidade dolorosa e irreversível que impeça uma vida humana.

anteriormente em nossa definição aproximada do conceito, a morte não se configura como suicídio em sentido forte. Já as demais são discussões ainda muito atuais e procuraremos desenvolvê-las de algum modo nos próximos capítulos.

3. A racionalidade do suicídio

3.1. Seção I: A possibilidade de que morrer possa ser melhor do que viver

Parece então que o que nos causa certo desconforto talvez não seja simplesmente o fato de que nós somos mortais, mas sim a variabilidade da morte. E talvez ainda mais particularmente, o fato de que podemos controlar por quanto tempo vivemos, de modo que encaramos a possibilidade de encerrar nossas vidas mais cedo do que seria o caso de outro modo. Assim, o que trataremos neste capítulo é, sob quais circunstâncias, se há alguma, o suicídio teria sentido? Sob quais circunstâncias, se há alguma, seria algo apropriado a fazer?

Para isto, nos pautaremos pelo que fora sugerido por Kagan⁴⁵ ao distinguir questões de racionalidade de questões de moralidade. É preciso ressaltar que aqui estabeleceremos como pressuposto teórico a aceitação de julgamentos sobre a qualidade de vida, de modo que a fim de avaliarmos se seria melhor morrer do que viver, temos que nos comprometer com o fato de que isto pode ser feito. Isto porque a aplicação desta análise seria a permissibilidade de decisões proativas sobre nossa própria morte com base nestas avaliações.

A partir disso, dando continuidade a problematização que iniciamos no capítulo anterior em que assumimos que Platão parece reconhecer que existem destinos para os quais seria melhor morrer do que continuar vivendo, vamos então, primeiramente, considerar a questão: Quando, se alguma vez, seria verdade que alguém estaria melhor morto? Poderia ser o caso que a vida possa ser tão miserável que seria melhor estar morto, que a existência teria chegado a um estado pior do que não existir? E assumindo que a resposta a esta primeira questão seja que sob tais e tais circunstâncias, alguém estaria melhor morto, uma segunda questão que devemos também colocar já no início de nossa discussão é: Seria, em alguma circunstância, racional para esta pessoa confiar no seu próprio julgamento de que este é um desses casos em que ela estaria melhor morta? Seria, em alguma circunstância, racional se matar? É possível que a resposta à segunda seja não.

Talvez seja possível argumentar que naquelas circunstâncias em que a vida tornou-se tão terrível que alguém estaria melhor morto, esta pessoa não pode pensar claramente, de

⁴⁵ KAGAN, 2012, p. 319. Ao colocar esta distinção, estamos obviamente pressupondo que estas questões podem ser postas a parte ou que ao menos elas precisam ser examinadas separadamente. Ambas são questões sobre deveres, questões avaliativas. Entretanto, ao menos a maior parte das pessoas está inclinada a pensar que estamos tratando de diferentes normas quando questionamos um ou outro. Algumas vezes é racionalmente aceitável fazer algo, mas é imoral. Algumas vezes é moralmente aceitável fazer algo, mas é irracional. Então, ao pensar sobre o suicídio, nós precisamos colocar as duas questões, uma após a outra.

modo que o fato mesmo de que ela não possa pensar claramente resultaria no fato de que não seria possível confiar no seu próprio julgamento de que o seu caso se configure assim. Se esse é um bom argumento ou não é algo que vamos discutir na próxima seção. Entretanto, é por causa da possibilidade deste argumento que é preciso distinguir as duas questões, pois do contrário não parece provável que será em alguma circunstância racional cometer suicídio.

A primeira questão se coloca então de modo comparativo. Uma forma de abordá-la, proposta por Kagan, seria pelo o que chamaremos aqui de “exigência dos dois estados”⁴⁶, de modo que é pressuposto que deveríamos ser capazes de dizer algo sobre, por um lado, qual condição ou estado a pessoa está antes e qual condição ou estado a pessoa estará depois, se fizer esta escolha. Parece possível pensar que quando fazemos julgamentos sobre se algo o levaria a algo melhor ou pior nós satisfazemos essa exigência.

Podemos considerar o seguinte exemplo proposto por Kagan: ao tentarmos decidir se devemos ou não perder peso, primeiro, avaliamos o quão bem estamos agora, estando acima do peso, e depois como estaríamos depois, ao perder algum peso. Então, agora, com os dois estados conhecidos é possível compará-los e dizer que o segundo estado é melhor do que o primeiro, de modo que é isso que faz com que seja verdade que seria melhor perder peso. É isso que nos autoriza dizer: “Sim, eu estaria melhor” ou “Não, eu estaria pior”.

Entretanto, quando estamos falando sobre o suicídio, a exigência do estado anterior é satisfeita, mas a do estado posterior não é conhecida. Pressupondo que a morte seja o fim, que não mais existiremos, a não existência não é um estado nem uma condição em que estaremos. Então, como estaríamos melhor mortos? Já que não há um segundo estado que poderíamos comparar ao meu atual estado, o julgamento “eu estaria melhor morto” não pode sequer ser fundamentado, de modo que haveria um erro lógico já no início.

Desta maneira, esta abordagem não parece dar conta do problema. Se nos comprometermos com esta exigência, de que para que possamos falar qualquer coisa sobre a morte em comparação com a vida devemos conhecê-la, não poderíamos justificar a teoria da privação, que fundamenta para a maioria de nós o que é ruim na morte, ou seja, que a morte é ruim porque nos privaria de boas coisas na vida que teríamos se apenas nós não tivéssemos morrido. Dado que se validarmos a exigência dos dois estados teríamos que dizer que “se eu morresse, eu estaria em algum estado que eu poderia comparar ao meu atual estado e dizer que é pior”. Entretanto, parece claro que a morte não é um estado. Então, a exigência dos dois estados não é satisfeita. Logo, nós não podemos dizer se nós estaríamos melhor mortos.

⁴⁶ Como proposto por KAGAN, 2012, p. 321

Temos que ter claro que a não existência não é algo assustador ou um estado ou condição muito delicado. Como proposto por Kagan, é nenhum tipo de condição ou estado. Logo, o que isso mostra é que a exigência dos dois estados não é uma exigência eficaz para estes tipos de avaliações.

Podemos considerar então outro exemplo proposto por Kagan⁴⁷ para que fique ainda mais claro: uma pessoa, cuja vida é muito feliz, será atropelada, e você assumindo certo risco, mas sem se machucar, a salva e ela lhe agradece. Não é preciso dizer a ela que se ela tivesse morrido ela estaria em um estado inferior. Simplesmente diríamos que a vida que ela teria, que você salvou e de fato ela terá, é uma ótima vida. Dado que é bom, perdê-la seria ruim. Já que perder seria ruim, salvá-la é para ela um benefício, ou seja, é fazer a ela um favor.

O mesmo exemplo pode ser feito de outra maneira: uma pessoa, cuja vida é muito miserável, cheia de dor e sofrimento, será atropelada, e você assumindo certo risco, mas sem se machucar, a salva. Se há tal pessoa, então podemos dizer que o fato de sua vida continuar não seria um bem para ela, mas sim um mal, pois levar uma vida de 100 anos em que todo momento é torturante e doloroso parece ser pior do que viver uma vida de 30 anos em que todo momento é torturante e doloroso. Então, se há tal pessoa, a sua vida ser mais longa seria um mal. Neste caso, se a sua vida for menor, seria melhor. E isso é tudo o que queremos dizer quando afirmamos que ela estaria melhor morta e não que há uma condição assustadora e muito delicada e difícil de descrever que se colocaria se estivéssemos mortos. Desta maneira, concordamos com Kagan e acreditamos que o custo ao se comprometer com a exigência dos dois estados é muito implausível.

⁴⁷ KAGAN, 2012, p.323

3.1.1. O que faz com que a vida valha a pena ser vivida

O argumento da exigência dos dois estados que analisamos nesta seção não garante então que poderia ser o caso de que a vida possa ser tão miserável que seria melhor estar morto, que a existência teria chegado a um estado pior do que não existir. Então, se poderia haver ou não tal condição depende da perspectiva sobre a qual é a asserção correta de bem-estar, a saber, o que faz com que a vida valha a pena ser vivida. Deste modo, agora trataremos de um tópico controverso, visto que as pessoas discordam sobre o que compõe o melhor tipo de vida. E, por causa destas diferenças, teremos diferentes opiniões filosóficas a respeito de se a vida poderia ou não ser tão ruim a ponto de que seria melhor que chegasse a um fim.

A primeira teoria que podemos considerar é a hedonista. Inicialmente, para que não haja desentendimento, temos que reconhecer que há dois tipos fundamentais de prazer: o prazer físico e o prazer atitudinal (fruição)⁴⁸. O primeiro tipo é o que se consegue como resultado de experiências ligadas aos sentidos, como quando comemos uma deliciosa maçã ou quando ligamos os jatos de uma banheira de hidromassagem. Estes tipos bem diferentes de sensações prazerosas normalmente nos fazem felizes, ao menos por um momento. Porém, tais sensações não são o mesmo que a felicidade. Como um hedonista entende, a felicidade é um prazer atitudinal: a atitude positiva de fruição, que varia de intensidade podendo ir de contentamento mental a júbilo. Não há nenhuma característica física associada a alguém que é feliz, nenhuma sensação especial ligada à felicidade, o que torna difícil descrevê-la⁴⁹.

Segundo esta teoria, haveria muitos modelos para uma boa vida e o hedonismo explica este fato ao dizer que há muitos caminhos para a felicidade, de modo que teríamos uma visão democrática sobre as perspectivas de uma boa vida. Com isso, esta teoria nos oferece um tipo de flexibilidade que não encontramos, por exemplo, em Platão, em que há a identificação com um tipo específico de atividade, a saber, a filosofia⁵⁰, como o maior bem e único caminho para a verdadeira felicidade. O hedonista rejeita esta posição ao colocar que a melhor atividade para uma pessoa é aquela que lhe traz a melhor felicidade. Porém, o que me faz feliz não necessariamente a faz feliz, então pode ser que nossos caminhos sejam bastante diferentes, mesmo tendo em vista o mesmo objetivo.

⁴⁸ SHAFER-LANDAU, 2015, P.24

⁴⁹ Shafer-Landau coloca em nota que muitos dos que rejeitam o hedonismo ainda acreditam que a felicidade é a chave para uma boa vida. O desacordo se dá com relação ao o que é a felicidade. Os hedonistas insistem que é um tipo de experiência de fruição que temos. Outros, como Platão e Aristóteles, afirmam que a felicidade é muito mais que isso; é, particularmente, uma combinação de fruição, inteligência, virtude e atividade. (SHAFER-LANDAU, 2015, p.24)

⁵⁰ Como vimos em nosso primeiro capítulo.

Epicuro (341-270 a.C.) que talvez tenha sido o primeiro grande hedonista, argumentou que o prazer é a única coisa que vale a pena perseguir, de modo a ressaltar que não eram os prazeres carnavais, mas a condição mais prazerosa, a saber, a paz interior. O estado ideal de tranquilidade proveria de duas fontes: moderação no que diz respeito ao físico; e clareza intelectual acerca do que é verdadeiramente importante. A filosofia seria o caminho para esta clareza, pois poderia revelar as falsas crenças que causam tanta infelicidade, especificamente, com relação à morte⁵¹.

O que faz então, nesta teoria, com que uma vida seja boa é a felicidade. Nesta perspectiva, uma vida boa é uma vida feliz. Isto significa que a felicidade é condição necessária para uma vida boa, de modo que uma vida sem felicidade não pode ser boa. Também significa que a felicidade é condição suficiente para uma vida boa, de modo que se você está feliz a sua vida está indo muito bem. Quanto mais feliz, melhor a sua vida; quando mais infeliz, pior é.

De maneira sumariada, temos então que para um hedonista a qualidade de vida diz respeito a acrescentar prazer e reduzir a dor, de modo que é preciso levar em consideração o quanto duram os prazeres e as dores e o quão intensos são. Por isso, a fim de avaliar a qualidade de vida, deve-se somar o total de prazer, somar o total de dor, subtrair a dor do prazer e então se tem o total. Se for positivo, a vida vale a pena ser vivida, de modo que quanto maior é o número positivo, mais a vida vale a pena ser vivida. Se for negativo, se a vida é cheia de dores e sofrimentos, ou ao menos há tanta dor e sofrimento que supera qualquer prazer que possa haver, a balança pende para o lado negativo e a vida não vale a pena ser vivida, de modo que prolongá-la é apenas aumentar este saldo negativo, então seria uma vida que é ruim e seria melhor não vivê-la, seria melhor que ela chegasse a um fim, de modo que quanto mais negativo é o total, pior é a vida. Então, parece ser cada vez mais verdade que seria melhor estar morto.

Para este tipo de avaliação, ainda que de uma perspectiva hedonista, precisamos considerar um ponto anterior acerca do valor da vida. A saber, seria a vida ela mesma algo que valha a pena ter? É o fato mesmo de estar vivo algo bom? Segundo Beauchamp⁵², ao tratar do suicídio, um dos princípios que precisamos considerar é o princípio do respeito pela vida. De acordo com este princípio, a vida humana tem valor em si mesma e merece respeito.

⁵¹ Epicuro argumentou que a morte não é ruim para aquele que morre porque na medida em que alguém existe, este alguém não está morto, e uma vez que a morte chega esse alguém não mais existe. Então, meu estar morto (diferente do meu morrer) não é algo que eu possa experienciar. Nem é uma condição na qual eu não estou. Desta maneira, minha morte não é algo que possa ser ruim pra mim.

⁵² BEAUCHAMP, 1993, p.85-6

Entretanto, o princípio do respeito pela vida não afirma que é sempre errado permitir que alguém morra ao invés de tentar esforços heroicos para salvá-la. Por exemplo, se alguém é um doente terminal com a morte iminente, pode ser aceitável sob este princípio para tal pessoa ou para uma pessoa próxima decidir por permitir a morte natural. Entretanto, não seria aceitável matar, porque alguém então torna-se causalmente e moralmente responsável pela ação de destruição de uma vida.

