

Por quem os sinos dobram: espiritualidade e suicídio na contemporaneidade

*For whom the bell tolls:
spirituality and suicide in contemporaneity*

Wellington Teodoro Silva
Daniela Veloso de Abreu Matos

Resumo

O presente artigo discute a relação entre espiritualidade, religião e suicídio, analisando de que modo a espiritualidade pode constituir um recurso existencial relevante diante da crise de sentido que caracteriza a modernidade. Parte-se da compreensão de que o suicídio, para além das apreciações médicas e estatísticas, deve ser situado no horizonte mais amplo da experiência humana, marcada pela perda de referenciais, pelo enfraquecimento dos vínculos comunitários e pela fragmentação dos sentidos coletivos. Diferencia-se, nesse contexto, religião e espiritualidade: enquanto a primeira se apresenta como constructo moderno, a segunda é compreendida como dimensão constitutiva da condição humana, responsável por produzir formas de ser-no-mundo e ressignificar a existência. Destaca-se, ainda, o reconhecimento da espiritualidade pela Organização Mundial da Saúde como elemento de bem-estar e fator de prevenção ao suicídio, ao mesmo tempo em que se problematizam seus usos indevidos em discursos ideológicos. O texto conclui pela relevância da espiritualidade engajada – compreendida aqui como prática que articula interioridade e exterioridade e que se realiza na militância em prol da justiça social – como perspectiva possível de enfrentamento à cultura de morte. Assim, propõe-se compreender a espiritualidade não como fuga do mundo, mas como força que pulsiona vida e anima transformação.

Palavras-chave: Espiritualidade. Suicídio. Religião

Abstract

This paper examines the relationship between spirituality, religion, and suicide, analyzing how spirituality can function as a meaningful existential resource in the face of the crisis of meaning that characterizes modernity. It begins from the understanding that suicide, beyond medical and statistical assessments, must be situated within the broader horizon of human experience, marked by the loss of reference points, the weakening of communal bonds, and the fragmentation of collective meanings. In this context, religion and spirituality are distinguished: while the former is presented as a modern construct, the latter is understood as a constitutive dimension of the human condition, responsible for shaping ways of being-in-the-world and for re-signifying existence. The paper also highlights the recognition of spirituality by the World Health Organization as an element of well-being and a factor in suicide prevention, while at the same time problematizing its misuse in ideological discourses. It concludes by underscoring the relevance of engaged spirituality – here understood as a practice that articulates interiority and exteriority and takes shape through commitment to social justice – as a possible path for confronting the culture of death. Thus, spirituality is proposed not as an escape from the world, but as a force that sustains life and inspires transformation.

Keywords: Spirituality. Suicide. Religion

Nenhum homem é uma ilha, isolado em si mesmo; todos são parte do continente, uma parte de um todo. Se um torrão de terra for levado pelas águas até o mar, a Europa ficará diminuída, como se fosse um promontório, como se fosse o solar de teus amigos ou o teu próprio; a morte de qualquer homem me diminui, porque sou parte do gênero humano. E por isso não perguntes por quem os sinos dobram; eles dobram por ti.

Meditações VII, John Donne

Introdução

Refletir sobre o suicídio é defrontar-se com a nossa crise de sentido enquanto sociedade. Não apenas com a crise que se traduz em estatísticas – ainda que estas falem alto: no Brasil, estima-se uma taxa de 7 a 8 mortes por lesões autoprovocadas para cada 100 mil habitantes ao ano, o que corresponde a mais de 15 mil óbitos anuais¹. Entre adolescentes e jovens adultos de 15 a 29 anos, o suicídio figura entre as principais causas de mortalidade, ocupando a terceira e a quarta posição, respectivamente, atrás apenas dos homicídios, dos acidentes de trânsito e de algumas doenças infecciosas.

Pensar o suicídio é pensar também a dimensão concreta dessa crise, pois a cada 34 minutos deste exercício reflexivo, algum brasileiro – provavelmente muito jovem – conclui pela futilidade de sua própria existência e consegue pôr fim a ela. Essa crise dificilmente pode ser capturada em artigos científicos, mas se impõe de modo incontornável: é vivida no silêncio das famílias, no espanto dos colegas de escola, no luto de comunidades inteiras que se perguntam, atônitas, o que poderiam ter feito para evitá-lo – e nos indivíduos que permanecem vivos, mas feridos, suspensos entre a dor da perda e, talvez, a sombra de uma covardia íntima, num misto de incredulidade e desejo de seguir o mesmo caminho.

Todavia, discutir a decisão pelo autoextermínio implica, sobretudo, encarar uma dimensão filosófica essencial da condição humana: a tensão permanente entre o que o espírito deseja e o que o mundo oferece, entre a busca de unidade e a experiência de dispersão, entre expectativas e frustrações. Essa experiência nos desafia a refletir sobre os modos de afirmar a vida mesmo quando ela parece esvaziada de sentido.

É preciso falar sobre isso, mesmo que o estigma e o constrangimento em torno da palavra, da tentativa ou da consumação do ato suicida impeçam uma discussão objetiva – pois morrer é, em última análise, uma questão de vida. Na tensão insuprimível de cada um, entre a condição pessoal e a genericidade humana, o problema da morte é um problema dos vivos e dos sentidos que eles são, ou não, capazes de construir para cada vida singular, bem como da sociedade enquanto uma produção coletiva.

