

POR QUE, DIABOS, NÃO PODEMOS NOS SUICIDAR?

WHY THE HELL CANNOT WE JUST COMMIT SUICIDE?

Allan Martins Mohr¹

RESUMO

Este trabalho é um ensaio teórico e qualitativo com o objetivo de construir um dizer sobre a questão do suicídio e da morte na filosofia e na psicanálise. Dessa forma, percorro um caminho singular: inauguro o texto com uma questão referente à proibição do suicídio, teço alguns comentários embasado em leituras filosóficas, costuro algumas considerações a partir da psicanálise dita freudiano-lacanianana e, finalmente, estudo o filósofo do absurdo para encerrar o texto apostando na revolta contra o absurdo da existência como uma forma, talvez seja possível dizer, de prevenção ao suicídio.

Palavras-chave: Suicídio; Filosofia; Psicanálise.

ABSTRACT

This work is a theoretical and qualitative essay with the objective of constructing a text about the question of suicide and death in philosophy and psychoanalysis. In this way, I walk a singular path: I inaugurate the text with a question referring to the prohibition of suicide, I write a few comments based on philosophical readings, I make some considerations with the so-called Freudian-Lacanian psychoanalysis and, finally, I study the philosopher of the absurd to close the text betting on the revolt against the absurdity of existence as a form, perhaps it is possible to say, of suicide prevention.

Keywords: Suicide; Philosophy; Psychoanalysis.

¹ Psicólogo. Doutor em Filosofia. Professor do curso de Psicologia da FAE Centro Universitário. Curitiba-PR, Brasil.
E-mail: allan.mohr@gmail.com

[...] é justo que alguém não possa se suicidar [...] é necessário aguardar que o deus nos envie uma ordem formal para sairmos da vida, como a que hoje me envia.

Sócrates

(Platão, 2004b, p. 122).

Por que, diabos, não podemos nos suicidar? É a pergunta que sempre me ocorre quando me convocam ou convidam para falar sobre suicídio, e este texto é uma tentativa de resposta a essa pergunta: um ensaio teórico e qualitativo que tem por objetivo construir e costurar alguns dizeres sobre o suicídio e a questão da morte a partir da filosofia e da psicanálise. E por que construir algo sobre o sem sentido característico de toda história humana? Porque, afinal, esse ato é um dos tantos atos possíveis dentre os possíveis caminhos de uma existência. Esse ato é um dos permitidos dentro da gama de ações factíveis da ordem da natureza. Essa resolução é, quiçá, até mesmo uma das mais sedutoras dentre as vicissitudes de uma vida. Então, por que não podemos, ou por que não deveríamos falar sobre suicídio? E, novamente, por que não podemos nos suicidar?

Porque é um pecado!

“É um pecado” é a primeira resposta que se apresenta. E é a primeira argumentação, não por convicções religiosas, mas porque dentre as considerações filosóficas ela foi, desde sempre, a inauguradora. É Sócrates que no derradeiro momento de sua vida convoca a heresia como adjetivo para o suicídio (Platão, 2004b). Não por acreditar piamente nos deuses (pergunta sempre colocável), mas por entender que nós, seres imperfeitos, porque humanos, não somos donos de nossa vida. Seja porque ela pertence aos deuses e apenas eles teriam o direito de escolher o momento de nossa morte, seja porque as Leis assim não permitem e, uma vez que as aceitamos como ordenadoras de nossa breve jornada sob o sol, não podemos, de forma alguma, contrariá-las – leiam ou releiam *Críton* (Platão, 2004a). Mas se não devemos nos suicidar porque nossa vida não nos pertence, o que é isso que entendo meu, não sendo?

A vida é um instante na história do universo onde um conjunto de matéria cósmica se entendeu, ou se iludiu ser, tendo como consequência um sofrimento gigantesco pelo reconhecimento de sua finitude e que calcula, a cada passo, se esse sofrimento que nomeamos vida vale a pena ser vivenciado. Definitivamente “Não!”, seria a resposta do Sátiro ao rei Midas na descrição de Nietzsche (2007). Viver não é a melhor solução para a existência, diz o seguidor de Dionísio. Por isso mesmo, inclusive, Nietzsche pode discordar de Sócrates: frente às construções do autor de *Gaia ciência*, o filósofo grego pode ser considerado mais um dos tantos pregadores da morte, porque entende a existência eterna, aquela que existe depois da morte do corpo, como algo desejável e esperado. Para Nietzsche, *me phinai*, antes não existir, seria a resposta mais adequada ao problema da vida. A nós, humanos, a melhor solução é antes não nascer, não existir, é escapar do sofrimento pela tangente da inexistência prévia; mas, uma vez que isso não nos é mais permitido, uma vez que existimos, a melhor solução seria justamente abreviar a vida. Não obstante, insistimos.