Contudo, há modos mais fortes e mais fracos de interpretar este princípio. Tratemos então das teorias de valor intrínseco, as quais colocam que o fato mesmo de que estamos vivos adiciona um valor positivo acima e além do que possa acontecer em uma vida. Ainda dentro deste próprio comprometimento, há divergências que resultam em diferentes versões. Há versões mais modestas, em que, em princípio, o valor positivo em estar vivo poderia ser superado se os conteúdos forem bons ou ruins; e há versões que podemos denominar “teorias de conteúdo fantástico”⁵³, de acordo com as quais estar vivo é tão valioso, que não importa o quanto ruim é o conteúdo, o total é sempre positivo.

De acordo com Kagan, se nos comprometermos com um tipo de “teoria do conteúdo fantástico”, segue-se então que nunca é verdade que alguém poderia estar melhor morto, dado que não importa o quanto o conteúdo torna-se ruim, o fato de que estamos vivos, *per se*, é tão valioso, que supera qualquer contraponto ruim, dando-nos um total positivo. Desta maneira, parece claro que, a partir desta perspectiva, o suicídio nunca é racional, porque nunca é verdade que estaríamos melhores mortos, porque nunca é verdade que a nossa vida no geral, considerando tudo o que é relevante, nos dará um saldo negativo.

Entretanto, é preciso entender melhor o que a maioria das pessoas que valida essa teoria de que estar vivo, *per se*, é valioso quer dizer quando coloca que é a vida ela mesma valiosa. Isto porque esta referência não parece ser à vida de modo geral, mas sim à “vida de uma pessoa”. Se esta é a razão para aceitar a “teoria do conteúdo fantástico”, que a vida de uma pessoa possui valor intrínseco, então não seria possível considerar casos em que uma pessoa declina e não mais é capaz de continuar existindo, dado que a ideia básica que fundamenta estas teorias é que a vida, ou a vida de uma pessoa, possui um valor intrínseco maior e além da questão do que ocorre na sua vida. Então, ao aceitarmos esta teoria, talvez a vida de ninguém seja de fato tão ruim, de modo que levar a cabo o suicídio não seria algo racional a fazer, já que a vida de todos é sempre melhor do que nada.

⁵³Como proposto por KAGAN, 2012, p.326

Há também o outro extremo, teorias filosóficas que se encaixam no pessimismo para as quais, para todos e em todas as circunstâncias, a vida é tão ruim que seria melhor morrer. O pessimista assume que a vida de todos é pior do que nada, de modo que seja qual for o prazer que possa ocorrer na vida, ele é superado pelo o que há de ruim. Além disso, temos versões consideradas neutras, de modo que para que uma teoria seja considerada neutra ao tratar desde aspecto ela deve, ao pensar sobre a qualidade de vida de alguém, considerar apenas o conteúdo. A vida ela mesma seria apenas um conteúdo, bom ou ruim, dependendo de como é preenchida.

A maioria de nós parece não se comprometer com nenhum extremo. Ou seja, ou acredita-se na teoria neutra e pensa-se ser algo contingente se os conteúdos são suficientemente bons ou ruins; ou é possível aceitar uma versão modesta da teoria do valor intrínseco, de modo que a vida teria valor, mas um valor finito, de modo que, em princípio, até isso poderia ser superado se os conteúdos tornarem-se ruins o suficiente. Então, parece ser o caso de que não é verdade que a vida de todos é pior do que nada, nem que seja verdade que a vida de todos é melhor que nada. Isto poderia variar em cada caso.

Com relação ao suicídio, a partir de uma perspectiva hedonista, parece ainda que para ser o caso, teríamos que considerar não só um apanhado geral da vida como um todo, mas um tipo de comparação com o que a vida foi até agora e é hoje e em quais condições a vida seguirá. Infelizmente, parece haver casos em que esta análise se faz necessária, pois dada qualquer teoria do bem estar, é possível que para uma pessoa cuja vida, daqui em diante, oferecerá apenas dor e sofrimento, ou seja, é suficientemente ruim, o conteúdo seja suficientemente negativo para superar qualquer valor que a vida possa ter em si.

Podemos exemplificar uma condição em que este possa ser o caso: alguém em estágio terminal de alguma doença, sofrendo de uma enorme quantidade de dor, de modo que a dor já é tamanha e não é possível mais remediá-la. A doença fica cada vez pior e há cada vez menos coisas boas em sua vida que o futuro poderia assegurar. Ao contrário, o que o futuro promete é cada vez mais dor, sofrimento, incapacidade e frustração. Parece então que quando tornar-se ruim o suficiente, em alguns dos casos ao menos, seria correto dizer que ele estaria melhor morto.

Ainda não tratando da questão de se uma pessoa pode pensar claramente sobre a sua própria situação, que será objeto de discussão em nossa próxima sessão, vamos tentar tratar primeiramente de quando, se houver tal circunstância, o suicídio faria sentido. Seguiremos os

gráficos propostos por Kagan⁵⁴, de modo que o eixo x representa o tempo e o eixo y representa o quão bom ou ruim sua vida está em relação ao tempo. Para aqueles adeptos da teoria neutra, que não considera um valor intrínseco à vida, a linha representa o quão bom é, no geral, os conteúdos ou o quão ruim é, no geral, os conteúdos, de modo que quanto mais alto, melhor os conteúdos e quanto mais baixo, pior os conteúdos. Para aqueles adeptos de uma teoria modesta, que não leva às últimas consequências o valor intrínseco da vida, mas também não o desconsidera, a linha representa um grande balanço, de modo que há este conteúdo acrescido de mais um pequeno valor por estar vivo⁵⁵. Vamos então abordar alguns exemplos de como a vida poderia ser.

Exemplo 1:

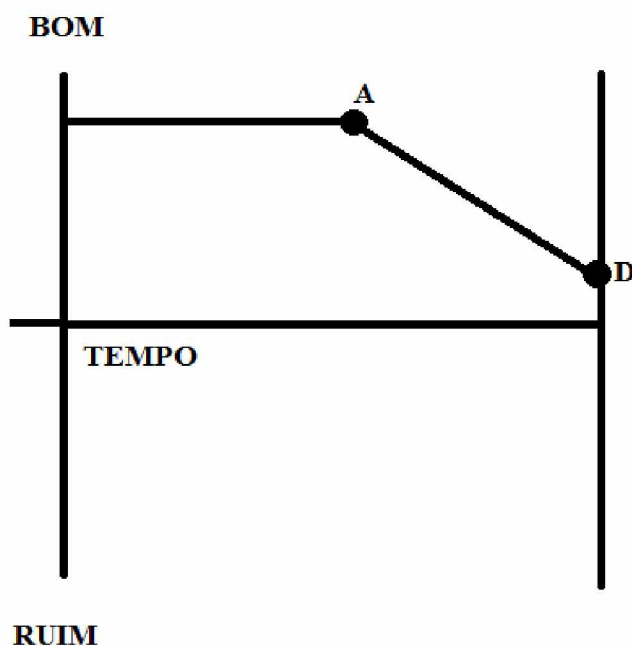


Gráfico 1 - Fonte: KAGAN, 2012, p.328, Fig. 15.1 (Tradução nossa)

⁵⁴ KAGAN, 2012, p. 328-33

⁵⁵ Entretanto, para alguém que é um adepto desta teoria, mesmo que os conteúdos sejam negativos, o grande balanço pode ainda ser positivo. Então, isto representa o limite geral, quer seja aceita a teoria neutra ou a teoria modesta.

O proposto por Kagan é que até o ponto “A” a vida está seguindo muito bem e a partir dele há uma queda. Suponhamos que o ponto “D” representa quando a pessoa morrerá de causas naturais. Portanto, a partir do momento “A” até o momento da morte a vida não está tão boa quanto estava quando a pessoa era jovem, vigorosa e saudável e tinha todos os tipos de oportunidades e realizações. Entretanto, até o fim, permanece positiva. Então, aparentemente, o suicídio não faz sentido, de modo que não há um momento em que a vida torna-se suficiente ruim para que a pessoa estivesse melhor morta, porque mesmo que durante este período a vida seja pior do que a vida que esta pessoa teve antes, a qualidade da vida ainda está acima do eixo x, sendo então uma vida que vale a pena ser vivida.

O fato de que a vida se torne “menos boa” do que fora até então, “menos boa” do que de fato talvez todas as vidas em volta, ainda não permite dizer que essa vida é tão ruim que esta pessoa estaria melhor morta. Kagan ressalta que parece fácil perder isto de vista, pois no momento em que a vida parece piorar tudo o que parece perceptível é que a vida está declinando em qualidade. Entretanto, talvez seja o caso de que mesmo que essa vida valha menos viver do que a que era esperada, ainda é melhor do que nenhuma vida.

Exemplo 2:

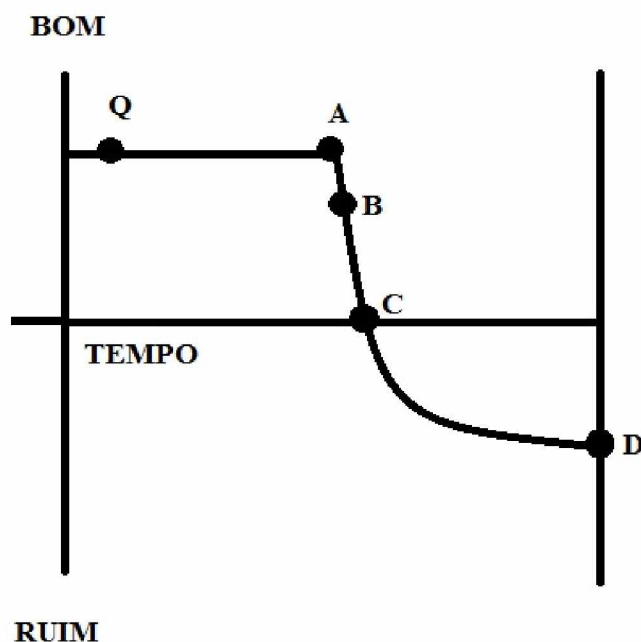


Gráfico 2 - Fonte: KAGAN, 2012, p.329, Fig. 15.2 (Tradução nossa)

Diante deste parâmetro de comparação que estabelecemos com o exemplo 1, para que o suicídio faça sentido, o caso deve ser aquele em que a vida inverta-se para o pior, dado que em uma porção da vida ela se torne pior do que a não existência. Kagan propõe então, no exemplo 2, que até o ponto “A” tudo está seguindo bem. Porém, a pessoa é diagnosticada com uma doença degenerativa que irá fazer com que tudo fique cada vez pior, este é o período de “A” até “C”. Entretanto, após mais um tempo, a sua existência será pior do que nenhuma. Em C, podemos ao menos cogitar a questão em um modo inteligível. Poderia o suicídio fazer sentido? Suponha que “A” é o ponto em que a queda começa. O suicídio faria sentido neste momento? Parece que não, já que, mesmo que haja uma queda, e as coisas comecem a piorar, haverá ainda outro período de vida (até “C”) em que apesar de a vida não ser tão boa quanto era, ainda seria melhor do que nada. Matar-se nesse momento anterior é talvez prematuro, seria descartar um período da vida que ainda valeria a pena ter, de modo que não parece ser a coisa certa a fazer, porque não faz sentido racionalmente. Se pensarmos desta maneira, em “C” o suicídio faria sentido? Este é o ponto em que a vida tornou-se pior do que nunca. Até aquele momento, a vida valia a pena ser vivida. A partir desse momento, a vida parece ser pior do que nada. Se há qualquer controle sob quando matar-se, este poderia ser o momento certo a fazê-lo.

Kagan propõe um desdobramento deste exemplo em que supõe não haver completo controle. A pessoa em questão tem uma doença degenerativa que irá progressivamente tirar a sua capacidade de controlar o seu corpo, mesmo que a sua mente ainda funcione por mais algum tempo. Por um período, ela está basicamente presa à cama de hospital, sendo alimentada por máquinas. Talvez ela seja capaz de escutar a sua família conversando, ou possa ter conversas, mesmo que não possa usar os braços e assim por diante. A vida ainda vale a pena ser vivida, mas haverá um momento em que a vida deixará de valer a pena ser continuada. Porém, nesse momento, ela não mais terá a habilidade de matar-se, porque não terá nenhum controle do seu corpo⁵⁶. Entretanto, a pessoa sabia o seu diagnóstico, sabia que iria chegar a hora em que seria melhor estar morto, mas uma vez que a hora chega, é tarde demais, não mais terá a habilidade para se matar e ninguém será capaz de fazê-lo por ela. Neste caso, matar-se antes pode ainda fazer sentido.

Tomemos o ponto “B”. Neste momento, se ela se matar terá ciência de que estará se desfazendo de algum período de vida que ainda vale a pena. Porém, se esse é o último

⁵⁶ Neste ponto, a questão do suicídio levanta circunstâncias como a da eutanásia, um tipo de morte por misericórdia. Em que circunstâncias seria racional pedir a outra pessoa para que mate você? Sob quais circunstâncias, se há alguma, é moralmente legítimo matar outra pessoa?

momento no qual ela será capaz de se matar, isto pode fazer sentido, racionalmente, porque a escolha é terminar em “B” ou terminar em “D”. Estamos assumindo a possibilidade de que ela não poderá terminar em “C”, no momento preciso em que a vida torna-se pior do que nada. A escolha é realmente só essa: terminar em “B” e descartar um período ainda bom da vida ou continuar e morrer pela doença. Então, a questão é qual é o valor deste último momento.

No geral, há uma parte ruim e uma boa. É melhor ter as duas partes ou não ter nenhuma? E a resposta parece ser que se a parte ruim continuará por um longo tempo é melhor não ter nenhuma. O ruim prevalece sobre o bom. Então, o racional a fazer seria decidir encerrar a vida quando ainda há a capacidade para fazê-lo ao invés de se condenar a prolongar a vida até um final que não valerá a pena. Entretanto, a vida dela ainda será ótima por algum tempo, de modo que embora o fim da história seja negativo, o único modo de evitar essa última parte negativa é descartar grande parte da parte inicial. E isto não parece fazer sentido, pois embora agora a sua vida ainda seja um misto de bom e ruim e ela gostaria que houvesse uma maneira de encerrá-la aqui em “C”, não há essa escolha. É lançar mão do bom e do ruim, ou manter ambos. E nessa história, ao menos se o infortúnio é pequeno o suficiente – suponhamos que seja – ela diria que não faria sentido matar-se tão cedo. Seria descartar muito, mesmo que seja a única maneira de evitar o que for ruim.