Para além de apreciações médicas ou medicamentosas, a questão fundamental do suicídio remete ao valor e ao significado da existência. Hipotetizamos que o silêncio em torno desta decisão nasce, em grande parte, do temor de sermos obrigados a encarar nossas próprias crises de sentido existencial. Parece-nos que uma das questões íntimas que fazemos diante desse fenômeno é se a pessoa teve a coragem que nós, que permanecemos nos desafios da vida, não temos.

Há a hipótese de que este silêncio também vem do medo da sociedade de descobrir que ela se autoextermina no autoextermínio de seus indivíduos. Se a condição humana é essencialmente coletiva e social e, como recorda John Donne, nenhum homem é uma ilha², a morte de seus membros também é, de muitas formas, a morte daqueles que permanecem compondo a sociedade. O suicídio do outro faz soar os sinos que nos lembram da situação que partilhamos: de absurdidade e de fragilidade da vida, bem como da urgência de interrogar suas razões de ser para além dos diagnósticos e das estatísticas mórbidas.

De que modo podemos intervir quando a experiência do existir se vê obscurecida, marcada pela ausência de horizontes de sentidos e pela incapacidade de recomposição frente aos desgastes impostos por condições de vida desumanizadoras, pela dissolução de referenciais individuais e coletivos, pelo enfraquecimento dos vínculos comunitários ou por quaisquer outras razões? Quais respostas de cuidado nós, cientistas da religião, podemos oferecer diante do colapso da disposição para persistir no

¹ BRASIL, Secretaria de Vigilância em Saúde e Ambiente, Panorama dos suicídios e notificações de violências autoprovocadas no Brasil de 2010 a 2021.

² DONNE, J., *Meditações*.

enfrentamento das adversidades, colapso este que tantas vezes se manifesta como uma entrega silenciosa, sem sinais prévios, ao autoextermínio?

Nas páginas seguintes, tematizaremos essas questões a partir das Ciências da Religião, que pensa a esfera da espiritualidade como dimensão estruturante do estar humano no mundo³. Essa dimensão humana, contudo, sofreu de longo descuido por não constar no modo moderno de produzir conhecimento. Aquilo que não é quantificável deixou de ser tratado pelas ciências, caindo numa sombra agonizante⁴. Esperamos aportar elementos que permitam compreender a espiritualidade como um dado existencial incontornável e que pulsiona vida. Ela é parte do humano que é multidimensional⁵ e um complexo de complexos⁶, e se revela como uma das chaves mais promissoras para enfrentar a crise de sentidos que atravessa a modernidade.

A inserção deste tema no campo das Ciências da Religião pede uma abordagem de ensaio teórico interdisciplinar, de caráter hermenêutico-crítico. Mobilizamos pressupostos e instrumentos da filosofia da religião, dos estudos culturais e da teologia sistemática, de modo dialogal, numa tecitura hermenêutica que possa recobrir análises simbólicas e narrativas religiosas. Não se trata de um artigo teológico propriamente dito, mas de uma reflexão acadêmica e ensaística em diálogo com a teologia. O procedimento metodológico baseia-se na leitura hermenêutico-crítica e na reinterpretação de textos, não em investigação empírica de campo. Desse modo, os resultados oferecem possibilidades interpretativas e contribuições reflexivas relevantes para a teologia.

Além do forte tom ensaístico, o texto contém algumas partes vazadas em tom literário. Entendemos que a compreensão dos problemas investigados pode se beneficiar intelectualmente de uma análise que, não negando a perspectiva conceitual, inclua outros modos de apreender a realidade humana em sua condição complexa e densa. Esse recurso busca apenas iluminar aspectos hermenêuticos e antropológicos da investigação, sem renunciar ao caráter sistemático e crítico da análise.

1. A espiritualidade como dimensão humana fundamental

A espiritualidade se manifesta na experiência do humano, na qual o sujeito se apresenta, simultaneamente, “fechado e aberto”⁷, buscando o outro em seu próprio espírito, uma vez que o desejo de inclusão existe no seu âmago. Tanto a auto-organização do sujeito quanto sua organização em seu mundo social e político, como realidade objetiva, acontecem relacionalmente. Vive-se a tensa dialética entre a condição singular de sujeito e a genericidade inerente ao humano. A construção individual desdobra-se no ato contínuo de produção e reprodução da vida, na relação com um outro que não o subsume, nem é por ele subsumido⁸. Dessa relação emergem vida e morte, prazer e dor, potência e fragilidade, realização e limite. A abertura ao outro reverbera, portanto, numa relação consigo mesmo.

Peter Berger⁹ interpreta essa produção do humano e de seu mundo como um processo dialético de construção da realidade. A pessoa exterioriza sua subjetividade produzindo a realidade exterior que, por sua vez, retroage sobre o sujeito, impondo-lhe um processo de subjetivação cujo controle lhe escapa. Esse retorno se opera por meio de um processo psíquico de introjeção, através do qual a subjetividade transforma-se em subjetividade objetiva¹⁰ no próprio sujeito. A experiência resultante é de prazer se houver simetria entre o dado interiorizado e os desejos subjetivos preexistentes. Será de dor se houver dissimetria.

No mesmo modo de Peter Berger, Edgar Morin aborda dialeticamente a condição humana, situando-a na tensão permanente entre o *homo sapiens* e o *homo demens*. Para Morin, “o conhecimento racional do humano implica o reconhecimento de que nele excede o *homo sapiens*”¹¹. Deste modo, supera-se a visão iluminista e sua antropologia centrada na razão como núcleo formulador do ser humano. A utopia de um humano racional, que conheceria o progresso à medida que abandonasse suas

³ PINTO, E. B., Espiritualidade e Religiosidade.