Insistimos em viver apesar do sofrimento de nossas existências individuais, até mesmo porque nós somos resistentes, somos seres de catástrofe. A dor, o sofrimento, o vazio, isso tudo nos move. O nada, diz Lacan, é causa de vida, e o objeto que o representa é causa de desejo. Somos desejantes justamente na medida em que nos diferenciamos dos deuses pela imperfeição

e efemeridade. Essa efemeridade, isso de ser transitório, passageiro, é a marca mesma do homem enquanto distinto daquilo que é da esfera celeste – seres perfeitos, infinitos e eternos. Pelo menos essa é a lógica socrática e de tantos outros filósofos. A questão é que: porque não temos acesso à eternidade, sofremos, decaímos, perecemos, pecamos e tropeçamos. E esses percalços de uma vida coagida a um fim único e mesmo nos angustia e faz sofrer.

Aliás, é justamente a morte, enquanto marca distintiva de toda mulher e homem sobre a terra, que nos designa como humanos. Schopenhauer (2014) já nos disse que aquilo que nos diferencia dos animais é justamente a certeza racional da morte. É pela consciência de morte, pela sua ciência certa, que o homem enquanto espécie pode ser descrito como o único animal mortal. Os animais das demais espécies não morrem, vivem eternos pelo desconhecimento de um tempo onde não terão mais caminhos por escolher. É justamente o saber, enquanto *Logos*, enquanto razão, enfim, é o saber da morte que nos faz mortais. É porque a morte se encontra inscrita na cadeia significativa que atravessa o *homo*, que ela existe, por isso o animal é eterno enquanto nós somos acertadamente destinados à morte. Foi justamente a morte certa decretada por YHWH, aliás, que nos inaugurou como da ordem do humano. Ademais, a humanidade, enquanto conjunto de animais racionais, só pode se dar frente à transgressão inaugural de uma mulher, Eva. Considerando essas ponderações, nos diz Satã em seu diário recolhido por Mark Twain:

Pobres criaturas ignorantes, a ordem de se absterem de comer da fruta não significou nada para eles; eram apenas crianças, e não podiam entender coisas não provadas e abstrações verbais que representavam coisas alheias a seu pequeno mundo e a suas parcas experiências. Eva esticou-se para alcançar uma maçã! Adeus Éden e seus prazeres sem pecado; bem-vindos pobreza e dor, fome e frio e sofrimento, privação, lágrimas e vergonha, inveja, disputas, malícia e desonra, idade, cansaço, remorso; e a seguir, desespero e orações para livrar-se da morte, sem suspeitar que os portões do inferno se abrem mais adiante! Ela experimentou - e a fruta caiu de sua mão (Twain, 2014, p. 52).

É justamente Eva quem pode transgredir o interdito divino que bradava por uma ação impossível a Adão. Adão não pode saborear a fruta, tampouco o pecado e a liberdade. É das filhas de Eva a prerrogativa de serem heroínas, transgressoras, salvadoras da humanidade – afinal, sua descendência ferirá a cabeça da serpente (Gn 3, 15) (Gênesis, 2012). Os filhos de Adão são definitivamente incapazes disso, posto que sucumbem frente ao “ao menos Um” que governa toda cultura fálica (Lacan, 1971-1972/2012), o que implica dizer que somente a mulher pode ser livre... mas essa é outra história.

Como dizia, a morte nos distingue dos animais e nos faz humanos. Justamente essa morte que recebemos quando da transgressão do interdito de YHWH e que nos garante a expulsão do paraíso. Expulsão que marca a inauguração de nossa existência enquanto imperfeitos, mortais, efêmeros e, porque não, belos. É justamente porque somos transitórios que a vida humana é tão bela – lembremo-nos que aos deuses não cabe beleza, eles são perfeitos.

Enfim, se é justamente a morte, como acabo de descrever, que nos distingue de todos os outros seres vivos, o que me impede de executar meu tão próprio destino? Porque não devo me suicidar?