O que analisamos até então foram dois exemplos que são de certo modo mais fáceis, já que eles começam em uma vida que vale a pena e segue para uma que não vale e assim permanece. Kagan propõe que consideremos um exemplo diferente. Exemplo 3:

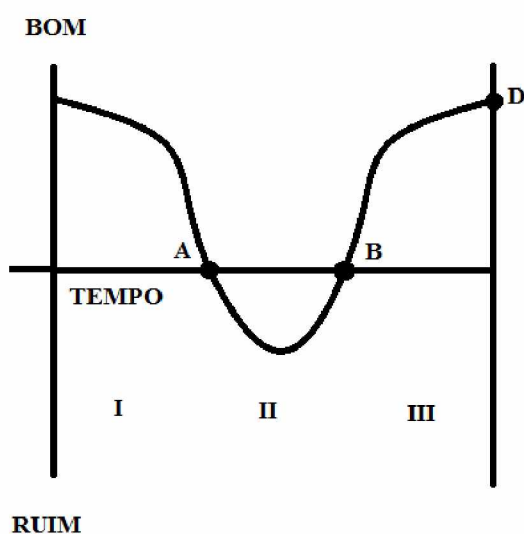


Gráfico 3 - Fonte: KAGAN, 2012, p.332, Fig. 15.3 (Tradução nossa)

Neste exemplo, a vida se torna pior do que nada por um tempo (“A” até “B”), mas há a recuperação. Haverá o retorno para uma vida que vale a pena, de modo que depois que isso ocorre, há um ótimo terceiro estágio antes de eventualmente a pessoa morrer de causas naturais. Neste caso então, mesmo que por um tempo a vida fora pior do que nada, negativa de modo geral, não significa que faria sentido matar-se nesse ponto, porque, embora seja verdade que se esta pessoa se matar em “A” evitará o período negativo II, a parte abaixo do eixo x, ao fazer isso, ela também descartaria uma grande parte em que a sua vida retornará a ser melhor do que nada.

Já que a escolha é ter nenhum desses, ou ambos, e o terceiro período positivo é grande o suficiente para superar o segundo período negativo, não faz sentido matar-se. Então, mesmo que a vida possa ficar pior que nada por um período, o suicídio não seria necessariamente uma decisão racional. Entretanto, é crucial para este raciocínio que o terceiro período seja suficientemente ótimo, suficientemente longo e suficientemente alto para que supere o segundo período. Aqui também podemos analisar o desdobramento do exemplo da seguinte maneira:

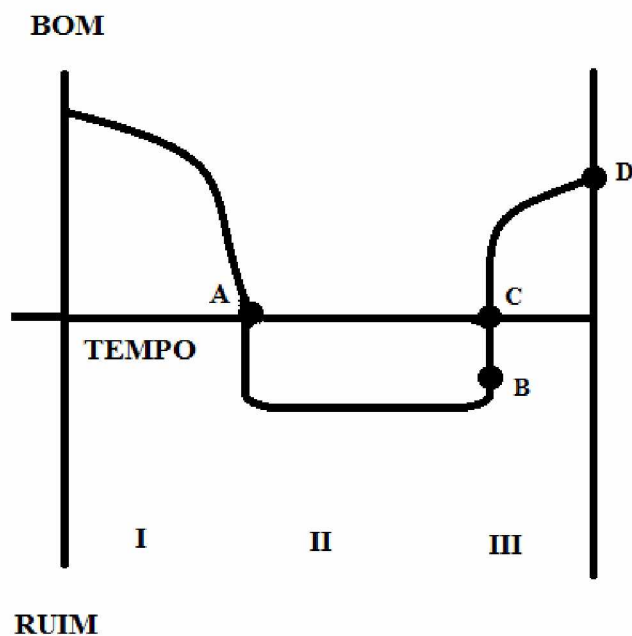


Gráfico 4 - Fonte: KAGAN, 2012, p.333, Fig. 15.4 (Tradução nossa)

Suponha que após o segundo período, no qual a vida não vale a pena, há a recuperação e depois um terceiro período no qual a vida é mais uma vez boa, em geral. Porém, embora haja recuperação, esta é muito curta e pequena para superar o negativo do segundo período. Sob esta circunstância, no momento “A”, seria o suicídio racional? A resposta poderia ser “sim”. Embora ao matar-se a pessoa estaria abdicando do terceiro período, o qual será bom de modo geral, fazer isso é o único jeito de evitar o segundo período, o qual é negativo de modo geral e suficientemente ruim a ponto de superar o terceiro período. Então, se há a escolha do suicídio no ponto “A”, isto poderia ser racional.

Entretanto, podemos notar que o ponto crucial, novamente, é *quando*, o momento exato em que estamos falando sobre a possibilidade de suicidar-se. Suicidar-se em “A” poderia ser racional, mas não no momento “C”, porque nesse ponto a pessoa já passou pelo segundo período negativo, de modo que o suicídio não mais faria sentido, mesmo que tenha feito sentido em um momento anterior.

Diante de todos os casos em que argumentamos acerca da racionalidade do suicídio, porque eventualmente a linha estava abaixo do eixo x, é importante ressaltar que mesmo que a situação se deteriore e de fato não houver recuperação, como no primeiro exemplo, isso ainda não faz com que o suicídio seja racional. A questão não é se “eu estou melhor que eu estava?” ou “como eu estaria se não tivesse declinado?”. A questão ao pensar sobre a racionalidade do suicídio é: “Estou tão mal que seria melhor estar morto?” Contudo, se a sua vida é suficientemente boa, é um grande problema ter uma vida pior, enquanto que o fim ainda seja uma vida melhor do que não tê-la. Neste caso, parece que o suicídio não é de maneira nenhuma racional.

O que procuramos mostrar nesta seção por meio de uma especulação de como a vida pode ser ao estabelecer possibilidades teóricas e propor este cálculo hedonista é que é possível e não muito difícil imaginar situações em que o suicídio possa ser desejável. É claro que não consideramos todas as variáveis e nem pretendemos supor que este cálculo seja aplicável para todas as pessoas. Entretanto, mesmo que grosso modo, não parece ser o caso de que ainda há dúvidas de que possa haver circunstâncias nas quais morrer seja melhor do que viver e que fazer este cálculo seja uma maneira de ponderar racionalmente sobre esta decisão.

3.2. Seção II: A capacidade de julgar a própria situação ao considerar o suicídio

Toda a nossa primeira seção deste capítulo baseou-se em suposições em que teoricamente se conheceria toda a trajetória da vida. E é claro, há situações em que apenas se você soubesse dos fatos e assim soubesse com certeza que isso é o que a vida irá ser de agora em diante, então o suicídio seria racional. Entretanto, nós nunca temos a garantia de que é assim que a vida seguirá. Então, a questão que precisamos nos concentrar agora é, poderia ser racional para alguém julgar que a sua situação é essa na qual a linha estará abaixo do eixo x e ali continuará, ou estará abaixo do eixo x tempo suficiente para que ao considerar todos os pontos essa pessoa esteja melhor morta?

Suponhamos então que esta possa ser a situação de alguém. Poderia, em alguma circunstância, ser razoável ela mesma julgar que a sua situação seja essa? E se sim, poderia, em alguma circunstância, então ser razoável agir sob esse julgamento e terminar sua vida? Lembrando que ainda estamos suspendendo as questões acerca da moralidade que trataremos apenas no próximo capítulo, pois ainda estamos analisando de uma perspectiva pessoal e racional.

De acordo com Kagan⁵⁷, precisamos então distinguir dois tipos de questões: a) o que poderíamos dizer se a pessoa estiver pensando claramente e b) o que poderíamos dizer se o seu pensamento é nublado. Isto porque alguém pode objetar que se há algum caso em que o suicídio possa ser racionalmente garantido, a própria situação será tão estressante que ninguém poderia pensar claramente nestas circunstâncias, e, então, mesmo que fosse verdade que alguém poderia razoavelmente decidir levar a cabo o suicídio se apenas estivesse pensando claramente, ninguém pensaria claramente, o pensamento seria sempre nublado.

Entretanto, vamos assumir por um momento que esse alguém possa pensar claramente sobre a sua situação. Talvez tenha algum tipo de doença dolorosa, mas a doença não é constantemente dolorosa. Há períodos em que a dor cessa brevemente e a pessoa é capaz de acessar a sua situação e pesar os fatos. Poderia de algum modo ser racional nessa situação decidir matar a si mesmo?

Como já pontuamos, não há garantias de como a vida será, então os críticos ao suicídio podem dizer que já que não há garantias, já que nós nunca sabemos com certeza se não vamos nos recuperar, já que há sempre a possibilidade de recuperação, o suicídio nunca faz sentido.

⁵⁷ KAGAN, 2012, p.337

Afinal de contas, é de conhecimento comum que há um constante progresso na medicina, ou seja, há descobertas todo o tempo e o que parece ser uma doença incurável um dia pode ter algum tipo de cura no futuro. Porém, se a pessoa se matar estará renunciando a qualquer chance de obter uma cura. Além disso, mesmo que a cura médica não apareça, muitas doenças simplesmente têm remissões miraculosas, de modo que alguém pode ficar melhor espontaneamente. Há sempre a possibilidade, não ocorre com muita frequência, mas acontece às vezes e se a pessoa se matar terá desistido de qualquer chance de recuperação.

Esse tipo de posição, por mais que seja articulada, não parece correta, visto que mesmo que não haja garantias de como a vida seguirá ao decidir matar-se ou não, o que se faz é jogar com as possibilidades. Um tipo de aposta, o que fazemos todo o tempo. Parece que não há como escapar do fato de que, no caso do suicídio, a despeito da decisão tomada, a pessoa estará apostando, jogando com as probabilidades. Porém, tal situação é somente mais um dos fatos da vida sobre a qual temos que decidir, de modo que é recorrente termos que tomar decisões mediante incerteza. A objeção neste caso poderia ser que já que concordamos que estamos decidindo mediante incerteza, não faria sentido descartar uma pequena chance de recuperação. Porém, isto não parece ser o modo pelo qual ponderamos para tomar decisões.

Para tornar mais claro este ponto, vamos analisar um exemplo de decisão mediante incerteza proposto por Kagan⁵⁸. Suponha que ao sair de casa, uma pessoa precise escolher entre duas portas. Se escolher a porta um, há uma chance de 99,9% de ser sequestrado e torturado e a tortura será permanente até que ela morra; e há uma pequena chance de ao invés disso ocorrer, ela ser levada para uma ilha maravilhosa e lá viver por vários anos até morrer. Entretanto, dada à probabilidade, o que ocorre na maioria dos casos é que as pessoas são torturadas e clamam por misericórdia no processo, de modo a preferirem estar mortas. É de fato um caso em que a tortura é tão ruim que essas pessoas estariam melhor mortas; se escolher a porta dois, ao passar por ela a pessoa imediatamente adormece e assim permanece pelos próximos anos até morrer em coma.

O adepto da porta um diz que a única escolha racional é escolhê-la porque ao escolher a porta dois abdica-se da chance de um resultado melhor, não importa o quão pequena. Entretanto, ainda que escolher a porta dois pareça ser a escolha mais racional, apenas não parece correto dizer que seja a única escolha racional. De modo que, se as chances são pequenas o suficiente e a pessoa insiste não importando o quão pequenas são as chances,

⁵⁸ KAGAN, 2012, p. 338

nunca seria racional escolher a porta número dois. Novamente, não parece ser esta a maneira pela qual ponderamos sobre decisões.

O mesmo raciocínio transita para o suicídio de modo que se a pessoa leva a cabo o suicídio, desiste de qualquer chance de recuperação. Porém, também é importante pensar sobre quais eram as chances de recuperação ou sobre o quão ruim a pessoa estaria se não se matasse. Este tipo de escolha poderia ocorrer a qualquer pessoa. Por exemplo: O médico diz a alguém que não há chance significativa de recuperação, ou seja, pode acontecer, mas a probabilidade é muito baixa. Porém, se ele continua vivo, estará em grande dor, talvez incapaz de várias coisas que dão à sua vida significado e valor. Dado que a pessoa está pensando claramente, poderia ser verdade que não seria racional dizer que as chances de algo negativo são tão grandes que mesmo decidindo que a morte descarta qualquer chance pequena que você tenha de recuperação, essa chance é tão pequena que ao considerar tudo é razoável desistir desta chance e evitar uma enorme possibilidade de continuar no atual estado da vida, o qual não vale a pena ser vivido. Parece-nos que, se está pensando claramente, esta seria uma configuração de caso em que o suicídio seria sim uma escolha racional.

Entretanto, ainda que nós garantirmos, para o bem do desenvolvimento do raciocínio, que pode haver casos em que a vida de uma pessoa é tão penosa que ela estaria melhor morta e assumirmos que ela esteja pensando claramente, de modo a considerar que o suicídio seria uma escolha racional e razoável, ainda não seria plausível pensar que na vida real, a pessoa poderia pensar claramente sobre sua própria situação quando em situações como essa. Parece perfeitamente possível entender que podemos, em uma situação cotidiana de estudo, pensar claramente sobre o suicídio e reconhecer a possibilidade filosófica de pensar claramente sobre um caso e se dar conta de que fora uma decisão racional encerrar a vida. Porém, as pessoas que estão de fato nestas situações poderiam não ser capazes de pensar tão claramente.

Precisamos então pensar no que deve ser verdade na vida de alguém para que seja tão ruim que o suicídio seja uma escolha racional, que esse alguém estaria melhor morto. Como apontado por Kagan⁵⁹, as probabilidades são de que haja grande sofrimento, seja ele físico ou não, e se assim o for, como alguém poderia ter clareza de pensamento nestas circunstâncias? Então, o raciocínio pode se desenvolver da seguinte maneira: se não se pode pensar com clareza não é possível decidir, pois não se pode confiar no julgamento feito quando em uma situação em que o suicídio é uma escolha razoável. O julgamento pode ser feito, mas não há confiança nesta deliberação, pois para qualquer pessoa para a qual isso seja verdade haveria

⁵⁹ KAGAN, 2012, p. 341

tamanho estresse emocional que não haveria condições de pensar com clareza. Se não há a capacidade de pensar com clareza, então não é possível fazer um julgamento digno de confiança. Então, o suicídio não pode se tornar uma escolha racional, afinal.

