

Lucas Henrique Pereira dos Santos

**SUICÍDIO E A VIDA PRESBITERAL: UMA ANÁLISE ÉTICO-
TEOLÓGICA DO AUTOEXTERMÍNIO**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Dr. Elio Estanislau Gasda

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Lucas Henrique Pereira dos Santos

**SUICÍDIO E A VIDA PRESBITERAL: UMA ANÁLISE ÉTICO-
TEOLÓGICA DO AUTOEXTERMÍNIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Linha de Pesquisa: Tendências Éticas Atuais

Projeto de Pesquisa: A teologia cristã e os grandes desafios ético-morais da cultura contemporânea

Orientador: Dr. Elio Estanislau Gasda

FICHA CATALOGRÁFICA

S237s	<p>Santos, Lucas Henrique Pereira dos</p> <p>Suicídio e a vida presbiteral: uma análise ético-teológica do autoextermínio / Lucas Henrique Pereira dos Santos. - Belo Horizonte, 2026.</p> <p>149 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda.</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Suicídio. 2. Presbíteros. 3. Sofrimento psíquico. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p> <p>CDU 241</p>
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

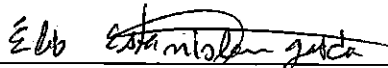
Lucas Henrique Pereira dos Santos

**SUICÍDIO E A VIDA PRESBITERAL: UMA ANÁLISE ÉTICO-
TEOLÓGICA DO AUTOEXTERMÍNIO**

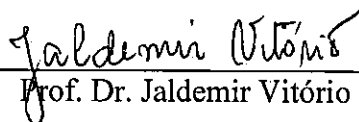
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 08 de maio de 2026.

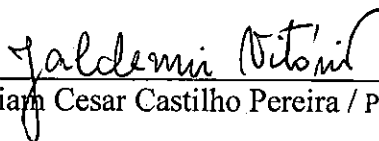
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE



p | Prof. Dr. William Cesar Castilho Pereira / PUC MG (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de um caminho que jamais se percorre sozinho. Por isso, ele nasce também como expressão de gratidão. A Deus, fonte de toda vida e sentido último de toda busca, que sustenta, ilumina e conduz mesmo nos momentos de silêncio e obscuridade. Ao meu orientador, Élio Gasda, pela escuta atenta, pela exigência fecunda e pela confiança que tornou possível amadurecer ideias e aprofundar horizontes. À minha Diocese, que me gerou na fé e no ministério, oferecendo não apenas o chão eclesial, mas também o sentido mais profundo deste estudo. Aos amigos, companheiros de estrada, que com presença, palavra e afeto tornaram mais leve e significativa esta travessia.

Estendo ainda minha gratidão aos pensadores que, ao longo da história, ofereceram suas reflexões como herança viva, permitindo que este trabalho se inserisse em um diálogo mais amplo e fecundo. À vida, mestra exigente e, ao mesmo tempo, objeto privilegiado de análise, que se revela nas suas dores, contradições e esperanças. Aos poetas, que ensinam a ver para além das evidências, abrindo frestas de sentido onde a razão, por vezes, não alcança; e à música, que traduz em harmonia aquilo que o pensamento busca dizer. À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), espaço de formação rigorosa e de abertura intelectual, onde este percurso encontrou abrigo e estímulo. Ao Estado de Minas Gerais, pelo incentivo e pelas condições que tornam possível a pesquisa, promovendo o encontro entre conhecimento, cultura e compromisso social.

A todos, de modo direto ou silencioso, que participaram deste caminho, fica registrada minha mais sincera e profunda gratidão.