SUICÍDIO: UMA BREVE RETOMADA

Há, no mínimo, dois momentos marcantes na história do estudo sobre o suicídio: o primeiro, no século XVIII, com o lançamento do livro *Die Leiden des jungen Werthers* ou *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe; o segundo, no século XIX, com *Le suicide*, ou *O suicídio*, de Durkheim.

1774 é o ano em que Goethe inaugura uma nova construção em prosa na Alemanha, ou melhor, reestrutura a prosa e instala um marco na literatura germânica e mundial. Com *Os sofrimentos do jovem Werther*, Goethe constrói um belo romance e destrói algumas esperanças. Ficaram conhecidos como “efeito Werther” os suicídios ocasionados em decorrência de uma exposição, por assim dizer, “midiática”, de um caso de suicídio, como por exemplo as mortes que se seguiram ao lançamento do livro de Goethe. O termo foi cunhado em 1974 pelo sociólogo David Phillips, e também pode ser empregado para as mortes que se seguiram ao suicídio de Marilyn Monroe. Enfim, n’*Os sofrimentos...*, Werther se suicida por conta de um amor não correspondido e nos coage a pensar o suicídio como o efeito de um sofrimento impossível de ser sanado.

Em *Werther* temos uma evocação à tentativa de explicar o suicídio individualmente, como que respondendo exclusivamente à possibilidade de escolha – com o cuidado que essa palavra exige – do sujeito que a realiza. Werther age por sua própria conta. Diz o apaixonado de Goethe quando explica a um companheiro o porquê de haver pessoas que se suicidam:

‘É lamentável que vós, homens’, exclamei, ‘não podeis falar de nada sem dizer primeiro: Isto é louco, aquilo é prudente, isto é bom, aquilo é mau! E o que significa tudo isso? Por acaso buscastes alguma vez antes disso, as íntimas circunstâncias de um ato? Sabeis precisar com certeza as razões por que ele ocorreu, por que ele teve de ocorrer? Se tivésseis feito isso não seríeis tão prontos em vossos juízos’ (Goethe, 2011, p. 67).

A resposta ao porquê do suicídio está, desde essa perspectiva, nas íntimas circunstâncias que excitaram o ato. Haveria razões, portanto, íntimas o suficiente para ninguém conseguir acesso, tampouco, quicá, o próprio sujeito. Seja como for, o ato suicida, desde Goethe, é um efeito de íntimas circunstâncias e sofrimento extremo. Em contrapartida, para Durkheim, o suicídio não pode ser pensado como excitado exclusivamente por questões individuais, mas devem sempre ser consideradas questões sociais circundantes a cada suicida. Em 1897, no livro *O suicídio*, diz o pai da sociologia:

Não é porque há esses ou aqueles neuropatas em um grupo social que se contam anualmente esses ou aqueles suicidas. A neuropatia limita-se unicamente a favorecer de preferência a morte desses últimos. Eis, portanto, o ponto essencial em que divergem as opiniões do clínico e do sociólogo. O primeiro só vê os casos particulares, isolados uns dos outros. Assim, constata muitas vezes que a vítima era um nervoso ou um alcoólico e explica o ato por um desses estados psicopáticos. Em um certo sentido ele tem razão; porque se o sujeito se matou mais cedo do que seus vizinhos, é freqüentemente por esse motivo. Mas não é por esse motivo que, de um modo geral, há indivíduos que se

matam, nem sobretudo é por esse motivo que se matam, em cada sociedade, e em um espaço de tempo determinado, um número definido de indivíduos². A causa produtora do fenômeno escapa necessariamente a quem só observa os indivíduos; porque ela é exterior aos indivíduos (Durkheim, 2002, p. 354).

O suicídio não é, para Durkheim, o resultado de um sofrimento interno, ou o sofrimento interno, melhor dizendo, só pode ser pensado como apressador do ato. A causa mesma do suicídio não é de responsabilidade daquele que o comete, mas das intrincadas redes sociais nas quais o indivíduo está inserido. É como se o suicídio fosse uma resposta a uma demanda social que o sujeito não conseguiu contestar, e não conseguiu, aliás, porque seria impossível, uma vez que cada homem só é na medida em que é construído por essas redes intrincadas de instituições sociais. O sociólogo até aceita que exista algo de uma individualidade, mas ela só faz acelerar ou retardar as ações que um indivíduo obrigatoriamente toma conduzido a elas por sua relação com o social.