Temos então que embora este seja um argumento mais bem articulado, ainda parece não convencer. Isto porque poderia haver casos em que apesar do fato de que alguém esteja pensando de maneira nublada, ainda seria razoável confiar em suas deliberações. Consideremos outro exemplo proposto por Kagan⁶⁰. Suponhamos que alguém tenha uma doença que cause grande incapacidade e dor. Porém, há uma probabilidade boa de cura, um procedimento cirúrgico que pode ser feito, de modo que tal procedimento é quase sempre eficaz.

Teríamos então as seguintes opções: a primeira opção é submeter-se à cirurgia. Se a cirurgia for feita é muito provável que o paciente melhore, 99 casos em 100 cirurgias funcionam. Há chances de a cirurgia não funcionar e a pessoa morrer na sala de operação, entretanto, é uma chance muito pequena em comparação com a probabilidade de tudo ocorrer bem. E, se for o caso, a pessoa vai se recuperar; a segunda opção é continuar no estado atual, não submeter-se à cirurgia e enfrentar os malefícios da doença. É muito provável que não haverá um tipo de cura natural, há uma pequena chance, mas na maior parte dos casos, a doença apenas continua até que o paciente morra algum tempo depois.

Sendo estas as opções, deve-se ou não fazer a cirurgia? Suponhamos que a maioria pense que deve-se fazer a cirurgia. A pessoa em questão não parece tomar a decisão certa ao não fazê-la, pois é muito provável que o procedimento resolva o problema. Porém, teríamos que pensar se podemos confiar nesse julgamento se sendo sujeitos desta situação. Afinal de contas, a condição em que o paciente está é tão estressante, tão dolorosa, que está obviamente sobrecarregado emocionalmente. E, por isso, qualquer julgamento que for feito, mesmo sendo uma decisão razoável ao fazer a cirurgia, é um julgamento que está sendo feito sob um pensamento nublado pelo estresse emocional. Não há como confiar nesse julgamento, então nunca seria possível concordar com a cirurgia nessa situação. O que não parece estar correto.

Parece ser o caso em que concordamos que poderia ser razoável confiar no julgamento do paciente. Agora, para ter certeza, o fato de que ele esteja em tamanha dor deveria fazê-lo pausar, hesitar e pensar bastante antes de decidir o que fazer. Algum tipo de decisão tem que ser tomada. Decidir não fazer a cirurgia ainda é tomar uma decisão, de modo que qualquer decisão será um julgamento feito enquanto sobrecarregado, enquanto sob um pensamento

⁶⁰ KAGAN, 2012, p. 342-3

nublado por dor e sofrimento. Deste modo, o que poderia ser feito é deliberar com calma, talvez pedir várias opiniões, mas levar às últimas consequências a ponto de afirmar nunca ser racional tomar uma decisão e então agir guiado por ela não parece correto.

O caso do suicídio é também lidar com algum tipo de probabilidade. Como já dissemos no início desta seção, se a pessoa não decide se matar, há alguma pequena chance de que ela possa se recuperar, entretanto é muito mais provável que continuará sofrendo. Por outro lado, se a pessoa se mata, é muito provável, talvez garantido, que o sofrimento terminará⁶¹. Desta maneira, não parece ser uma boa razão o fato de que devido ao sofrimento o seu julgamento seja tão confuso a ponto de não ser em nenhuma circunstância confiável. Se não fora uma boa razão no caso da cirurgia, não parece de repente se tornar um bom raciocínio no caso do suicídio. O que parece certo é que precisamente porque é preciso decidir sob um estado emocional confuso de estresse e dor, que a decisão deve ser ponderada com calma. Talvez deva envolver discussão com médicos, com a família. Porém, afirmar que nunca alguém pode razoavelmente confiar no julgamento feito enquanto sob estas circunstâncias não parece ser coerente.

Na medida em que focamos na questão acerca da racionalidade do suicídio sob certas circunstâncias, deixando a ética em suspenso, o suicídio poderia ser racionalmente justificado. Assim, pode ser que haja uma vida que seja pior que nada e é preciso ter boa razão para acreditar que se está nesta situação, de modo que a pessoa pode estar pensando claramente sobre a sua condição, ou mesmo se o seu julgamento está nublado e difícil, ela ainda pode achar que a probabilidade é suficientemente boa e que seria razoável eventualmente confiar em seu julgamento.

A partir destas considerações, sob algumas circunstâncias, parece que conseguimos assegurar a racionalidade do suicídio. No próximo capítulo, trataremos da moralidade do suicídio, dado que ainda poderia ser o caso de que o suicídio seja imoral. Poderia haver ações que são racionalmente legítimas, porém moralmente ilegítimas⁶². A partir destas considerações, com a racionalidade agora em suspenso, o que devemos dizer sobre a moralidade do suicídio? Segundo Beauchamp⁶³, alguns princípios devem ser estabelecidos para que possamos investigar a moralidade do suicídio. São eles: o princípio da utilidade

⁶¹ Parece claro que para aqueles que acreditam em algum tipo de condição pós-morte isto não parece ser garantido. Porém, ao assumir que não há nada e a morte é o fim, isso poderia ser garantido.

⁶² Como sinalizado na introdução deste capítulo, há um grande debate na filosofia sobre se tais questões poderiam ser discutidas separadamente ou não. É um debate interessante, porém não o desenvolveremos aqui de modo a simplesmente assumir que podem ser distintas e então focar diretamente na questão acerca da moralidade.

⁶³ BEAUCHAMP, 1993, p.83-6

como um princípio da beneficência; o princípio do respeito pela autonomia; e o princípio do respeito à vida⁶⁴.

Neste capítulo teremos duas seções. Na seção I, tentaremos tratar de teorias mais elaboradas acerca da moralidade, mais especificamente o Utilitarismo, considerando então o princípio da beneficência. Na seção II, trataremos da deontologia e da relevância do consentimento para a nossa temática, abordando também questões relativas ao princípio do respeito à autonomia.

⁶⁴ Princípio que já abordamos neste mesmo capítulo.

4. A moralidade do suicídio

4.1. Seção I: Consequencialismo

Para propor um raciocínio mais cuidadoso sobre a moralidade do suicídio, nós precisamos nos voltar para uma sistematização acerca dos conteúdos da moralidade, de modo que precisaríamos olhar o suicídio em termos de princípios morais básicos. Teríamos que pensar, primeiramente, o que faz com que uma ação seja moralmente aceitável ou moralmente proibida. Diferentes teorias morais discordam sobre isso, porém, ao menos uma grande parte concorda que as consequências da ação importam. Isto não quer dizer que podemos de imediato pensar que apenas as consequências são moralmente relevantes quando pensamos sobre a moralidade da ação, mas parece ser ao menos um destes aspectos.

Desta maneira, vamos pensar sobre a moralidade do suicídio considerando as consequências, tendo em mente que desde que estamos falando de um ponto de vista moral precisamos considerar as consequências que afetam todos, principalmente a pessoa que parece ser a mais afetada, a que está se matando. À primeira vista, parece que as consequências do suicídio são ruins para o suicida. Afinal de contas, a pessoa estava viva e agora está morta e nós normalmente consideramos a morte como um resultado ruim.

Um exemplo proposto por Kagan⁶⁵ para entender esta perspectiva é o seguinte: se lhe fosse dito que se você acionar o interruptor X, mil pessoas que estariam vivas morreriam, você acharia este fato bastante convincente contra acionar o interruptor X, porque o resultado seria ruim já que mil pessoas estariam mortas. Uma pessoa morrer não parece tão ruim quanto mil pessoas morrerem, mas considerando todas as coisas, talvez deveríamos ainda dizer que é uma consequência ruim. Entretanto, mesmo que seja verdade que normalmente a morte é algo ruim, não é necessariamente sempre algo ruim.

Ao pensar em que consiste a ruindade da morte, normalmente consideramos este tipo de situação. Os casos típicos são aqueles em que o fato de a pessoa morrer tira dela um período da vida que teria sido bom de modo geral, e, por isso, morrer é então ruim para ela. Porém, nos tipos de casos em que estamos pensando, casos em que o suicídio seria racionalmente aceitável (e que agora estamos perguntando se seriam ou não moralmente aceitáveis), a pessoa estaria melhor morta, ao menos nos casos paradigmáticos em que nos focamos, o que

⁶⁵ KAGAN, 2012, p.349

significa que considerando o que a vida lhes reserva (embora talvez não negativa o tempo todo, mas sim de modo geral) eles não estarão melhores se continuarem a viver. Posto isto, morrer não é ruim para eles, mas bom, e então a sua morte não é uma consequência ruim, mas sim uma consequência boa.

Pressupondo que estamos preparados para aceitar a possibilidade de casos em que alguém estaria melhor se a sua vida terminasse antes do que terminaria, somos levados à conclusão de que, de um ponto de vista moral, na medida em que focamos em até que ponto podem ir as consequências, as consequências podem ser na verdade boas ao invés de ruins se a pessoa se matar. Isto porque eles vão se libertar, vamos supor, de um sofrimento que de outro modo teriam que suportar.

Desta maneira, à primeira vista, as consequências pareciam levar à conclusão de que o suicídio era errado. Após certa análise, as consequências parecem conduzir, ao menos em algumas circunstâncias, à possibilidade de que o suicídio possa ser correto. Entretanto, veremos que não podemos apenas focar nas consequências com relação à pessoa que está contemplando o suicídio, porque do ponto de vista da moralidade temos que olhar as consequências desta ação para todos.

Com isso, precisamos considerar quem mais pode ser afetado pela morte ou suicídio de uma pessoa. Imediatamente, como apontado por Kagan⁶⁶, podemos pensar na família, nos cônjuges, amigos, ou seja, as pessoas que mais diretamente conhecem e se importam com a pessoa que está contemplando o suicídio. E novamente, à primeira vista, poderíamos dizer que as consequências são claramente ruins, dado que, quando uma pessoa se mata, esta morte causa, tipicamente, uma grande quantidade de estresse para a família e amigos desta pessoa.

Todavia, mesmo se isso for verdade, em que medida as consequências pesam? Afinal de contas, parece que nenhum ato padrão tem apenas consequências boas ou apenas consequências ruins. Com frequência, as nossas escolhas são o resultado de uma ponderação, de modo que temos que nos perguntar se o bem que podemos fazer é maior do que o mal que nós faríamos com essa ou aquela ação.

Por isso, no caso do suicídio, mesmo que haja consequências negativas em termos de estresse familiar, com relação à pessoa que se mata, isso ainda deve ser superior ao benefício para a própria pessoa, se for realmente o caso de que ela estaria melhor morta. Porém, precisamos também considerar que na medida em que estamos pensando sobre os familiares que amam e se importam com a pessoa que está considerando morrer, há a possibilidade de

⁶⁶ KAGAN, 2012, p.350

que, considerando tudo, eles estarem aliviados porque o sofrimento da pessoa querida teve fim. Isto porque dada a limitação de escolhas, a saber, continuar sofrendo e em dor ou ter um fim ao sofrimento, se a pessoa pode racionalmente acessar o que lhe espera e razoavelmente acreditar que esteja melhor morto, então é possível que este seja um julgamento que a pessoa próxima a ele pode compartilhar também e então quando a pessoa se mata, eles podem sentir alívio com esta escolha.

Suponhamos que temos uma visão moral que diz que as consequências não são apenas algo que é moralmente relevante ao pensar sobre o que faz de uma ação certa ou errada, mas sim que as consequências são a única coisa que seja moralmente relevante. Teorias consequencialistas colocam que uma ação é moralmente requerida apenas porque produz o melhor resultado em geral. Porém, como podemos determinar quando é o caso? Shafer-Landau⁶⁷ sugere que, em teoria, haveria cinco etapas para isto: Primeiro, identificar o que é intrinsecamente bom – valioso por si mesmo; depois, identificar o que é intrinsecamente ruim; feito isto, elencar todas as opções disponíveis; depois, para cada opção, determinar o valor dos resultados. O quanto do que é intrinsecamente bom cada opção trará e o quanto do que é intrinsecamente ruim; e, por fim, escolher a ação que produz o melhor equilíbrio, de modo que se obtenha o máximo de bom e o mínimo de ruim. Esta é a ação otimizada, a saber, o seu dever moral, pois fazer qualquer outra escolha seria imoral.

Há então teorias morais que tomam esta posição, talvez o exemplo mais conhecido deste tipo de abordagem da moralidade seja o utilitarismo. De acordo com Rachels⁶⁸, o utilitarismo clássico pode ser resumido em três proposições, a saber: a) a moralidade de uma ação depende somente de suas consequências, nada mais interessa; b) as consequências de uma ação importam somente na medida em que envolvem uma maior ou menor felicidade dos indivíduos; c) no tratamento das consequências, a felicidade de cada indivíduo recebe “igual consideração”, o que significa que quantidades iguais de felicidade sempre contam igualmente; o bem-estar de ninguém importa mais. Assim, de acordo com esta teoria, uma ação é correta se ela produz a maior soma possível de felicidade sobre a infelicidade, de modo que quando você não pode produzir felicidade, então ao menos deve tentar minimizar a miséria e o sofrimento, levando em consideração a miséria e o sofrimento de todos igualmente.

Então, suponhamos que aceitemos a posição utilitarista. Quais conclusões teríamos acerca da moralidade do suicídio? Parece ser uma conclusão do tipo moderada. Por um lado,

⁶⁷ SHAFER-LANDAU, 2015, p.123

⁶⁸ RACHELS, 2013, p. 120

nós estaríamos rejeitando o extremo que diz que o suicídio não é nunca moralmente aceitável, porque ao dizer isso você teria que se comprometer com a afirmação de que o suicídio sempre tem consequências ruins no geral, o que parece ser uma afirmação empírica implausível. Infelizmente, não é difícil descrever casos em que os resultados podem ser de fato melhores se a pessoa se matar ao invés de continuar em sofrimento, pode ser melhor para eles e para a sua família. Por outro lado, nós certamente não iríamos querer – se somos utilitaristas – ir ao outro extremo e assumir que o suicídio é sempre moralmente aceito, porque isso implicaria que as consequências não são nunca ruins quando você se mata, o que parece ser uma afirmação bastante implausível.