⁴ ALVES, R., O enigma da religião.

⁵ MORIN, E., O método 5.

⁶ MATURAMA, H., A ontologia da realidade.

⁷ MORIN, E., O método 5, p.77.

⁸ BUBER, M., Eu e Tu.

⁹ BERGER, P. L., O dossel sagrado.

¹⁰ MORIN, E., O método 5.

¹¹ MORIN, E., O método 5, p. 287.

dimensões irracionais pelas margens da história, revelou-se um erro antropológico. Sua existência desenrola-se na tensão entre razão e delírio, técnica e sonho, planejamento e ruptura.

Segundo Morin, a própria ideia moderna de racionalidade constituiu-se, contraditoriamente, numa forma de delírio. Os iluministas manifestaram a condição de *homo demens* ao elaborarem um ideal humano que seria produto e produtor de uma história orientada para o progresso racional, técnico e planejado. Este é o caráter essencialmente contraditório da modernidade¹² onde tudo que é sólido se desfaz no ar¹³.

A compreensão dialética do humano elaborada por Edgar Morin e Peter Berger permite-nos compreender o humano para além da compreensão meramente racional de sua condição. Podemos entender que as demais condições, tais como sonhos, imaginação, arte, afetos e que tais, compõem os modos por meio dos quais ele estrutura seu estar no mundo e constrói os sentidos e significados profundos de sua existência. Abrir-se ao outro e ao mundo natural acontece em registros que ultrapassam o mero interesse pela utilidade técnica e racional, tão característicos do ambiente contemporâneo da economia e da política. O humano é um ser em relação em uma trama complexa, sofisticada e densa de sentidos e significados existenciais.

Há uma convergência na compreensão do humano entre o materialismo de Edgar Morin e o pensamento de Alfonso García Rubio¹⁴, que opera o conceito teológico de *persona humana*. Morin entende-o como fechado e aberto, a partir de onde explora uma sofisticada abordagem sob a teoria da complexidade. Por sua vez, Rubio o entende como um ser que articula as duas relações: interiorização ou imanência e abertura ou transcendência.

Se o humano é tanto fechado/imanente quanto aberto ao mundo natural, social e ao transcendente, a espiritualidade pode acontecer politicamente no eu-em-relação ao mundo exterior. Ela é uma condição e potência humana cujas definições são sempre precárias; parece-nos improvável conseguir envolver num aparelhamento conceitual formal uma experiência que acontece no nível dos sentidos e sentimentos; ela é prática-existencial-subjetiva.

Não fazemos essa afirmação por covardia intelectual. Acompanhamos André Droogers, ao entender que a razão opera numa natureza que é distinta da espiritualidade: “Definir é uma atividade racional e objetiva, e exatamente por isso temos dificuldades quando queremos definir uma experiência subjetiva que, às vezes, é emocional”¹⁵.

Conseguimos produzir descrições que são sempre aproximadas, sem comunicar o dado real como ele se constitui em seus próprios modos de subsistir e manifestar. Embora tratemos de uma realidade imanente ao ser humano, vale pensar no que disse Rudolf Otto¹⁶ sobre a condição inefável do Sagrado. Sobre ele não podemos dizer nada dada a sua condição de Totalmente Outro, mas podemos observar e descrever as reações da pessoa diante do sentimento do Numinoso.

Embora não estejamos tratando do transcendente, a espiritualidade como um fenômeno do imanente biológico-existencial humano também se apresenta como um fenômeno. Podemos descrever a reação e a sensação da experiência da espiritualidade, mas ela está fora do nosso alcance cognitivo. André Droogers entende que, no senso comum, essa palavra possui significados vagos e imprecisos, de modo que qualquer definição pode ser válida. No entanto, esses significados são sempre insuficientes: “Definir espiritualidade é como comer sopa com um garfo: a gente nunca termina e fica o tempo todo com fome.”¹⁷.

Segundo Ênio Pinto¹⁸, a espiritualidade compõe a estrutura da personalidade e não tem, necessariamente, relação com a religião. Partindo do suposto de que o humano possui interioridade, ele entende que o exercício da espiritualidade se constitui num mergulho da pessoa em si mesma. Opera na construção dos sentidos e significados estruturantes do edifício existencial do denso e profundo humano.

Ambos, sentido e significado, têm importância vital como fundamento da produção e reprodução da vida. Devemos entender a palavra fundamental no seu sentido preciso, e não figurado, a espiritualidade sustenta e dá forma ao edifício existencial e, na sua falta, ele se desmorona. O edifício humano não acontece como um dado biológico, mas simbólico, imagético, valorativo e deve ser

¹² TOURAINE, A., Crítica da modernidade.

¹³ BERMAN, M., Tudo que é sólido desmancha no ar.

¹⁴ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade.

¹⁵ DROOGERS, A., Espiritualidade, p. 112.

¹⁶ OTTO, R., O Sagrado.

¹⁷ DROOGERS, A., Espiritualidade, p. 112.

¹⁸ PINTO, E. B., Espiritualidade e Religiosidade.

continuamente construído e mantido. Deve-se construir os sentidos e significados novos para as questões que a história pessoal vai apresentando, ao mesmo tempo que cuidando da manutenção daquilo que já existe e que tende a se desfazer na medida em que o movimento da vida acontece.