Para além dessas leituras que nos parecem reducionistas, ou seja, de um lado o suicídio como resposta a um excitador individual, interno, subjetivo e, de outro, o ato extremo explicado por uma etiologia social, na qual a subjetividade só faz acelerar ou segurar um ato previamente determinado, coagido pelo pertencimento desse indivíduo nos laços sociais que o constrói, haveria algo além? Minha aposta é que a psicanálise pode ser um dos caminhos possíveis, pois entendo que ela vem explicar o suicídio como um ato individual, subjetivo, mas que só pode ser pensado dentro de uma história, na relação do homem com o ambiente que o constitui.

SUICÍDIO E PSICANÁLISE

Nesta parte do ensaio, proponho construir com o leitor a tese de que, para a psicanálise, o suicídio se trata sempre de uma sequência desgraçada onde temos: a) uma destituição subjetiva, b) a assunção do antigo sujeito como um objeto e, c) a destruição desse objeto. Nesse sentido, ainda cabe afirmar que entendemos ser o suicídio, para a psicanálise, sempre uma passagem ao ato, onde o sujeito sai de cena para se tornar um objeto a ser esfacelado.

A psicanálise, em especial aquela construída por Freud, é herdeira de um raciocínio científico no qual prevalece o *Logos*, a razão, e a relação cartesiana entre um sujeito do conhecimento e um objeto a ser conhecido, desvendado e, por conseguinte, devorado, destruído porque dominado e denominado. Por conseguinte, há apenas uma possibilidade de se entender as relações a partir da leitura freudiana: há um sujeito que conhece o mundo, e que Freud chama de indivíduo; e há um objeto a ser conhecido por esse mesmo indivíduo. Ou bem sou aquele que conhece, ou me faço de objeto a ser conhecido por um outro.

Uma significativa construção do pai da psicanálise foi ratificar que existe a possibilidade do Eu, ou se desejarem, do próprio indivíduo, ser objeto do interesse do próprio Isso (do seu inconsciente – o verdadeiro sujeito freudiano). Em outras palavras, a instância psíquica

² Grifo do original.

denominada Eu, centro da razão e do conhecimento, pode se fazer de objeto para a instância denominada Isso, fonte das paixões, dos instintos (pulsões) e da energia psíquica, a libido. As pulsões, enquanto força, ímpeto que coage o indivíduo ao movimento e que tem como fonte o corpo, mas se faz presente na mente, podem tomar o próprio Eu do indivíduo como alvo em uma de suas vicissitudes e que Freud denominou como *die Wendung gegen die eigene Person* (Freud, 1915/2014, p. 34), ou “retorno em direção à própria pessoa” (1915/2014, p. 35).

É em 1915, ao escrever seu primeiro tratado sobre esse ímpeto psíquico, a pulsão, que Freud nos possibilita entender que o Eu pode ser objeto do Isso e, dessa maneira, nós podemos nos fazer de objeto para além de toda posição de sujeito que possamos ocupar no mundo (Freud, 1915/2014). Com isso, abre-se caminho para se pensar o próprio indivíduo como alvo de um impulso de destruição proveniente de si mesmo, ou seja, o próprio indivíduo pode desejar e se condenar à morte, porquanto pode se tomar como objeto a ser destruído por si mesmo. É o que acontece, diz Freud, no caso do masoquismo³:

O retorno em direção à própria pessoa se torna compreensível se considerarmos que o masoquismo é um sadismo que se voltou contra o próprio Eu, e que o exibicionismo inclui a contemplação do próprio corpo. A observação analítica não deixa dúvidas quanto ao fato de que o masoquista também frui da fúria contra sua pessoa e de que o exibicionista também frui do próprio desnudamento. O essencial nesse processo é, portanto, a troca de objeto com a invariância da meta (Freud, 1915/2014, p. 37).

É disso que se trata: a meta, a satisfação, permanece a mesma, necessariamente, mas se altera o objeto: antes, externo ao indivíduo, agora, é o próprio Eu, a própria pessoa que se torna foco, meta de suas paixões, de sua pulsão. Nesse sentido, podemos entender o suicídio como o retorno da pulsão agressiva, a pulsão de morte, contra a própria pessoa?