Sendo assim, concordamos com Kagan⁶⁹ ao dizer que a posição utilitarista parece estar no meio, pois não assume que o suicídio não é nunca aceitável e nem que é sempre aceitável. Assume, talvez de maneira surpreendente, que é por vezes aceitável. A aceitabilidade neste contexto dependerá dos fatos, da comparação entre os resultados dessa ação, matar a si mesmo, com as alternativas à disposição. Por exemplo: é preciso ponderar se a vida em questão é pior do que nada, se há algum procedimento médico disponível para a cura. Se sim, e mesmo que a esta vida seja pior do que nada, ainda não faz dela a melhor escolha em termos de consequência. Obter assistência médica é a escolha preferível em termos de consequências.

Nós podemos até pensar em casos em que a vida é pior do que nada, não há nenhuma alternativa médica de cura disponível e ainda assim não seria moralmente legítimo matar-se nos termos da perspectiva utilitarista. Além desses, pode haver outros nos quais os efeitos dessa morte são tão adversos que o dano causado a outros supera o custo da pessoa em se manter vivo. Suponhamos, por exemplo, que a pessoa seja o único pai de uma criança pequena, de modo que há um tipo de obrigação moral em tomar conta dela, se esse pai morrer será realmente horrível. É concebível então que em casos como esse o sofrimento da criança supere o sofrimento que ele teria que passar para manter-se vivo para o bem da criança. Por isso, tudo depende dos fatos.

Segundo Rachels⁷⁰, o argumento mais poderoso para defender a eutanásia é o argumento da compaixão. Podemos estender o argumento a outros casos em que o ato de matar a si mesmo tenha como resultado a cessação da dor, pois tal argumento sustenta que a eutanásia é justificada porque providencia o fim dessa dor. É possível então elaborar uma versão utilitarista desse argumento já que os utilitaristas sustentam que ações e políticas sociais devem ser julgadas corretas ou incorretas exclusivamente se causam felicidade ou

⁶⁹ KAGAN, 2012, p. 352

⁷⁰ RACHELS, 2014, p.334

miséria, de modo a defender que, quando julgada por esse padrão, a eutanásia se torna moralmente aceitável. Com isso, o argumento utilitarista poderia ser elaborado da seguinte maneira:

1. Qualquer ação ou política social é moralmente correta se servir para incrementar a quantidade de felicidade do mundo ou para diminuir a quantidade de miséria. Inversamente, uma ação ou política social é moralmente errada se servir para diminuir a felicidade ou para incrementar a miséria.
2. A política de matar a pedido de alguém, pacientes doentes sem esperança, que estou sofrendo grande dor, diminuiria a quantidade de miséria no mundo.
3. Portanto, uma tal política seria moralmente correta⁷¹.

Temos então que a primeira premissa desse argumento, que estabelece o princípio da utilidade, a assunção básica do utilitarismo, é a que nos conduz a certa dificuldade pois não parece ser um guia adequado para determinar o certo e o errado. Isto porque há uma dificuldade conexa para o utilitarismo, que se relaciona mais diretamente com o tópico da eutanásia. Suponha que uma pessoa esteja levando uma vida miserável, seguindo nossos exemplos do segundo capítulo, uma vida abaixo do eixo x, porém ela não quer morrer. Essa pessoa pensa que uma vida miserável é melhor do que nenhuma vida. Parece correto assumir que todos iriam concordar que a pessoa não deve ser morta, que se ela for morta isto configuraria assassinato. Ainda assim, iria diminuir a quantidade de miséria no mundo se nós matássemos esta pessoa, de tal modo que é difícil ver como, com base em fundamentos estritamente utilitaristas, isso poderia ser errado.

Entretanto, apesar de o argumento utilitarista ser insuficiente, ele parece ser, não obstante, fundamentado em uma teoria correta, de modo que ainda que a promoção da felicidade e a prevenção da miséria não sejam as únicas coisas moralmente importantes, elas ainda são muito importantes, como veremos na próxima seção. Portanto, quando uma ação ou uma política social puder diminuir a miséria, essa é uma razão muito forte a seu favor. Nos casos de eutanásia voluntária, grande sofrimento é eliminado e, visto que o paciente a demanda, não haveria o porquê de colocar que há violação de direitos individuais.

Rachels propõe então uma versão do argumento da compaixão, inspirada pelo utilitarismo, mas que evita as dificuldades mencionadas ao não fazer do princípio da utilidade uma premissa do argumento. O argumento seguinte parece ser sólido e provar que a eutanásia pode ser justificada:

1. Se uma ação promove os melhores interesses de cada um dos envolvidos e não viola nenhum dos seus direitos, então, tal ação é moralmente aceitável.

⁷¹ RACHELS, 2014, p.336

2. Ao menos em alguns casos, a eutanásia ativa promove os melhores interesses de cada um dos envolvidos e não viola os direitos de ninguém.
3. Portanto, ao menos em alguns casos, a eutanásia ativa é moralmente aceitável⁷².

Porém, mesmo assim, se nós aceitarmos ainda que apenas parte da posição utilitarista, nós temos como resultado uma conclusão moderada. Em algumas circunstâncias, o suicídio será moralmente justificado, nos casos em que você estaria melhor morto e os efeitos para os outros não são superiores ao seu alívio. De modo que estes serão os casos paradigmáticos em que o suicídio faz sentido ou é legitimado, de uma perspectiva moral do ponto de vista utilitarista.

Entretanto, isso não significa que o suicídio é, de fato, em alguma circunstância, moralmente legitimado, porque nós não temos que necessariamente nos comprometer com a teoria utilitarista da moralidade. O Utilitarismo é apenas uma das propostas quando assumimos que as consequências importam e são apenas o que importa.

⁷² RACHELS, 2014, p.338

4.2. Seção II: Deontologia

Na seção I, consideramos teorias em que apenas as consequências seriam importantes. Entretanto, a maioria de nós está inclinada a pensar que há mais na moralidade do que apenas consequências. Desta maneira, o princípio da utilidade deveria ser entendido aqui como um princípio geral de beneficência e não como um único princípio ético. O que significa que o princípio ofereceria uma consideração moral entre outras. Desta maneira, o princípio busca pelas consequências das ações a fim de mensurar o impacto da ação no interesse e bem-estar de todos os envolvidos, de modo que o interesse da pessoa que está contemplando o suicídio e o interesse dos dependentes, dos familiares, entre outros, devem ser considerados ao calcular o valor positivo e o valor negativo que resultaria da ação.

Isto porque temos casos, como sugerido por Kagan⁷³, em que: 1) algumas ações podem ter bons resultados e ainda assim, considerando tudo, serem proibidas moralmente; ou também, 2) algumas ações poderiam ter resultados ruins e ainda, considerando tudo, serem moralmente exigidas. O que não quer dizer que as consequências não importam moralmente, mas sim que as consequências não são tudo o que importa moralmente, de modo que as consequências podem ser superadas por outros fatores moralmente relevantes. Essa é a posição que conhecemos por deontologia.

Os deontologistas se comprometem então com outros fatores além das consequências. Ao decidir se a ação é certa ou errada, é preciso estar atento às consequências, mas também a outras exigências. Há ramificações entre os próprios deontologistas, de modo que eles discordam quanto ao o que eles gostariam de adicionar à lista dos fatores moralmente relevantes. Porém, há um tipo de fator adicional que parece que a maioria de nós em nossas disposições deontológicas acrescentaria à lista e é relevante para pensarmos sobre o suicídio. O qual seria o seguinte: o fato de que não é relevante apenas o que resultou de ação, mas também como foi produzido esse resultado; não apenas quais foram os resultados, mas quais foram os meios para alcançar esses resultados e, ainda mais particularmente, a consideração de se ao realizar esta ação causou-se dano a alguém.

A maioria de nós está inclinada a pensar que é errado causar dano às pessoas, ou ao menos a pessoas inocentes⁷⁴, de modo que é errado causar dano a pessoas inocentes mesmo

⁷³ KAGAN, 2012, p. 353

⁷⁴ A qualificação sobre “pessoas inocentes” tem lugar pelo fato de que também é verdade que a maioria de nós está inclinada a pensar que a legítima defesa pode ser justificada, ou seja, prejudicar as pessoas que o estão

que o resultado ao fazer isso possa ser bom. O que a maioria de nós, em nossas disposições deontológicas, está inclinada a pensar é que nunca é legítimo prejudicar uma pessoa inocente. O que queremos ao afirmar esta inclinação é dizer que isso é verdade mesmo se os resultados obtidos forem melhores.

No que diz respeito a prejudicar pessoas inocentes em casos normais, não há debate entre deontologistas e utilitaristas⁷⁵. Nos casos típicos, matar pessoas inocentes tem resultados ruins, as prejudica e é então errado. Porém, o que devemos dizer sobre casos em que matar uma pessoa inocente traz melhores resultados? Na vida real, é difícil pensar em casos como esse, mas podemos fazer uso de uma variação de um exemplo, proposta por Kagan⁷⁶, mas já bem difundido na literatura da filosofia moral.

Suponhamos que temos cinco pacientes em um hospital que vão morrer por falência de órgãos de um tipo ou outro. Um precisa de um coração, o outro de um rim, o outro de um fígado, e assim por diante. Infelizmente, por conta de um problema de incompatibilidade, mesmo que eles comecem a morrer não poderíamos usar os órgãos dos que morreram para salvar os demais. Enquanto isso, no hospital para um check-up de rotina está John, que está perfeitamente saudável. Ao fazer os exames, constatamos que ele é exatamente compatível para ser um doador de órgãos para os cinco pacientes, de modo que ocorre a você que se encontrar uma maneira de matá-lo, mas encobrir a causa de sua morte para parecer que ele morreu de algum tipo de inesperada convulsão, você poderia usar os seus órgãos para salvar os cinco. Então sua escolha, de modo muito geral, é essa. Apenas fazer os exames de rotina em John, de modo que os cinco pacientes morram ou matar John e usar seus órgãos para salvar os cinco pacientes.

Desta maneira, o que podemos avaliar como sendo a coisa certa a fazer no caso do transplante de órgãos? Se considerarmos apenas as consequências parece ser difícil decidir, pois os resultados seriam melhores se matarmos John. Afinal de contas, a situação se coloca como “um para cinco”, e embora a morte de John seja um resultado horrível, a morte de cinco

atacando ou aos seus compatriotas pode ser legítimo. Embora não seja tão forte quanto querer dizer que nunca é legitimado prejudicar alguém, é preciso fazer a ressalva quanto a pessoas que são agressores de algum modo.

⁷⁵ Um exemplo simples proposto por KAGAN (2012, p.353) que pode evidenciar esta concordância, pode ser o seguinte: Suponhamos que para terminar a aula um professor tenha levado uma arma e matado 15 alunos. Isso não seria algo que traria bons resultados. E então, claramente, o utilitarista rejeitará assim como o deontologista. Eles concordam sobre isso.

⁷⁶ KAGAN, 2012, p.354

peças é um pior resultado, de modo que o resultado seria melhor se matarmos a pessoa inocente, no caso do exemplo, John⁷⁷.

Talvez o utilitarismo diga que sim, que o certo a fazer é sim matar John, mas é precisamente por essa razão que a maioria de nós diria então que há mais sobre a moralidade do que o utilitarismo parece abarcar. Todavia, se a objeção é uma boa objeção já é uma questão bem complicada, de modo que para o nosso propósito nesta seção, vamos supor que a maioria de nós se compromete com os deontologistas quando eles dizem que há mais sobre a moralidade do que os utilitaristas dão conta, e esse exemplo traria isso à tona.

Assim, para tomarmos uma decisão neste exemplo consideraríamos que seria errado matar alguém que é inocente mesmo na hipótese de que os resultados seriam melhores. Isto porque as pessoas têm um direito à vida, um direito de não serem mortas, e esse direito deve ser considerado quando decidimos o que fazer moralmente. Sendo assim, é errado matar uma pessoa inocente mesmo que os resultados sejam realmente melhores.

Vamos supor que concordamos com isso. Novamente, se fossemos considerar as implicações morais, como aponta Kagan⁷⁸, teríamos que nos perguntar qual é a base desse direito, quais outros direitos deontológicos as pessoas têm e quais exatamente são os limites desse direito. Porém, supondo que aceitamos um direito como esse, quais são as implicações disso para a moralidade do suicídio? Parece que o que temos que dizer é que o suicídio é errado. O suicídio é moralmente inaceitável, porque quando eu me mato eu mato alguém. E nós acabamos de dizer que, como deontologistas, matar uma pessoa inocente é moralmente errado. Eu sou uma pessoa inocente, então me matar é moralmente errado.

O que estipulamos acerca de casos em que a pessoa está melhor morta não caberia aqui, dado que os resultados serão realmente melhores no geral se a pessoa se matar, mas, mesmo que seja verdade, isto não importa, porque, como deontologistas, nós dissemos que o direito de viver é tão poderoso que supera as consequências. Assim como seria errado matar John, mesmo que os resultados fossem melhores, é errado matar a si mesmo, mesmo que os resultados fossem melhores. Desta maneira, o direito à vida supera o apelo às consequências. Então, como deontologistas, ao que parece, devemos dizer que o suicídio é proibido.

Ainda assim, se isto está correto e se dentre todas as regras morais há um direito à vida, uma proibição contra prejudicar pessoas, então nós não temos que assumir que seja errado de

⁷⁷ Para o bem do argumento estamos considerando que os resultados realmente seriam melhores se matarmos John, mas este claramente pode não ser o caso se analisarmos com detalhe as consequências para os profissionais da saúde, por exemplo.

⁷⁸ KAGAN, 2012, p.355

uma perspectiva deontológica matar-se. A resposta imediata possível para essa linha de pensamento é assumir que quando eu me mato – diferente do caso de matar John para salvar cinco pessoas – eu o faço para o meu próprio bem. Eu me causo dano para o meu próprio bem, fato que parece ser relevante ao pensar sobre a moralidade do suicídio.