RESUMO

O suicídio constitui um fenômeno complexo e multifacetado, envolvendo dimensões psicológicas, sociais, culturais e espirituais, configurando-se atualmente como um grave problema de saúde pública. No contexto eclesial, essa realidade suscita importantes interpelações pastorais, especialmente quando relacionada ao sofrimento psíquico experimentado por ministros ordenados. Esta dissertação propõe uma reflexão interdisciplinar acerca do suicídio e da ideação suicida, articulando contribuições das ciências humanas com a tradição teológica cristã. Por meio de uma pesquisa de caráter bibliográfico e analítico, examina-se inicialmente o conceito de suicídio e suas possíveis causas a partir da filosofia, da sociologia e da psicologia, evidenciando a complexidade dos fatores que podem conduzir o sujeito à experiência limite do desejo de morrer. Em seguida, analisa-se a compreensão do suicídio à luz da tradição cristã, percorrendo as Sagradas Escrituras, o pensamento dos Padres da Igreja, particularmente Santo Agostinho, a reflexão teológica de Santo Tomás de Aquino e as orientações do Magistério contemporâneo. Por fim, o estudo concentra-se no sofrimento presbiteral, abordando aspectos como o esgotamento pastoral, o isolamento e as exigências institucionais do ministério, ao mesmo tempo em que aponta caminhos de cuidado, prevenção e promoção da saúde integral dos presbíteros. Desse modo, busca-se contribuir para uma compreensão mais ampla do fenômeno do suicídio e para o fortalecimento de uma cultura eclesial de cuidado, esperança e responsabilidade pela vida.

Palavras-chave: suicídio. sofrimento psíquico. Presbíteros. cuidado pastoral. esperança cristã.

RIASSUNTO

Il suicidio costituisce un fenomeno complesso e multidimensionale che coinvolge aspetti psicologici, sociali, culturali e spirituali, configurandosi oggi come un grave problema di salute pubblica. Nel contesto ecclesiale tale realtà interpella anche la riflessione pastorale, soprattutto quando si manifesta nel vissuto di sofferenza psichica dei ministri ordinati. La presente dissertazione propone una riflessione interdisciplinare sul suicidio e sull'ideazione suicidaria, mettendo in dialogo i contributi delle scienze umane con la tradizione teologica cristiana. Attraverso una ricerca di carattere bibliografico e analitico, si esamina inizialmente il concetto di suicidio e le sue possibili cause alla luce della filosofia, della sociologia e della psicologia, evidenziando la complessità dei fattori che possono condurre il soggetto all'esperienza limite del desiderio di morire. Successivamente si approfondisce la comprensione del suicidio nella tradizione cristiana attraverso l'analisi delle Sacre Scritture, del pensiero dei Padri della Chiesa, in particolare di Sant'Agostino, della riflessione teologica di San Tommaso d'Aquino e degli orientamenti del Magistero contemporaneo. Infine, lo studio si concentra sulla sofferenza presbiterale, analizzando dinamiche quali l'esaurimento pastorale, l'isolamento e le pressioni istituzionali del ministero, proponendo al contempo percorsi di cura, prevenzione e promozione della salute integrale dei presbiteri. La ricerca intende così contribuire alla comprensione del fenomeno del suicidio e al rafforzamento di una cultura ecclesiale di cura, speranza e responsabilità per la vita.

Parole chiave: suicidio. sofferenza psichica. Presbiteri. cura pastorale. speranza cristiana.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CONCEITO E COMPREENSÃO DO SUICÍDIO E SUAS POSSÍVEIS CAUSAS PARA A FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA	11
1.1 Etimologia da palavra e seus sinônimos.....	11
1.2 Aspectos filosóficos do suicídio	15
1.2.1 Suicídio e o mundo grego antigo	15
1.2.2 Suicídio em Sócrates.....	17
1.2.3 Suicídio em Platão e Aristóteles	18
1.2.4 Suicídio e o pensamento romano clássico	21
1.2.5 Suicídio no pensamento de Michel de Montaigne.....	22
1.2.7 Suicídio em Montesquieu	23
1.2.8 Suicídio em Voltaire.....	23
1.2.6 Suicídio em Emmanuel Kant	25
1.2.9 Suicídio em Arthur Schopenhauer	25
1.3 Aspectos sociológicos do suicídio	27
1.3.1 Durkheim e a tipologia suicida	28
1.3.2 Karl Marx e o suicídio como sintoma de uma sociedade alienante	32
1.4 Perspectivas psicológicas do suicídio.....	36
1.4.1 Freud e as raízes do suicídio na psicanálise e seus desdobramentos	37
1.4.2 Suicídio e sua relação com a depressão e comportamentos autodestrutivos	39
1.4.3 Suicídio e a busca estruturante por sentido de vida	41
1.4.4 Suicídio e o lugar da escuta como atenção	42
1.5 Consideração parcial	44
2 O SOFRIMENTO E O SUICÍDIO COMO PROBLEMAS TEOLÓGICOS	46
2.1 O sofrimento nas Sagradas Escrituras	46
2.1.1 Figuras paradigmáticas do sofrimento individual.....	48
a) Sofrimento como experiência do pecado	49
b) Sofrimento e a coletividade do povo de Israel	51
2.1.2 Jó e a descoberta do sofrimento fecundo	51