Compreendemos que a espiritualidade não é um ato solipsista, um fechamento no mundo interior que supostamente existe paralelo ao exterior. Ela é um movimento de interioridade e exterioridade, capaz de significar continuamente o estar humano do mundo do sujeito. Não se constitui em fuga do mundo exterior para um mundo interior isolado. O exercício da espiritualidade não é uma evasão do mundo, mas uma reorientação nele, de maneira mais densa, capaz de ampliar o repertório de sentidos e significados. A cada movimento de interioridade há uma exterioridade e vice-versa; a cada objetivação há uma correspondente subjetivação¹⁹.

Numa perspectiva imanente, Edgar Morin situa o espírito e a sua atividade criadora – espiritualidade – como fenômeno que se manifesta entre o biológico e o cultural. Está no lugar intermediário entre as sinapses cerebrais e a cultura, fazendo a mediação e a produção dos sentidos do animal complexo que somos nós humanos: “O espírito (*mind, mente*) emerge e desenvolve-se na relação entre atividade cerebral e cultura”²⁰. Essa ideia situa a espiritualidade no plano imanente da pessoa, um produto de sua complexidade biopsicossocial; está na tensão entre nossa atividade cerebral-corpórea e o mundo cultural-simbólico que nos cerca. Ela faz o ser humano sentir-se invadido pelo infinito e abrir-se para os mistérios de sua existência.

Morin entende que a atividade do espírito humano é extremamente complexa e responsável pela capacidade criadora nos diversos campos, se constituindo na matriz primeira do *homo sapiens e demens*, da razão e dos sonhos, dos projetos e utopias, das certezas e esperanças: “O ser humano comporta, ao mesmo tempo, a consciência e a inconsciência da sua finitude; sente-se invadido pelo infinito na experiência religiosa, poética e erótica do êxtase”²¹. No movimento de produção desses lugares, ela acontece entre a potência e a fragilidade.

O animal humano necessita de alimento e ar e, além disso, de sentidos existenciais para manter-se vivo. Age continuamente não apenas para garantir o sustento material e biológico, mas também para produzir horizontes de existência. Não efetivar essa produção o condena à morte. Longe de ser um mero apêndice do religioso, a espiritualidade revela-se como uma dimensão fundamental da condição humana, uma potência criativa inerente ao ser que se manifesta na ininterrupta e vital busca por sentido.

2. O suicídio como expressão da crise de sentido moderna

Segundo Paul Landsberg²², o suicídio existiu em todos os povos e em todas as épocas, tratando-se de uma questão universal. No tempo presente, ele se apresenta como um problema a ser abordado de modo coerente com os valores das pessoas confrontadas pelos valores da sociedade.

Os valores socialmente estabelecidos constituem-se na realidade objetiva, algo lá fora, que é subjetivado dialeticamente pelos indivíduos singulares²³. Essa subjetivação dá sentido ao sujeito, responsável pela fabricação das expectativas de futuro necessárias para seguir produzindo as condições da vida. A continuidade da sociedade como ambiente legítimo, onde a vida se desenvolve, acontece no contínuo empenho de produção de simetria entre seus valores objetivos e os valores subjetivos das consciências individuais. A ausência dessa simetria pode acontecer no indivíduo atomizado, sem outros relevantes que lhe permitam elaborar sentidos existenciais necessários à constituição de um ambiente subjetivo, indispensável à criação pulsional da vida. Nessa dissimetria, ele se sente antagonizado pela sociedade e busca reagir ao problema da solidão num mundo hostil. Essa condição produz anomia, que esgarça a tecitura existencial de sentido e significado. O autoextermínio é uma reação contra a dor da anomia.

Landsberg entende que é ridículo dizer que o suicida é um covarde. A profunda complexidade dessa questão o leva a afirmar que: “Quem confunde o cristianismo com uma espécie de otimismo virtuoso de bom burguês jamais compreenderá a razão profunda para a condenação cristã da morte

¹⁹ BERGER, P. L., O dossel sagrado.

²⁰ MORIN, E., O método 5, p. 96.

²¹ MORIN, E., O método 5, p. 290.

²² LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios.

²³ LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios, p. 73.

voluntária”²⁴. O autor entende que o suicídio não é contrário à natureza humana, ao mesmo tempo que coloca o amor da pessoa por si como tema central e estruturante. “O suicídio não é contrário à natureza humana! A vontade de vida do animal humano não é ilimitada nem incondicional. Resta saber se o suicídio deve ser, em todos os casos, contrário ao amor que devemos a nós mesmos”²⁵.

Finalizar a própria vida pode ser compreendido, dentre tantas coisas, como um ato humano de recusa de existir em uma sociedade de miséria material e moral que lhe impede de fecundar a vida²⁶. Este ato não pode ser desvinculado da relação entre a pessoa e a sociedade. A consciência e os sentimentos humanos não são fenômenos isolados, fechados em si: eles existem na relação com o mundo humano que, por sua vez, é construído coletivamente. A pessoa que se autoextermina vê rompido o trançado vital de sentidos e significados com o todo do qual faz parte:

Na grande maioria dos casos, o que leva ao suicídio é o fracasso de todos os outros meios: é uma experiência universal de impotência. Essa convergência dos males que destroem, um após outro, as possibilidades de viver e também de lutar é a característica das biografias de suicidas.²⁷

Em seu movimento de contradições, a modernidade faz surgir o indivíduo portador de direitos e capaz de construir sua identidade política, religiosa e social, dentro das opções disponíveis nos diversos lugares. Contudo, é anonimizado nas grandes cidades, reduzido a meros pontos nas planilhas nos planejamentos produtivos, nos mercados de trabalho e de consumo. A modernidade se apresenta para o humano como uma contradição em si. Eleva o sujeito para em seguida suprimi-lo. A defasagem entre o desejo e o que é possível realizar se transforma em dor existencial. A frustração é marcada a ferro quente e é insuperável na pessoa esvaziada de vínculos antropológicos estáveis.