Considerando então que eu me causo dano para o meu próprio bem, há duas possíveis interpretações desse pensamento pontuadas por Kagan⁷⁹. Primeiramente, a relevância de dizer que eu estou me causando dano para o meu próprio bem é que apesar do fato de eu estar me causando dano, eu estou melhor assim. Afinal de contas, nós estipulamos que estamos focando em casos em que o suicídio é racional, de modo que a pessoa estaria melhor morta. Se a pessoa estaria melhor morta, então embora seja certamente verdade que há um sentido em que ela está se causando dano, ao assumir que matar-se é causar um dano a si mesmo, ainda assim, não é um dano em geral. Com isso, embora seja diferente do caso de John, em que o prejudicaríamos em benefício de outros, causando-lhe um prejuízo em geral; no caso do suicídio, quando eu causo dano a mim mesmo para evitar o sofrimento que eu de outro modo teria que passar, eu não estou de fato me causando dano em geral.

Estabelecido isto, talvez seja possível dizer que a proibição deontológica contra o dano é realmente uma proibição contra prejudicar as pessoas em geral. Então, se, por exemplo, uma pessoa tem uma doença, uma infecção em sua perna que agora se espalhou e vai matá-la a menos que ela a ampute, então, é feita a cirurgia para que o médico remova a perna. O médico não parece ter feito nada imoral, mas causou um tipo de dano quando removeu a perna. Porém, o que queremos dizer é que ele não causou dano em geral. Ele a prejudicou de tal modo que era a única maneira de deixá-la melhor no total e isso não parece ser uma violação da regra contra o dano. E se assim o é, então talvez isso é o que deveríamos dizer sobre o caso do suicídio.

A proibição deontológica contra o dano a pessoas inocentes pode ser validada no que diz respeito a deixá-las piores do que estavam. Desta maneira, quando eu me mato, eu não estou me deixando pior em geral; e se isso está correto, então, mesmo de uma perspectiva deontológica, o suicídio pode ser moralmente legítimo. Esse é ao menos um modo possível de levar a cabo a posição deontológica, um modo possível de interpretar a sentença “Quando eu me mato, estou fazendo isso para meu próprio benefício”.

Além disso, temos outra possível maneira de interpretar esse pensamento. Quando eu me mato, dado que eu estou fazendo isso para meu próprio benefício, eu obviamente tenho

⁷⁹ KAGAN, 2012, p. 356

minha própria concordância, de modo que eu não posso me matar contra a minha vontade. O suicídio é algo feito consigo mesmo. Desta maneira, eu tenho o meu próprio consentimento com o que eu estou fazendo, o que parece ser muito importante.

Podemos perceber que é diferente no caso de John. Quando eu mato John, eu imagino que eu não tenho o seu consentimento. O consentimento parece estar presente nos casos de suicídio, mas não no caso de matar John. O que talvez seja também moralmente relevante. Agora, comprometer-se com isso é dizer que precisamos acrescentar outro fator em nossa teoria deontológica, de modo que agora teríamos as consequências, o dano causado e o consentimento.

4.2.1. O papel do consentimento

McMahan coloca que há alguns casos em que matar uma pessoa não apenas não seria tão errado como matar outras, como não seria errado de qualquer maneira. Isto porque é possível que haja alguns fatores ou conjunto de fatores que atuariam de modo a anular ou suprimir as considerações que normalmente tornariam o ato de matar errado. Ele denomina tais fatores de “supressores”.⁸⁰ Dentre eles, há um tipo de supressor que atua quando uma pessoa requer ou consente livremente em ser morta, de modo que ele acredita que um apelo a esse tipo de supressor deve compor qualquer argumento satisfatório para a permissibilidade do suicídio, assim como do suicídio assistido ou eutanásia.

A partir do sugerido por McMahan, precisamos então abordar o princípio do respeito pela autonomia, o qual afirma uma obrigação de respeito à capacidade de uma pessoa autônoma de tomar decisões ao não limitar sua liberdade a ponto de afetar suas escolhas. Segundo Beauchamp⁸¹, este princípio é enraizado na tradição liberal ocidental da importância da liberdade individual e escolha tanto da vida política quanto do desenvolvimento pessoal, de modo que o indivíduo autônomo é capaz de deliberação e consequente ação. Assim, as decisões são intencionais, baseadas em entendimento adequado, e não coagidas ou de outro modo causadas por condições que estão para além do controle do agente.

Desta maneira, a pessoa autônoma deve ser capaz de alcançar e apreciar a significância de uma informação pertinente, formar intenções relevantes, e não ser controlada nem por forças externas nem internas às quais a pessoa não possa resistir. Respeitar tais agentes autodeterminantes é reconhecê-los como tendo o direito de determinar seus destinos. Tal respeito implica a devida consideração pelas suas avaliações ponderadas, escolhas e modos de ver o mundo, mesmo se é mais forte acreditar que suas avaliações, escolhas e perspectivas são erradas e potencialmente danosas a eles. Para respeitar a autonomia não é necessário respeitar as visões de fato, mas apenas conceder o direito de ter as próprias opiniões e agir segundo elas (a não ser que a ação ela mesma envolva alguma violação moral). O ônus da prova recai sobre quem interviria ao restringir ou prevenir uma pessoa de exercer seu direito de autonomia⁸².

Seguindo tal recomendação, é preciso então agora pensar sobre a relevância moral em ter o consentimento da pessoa a quem a ação se dirige. E uma vez que começamos a pensar

⁸⁰ No inglês, *defeaters*, termo técnico em epistemologia analítica que faz referência a uma possibilidade que, quando evocada em um contexto de justificação, desconstrói, se verdadeira, ou desafia, se falsa, o suposto conhecimento. (MCMAHAN, 2002, p.236)

⁸¹ BEAUCHAMP, 1993, p.84

⁸² A intervenção ao suicídio será tópico de discussão em nossa conclusão.

sobre isso, a maioria de nós estaria inclinada a aceitar a conclusão de que esse consentimento pode tornar aceitável fazer algo a alguém que seria normalmente errado na ausência desse consentimento. Por exemplo, no caso de intervenções cirúrgicas parece relevante que o paciente dê permissão para operar, como no caso da amputação da perna para salvar a pessoa que de outro modo morreria.

Outro exemplo ainda mais acessível que mostra a relevância do consentimento, pode ser o seguinte proposto por Kagan⁸³: Não seria moralmente aceitável para uma pessoa ir até a outra e acertá-la no nariz, e, ainda assim, as lutas de boxe parecem ser moralmente aceitáveis. De uma perspectiva deontológica, assim o é porque quando as pessoas estão em uma luta de boxe eles concordam com isso. O lutador A dá a permissão para ser atingido, ao menos para a tentativa de ser atingido, e em troca o lutador B está dando permissão para ser atingido, ou ao menos para a tentativa de ser atingido, de modo que é a presença do consentimento que faz com que seja permissível para que um prejudique o outro.

Então, o consentimento torna legítimo prejudicar pessoas, de modo que na ausência do consentimento isso não seria legitimado. Se isso está correto, então vamos aplicar este raciocínio para pensar sobre o caso do suicídio. O suicídio pode ser errado, porque, afinal de contas, eu sou uma pessoa inocente, em um primeiro momento. Entretanto, desde que eu estou me matando, eu estou dando a mim mesmo permissão para isso. Eu estou me dando o meu consentimento para me causar dano. E se o meu consentimento torna permissível fazer algo que seria normalmente proibido, então o consentimento faz com que seja permissível para mim me matar. E então, agora somos levados novamente à conclusão de que de uma perspectiva deontológica mais bem desenvolvida, podemos dizer que o suicídio é permissível, ao menos se estamos preparados para nos comprometer com o fator do consentimento e considerar que isso pode simplesmente retirar as proteções que de outra maneira normalmente existiriam.

De fato, ao nos comprometermos com isso, seremos levados a uma conclusão extrema sobre a moralidade do suicídio. A pessoa se matou, então obviamente foi com o seu consentimento, e então, em todo o caso, o que ele fez é aceitável. Bom, talvez isso seja correto, se nós estamos preparados para ir tão longe com o princípio do consentimento. Porém, talvez não seja o caso levar esse princípio a suas últimas consequências.

Podemos colocar o seguinte exemplo: Suponha que duas pessoas estão conversando e uma diz a outra: “Você tem a minha permissão para me matar”, e então a outra saca uma arma

⁸³ KAGAN, 2012, p. 357-8

e a mata. Isso não parece ser moralmente aceitável, mesmo que ela tenha dado a permissão. Então, se começamos a aceitar o princípio do consentimento, nós somos levados a conclusões implausíveis. Por isso, é preciso delimitar este conceito, porque se nos apressarmos e o descartarmos seremos incapazes de analisar casos muito importantes, como o exemplo a seguir já tão explorado na literatura⁸⁴.

Consideremos a seguinte situação: suponha que estamos em guerra em uma trincheira e uma granada é arremessada onde estamos, de modo que ao menos que algo aconteça rápido, a granada vai explodir e matar todos os meus cinco companheiros que estão próximos a ela. Infelizmente, porque eles estão jogando cartas eles não a veem. Eu vejo, mas não consigo avisá-los. Mesmo que eu tente explicar o que está acontecendo, não haverá tempo para reação. Realmente, é fazer nada, deixá-los morrer, mas provavelmente não me machucar tanto, ou me jogar na granada, de modo que meu corpo absorva a explosão e eu salve os meus companheiros e me mate. Imagine que o que acontece é que eu me jogue na granada. Eu me sacrifiquei por eles. Eu fiz algo impressionante. Poucos de nós teriam o que é preciso para fazer isso, mas incrivelmente algumas pessoas têm. E nós admiramos e louvamos essas pessoas. Eles engajaram em um ato incrível de auto sacrifício – moralmente louvável, acima e além de seu dever.

Todavia, como isso poderia ser louvável? A pessoa se joga em uma granada, sabendo que o resultado disso será a sua morte, de modo que ela mata uma pessoa, assim, aparentemente, violando o direito deontológico de não matar pessoas inocentes. Não podemos nos valer do apelo às consequências, de modo que o resultado é melhor, pois suponha que eu veja a granada e o que eu faço é pegar o John e jogá-lo nela. Isto não parece certo, mesmo que os resultados sejam os mesmos.

O que faz a diferença? Por que é moralmente legítimo para John se jogar na granada ao invés de eu o jogar? Talvez a única resposta possível seja porque ele concorda com isso. Ele fez com ele mesmo, voluntariou-se, tem o seu consentimento, de modo que se descartamos o princípio do consentimento nós seríamos forçados a dizer que o que ele fez não é moralmente admirável. É moralmente proibido. O que não parece ser o caso.

Então, é preciso levar em consideração o princípio do consentimento, porém em uma forma mais moderada, de modo que o consentimento poderia ser efetivo sob certas circunstâncias. Estabelecer quais seriam exatamente as condições relevantes seria um tópico para debate. Podemos insistir que a permissão deve ser dada livremente, de modo que deve

⁸⁴ Aqui estamos nos valendo da descrição do exemplo dada por KAGAN, 2012, p.358

ser dada sabendo quais serão as consequências. Além disso, deve ser dada por alguém que é sã, que é racional, que é competente, que tenha boas razões pra dar esta permissão. Há espaço para desentendimento sobre o que exatamente seriam as condições relevantes enumerar e fazer um princípio do consentimento eficaz.

Talvez isso seja suficiente para limitar a força do consentimento, talvez não. Suponhamos que temos algum tipo de princípio modificado do consentimento. O que devemos dizer então sobre o suicídio? Parece conduzir a uma visão modesta sobre o suicídio. O mero fato de que uma pessoa se matou não mostra que isso é moralmente legítimo porque, é claro, mesmo que ele tenha se dado permissão, ele pode não ter tido, por exemplo, boa razão, ou poderia estar fora de si.

Porém, por tudo isso, se temos casos, considerando agora que podemos ter casos, em que alguém racionalmente acessa a sua situação, percebe que estaria melhor morto, pensa bem no seu caso, não se precipita na decisão, a toma de maneira voluntária e informada e com boa razão fundamentada, em uma situação como essa parece que o princípio do consentimento pode sim fazer parte, de modo que nesse caso o consentimento vai reforçar ou anular a força da proibição deontológica contra prejudicar pessoas inocentes. Então, o suicídio mais uma vez será aceito em alguns casos, mas não em todos. E essa é a conclusão que parece a correta, seja se aceitamos a posição utilitarista ou a posição deontológica. O suicídio não é sempre legítimo, mas é às vezes legítimo.

4.3. A intervenção ao suicídio

Como consequência prática de toda a nossa discussão, consideramos necessário tratar da questão de se haveria algum tipo de obrigação moral para intervir em casos em que o suicídio possa ocorrer ao ter ciência da intenção de alguém ou presenciar uma ação deste tipo em curso. Acreditamos que há boa razão para questionar neste momento se a pessoa está tomando uma decisão raciocinada e autônoma e talvez, por não conseguir ter certeza sobre isto, seja prudente agir de modo cauteloso e assumir que a pessoa possa estar agindo sob estresse, não pensando claramente, não informada, não totalmente competente e/ou não agindo por boas razões e então intervir. Contudo, ao nos comprometermos com tal reação, não estamos aceitando a conclusão forte de que nós não devemos nunca permitir que alguém se mate.

Isto porque se o princípio do respeito à autonomia merecer ser realmente considerado na justificação do suicídio, então o direito correlativo de cometer suicídio segue-se desta consideração. Entretanto, ainda que isso seja verdade, não agimos sempre como se a pessoa que toma tal decisão tivesse tal direito. Temos como exemplo que, por vezes, resgates arriscados são realizados com o objetivo de impedir pessoas de pular de pontes ou em frente a trens em movimento.

Por outro lado, se considerarmos o princípio do respeito à vida, a intervenção é justificada em todos os sentidos, de modo que possivelmente somos obrigados a relatar ameaças suicidas ou tentar evitar o suicídio se em presença da ação em curso. Entretanto, se há um direito de cometer o suicídio, não precederia que teríamos justificação para intervir como é usualmente proposto⁸⁵, de modo que muitos acreditam que temos a obrigação para com as pessoas suicidas, mesmo quando estão agindo autonomamente. Beauchamp⁸⁶ questiona se esta convicção de que a intervenção em prol de um respeito a vida deva vir primeiro com relação a não intervenção em prol da autonomia possa ser justificada.