Seja como for, em 1920, ao analisar o caso de uma jovem homossexual que havia cometido uma tentativa de suicídio, Freud diz que sua tentativa servia a dois senhores: de um lado um desejo, de outro uma punição. Após ver, compreender e concluir que seu pai ficara extremamente chateado ao lhe ver na companhia de sua dama, a jovem se precipita numa tentativa de suicídio. Nas palavras do analista:

*A tentativa de suicídio era, além disso, como esperado, determinado por dois motivos: uma realização de punição (autopunição) e uma realização de desejo. Este último significava a consecução daquele desejo cuja decepção a havia movido à homossexualidade, a saber, ter um filho do pai, pois agora ela caía [*niederkommen*] por culpa do pai. [...] Quanto à autopunição, a ação da jovem nos mostra que ela desenvolveu em seu inconsciente fortes desejos de morte contra um ou outro dos membros do casal parental (Freud, 1920/2016, pp. 176-177).*

³ Muito embora em outro lugar de sua teoria Freud vai considerar um masoquismo primário, não nos ateremos nessas questões neste trabalho.

Por se ter colocado como objeto é que a jovem pode se deixar cair e se esfacelar. Nesse ato, ou melhor, nessa passagem ao ato ela sustenta sua agressividade em relação ao pai, punindo-o por ter sido um péssimo progenitor, porque não realizou seu desejo de ter tido, com ele, um filho; além de se punir por reconhecer sua agressividade e seu desejo. O suicídio, nesse sentido, é uma resolução, muito embora cobre um preço altíssimo para realizar o que se propõe: cobra o preço de ter o sujeito destituído de sua posição para se tornar um objeto e, além disso, usa desse objeto justamente para realizar uma trama na qual o sujeito não mais pode se posicionar, uma vez que se destituiu justamente para se objetalizar e ser passível de queda.

Com isso, é possível dizer que o suicídio é o instante em que não existe mais pessoa, indivíduo ou sujeito possível a se colocar nas vicissitudes e escolhas da vida. É o momento no qual a pessoa já não existe mais e passa a ser puro objeto susceptível de ser utilizado a bel prazer de um outro – mesmo que esse outro seja si mesmo. O suicídio, então, fala de um sujeito que não mais existe transformado em um objeto a ser destruído para dar conta de um desejo sádico que retorna e uma punição que visa apaziguamento. Ainda nas palavras de Freud:

[...] a análise nos trouxe, para o enigma do suicídio, a explicação de que talvez ninguém encontre a energia psíquica para se matar se não estiver, em primeiro lugar, matando um objeto com o qual se tenha identificado e, em segundo lugar, voltando contra si mesmo um desejo de morte que estava dirigido a outra pessoa (Freud, 1920/2016, p. 177).

O suicídio, portanto, condensa essas duas vertentes da pulsão de morte: aplica-se sua energia na destruição de um objeto, ou melhor, do próprio Eu, tornado objeto da pulsão e, realiza-se um desejo sádico (desejo de morte contra outra pessoa) que fora deslocado para o próprio Eu. O Eu do suicida, nesse sentido, torna-se alvo da pulsão de morte que outrora estava sadicamente destinada a algum outro e se transforma em um objeto, por identificação, a ser destruído. Dessarte, todo suicídio teria algo próximo de uma melancolia, visto que, na melancolia, o Eu se identifica ao objeto perdido e, incapaz de realizar o luto, o Eu se perde com o objeto. No suicídio, em contrapartida, não se trata de um objeto perdido, mas um objeto passível de ser destruído porque odiado. Talvez não à toa, de fato, estamos sempre relacionando o suicídio à depressão. Diz Freud em seu texto **Luto e Melancolia**, de 1915, que, na melancolia, o próprio Eu do indivíduo se tornou apagado e insignificante (Freud, 1917[1915]/1996); um Eu-objeto que, não tendo mais valor, pode ser destruído a qualquer momento para, inclusive, servir de objeto-descarga para uma pulsão de morte, quiçá a reorganização de um amor não mais correspondido que se transforma em ódio. Aliás, esse conceito, pulsão de morte, é uma das principais formulações freudianas e diz respeito a um impulso de todo e qualquer ser vivo em retornar a um estado inanimado, estado no qual não haveria sofrimento, desprazer, porquanto é justamente a vida e sua necessidade de movimento que coage o vivente a confirmar a cada instante sua perecibilidade.

Em Lacan, a pulsão de morte ganha um colorido distinto e uma leitura curiosa quando o psicanalista francês propõe que é justamente a morte, ou melhor, o impulso à inexistência que confirma a existência de um desejo por movimento. Diz o autor: “Vontade de destruição.

Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 254). Em Lacan, a pulsão de morte é histórica, porque se inscreve na cadeia significante que causa e atravessa cada sujeito. Por ser vontade de destruição com intenção de criação, ela é sempre causa de movimento e de subjetividade. Mas assim mesmo, a pulsão de morte talvez deva ser entendida sempre como um rumar para a entropia de cada vida; um se destinar à destruição. Nas palavras de Lacan:

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta, se assim posso expressar-me para ilustrar o que está em questão (Lacan, 1959-1960/2008, p. 254).

Contíguo a esse raciocínio, podemos construir ou costurar algumas considerações lacanianas sobre o tema e nos vemos, então, como que obrigados a considerar o **Seminário** sobre a ética da psicanálise, de 1959-1960. Nele, Lacan é enfático em dizer que o sujeito só pode se sentir culpado quando cede do seu desejo (Lacan, 1959-1960/2008) ou, se preferirmos uma letra mais existencialista, se o sujeito abre mão de uma existência autêntica para viver inautenticamente, deixar de ser si-mesmo para ser-com-os-outros (Heidegger, 2012). Uma vida inautêntica, aqui entendemos, é a desistência de uma posição de sujeito, destinado à interdição e à falta que inaugura uma posição desejante para viver na não distinção da coletividade, viver como objeto padrão mercadologicamente construído, possível de ser consumido e, novamente, destruído.

Ser sujeito, autônomo, como propõe Lacan, é encarar o sem sentido de toda e qualquer existência, a falta que sulca cada subjetividade como única e como um caminho sem resposta para o fato absurdo de um nascimento ao acaso. É de uma *Até*, uma desgraça particular que se trata em cada vida, e ser sujeito é se responsabilizar justamente por essa desgraça ilógica, disparatada. É se responsabilizar mesmo quando não se escolheu, mas quando o destino o condenou – condenados, aliás, estamos todos condenados à morte. Essa é a certeza de todo herói, especula Lacan. Essa é a certeza de Antígona, filha de Édipo. Essa é, também, a certeza de Meursault, o estrangeiro de Camus. Diz a personagem do filósofo ao refletir sobre sua sentença capital:

Era como se durante todo o tempo tivesse esperado por este minuto e por essa madrugada em que seria justificado. Nada, nada tinha importância, e eu sabia muito bem por quê. [...] Que importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que as pessoas escolhem, os destinos que as pessoas elegem, já que um só destino devia eleger-me a mim próprio e comigo milhares de privilegiados [...]. Todos eram privilegiados. Só havia privilegiados. Também os outros seriam um dia condenados (Camus, 2016, p. 125).

O estrangeiro tem a mesma certeza de Sócrates, a certeza da morte que inaugura a vida humana e que se torna causa final de toda existência. O que um e outro nos ensinam, contudo, é a assumir essa morte como causa primeira, eficiente; isso é justamente o que nos faz heróis de

nossa própria jornada, não antecipando nosso fim, mas aguardando que a dívida seja coletada. A diferença de um e outro é que para Sócrates não devemos nos suicidar porque é uma afronta ao deus que nos concedeu a vida; em Camus a recusa ao suicídio se apresenta por outra via: já que a vida não tem sentido e não há (ou não tem como provar a existência de) um Deus a quem eu possa recorrer, a única maneira de eu vencer esse jogo absurdo é me revoltando e vivendo; desejando viver a cada dia mais e com a maior intensidade possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Albert Camus, filósofo francês, nos disse certa vez que o verdadeiro e, talvez, único problema filosófico é o suicídio (Camus, 2017). Concluir se uma vida vale a pena ser vivida ou não, é tarefa das mais árduas e belas; e da qual nenhum de nós deve se furtar. Se Galileu estava certo e a Terra gira ao redor do Sol, ou se Plutão tem anéis como Saturno ou, ainda, quem deve ser eleito nas próximas eleições, quiçá se Deus existe ou é uma ilusão criada por nós, pobres mortais, todos esses problemas são indignos perto do problema do suicídio.

Esse revés, continua o autor, apresenta-se a cada homem a partir do que ele vai denominar sentimento do absurdo: o instante no qual o ser se sente estrangeiro em sua própria vida, onde percebe que sua existência não tem sentido. Nesse exato momento, o ser acorda de um sono que possibilitava sua vida. Diz o filósofo:

Qual é então o sentimento incalculável que priva o espírito do sono necessário para a vida? Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo (Camus, 2017, p. 21).