O atual momento do mundo moderno institui uma ambiência existencial que desvincula o indivíduo das relações comunitárias, desenraizando-o de modo mais severo que em momentos históricos anteriores. A nossa espécie viveu, nos períodos pré-modernos, a necessidade de vincular-se a uma comunidade para proteção e potencialização do trabalho, a fim de conseguir alimentos e segurança. Essa condição grupal marcou-nos ao longo de milhares de anos, cavando sulcos profundos nas matrizes existenciais, nos modos coletivos de produzir e reproduzir condições de vida.

Os modos de fazer-nos humanos ao longo da existência de nossa espécie no planeta são distintos do paroxismo individualista do tempo presente, em que cada um é, isoladamente, responsável pela sua produção como ser-no-mundo. O individualismo moderno surgiu de maneira rápida e violenta na organização social humana. Ele nos parece um erro antropológico, na medida em que organiza a sociedade como um composto de indivíduos que se veem como competidores entre si, exilados e atomizados. As referências de virtudes estão assentadas na vitória individual.

As atuais tecnologias de comunicação, contraditoriamente, impedem a organização dos grupos sociais, porque elas formam aquilo que comumente chamamos de bolhas. Entendemos grupos e bolhas como coisas distintas: os primeiros são marcados pela necessidade da presença física nos bairros, escolas, ambientes de trabalhos, de gostos em comum como música, teatro e esporte. Os grupos são formados por pessoas que entendem ser necessário conviver pessoalmente com as diferenças em função do interesse compartilhado. São espaços onde o diálogo é uma necessidade, por pensarem distintamente diversas outras questões da sociedade e estarem vinculados pelo ideal coletivo. Por exemplo, um grupo de praticantes de futebol possui nessa atividade esportiva o objeto de sentido que os une em determinados dias das semanas. Têm posições distintas sobre política, religião etc. Nesses grupos, os corpos se encontram; os olhares e as vozes marcam o diálogo.

As bolhas, por seu lado, são formadas por meio das mídias sociais. Esses lugares são marcados pela união de indivíduos que selecionam outros a partir de uma compreensão simétrica da realidade, sem o confronto próprio do diálogo. Não precisam da presença física, prescindem do corpo como parte da comunicação. O diálogo não é possível e cede lugar a algo parecido com um monólogo, ainda que feito a várias bocas. Não há o permeio de pensamentos diferentes que possam provocar mudanças de

²⁴ LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios, p. 77.

²⁵ LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios, p. 79.

²⁶ LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios, p. 87.

²⁷ LANDSBERG, P. L., Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios, p.87.

visão de mundo, política etc. As mesmas coisas são ditas e um é capaz de completar a frase do outro. Apesar de serem compostas por vários indivíduos, as bolhas são o paroxismo do individualismo, porque não há o outro que interpela e cria as tramas cognitivas e de sentimentos próprios das pessoas em processo criativo humano. Existe um tipo de “outro eu”; a relação é especular porque o indivíduo reconhece-se no outro como se estivesse vendo a si mesmo num espelho.

As bolhas geram uma atividade que se espera política. No entanto, é apenas atividade de poder subtraída do conteúdo que lhe conferiria politicidade e espiritualidade. Fechados em si, no paroxismo individualista, os múltiplos indivíduos atomizados reivindicam a religião sem, no entanto, experienciar espiritualidade, porque cada um está dobrado sobre si. Isso impede os vínculos que formam um grupo social. Esse conjunto de indivíduos não suprassume a política porque ela “baseia-se na pluralidade dos homens”²⁸ e “trata da convivência entre os diferentes”²⁹. Não há espiritualidade e política quando não há abertura relacional da palavra com quem pensa diferente. Não há espiritualidade que não anime o pensamento e tampouco política que não se vincule a essa atividade do intelecto. De ser assim, esses movimentos, produtos das bolhas, se constituem mais em sintomas ou termômetros da crise de espiritualidade – como dimensão estruturante do estar humano no mundo – e da política como atividade criativa que visa disputar visões e propostas em conflito sobre os modos de resolver os problemas da convivência de uma população em um mesmo território. Sobre isso, vale novamente citar Hannah Arendt: “A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada”³⁰.

Como dissemos acima, o ato do suicídio não é um fato contemporâneo. Contudo, a modernidade é um ambiente fértil para crises de sentidos e significados da existência. Trata-se de um projeto em colapso³¹ sob vários aspectos estruturantes da sociedade, da economia, da política, da compreensão de si, dos modos do estar humano no mundo etc. A crise desenvolve-se na compreensão de história que trouxe a escatologia da esfera transcendente para o imanente. Ela se torna um processo impessoal na direção do futuro; a modernidade é um projeto de progresso que organiza utopias conduzidas e julgadas pelo “alto tribunal da razão (...) [que] envolveu em seu processo, em diferentes etapas, todas as esferas da vida”³².