2.1.3 José do Egito	54
2.1.4 Jeremias de Anatót.....	56
2.2 O suicídio nas Sagradas Escrituras	59
2.2.1 Suicídio no Antigo Testamento.....	60
2.2.2 Judas Iscariotes	62
2.3 O suicídio e a Tradição Teológica	63
2.3.1 Posição dos primeiros escritores cristãos	64
2.3.2 Santo Agostinho	67
2.3.3 Santo Tomás de Aquino	73
2.4 O Suicídio e o Magistério Pontifício.....	77
2.4.1 Concílio de Trento e o Catecismo Romano	77
2.4.2 Concílio Vaticano II e Catecismo da Igreja Católica.....	79
2.4.3 Código de Direito Canônico	83
2.4.4 Magistério do Papa João Paulo II.....	85
2.4.5 Magistério do Papa Francisco	89
2.5 Consideração parcial	92
3 O SUICÍDIO DE PRESBÍTEROS NA IGREJA	96
3.1 A identidade presbiteral e suas vulnerabilidades contemporâneas.....	97
3.1.1 Ministério presbiteral pós-concílio Vaticano II	97
3.1.2 Solidão, expectativas irreais e sobrecarga	104
3.2 Sofrimento psíquico dos presbíteros	107
3.2.1 Dados sobre saúde mental no clero	109
3.2.2 Depressão, burnout e ideação suicida.....	112
3.3 Neoliberalismo, subjetividade e sofrimento humano.....	118
3.3.1 O Neoliberalismo e o empreendedorismo de si.....	119
3.3.2 Os “padres novos” e a lógica da visibilidade medicada	121
3.4 Contribuição da bioética	124
3.5 Cyberbullying e violência simbólica na cultura digital.....	126
3.5.1 Ambiente digital e anonimato.....	127
3.5.2 Cyberbullying e ideação suicida.....	128

3.6 Acompanhamento e a pedagogia do cuidado: políticas de prevenção em busca de uma vida saudável	130
3.6.1 A urgente formação integral dos presbíteros.....	131
3.6.2 Dimensão humana como base da formação presbiteral.....	133
3.6.3 Fracasso e espiritualidade: a experiência do limite como lugar de ressignificação da existência.....	134
3.7 Informar e formar: um caminho concreto de cuidado e prevenção.....	136
3.8 Consideração parcial	139
CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

A experiência do sofrimento acompanha a história humana e se manifesta de modos distintos nas mais variadas épocas e contextos. No mundo contemporâneo, entretanto, essa realidade assume contornos particularmente inquietantes, sobretudo quando associada ao agravamento dos sofrimentos psíquicos, à fragmentação das relações humanas, à intensificação das exigências sociais e à crise de sentido que atinge amplos setores da vida pessoal e comunitária.

Entre as expressões mais dramáticas desse cenário encontra-se o suicídio, realidade complexa e dolorosa que interpela não apenas os campos da medicina e da psicologia, mas também a filosofia, a sociologia, a teologia, a bioética e as instituições responsáveis pelo cuidado da vida humana. Reconhecido como um grave problema de saúde pública, o suicídio exige uma abordagem ampla, capaz de superar leituras reducionistas e acolher a densidade humana, espiritual, social e cultural que envolve tal fenômeno.