Temos então que este é um problema político e social e coloca o foco para além das questões tradicionais se casos particulares de suicídio são moralmente aceitos ou moralmente inaceitáveis, pois o foco passa a ser como uma polarização entre pró escolha e pró vida, de modo que cada individuo deveria ter um direito legal sem impedimentos de decidir sobre a aceitabilidade do suicídio e agir segundo suas convicções. Se assim o for, para indivíduos

⁸⁵ Neste sentido, no caso de praticamente qualquer intervenção, ao limitar a liberdade de ação, a pessoa impedida poderia processar quem a impediu. Um médico, por exemplo, pode ser processado por negligência por coerções similares no tratamento de pacientes.

⁸⁶ BEAUCHAMP, 1993, p.95

competentes, o suicídio seria inteiramente uma questão de liberdade de escolha, o que parece impedir a possibilidade de que o estado ou outros indivíduos tenham razão legítima para intervir em tentativas de suicídio.

Não parece haver dúvidas de que devemos intervir a fim de prevenir o suicídio no caso de indivíduos incompetentes, de modo que aqueles que defendem o princípio do respeito à autonomia nunca negaram a interferência com relação às pessoas não autônomas, pois é assumido que estas ações suicidas não são autônomas. Do mesmo modo, reportar ameaças, a prevenção e a intervenção do suicídio são justificadas em muitas instâncias a fim de determinar um sério problema, uma sobrecarga, um desentendimento ou limitação mental no agente causal. Assim, praticamente todos concordariam que ações suicidas não autônomas devem ser prevenidas por intervenção. Porém, poderia ser o caso de que se nos comprometemos com um princípio irrestrito de escolha livre, o suicida apressado, imprudente, mas competente, que preferiria viver sob circunstâncias mais favoráveis não poderia legitimamente ser prevenido de cometer suicídio⁸⁷.

Do mesmo modo, a política social geral que permite a máxima dissuasão e intervenção não parece poder ser garantida, pois há muitas evidências de que em alguns casos o suicídio é autônomo, tomado como ação por indivíduos competentes, que ponderaram e planejaram suas mortes. Haveria então algo moralmente intolerável acerca da restrição forçosa ou do bloqueio a pessoas autônomas que estão determinadas a cessarem suas vidas, de modo que seria errado interferir em suicídios autônomos?

Alguns defensores da intervenção dos casos de suicídio autônomo acreditam que o respeito à vida cria uma obrigação para prevenir o suicídio que sobrepõe todas as obrigações baseadas no princípio do respeito à autonomia. Isto é o que justifica a maior parte dos casos em que há uso de força policial para a detenção emergencial e um certo comprometimento civil com relação a casos de suicídio⁸⁸. Primeiramente, por estas razões, processos judiciais têm sustentado que o estado pode justificativamente proteger pessoas contra tentativas de suicídio.

⁸⁷ Algo como o argumento da ladeira escorregadia, em que se o suicídio é permitido, isto levaria a um declínio geral do respeito humano pela vida. De modo que inicialmente, as pessoas poderiam matar-se nos casos em que pensamos ser justificado, em casos em que morrer é melhor do que viver. Entretanto, uma vez que tal ação é liberada não sabemos quais seriam os limites.

⁸⁸ Segundo BEAUCHAMP, 1993, p.98, também encontram justificativa no conhecimento de certas estatísticas. Por exemplo, que menos de 5% de pessoas que tentam o suicídio deseja de fato se matarem em um período de cinco anos a contar da data da tentativa; e que por volta de apenas 10% daqueles que tentam o suicídio de fato tiram suas vidas.

Contudo, muitas perspectivas acerca do relato, prevenção ou intervenção do suicídio são paternalistas. O paternalismo refere-se a praticas que restringem a autonomia dos indivíduos sem o seu consentimento para prevenir algum dano que eles farão a si mesmos ou para produzir algum benefício que de outro modo não seria assegurado. Beauchamp⁸⁹ propõe que as duas definições a seguir são importantes. Primeiro, o paternalismo é uma limitação intencional da autonomia de uma pessoa a outra, em que a pessoa que limita a autonomia exclusivamente evoca motivos de beneficência para a pessoa cuja autonomia está sendo limitada. Segundo, o princípio paternalista coloca que limitar a autonomia é justificado se os agentes produziram sérios danos a eles mesmos ou falhariam ao assegurar importantes benefícios, de modo que é vital que a autonomia da pessoa seja limitada⁹⁰.

Ainda assim, qualquer pessoa que apoie o princípio paternalista geral que justificaria a intervenção ao suicídio deve especialmente precisar quais bens, necessidades e interesses seriam garantidos pela proteção paternalista à pessoa que está ameaçando o suicídio. Em recentes defesas do paternalismo, tem sido mantido que a intervenção à liberdade de uma pessoa é justificada se a pessoa está protegendo-a contra suas 1) ações extremamente e irracionalmente arriscadas; 2) ações que não estão de acordo com o seu melhor interesse, quando o interesse da pessoa é conhecido e 3) ações que são potencialmente tanto perigosas quanto de efeito irreversível. Alguns acreditam que atos de suicídio geralmente encaixam-se em uma dessas categorias e por isso a intervenção é geralmente justificada.

Diante de vários problemas que um paternalismo geral se assumido geraria, em uma discussão mais profícua sobre o tema, Dworkin⁹¹ argumentou que um paternalismo limitado deve ser considerado como uma forma de política de segurança que pessoas completamente racionais admitiriam para sua própria proteção. Ou seja, o princípio do paternalismo seria justificado sob certas condições que devem ser consentidas unanimemente por um agente racional imparcial, que apreciaria que ele ou ela poderia ser tentado por vezes a tomar decisões para levar a cabo atos suicidas que são potencialmente perigosos e irreversíveis. O agente pode, em outros momentos, ser levado a fazer algo que seria considerado muito arriscado se a pessoa pudesse acessar objetivamente a situação, por exemplo, fumar ou beber tão constantemente, que a vida esteja em perigo. Em outros casos, mesmo pessoas autônomas

⁸⁹ BEAUCHAMP, 1993, p.99

⁹⁰ Não é paternalista, por exemplo, colocar uma pessoa machucada inconsciente em uma ambulância e levá-la ao hospital.

⁹¹ DWORKIN, 1972, p.65

podem não compreender suficientemente ou ponderar os perigos de algumas condutas, ou podem distorcer informações sobre suas circunstâncias.

Desta maneira, Dworkin argumenta que um ato paternalista que nega à pessoa uma liberdade imediata pode não obstante proteger sua mais profunda autonomia, que seriam as preferências mais profundas sobre como ele ou ela deveria agir. Um médico pode mentir para um paciente, por exemplo, a fim de prevenir um suicídio, de modo que o médico sabe que o paciente irá se acalmar e não agir de modo a causar a sua própria morte, embora o paciente não esteja em condições de apreciar este fato. Por oposição, alguns filósofos morais acreditam que o paternalismo ao prevenir o suicídio é nunca justificado após uma intervenção inicial temporária para garantir a causa.

Por exemplo, Mill⁹² coloca que a intervenção temporária é justificada se for para assegurar que a pessoa esteja agindo intencionalmente com conhecimento adequado das consequências da ação, de modo que uma vez avisada e informada, a pessoa deve estar livre para escolher qualquer curso de ação que desejar. Desta maneira, seria justificável restringir o suicídio a fim de examinar o desejo real da pessoa⁹³. Tal violação da liberdade a primeira vista parece uma grande interferência na escolha autônoma e talvez ao direito de privacidade. Entretanto, pessoas que tem uma resolução bem formada e autônoma para decidir morrer usualmente terão ampla oportunidade de realizar a ação após a intervenção ocorrer. Por isso, a intervenção ao suicídio, neste sentido, não precisa ser uma ofensa moral tão forte⁹⁴.

Esta forma de antipaternalismo, baseado no princípio do respeito à autonomia, coloca que é legítimo repreender, aconselhar e usar outras medidas não coercitivas para tentar persuadir a pessoa que pretende o suicídio a não realizar a ação, especialmente quando a pessoa pede ajuda a um amigo ou médico. Também é apropriado procurar conselhos e ajuda médica que oferece uma oportunidade para a pessoa reconsiderar uma decisão que pode ter sido apressada. Estas são expressões de cuidado e respeito e podem engendrar uma forma de confiança que pode resultar em uma reconsideração que valha a pena. Entretanto, em outros casos, pode ser o caso de ser melhor aconselhar a pessoa a favor do suicídio. Mill insiste firmemente que, na análise final, cada pessoa é o guardião por direito tanto de sua saúde

⁹² MILL, 1961, p.263

⁹³ Isto porque seria admitido que o curso de ação prudente é fazer o possível tanto para aliviar as circunstâncias que estão levando a pessoa a considerar o suicídio quanto para assegurar a real qualidade de sua autonomia.

⁹⁴ Esse não é um argumento, entretanto, que justifique a institucionalização coercitiva, a qual envolve uma limitação muito maior da autonomia e com frequência não é apenas temporária. Desta maneira, o que queremos dizer é que a intervenção por coerção irrestrita que priva a pessoa autônoma é uma ofensa muito grande para receber a garantia da moralidade.

quanto de seu destino, e que somos os maiores ganhadores de um sistema que nos permita esta liberdade.

Beauchamp⁹⁵ aponta que nas leis e ética contemporânea o direito a recusar tratamento e o direito de morrer com dignidade ao cometer suicídio são comumente baseados na doutrina do consentimento informado, o qual é ele mesmo fundamentado no princípio de respeito à autonomia⁹⁶. A ideia é que toda pessoa autônoma tem o direito de estabelecer os limites de intervenções apropriadas para o seu cuidado. Este direito permite que as pessoas recusem intervenções de todo tipo que salvariam suas vidas e permite também escolher o tipo de cuidado que será aceito ou não será aceito. Esta doutrina nas suas primeiras formulações teve como foco quase exclusivamente o direito que um paciente tem de consentir com qualquer toque em seu corpo. Porém, o direito ampliou-se para o direito de ser senhor de seu próprio destino, não meramente um direito de consentir ou recusar o tratamento⁹⁷.

Entretanto, concordamos com Beauchamp de que apesar de em parte defender os direitos de autonomia, não concluímos que a intervenção paternalista é sempre injustificada. A “indefensabilidade” de tal conclusão se segue da afirmação anterior de que o princípio da autonomia pode se sobrepor a outros princípios morais. Como já assinalado, aqueles que apoiam um direito para cometer o suicídio devem ter cuidado para evitar deixar o princípio do respeito a autonomia nublar o princípio de respeito à vida, de modo que isso pode gerar algum senso de indiferença.

É importante ressaltar que não nos ocupamos da questão de se o suicídio deve ser legalmente permitido ou sob quais condições ele seria legalmente permitido. Tivemos como um tipo de avaliação ética e racional do suicídio. Contudo, isto teria relevância em questões normativas sobre a lei. Por exemplo, na medida em que o suicídio não é imoral, não seria possível usar a imoralidade como pretexto para justificar sua proibição legal. Entretanto, demonstrar que o suicídio é moralmente permissível (ou até preferível) não é suficiente para

⁹⁵ BEAUCHAMP, 1993, p.100

⁹⁶ Como vimos em nosso terceiro capítulo, IV.3.1.

⁹⁷ BROCK, 2009, p. 263-4, coloca o declínio do que denomina “paternalismo médico” em prol de uma tomada de decisão compartilhada pelo médico e pelo paciente. Ele atribuiu esta nova perspectiva a uma importante mudança no que diz respeito aos objetivos fundamentais da medicina. Tradicionalmente, estes objetivos visavam a preservação e a promoção da vida e saúde dos pacientes, objetos sob os quais era racional acreditar que o médico, e não o paciente, possuía a especialidade. No novo modelo, há dois valores comumente perceptíveis guiando a prática médica: promover o bem estar do paciente e respeitar a sua autodeterminação. De modo que o bem estar difere da concepção tradicional da manutenção da vida e da saúde, pois a saúde em se tratando de como é melhor promovida, é tipicamente entendida como um problema objetivo determinando pela ciência biológica ou médica. O conceito alternativo de bem-estar é designado para mostrar o respeito no qual o principal objetivo da medicina é em parte determinado subjetivamente pelos próprios objetivos particulares e valores do paciente.

mostrar que deveria ser legal. Para chegar a esta conclusão, talvez seria preciso descartar uma série de outros argumentos para atribuir sanções legais ao suicídio.

5. Conclusão

O tema deste trabalho é o suicídio. As perguntas que guiaram este estudo começaram com um tom muito pessoal. Entretanto, o problema que conduziu a pesquisa foi o de que se seria justificável optar pelo suicídio. Isto porque diante de um cenário em que a minha vida se torne de certa maneira tão penosa e se estou em posse de minhas capacidades perfeitas, de modo a agir de maneira autônoma e raciocinada, esta poderia ser uma das opções a considerar. Diante deste incômodo, este trabalho se fez.

Inicialmente, consideramos necessário investigar uma possível definição do conceito principal, de modo que assumimos como pressuposto teórico a delimitação aproximada do que seria “suicídio” proposta por Beauchamp, a saber, *que seja um ato ou omissão em que a pessoa intencionalmente provoca a sua morte, a menos que a morte seja por coerção ou se é causada por condições que não são especificamente arranjadas pelo agente com o propósito de provocar a sua morte*, para que a partir destes contornos fosse possível ao menos tentar tratar de outros aspectos da mesma temática, a saber, a interdição, a racionalidade e a moralidade do suicídio.

No que diz respeito à interdição, recorreremos ao primeiro *locus* heurístico em que esta temática aparece de maneira mais articulada em Platão, nos diálogos *Fédon* e *Leis IX*, tomando Sócrates como um paradigma acerca das problemáticas que surgem ao tentar definir o que se configura como suicídio, considerando que de acordo com a aproximação do conceito estabelecida anteriormente, ele não teria cometido suicídio em sentido forte, a saber, com a intenção de morrer diante de todas as opções consideradas por ele e somente por ele, por ter sido coagido a tal ação. Além disso, ao traçar os limites em que a proibição ao ato de matar a si mesmo encontra exceções e concessões ao longo da conversa que antecede a morte de Sócrates, assumimos que Platão concede que há destinos para os quais morrer seria melhor do que viver.