O indivíduo autônomo vê-se desarraigado dos vínculos sociais, o que gera uma solidão não superável pela companhia deste “outro eu” das mídias sociais. Ele passa a ser o gestor de seu próprio tempo; empreendedor de si; orientado para compreender-se como consumidor; busca ostentar consumo e corpo perfeito; deve continuamente performar sucesso, eficiência e felicidade. A ideia de que se pode ser quem quiser – incluindo identidades diversas – recobre o vazio na interioridade, na espiritualidade profunda e na ausência de referências existenciais e morais. Essa ambiência causa uma ontologia anêmica de sujeitos sequestrados pela angústia contínua. A performance não é um modo de sair da crise, trata-se de um produto da própria crise. O personagem criado não se torna um ser real na vida concreta. A defasagem entre o real e o performativo gera frustração e se traduz num tipo de dor própria dos tempos atuais; a dor concreta que surge no vazio entre o emulado e o real.

O suicídio, portanto, não é um ato impensado, mas uma escolha de um sujeito que conclui que não há sentido em viver uma existência de dor. Parece-lhe que aquilo que a realidade tem a oferecer apenas resulta em sofrimento; vê-se impotente para superar as condições esvaziadas de significado de vida. A morte aparece-lhe como única possibilidade de extinguir a dor. Esse ato revela o sofrimento que a sociedade produziu.

Conclusões: espiritualidade como afirmação da Vida

À guisa de conclusão, é preciso retomar o percurso aqui traçado para evidenciar como a reflexão sobre o suicídio nos conduz, inevitavelmente, ao reconhecimento da espiritualidade como dimensão existencial indispensável. Ao longo do texto, mostramos que o fenômeno do autoextermínio se enraíza numa crise de sentido que atravessa indivíduos e sociedades. Nesse horizonte, a espiritualidade –

²⁸ ARENDT, H., O que é política, p. 21.

²⁹ ARENDT, H., O que é política, p. 21.

³⁰ ARENDT, H., O que é política, p. 21.

³¹ KURZ, R., O colapso da modernização.

³² KOSELLECK, R., Crítica e Crise, p. 14.

distinta, mas relacionada à religião – desponha como chave hermenêutica capaz de iluminar a experiência humana diante do sofrimento, ao mesmo tempo em que se oferece como possibilidade concreta de reconstrução de vínculos, ressignificação da vida e abertura a horizontes coletivos de esperança.

Não é o objetivo deste artigo discutir o conceito de religião. Contudo, devemos fazer uma breve apreciação para um melhor manejo conceitual de sua relação com a espiritualidade e o suicídio. Wilfred Cantwell Smith³³, Brent Nongbri³⁴ e Tomoko Masuzawa³⁵ ajudam-nos a compreender a condição de constructo moderno desse conceito. Quando essa palavra é anunciada, as ideias que acionamos em nossa inteligência provêm de um conceito pensado para resolver questões de parte de uma Europa em expansão, formuladora do iluminismo que propunha uma nova antropologia, a saber: a antropologia do humano fundado na razão³⁶. Esse conceito foi construído a partir do monoteísmo judaico-cristão. Ele fica defasado para pensar outras cosmovisões como o taoísmo e o confucionismo. Vale lembrar o adágio: se o confucionismo é uma religião, é uma pergunta que Ocidente não conseguirá responder e que os confucionistas nunca formulariam. Mesmo para a Europa anterior à modernidade, essa ideia se defasa, perdendo potência interpretativa.

Os modernos elaboraram uma ideia particular de religião para caber em sua antropologia e seus projetos de racionalidade. É como se um físico definisse, ele próprio, a velocidade da luz para caber em sua teoria. Temos uma religião inventada e que carrega o sentido negativo de uma presença extemporânea, de um passado arcaico que teima em não passar. O problema religioso é uma questão dos modernos que o inventaram e nunca souberam muito bem o que fazer com ele. Não consideraram as amplas, sofisticadas e complexas tramas e formas que podem ser reputadas como experiência religiosa.

Entendemos como religiosa a condição humana de ontologizar as realidades³⁷. O indivíduo religioso é aquele que significa um lugar, um tempo ou um objeto sagrado como uma presença real daquilo que podemos chamar de transcendente. Se não é a presença real, é um momento, um espaço, um objeto ou um rito que permite acesso a uma transcendência, por ter densidade total numa trama complexa de sentidos e significados capazes de vincular o imanente ao transcendente; o finito ao infinito; o tempo à sua consumação; o precário ao absoluto; o profano transitório ao sagrado definitivo.

A religião é uma necessidade da condição imanente do humano – *homo religiosus*; sua condição necessita da religião como formuladora de sentidos que lhe ultrapassem. É assim, porque o animal humano não esgota o processo do adensamento de sua incorrigível e incontornável condição de animal significante³⁸. A condição religiosa acontece segundo inteligências distintas, em culturas e tempos distintos. Em que pese as diferenças de sociedades, mentalidades e culturas, encontramos a continuidade do registro do olhar que faz o real imanente significar um real transcendente; aquele que vê a realidade histórica numa chave religiosa a ultrapassa na direção de uma realidade definitiva, absoluta, universal e sagrada³⁹. Desse modo, acompanhamos William Paden que entende que a questão da religião está ligada à própria existência:

Em última análise, a questão da religião e a questão da existência se imbricam. Do modo como pensarmos uma, pensaremos a outra. A religião incorpora a questão da natureza do mundo. Não podemos pensá-la em outros termos que não aqueles pelos quais nos pensamos.⁴⁰

A religião e a espiritualidade são coisas distintas. Existe espiritualidade não religiosa e ateia. A religião, por seu lado, depende da espiritualidade para existir enquanto tal. A espiritualidade compõe o núcleo duro do constructo de sentidos existenciais que chamamos de religião. De ser assim, uma determinada fala que não carrega os movimentos do espírito e dos seus sentimentos relevantes e profundos não é religiosa, ainda que proferida por uma liderança reconhecida como religiosa. Quando reduzida a discursos ideológicos, como em manifestações religiosas que evocam o nome de Deus sem qualquer densidade espiritual, ela se esvazia, convertendo-se em instrumento de ódio ou manipulação.