Esse horizonte também alcança a vida e o ministério dos presbíteros. Embora o sacerdócio esteja alicerçado na experiência da vocação, do serviço e da configuração a Cristo, o presbítero permanece inserido na condição humana comum, marcada por limites, vulnerabilidades, conflitos e processos de amadurecimento nem sempre lineares. Em razão disso, torna-se inadequado pensar a vida presbiteral a partir de idealizações que silenciam o sofrimento ou desconsideram as tensões concretas que atravessam o exercício ministerial.

A sobrecarga pastoral, a solidão, as exigências institucionais, as dificuldades na elaboração afetiva, a pressão por desempenho, as mudanças culturais e a fragilidade das redes de apoio podem favorecer experiências de esgotamento, sofrimento psíquico e perda de sentido. Nesse contexto, refletir sobre o sofrimento presbiteral e sua possível relação com a ideação suicida não significa enfraquecer a dignidade do ministério, mas, ao contrário, afirmá-la a partir de uma compreensão mais realista, humana e integral da vida do presbítero.

A presente dissertação insere-se nesse campo de reflexão e tem como objetivo analisar o fenômeno do sofrimento psíquico e da ideação suicida no contexto da vida presbiteral, buscando compreender suas raízes e apontar perspectivas de cuidado à luz da tradição teológica, da reflexão bioética e das contribuições das ciências humanas. Parte-se da convicção de que a abordagem desse tema não pode limitar-se à dimensão clínica ou psicológica, mas precisa integrar também aspectos espirituais, comunitários e institucionais que estruturam a experiência ministerial.

Nesse sentido, o percurso da pesquisa desenvolve-se em três movimentos complementares. No primeiro capítulo, busca-se compreender o conceito de suicídio e suas possíveis causas a partir das contribuições da filosofia, da sociologia e da psicologia, apresentando autores e perspectivas que, ao longo da história, procuraram interpretar esse fenômeno em suas dimensões existenciais, sociais e psíquicas. Tal abordagem permite situar o suicídio no interior das tensões que atravessam a experiência humana e evidenciar sua complexidade.

Em seguida, o segundo capítulo dirige o olhar para a tradição bíblica e teológica, analisando a experiência do sofrimento nas Sagradas Escrituras e em momentos significativos da reflexão cristã, evidenciando como a dor humana pode tornar-se também espaço de revelação, amadurecimento da fé e abertura à esperança. Pensadores como Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino desempenharam papel fundamental na elaboração de uma abordagem moral sobre o tema no interior da tradição cristã.

Por fim, o terceiro capítulo volta-se de modo mais específico para o contexto contemporâneo da vida presbiteral, procurando identificar fatores que podem favorecer o sofrimento psíquico e a ideação suicida, como o burnout, o cyberbullying e determinadas dinâmicas culturais associadas à racionalidade neoliberal, ao mesmo tempo em que apresenta perspectivas de cuidado, prevenção e responsabilidade institucional no interior da vida eclesial.

Para alcançar esses objetivos, a pesquisa desenvolve-se por meio de um estudo de natureza bibliográfica e reflexiva, fundamentado no diálogo entre obras teológicas, documentos do Magistério da Igreja, estudos no campo da bioética e contribuições provenientes das ciências humanas que tratam da temática do sofrimento psíquico e do suicídio. A opção por uma abordagem interdisciplinar decorre da compreensão de que o fenômeno estudado não pode ser adequadamente interpretado por uma única chave de leitura, exigindo a integração de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas.

A relevância desta pesquisa manifesta-se em diferentes níveis. Do ponto de vista acadêmico, ela procura contribuir para ampliar o debate sobre a relação entre sofrimento psíquico, suicídio e vida presbiteral, reunindo referenciais teóricos provenientes de distintos campos do saber. No âmbito eclesial, o estudo pretende favorecer uma reflexão mais honesta e comprometida com a realidade concreta dos presbíteros, superando silenciamentos, preconceitos e leituras excessivamente idealizados da vida ministerial.