Esse mundo passível de explicação é o mundo ilusório que cada animal humano cria frente à certeza da morte, fato indubitável de cada existência. Tomado por essa certeza que nos diferencia dos animais, somos como que obrigados a construir uma historietta que nos apazigue a angústia e garanta nossa vitória contra a indesejada morte. Em muitos casos somos acolhidos desde muito cedo em uma história previamente criada, no entanto em algum momento essa narrativa claudica, essa base rui. Nesse instante somos tomados de um horror tão singular, tão familiar (Freud, 1919/1996), que nos desesperamos: estamos acordados frente ao inevitável insensato. Incompreensível porque irracional, a existência se mostra crua e cruel, nua e despidorada para o homem que até um momento antes se via num profundo sono.

Aquela história já não existe mais, aquela história que ele criara como uma terra protetora, um porto seguro, evanesceu e ele se encontra frente a um abismo de sentido, a um nada de significação possível. Isso que Freud outrora chamou estranhamento, esse sentimento de reencontro com algo próprio há muito esquecido ou encoberto (Freud, 1919/1996), Camus

chama de sentimento de absurdo; mas a consequência é praticamente a mesma: um horror sem tamanho. O suicídio, portanto, diz Camus, “é uma solução para o absurdo” (Camus, 2017, p. 22). Contudo uma solução imprópria ou, ainda, equivocada. A solução pelo suicídio faz com que o homem consiga, de certa forma, tamponar o sentimento do absurdo fugindo dele: isso é o suicídio. Por isso, ainda explica o filósofo, posso me suicidar e continuar vivendo, por exemplo: a esperança numa vida melhor ou numa vida futura é uma forma de suicídio, posto que ignora e afasta a certeza do absurdo da existência.

Dentro desse raciocínio, Camus pode ser pensado como uma crítica a dois grandes pensadores, a saber: Durkheim e Kierkegaard. Do primeiro, faz contraponto à ideia de que todo suicídio é social e, do segundo, a de que a resposta para o sem sentido da vida estaria no salto da fé. A escolha pelo suicídio ou pela aceitação do absurdo é sempre individual e computar essa responsabilidade para algo do social é desresponsabilizar o homem de seu absurdo. Diz Camus que “o absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo” (Camus, 2017, p. 39). Dizer que o suicídio é engendrado por questões sociais é dizer que há um sentido para o suicídio do qual eu não tenho o que dizer. É quase uma esperança. É continuar vivendo num sono profundo. Ainda consoante o francês:

E levando ao extremo essa lógica absurda, devo reconhecer que tal luta supõe a ausência total de esperança (que nada tem a ver com o desespero), a recusa contínua (que não deve ser confundida com a renúncia) e a insatisfação consciente (que não se poderia assimilar à inquietude juvenil). Tudo o que destrói, escamoteia ou desfalca estas exigências [...] arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido (Camus, 2017, p. 42).

Por isso Kierkegaard tampouco estaria certo. Mesmo ele tendo visto e convocado o absurdo para falar, ele escamoteia sua instigação com o salto. O salto de fé, ou como usa Camus, o salto é uma maneira de construir uma nova ilusão frente ao absurdo, é não o admitir como real e como causa, ou melhor, convocador de resposta. Qualquer congraçamento, conciliação, é uma fuga do absurdo. Religião, esperança, suicídio, ideia de pertencimento a uma superestrutura, tudo isso é deserção do absurdo. O homem absurdo, à diferença do homem comum, não precisa de um sentido para a vida, muito pelo contrário: melhor ainda ela ser sem sentido, porque o obriga a construir algo próprio.

O homem absurdo tem algo do herói lacaniano, o autônomo, aquele que reconhece seu destino mortal, sua morte como causa eficiente de sua existência, a falta como causa de desejo e seu ato como potência criadora a partir de um nada. O autônomo verdadeiro é o *Sein-zum-Tode* heideggeriano, o ser-para-a-morte, ou como Lacan bem o expressa: aquilo que é da ordem de um “triunfo do ser-para-a-morte” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 367). Em consonância com o exposto, ainda diz o filósofo do absurdo:

Viver é fazer que o absurdo viva. Fazê-lo viver é, antes de mais nada, contemplá-lo. [...] o absurdo só morre quando viramos as costas para ele. Por isso, uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta, o confronto perpétuo do homem com sua própria

escuridão. Ela é a exigência de uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo. Assim como o perigo proporciona ao homem uma oportunidade insubstituível de captá-la, também a revolta metafísica estende a consciência ao longo de toda a experiência. Ela é a presença constante do homem diante de si mesmo. Não é aspiração, porque não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la (Camus, 2017, p. 60).