A partir disso, distinguimos as questões de racionalidade das questões de moralidade, como proposto por Kagan, para que fosse possível analisar cada aspecto de maneira mais clara. Acerca da racionalidade do suicídio, discutimos se poderia ser ou não realmente o caso que alguém estivesse melhor morto. Tendo proposto que, ao menos ao que parece ser a teoria mais plausível, a possibilidade pode ser assegurada. Então, retornamos à questão de sob quais circunstâncias e quando seria verdade que o suicídio poderia ser racional. A questão em que nos focamos originalmente era apenas, de uma perspectiva objetiva, como o gráfico precisaria

ser para que seja o caso em que alguém estaria melhor morto e o suicídio seria uma escolha racional.

Desta maneira, por meio de uma especulação de como a vida pode ser, ao estabelecer possibilidades teóricas e propor um cálculo hedonista, admitimos ser possível e não muito difícil imaginar situações em que o suicídio possa ser desejável. É claro que não foram consideradas todas as variáveis e nem pretendemos supor que este cálculo seja aplicável para todas as pessoas. Entretanto, mesmo que grosso modo, não parece ser o caso de que ainda há dúvidas de que possa haver circunstâncias nas quais morrer seja melhor do que viver e que fazer este cálculo seja uma maneira de ponderar racionalmente sobre esta decisão.

Além disso, consideramos ser necessário problematizar a capacidade de clareza de julgamento de quem esteja em uma situação em que o suicídio possa ser uma possibilidade e ponderar que morrer seja a melhor opção, e não um fim irracional. Concluimos que a pessoa pode estar pensando claramente sobre a sua situação, ou mesmo se o seu julgamento está nublado e difícil, ela ainda pode achar que a probabilidade é suficientemente boa e que seria razoável eventualmente confiar em seu julgamento, de modo que o suicídio seria uma resposta racionalmente justificada.

Assim, assumindo que a racionalidade do suicídio possa ser assegurada em certas circunstâncias, focamos nas questões acerca da moralidade, discutindo teorias éticas que consideramos pertinentes para o tratamento da temática do suicídio, a saber, o Utilitarismo e a Deontologia. Com relação à posição utilitarista, parece ser o caso em que assume-se que o suicídio nem é nunca aceitável e nem é sempre aceitável. Assume-se, talvez de maneira surpreendente, que é por vezes aceitável, de modo que a aceitabilidade neste contexto dependerá dos fatos, da comparação entre os resultados dessa ação, matar a si mesmo, com as alternativas à disposição. Por isto, tivemos como resultado uma conclusão moderada, de modo que em algumas circunstâncias o suicídio será moralmente justificado, nos casos em que você estaria melhor morto e os efeitos nos outros não sejam superiores ao seu alívio, de modo que estes serão os casos paradigmáticos em que o suicídio faz sentido ou é legitimado.

Entretanto, a maioria de nós está inclinada a pensar que há mais na moralidade do que apenas consequências, de modo que o princípio da utilidade deveria ser entendido como um princípio geral de beneficência e não como um único princípio ético. O que significa que o princípio ofereceria uma consideração moral entre outras. Desta maneira, o princípio busca pelas consequências das ações a fim de mensurar o impacto da ação no interesse e bem-estar de todos os envolvidos para calcular o valor positivo e o valor negativo que resultaria da ação.

Consideramos então a posição deontológica, pois os deontologistas se comprometem com outros fatores além das consequências. Ao decidir se a ação é certa ou errada, é preciso estar atento às consequências, mas também a outras exigências. Há ramificações entre os próprios deontologistas, de modo que eles discordam quanto ao o que eles gostariam de adicionar na lista dos fatores moralmente relevantes. Ponderamos então sobre dois fatores adicionais que parecem ser relevantes para pensarmos sobre o suicídio: o dano causado e o consentimento.

Sobre o dano causado, temos que não são relevantes apenas quais foram os resultados da ação, mas quais foram os meios para alcançar esses resultados e, ainda mais particularmente, a consideração de se ao realizar esta ação causou-se dano a alguém. Ao investigar a proibição contra o dano a pessoas inocentes, de modo a validá-la no que diz respeito a deixá-las piores do que estavam, quando eu me mato, eu não estou me deixando pior em geral; e se isso está correto, então, mesmo de uma perspectiva deontológica, o suicídio pode ser moralmente legítimo.

Isto porque a relevância de dizer que eu estou me causando dano para o meu próprio bem é que apesar do fato de eu estar me causando dano, eu estou melhor assim. Afinal de contas, em casos em que o suicídio é racional, a pessoa estaria melhor morta. Se a pessoa estaria melhor morta, então embora seja certamente verdade que há um sentido em que ela está se causando dano, ao assumir que matar-se é causar um dano a si mesmo, ainda assim, não é um dano em geral, ou seja, quando eu causo dano a mim mesmo para evitar o sofrimento que eu de outro modo teria que passar, eu não estou de fato me causando dano em geral.

Além disso, dado que eu estou fazendo isso para meu próprio benefício, eu obviamente tenho minha própria concordância, tenho o meu próprio consentimento com o que eu estou fazendo. Entretanto, não parece possível apenas apelando para o papel do consentimento justificar que o suicídio seja moralmente justificado. Talvez para ser este o caso alguém racionalmente acessa a sua situação, percebe que estaria melhor morto, pensa bem de modo a não se precipitar-se na decisão, a toma de maneira voluntária e informada e com boa razão fundamentada e consentida. E ainda assim, o suicídio mais uma vez será aceito em alguns casos, mas não em todos, de modo que o suicídio não é sempre legítimo, mas é às vezes legítimo.

Como consequência prática de toda a discussão até então, consideramos necessário tratar da questão de se haveria algum tipo de obrigação moral para intervir em casos em que o

suicídio possa ocorrer ao ter ciência da intenção de alguém ou presenciar uma ação deste tipo em curso. Abordamos o princípio do respeito à autonomia, que se merecer ser realmente considerado na justificação do suicídio, então o direito correlativo de cometer suicídio segue-se desta consideração. Por outro lado, se considerarmos o princípio do respeito à vida, a intervenção é justificada em todos os sentidos, de modo que possivelmente somos obrigados a relatar ameaças suicidas ou tentar evitar o suicídio se em presença da ação em curso.

Acreditamos que há boa razão para questionar neste momento se a pessoa está tomando uma decisão raciocinada e autônoma e talvez, por não conseguir ter certeza sobre isto, seja prudente agir de modo cauteloso e assumir que a pessoa possa estar agindo sob estresse, não pensando claramente, não informada, não totalmente competente e/ou não agindo por boas razões e então intervir. Contudo, ao nos comprometermos com tal reação, não estamos aceitando a conclusão forte de que não devemos nunca permitir que alguém se mate.

De modo geral, o que pretendemos ao concluir este texto com uma consequência prática da discussão que viemos delineando desde a filosofia antiga é mostrar que o debate ainda é muito atual e controverso. Considerando que o propósito inicial fora o de analisar o suicídio não só como uma resposta às piores condições que possam suceder com um indivíduo, mas também a condições, que embora menos severas, possam, no entanto, serem razoavelmente justificadas, precisaríamos considerar como dar conta da possibilidade de que a vida de alguém possa se tornar em tal medida penosa e encontrar maneiras de lidar com esta questão sem infringir mais sofrimento ao não respeitar as decisões autônomas desta pessoa e ainda com o cuidado de não desconsiderar o princípio de respeito à vida.

6. Referências Bibliográficas

- AHRENSDORF, P. *The death of Socrates and the life of Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.
- AQUINO, T. *Suma Teológica*. Volume 6 – II Seção da II parte – Questões 57-112. São Paulo: Loyola, 2005. p.129-46
- ARISTOTLE. *Nichomachean Ethics*. Tradução e comentários de Sarah Broadie e Christopher Rowe. Oxford, 2002.
- BÄHR, A. Between “Self-Murder” and “Suicide”: The Modern Etymology of Self-Killing. In: *Journal of Social History*, vol. 46 no. 3, 2013. p. 620–632.
- BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- _____. *Hieros Logos: Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BEAUCHAMP, T. Suicide. In: *Matters of life and death: New introductory essays in Moral Philosophy*. Edited by Tom Regan. USA: McGraw-Hill: 1993. p.69-120
- _____. An analysis of Hume’s Essay “On Suicide. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, nº1 (Sep/1976) p. 73-95. Acesso em: <http://www.jstor.org/stable/20126886>
- BONELLA, A.E. Divine Command Theory and Metaethics. In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 2, p. 162-172, 2015.
- _____. Consentimento Esclarecido e Morte Voluntária. In: SEIXAS, Jacy; CERASOLI, Josianne. (Org.). *UFU, Ano 30? tropeçando universos (artes, humanidades, ciências)*. Uberlândia: EDUFU, 2008, v. I, p. 201-214.
- BOSTOCK, D. *Aristotle’s Ethics*. New York: Oxford, 2000. p.54-73
- BRADLEY, B. 2009. *Well-Being and death*. NY: Oxford University Press.
- BRANDT, R. The morality and rationality of suicide. In: *Moral Problems*. Edited by James Rachels. New York: Harper & Row, 1979.
- BROCK, D. Medical decisions at the end of life. In: *A companion to Bioethics*. Edited by Helga Kuhse & Peter Singer. Wiley-Blackwell, 2009. p.263-73

_____. Death and Dying. In: VEATCH, M. (ed). *Medical Ethics*. Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1989. p. 345

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*. Hampshire: Variorum, 1995.

COSCULLUELA, V. *The ethics of suicide*. New York: Galand, 1995.

CABRERA, J. *A ética e suas negações: Não nascer, suicídio e pequenos assassinatos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Beste Bolso, 2014.

DIXSAUT, M. *Ousia, Eidos et Idea dans le Phédon*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, Paris, v. 4, p. 479-500, 1991.

_____. *Platon et la question de la pensée*. Paris: VRIN, 2000.

_____. *Qu'Appelle-t-on Penser Selon Platon?* Provence: Département de Philosophie, Université de Provence, 1996. p. 1-23. Communication présentée à Aix-en-Provence au Centre d'études sur la pensée antique kairos kai logos.

DIXSAUT, M. BRANCACCI, A. (org) *Platon, Source des présocratiques – Exploration*. Paris: Vrin, 2002.

DWORKIN, G. Paternalism. In: *Monist*. Vol. 56. Issue 1. 1972. p.65 – acesso em monist.oxfordjournals.org/content/56/1/64

FAIRBAIRN, G.J. *Contemplating Suicide – The language and ethics of self harm*. New York: Routledge, 1995.

FELDMAN, F. The enigma of death. In: *Confrontations with the reaper: a philosophical study of nature and value of death*. Oxford: Oxford U.P, 1992, p. 56-71

_____. Some puzzles about the evil of death. In: *Life, death and meaning: key philosophical readings on the big questions*. Edited by David Benatar. 2ªed. Rowman & Littlefield Publishers, 2010. p.223-42

FREY, R.G. Did Socrates Commit Suicide? In: *Philosophy*. Vol. 53, No. 203 (Jan., 1978). p. 106-8

HUME, D. Do suicídio. Trad. Livia Guimarães. In: PUENTE, F.R. (Org.) *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. Of suicide. In: *The Philosophical Works of David Hume*. Ed. T.H. Green and T.H. Gosse. London, 1874-5. In: BENATAR, D. (Ed.) *Life, Death and Meaning: Key philosophical readings on the Big questions*. Rowman & Littlefield, 2010.

KAGAN, S. *Death*. New Haven: Yale University Press, 2012.

MCMAHAN, J. 2002. *The ethics of killing: killing at the margins of life*. New York, NY: Oxford University Press.

MCDERMOTT, J. Why bother: is life worth living? In: *The journal of Philosophy* 88, nº11 (November 1991), p.677-83

MILL, J.S. On liberty. In: *Essential works of John Stuart Mill*. Nova York: Bantam, 1961.

MILLER, Fred. D. Virtue and rights in Aristotle's Best Regime. In: CHAPPEL, Timothy (Editor). *Values and Virtues: Aristotelianism in contemporary ethics*. Oxford: Clarendon, 2006. p.85

NAGEL, T. Death. In: *Mortal questions*. New York: Cambridge University Press, 1979, p. 1-10

RACHELS, J. *Os elementos da filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH, 2013.

_____. *A coisa certa a fazer: Leituras básicas sobre a filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH, 2014.

ROSENBERG, J. Life after death: In search of the question. In: *Thinking clearly about death*. Englewood cliffs: Prentice-Hall, 1983. p.18-22

SCHNEIDMAN, E. *The suicidal mind*. New York: Oxford UL, 1996.

SHAFER-LANDAU, R. *The fundamentals of ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2015.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. *Platão e a imortalidade: mito e argumento no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

- STOFFELL, B. Voluntary euthanasia, Suicide and Physician-assisted Suicide. In: *A companion to Bioethics*. Edited by Helga Kuhse & Peter Singer. Wiley-Blackwell, 2009. P. 312-20
- SZASZ, T. *Fatal freedom: the ethics an politics of suicide*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
- PABST, M. *Ethical issues in Suicide*. Englewood Cliffs. N.J: Prentice Hall, 1982.
- _____. *The Ethics of Suicide: historical sources*. Oxford University Press, 2015.
- _____. *Ending life: Ethics and the way we die*. Oxford University Press, 2005.
- PLATON. *Œuvres complètes*: C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1983-1995.
- PLATÃO. *Fédon*. Edição Bilingue. Tradução, introdução e notas de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.
- _____. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. [S.l.: s.n.], 1991.
- PUENTE, F.R.(Org) *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- VERNANT, J. P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1990.
- VENEU, M. G. *Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no Ocidente*. Brasília:UNB, 1993.
- WESTERING, *The greek comentaries on Plato's Phaedo*. L. G. (ed.). Netherland: Royal Netherlands Academy of, 1977.
- WILSON, Emily. *The death of Socrates: Hero, villain, chatterbox, saint*. London: Profile Books, 2007.