Sob o ponto de vista pastoral, deseja colaborar para a consolidação de uma cultura de cuidado que reconheça a fragilidade humana não como sinal de fracasso, mas como dimensão constitutiva da existência, que exige acompanhamento, responsabilidade institucional e redes

concretas de apoio. Em última análise, trata-se de reafirmar que o cuidado com a vida dos presbíteros é também cuidado com a própria missão da Igreja, chamada a ser sinal de esperança, misericórdia e defesa da dignidade humana em todas as suas circunstâncias.

1 CONCEITO E COMPREENSÃO DO SUICÍDIO E SUAS POSSÍVEIS CAUSAS PARA A FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA

Dada a sua complexidade, o suicídio não pode ser examinado exclusivamente sob perspectivas psicológicas ou psiquiátricas, nem o explicar apenas a partir dos indivíduos diretamente envolvidos ou vitimados por esse fenômeno. Impõe-se, portanto, recorrer a instrumentos epistemológicos mais amplos e diversificados, como as ciências sociais, a antropologia e os estudos culturais, para, à luz dessas disciplinas, oferecer uma contribuição teológica sobre esse fenômeno simultaneamente ancestral e contemporâneo que afeta expressiva parcela da população, direta ou indiretamente.

O suicídio manifesta-se, paradoxalmente, como um clamor vital por socorro; ele não representa unicamente sinal de morte nem constitui um fim em si mesmo. Assim, investigamos suas causas e implicações para evitar respostas simplistas ou superficiais que poderiam, em vez de contribuir, agravar o problema social.

A teologia busca elucidar a questão à luz da fé, mas esta não ignora o mistério do ser humano, destinatário da revelação divina. Tal destinatário é um sujeito concreto, atravessado por vicissitudes, encruzilhadas, fracassos e possibilidades. Somos seres abertos ao infinito, dotados de múltiplas potencialidades, inclusive a de nos fecharmos a elas.

Essas potencialidades constituem o horizonte no qual examinaremos o suicídio. Ao longo da história, a humanidade jamais deixou de refletir sobre o sentido da existência e sobre o fracasso existencial. Diversos autores, escritores, poetas, teólogos, filósofos e artistas têm se debruçado sobre a vida, procurando extrair dela o seu significado mais genuíno.

Tal é o propósito do primeiro capítulo desta dissertação: compreender a busca de sentido da vida em suas mais variadas manifestações. A filosofia, em suas diferentes vertentes, a literatura, a sociologia e demais modos de pensar humanos orientam-se para investigar as causas, o significado e o mistério que envolvem o suicídio. Nosso percurso, pois, adota uma construção histórica que, sem pretender esgotar ou mencionar exhaustivamente todos os autores e períodos, apresenta, em linhas gerais, aquilo que se pensou, escreveu e bradou ao longo dos séculos sobre o fenômeno do suicídio.

1.1 Etimologia da palavra e seus sinônimos

Humberto Corrêa assinala que o termo *suicídio* origina-se do latim, resultado da fusão de *sui* – “a si mesmo” – e *caedes* – “ato de matar” –, palavras ligadas ao verbo *caedere*¹ O

¹ CORRÊA, Humberto (org.). *Tratado de Suicidologia*. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2022.

sociólogo Émile Durkheim, em sua obra *O Suicídio*, adverte que a suposta familiaridade com determinadas expressões pode conduzir à falsa convicção de compreendê-las integralmente: “na realidade, as palavras da língua usual, tal como os conceitos que elas exprimem, são sempre ambíguas, e o cientista que as empregasse tal qual as recebe do uso e sem as submeter a maior elaboração estaria exposto as mais graves confusões”². Reconhece-se, assim, a complexidade de fixar uma acepção inequívoca para *suicídio*, não obstante seu emprego corrente. Corrêa acrescenta que, no contexto greco-romano, embora o fenômeno compartilhasse um substrato comum, as formas de compreender e designar o ato suicida apresentavam considerável diversidade.