³³ SMITH, W. C., O sentido e o fim da religião.

³⁴ NONGBRI, B., Before religion.

³⁵ MASUZAWA, T., The invention of world religions.

³⁶ KOSELLECK, R., Crítica e Crise, p. 14.

³⁷ PADEN, W. E., Interpretando o sagrado.

³⁸ BATAILLE, G., Teoria da religião.

³⁹ BERGER, P. L., O dossel sagrado.

⁴⁰ PADEN, W. E., Interpretando o sagrado, p. 234.

Embora não detenha monopólio, a religião especializou-se nas lidas com a dimensão espiritual do ser humano. As distintas tradições elaboraram técnicas e métodos de atividade de espiritualidade como os exercícios ascéticos, mantras, ritos, símbolos, meditação, ásanas, rezas, orações, preces, contemplação etc. Esse movimento interior aumenta o repertório existencial e a capacidade de ressignificar as razões do estar no mundo. Como efeito, recria-se os vínculos sociais e as atividades que manifestam vida, tais como política, afetividade, trabalho, vida em comunidade, bem como sentir e produzir bem-estar no seu meio social etc.

A espiritualidade e a experiência religiosa têm sido apontadas em pesquisas diversas como recursos significativos para a prevenção ao suicídio⁴¹. A relevante importância desse tema fez a Organização Mundial de Saúde incluir a espiritualidade dentre os elementos que são considerados necessários ao bem-estar humano. Essa questão é internacionalmente aceita e aberta para a inclusão em estratégias públicas de saúde. Contudo, o manejo apropriado dos temas espiritualidades e religião devem ser adequadamente entendidos, para se evitar que estas sejam sequestradas por posturas que se opõem à natureza de ambas, ainda que se declarem como religiosas e espirituais. Há também que zelar pelo continuado diálogo entre as religiões e as tradições de espiritualidade, preservando a laicidade do Estado.

As primeiras orientações que nos ocorrem quando tratamos do tema religião, espiritualidade e situações de crises existências profundas, versam sobre os cuidados com as práticas. Ficamos tentados em propor posologias, formas corretas e saudáveis para aumentar a resiliência da pessoa diante do caos. Nesse sentido, diríamos que a espiritualidade deve ser orientada por uma tradição sem resvalar para situações de fundamentalismo, que são mais afeitos às ideologias. Estas se constituem numa trama de verdades fáceis e definitivas que fazem o indivíduo voltar para a angústia suicida quando descobre o esgotamento dessas certezas frágeis. Se a espiritualidade for trabalhada na esfera religiosa, deve-se, igualmente, inserir-se nas tradições de cada religião, de modos a não ser vítima dos sequestros hermenêuticos realizados pelas diversas igrejas e grupos religiosos. Vale envolver-se em uma tradição específica de estudos e exercícios como a espiritualidade franciscana; budista; a caridade de Chico Xavier etc.

André Droogers⁴² entende que a espiritualidade não se constitui numa fuga para uma interioridade abstrata. Ela é movimento de interioridade e exterioridade, num processo que não a faz antagonizar, por exemplo, com atitude de engajamento político. A crise da espiritualidade contemporânea assenta-se no dado de que as tradições que normalmente servem de referências são anteriores à modernidade e são pensadas de modo extemporâneo. Elas deitam raízes num mundo pré-urbano, pré-industrial, pré-mídias sociais, anterior às inteligências artificiais e mais estável. Movimentos religiosos reacionários buscam num passado imaginado as referências de vida religiosa e espiritual que não se acomodam no tempo presente. A mudança dos tempos gera a perda dos significados dos símbolos religiosos originais, perdendo a densidade da origem no passado distante, num mundo que se estruturava com sentidos e valores diferentes dos possíveis na atualidade.

A crise e a insatisfação com o mundo moderno não podem gerar o seu oposto como solução. Droogers atenta para a não aceitação total de uma realidade que, em sua crise, gera, num primeiro momento, insatisfação, sofrimento e supressão do humano anonimizado e reduzido à razão, para, posteriormente, nos confinar à condição de consumidores. Embora pareça paradoxal, deve-se cuidar para que a espiritualidade não se adapte demais ao empobrecimento da vida moderna, que impossibilita a vivência do potencial humano.

Importante registrar que a espiritualidade e a religião não devem figurar como mero entorpecimento para que a pessoa não sinta como dor as tragédias que a sociedade apresenta diariamente na esfera da dignidade humana e na crise ambiental, por exemplo. Pensamos que a espiritualidade da militância tem potência invulgar de produzir sentidos e significados de vida na pessoa em atividade na sociedade. Ela deve compreender ser capaz de, organizada e politicamente, agir contra o caos que lhe inflige o sofrimento do desejo da morte. Se o suicídio da pessoa é também uma forma de morte da sociedade ao agir politicamente no sentido da produção da vida, e sociedade também vive na atividade dessa pessoa. Ela descobrirá que suas angústias são sentidas pelo outro e se vinculará existencialmente às pessoas que agem no sentido da mudança das condições sociais injustas. Vincular-se a organismos

⁴¹ SCAVANI, K.; SILVA, D. R..., Atualizações em suicidologia.