Nesse sentido é que exemplifica Camus seu homem absurdo com a história de Dom Juan. Dom Juan não é um homem absurdo porque goza de várias mulheres, mas porque, por saber que o sem sentido se coloca como causa da existência, ele ama incondicionalmente, apaixonadamente, cada mulher a quem se entrega. “O homem absurdo não pode fazer outra coisa senão esgotar tudo e se esgotar” – diz o filósofo (Camus, 2017, p. 61). Como não há esperança, não há futuro e isso coage o ser, urgentemente, a viver tudo aqui e agora. Sobre Dom Juan, diz Camus que o sedutor “não vai de mulher em mulher por falta de amor. É ridículo representá-lo como um iluminado em busca do amor total. Mas é justamente porque ama com idêntico arroubo, e sempre com todo o seu ser, que precisa repetir essa doação e esse aprofundamento” (2017, p. 75). No final das contas, viver, e viver apaixonadamente, é uma afronta ao sem sentido. Suicidar-se, em contrapartida, é ceder a ele.

De qualquer maneira, Freud disse certa vez, embasado nas reflexões sobre a pulsão de morte: “talvez seja certo dizer que toda morte é um suicídio disfarçado” (Viereck, 1930/1995, p. 92); ou seja, talvez se chegue a um determinado momento em que toda revolta possível que me torna um homem absurdo, um herói, um autônomo, um ser-para-a-morte triunfador, ou qualquer significante que o valha, não seja mais possível. Ali, naquele instante, o homem absurdo se reconhece incapaz de seguir adiante. Mas ali, nesse suicídio último, aquele que vem pela própria entropia do organismo – é disso que Freud falava –, ali não morre um sonhador esperançoso ou desesperado. Ali, depois de ter se revoltado e vivido, morre um ser que alcançou seu destino depois de ter se responsabilizado por ele, morre um ser que se responsabilizou por sua própria morte como causa de toda sua existência.

Mas por fim: por que, diabos, não podemos nos suicidar? Porque devemos mostrar ao próprio Diabo que, frente a esse absurdo incoerente de um aglomerado de átomos a respirar e que alguns chamam de vida, eu, que vou morrer, não só o saúdo, mas escolho lutar com todas as minhas forças para mostrar minha recusa à aceitação pura e simples do destino a mim designado de um caminho entrópico. Muito embora eu parta da certeza de perder a briga, é verdade, continuarei a brigar e a gozar da disputa a cada instante.

REFERÊNCIAS

- Camus, A. (2016). *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record.
- Camus, A. (2017). *O mito de Sísifo*. (A. R. Watch, Trad.) Rio de Janeiro: BestBolso.
- Durkheim, E. (2002). *O suicídio*. São Paulo: Martin Claret.

- Freud, S. (1917[1915]/1996). Luto e Melancolia. In S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1919/1996). O 'estranho'. In S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/2014). As pulsões e seus destinos. In S. Freud. *As pulsões e seus destinos (Obras Incompletas de Sigmund Freud)* (P. H. Tavares, Trad., Vol. 2). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1920/2016). Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. In S. Freud. *Neurose, psicose, perversão (Obras Incompletas de Sigmund Freud)* (M. R. Moraes, Trad., Vol. 5). Belo Horizonte: Autêntica.
- Gênesis. (2012). In: E. F. Francisco. *Antigo Testamento interlinear Hebraico-Português* (Vols. 1-Pentateuco). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Goethe, J. W. (2011). *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo* (F. Castilho, Trad.). Campinas; Petrópolis: Unicamp; Vozes.
- Lacan, J. (1959-1960/2008). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971-1972/2012). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Nietzsche, F. W. (2007). *O nascimento da tragédia* (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Platão. (2004a). Críton. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural.
- Platão. (2004b). Fédon. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural.
- Schopenhauer, A. (2014). *O mundo como vontade e representação, tomo II: complementos* (Vol. 2). (E. R. Fonseca, Trad.) Curitiba: UFPR.
- Twain, M. (2014). *Diários de Adão e Eva*. São Paulo: Hedra.
- Viereck, G. S. (1930/1995). Sigmund Freud. In: F. Altman. *A arte da entrevista: uma ontologia de 1823 aos nossos dias*. (pp. 88-98). São Paulo: Escrita.

Recebido em: 21-11-2018

Primeira decisão editorial: 25-11-2018

Aceito em: 11-12-2018