⁴² DROOGERS, A., Espiritualidade.

intermediários da sociedade civil, religiosos ou laicos, a fez envolver-se na trama comum de significados de um grupo em fusão com a história⁴³.

Vale citar, como exemplo de uma religiosidade que não se reduz a mero entorpecimento, figuras como o Dalai Lama, em sua luta pela independência do Tibete; Chico Mendes, na defesa da floresta amazônica e de seus povos; os dominicanos frei Oswaldo Rezende e frei Betto, no engajamento social e político; Martin Luther King, na liderança do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos; Dom Hélder Câmara e Santo Dias, símbolos de resistência contra a opressão no Brasil; e Sérgio Arce, pastor e teólogo calvinista cubano. A esses nomes somam-se inúmeros outros, todos exemplos de uma espiritualidade que se traduz em compromisso transformador com a vida, a justiça e a dignidade humana. O número é tão grande que fica forte o desejo de afirmar que a espiritualidade induz a pessoa a uma postura de militância política de maneira necessária.

A espiritualidade parece ter a potência de fazer a pessoa insurgir contra a realidade social geradora daquilo que afirmamos ser uma cultura de morte, incluindo a morte auto infligida. Une-se a espiritualidade com a ação; desse modo ela não se perde num vazio de sentidos em uma pessoa que sempre é um ser-no-mundo. A atividade junto aos mais frágeis de uma sociedade, pobres, excluídos, doentes etc, constitui-se para a Teologia da Libertação, por exemplo, a forma plena de viver a espiritualidade do Evangelho.

Trata-se, portanto, de reconhecer que os sentidos e valores mais profundos são aqueles que revelam que a defesa da vida em sociedade acontece motivada pelo Amor, pela sedução do mistério da vida e das relações em sociedade e pelo transcendente. Nos aproximamos da perspectiva da Teologia da Libertação que vê a sociedade a partir dos pobres produzindo e sendo produto de uma espiritualidade que não se reduz ao ópio, mas que dá sentido superior à vida que, repleta de sentido, vê-se diante da maior tarefa possível no imanente: mudar a sociedade. Essa espiritualidade não produz a evasão do mundo, mas espera a conversão deste mesmo mundo. A espiritualidade nos anima; é capaz de converter o desejo de autoextermínio pelo desejo de mudar o mundo. Ela dá sentido maior para a vida e desloca para a condição do sem sentido o desejo suicida.

Em síntese, embora não seja a única forma de espiritualidade, a espiritualidade engajada na transformação do mundo se apresenta como uma saída possível diante da crise de sentido que nos atravessa. Longe de ser mero refúgio intimista ou fuga narcótica, ela se traduz em força de vida, em militância contra a cultura de morte e em compromisso com a justiça social. Quando associada ao agir político, essa espiritualidade desloca o desejo de autodestruição para o desejo de transformação, animando sujeitos e comunidades na tarefa sempre inacabada de mudar a realidade que nos cerca. Assim, reafirma-se que cuidar da espiritualidade é também cuidar da vida em sua plenitude – e, nesse sentido, compreender que a perda de uma vida diminui a todos nós, e os sinos que dobram por cada pessoa em sofrimento ressoam, em última instância, por toda a humanidade.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Juiz de Fora: Editora Ciano, 2021.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2015.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Cia das Letras, 1982.

BRASIL. Secretaria de Vigilância em Saúde e Ambiente. Panorama dos suicídios e notificações de violências autoprovocadas no Brasil de 2010 a 2021. **Boletim Epidemiológico**, v. 55, n. 4, p. 1-17, 6 fev. 2024. Brasília: Ministério da Saúde. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de>

⁴³ SARTRE, J.-P., Crítica da razão dialética.

conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2024/boletim-epidemiologico-volume-55-no-04.pdf>. Acesso em: 16 de set. 2025.

DONNE, John. **Meditações** (Edição Bilíngue). São Paulo: Editora Landmark, 2012.

DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. **Estudos Teológicos**, v. 23, n. 2, p. 112-128, 1983. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1292>. Acesso em: 23 set. 2025.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização** – da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LANDSBERG, Paul Ludwig. **Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC Rio, 2009.

MASUZAWA, Tomoko. **The invention of world religions**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2005.

MATURAMA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MORIN, Edgar. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

NONGBRI, Brent. **Before religion** – a history of a modern concept. New Haven: Yale University Press, 2013.

PINTO, Énio Brito. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. **Revista de Estudos da Religião**, v. 9, n. 4, p. 68-83, dez. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2025.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Perspectivas do homem/Edições 70, 1992.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado** – modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade** – o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**: precedido por questões de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SCAVANI, Karen; SILVA, Daniela Reis. **Atualizações em suicidologia**: narrativas, pesquisas e experiências. São Paulo: Instituto Vita Alere, 2021.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Editora Sinodal / Est, 2006.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

Wellington Teodoro Silva

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora
Docente na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Belo Horizonte / MG – Brasil
E-mail: wteodorosilva@gmail.com

Daniela Veloso de Abreu e Matos

Doutoranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Belo Horizonte / MG – Brasil
E-mail: danielavelosodeabreu@gmail.com

Recebido em: 29/09/25

Aprovado em: 25/05/26