Os primeiros [gregos] usavam a expressão *kekousis thanatos*, enquanto os romanos usavam o termo *mors voluntariae*, ambos significando morte voluntária, segundo Stone (1999). Curiosamente, ao que tudo indica, esse vocábulo, expressando um comportamento humano tão antigo, só teria surgido, pelo menos no mundo ocidental, muito tardiamente. Na Europa, o ato de uma pessoa causar a própria morte era designado como *felo de se*, ou seja, “criminoso de si mesmo”.³

Já entre os primeiros filósofos emergem divergências não apenas quanto ao juízo moral, mas também no léxico empregado para descrever tal realidade. Com efeito, cada termo carrega implícita uma determinada leitura e uma tomada de posição acerca do fenômeno que designa, de modo que nenhuma definição pode ser considerada neutra ou inocente. Corrêa, ao citar Esquirol, assinala que “em nenhuma língua existe um termo para expressar a ação pela qual o homem coloca fim a sua própria existência”⁴.

Na língua portuguesa, segundo o dicionário Houais (2001), essa palavra seria usada desde 1836. E “vem sendo utilizada em diferentes contextos, tais como na psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, filosofia, ética, moral, jurídica, com afirmações que, mais do que se confrontarem, se complementam”, como diz Lippi (2003), em sua tese de doutorado.⁵

A reflexão complica-se ainda mais quando se busca demarcar a fronteira que distingue a morte voluntária de fenômenos como martírio, eutanásia ou outras modalidades que poderíamos, com reservas, agrupar sob a rubrica do suicídio. O termo adotado implica inevitavelmente um juízo moral sobre o acontecimento. Assim, descreve-se como martírio o ato de alguém abreviar a própria vida para salvaguardar sua pureza ritual, ao passo que se rotula de eutanásia a decisão de um paciente em fase terminal que, visando pôr fim ao sofrimento, recorre à morte assistida.

² DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 9.

³ CORRÊA, 2002, p. 29.

⁴ CORRÊA, 2002, p. 29.

⁵ CORRÊA, 2002, p. 30.

A escolha lexical, portanto, reveste-se de relevância decisiva para a presente análise. Empregaremos aqui a palavra *suicídio* de modo anacrônico: como assinala Georges Minois, ela só se consolidou no século XVIII, na Inglaterra, quando veio à tona em meio à grave crise social suscitada por uma onda de mortes auto infligidas. Na tradição francesa, registravam-se apenas paráfrases, segundo Minois⁶, — “matar a si mesmo”, “tornar-se homicida de si”, “ser assassino de si”, “sacrificar-se”— que tentavam circunscrever o ato.

Permanece, contudo, a indagação fundamental: *o que é suicídio?* O *Dicionário de ética e filosofia moral* organizado por Monique Canto-Sperber evidencia a amplitude e a heterogeneidade das definições correntes, revelando a persistente controvérsia em torno do conceito.

Alguns autores qualificam de suicídio todo o ato que consiste em se dar a morte de maneira voluntária e intencional; outros só incluem os casos nos quais a intenção primeira do indivíduo é de por fim aos seus dias. Outros ainda reconhecem que uma grande parte de atos qualificados como suicídio não é voluntária e não representa realmente uma intenção de morrer, como nos casos de suicídio associados a uma depressão ou uma doença mental.⁷

Evidentemente, a questão não se limita a definir o vocábulo *suicídio* ou a precisar seu conteúdo semântico; envolve, acima de tudo, compreender o tipo de avaliação — explícita ou implícita — que se projeta quando o termo é empregado para designar a extinção voluntária da própria vida. A escolha lexical, bem como o contexto de seu uso, carrega inevitavelmente uma carga ética que incide sobre o fato em si. Ao longo dos séculos, diferentes civilizações depararam-se com o enigma do suicídio e tentaram explicá-lo ora enaltecendo-o como gesto heroico, ora estigmatizando-o como ato de covardia. Contudo, observa-se que, tal como hoje, esses juízos morais mostravam-se insuficientes para apreender a complexidade do fenômeno, revelando a inadequação de qualquer avaliação simplista.

Os homens redescobrem, com admiração, o passado greco-romano e seus grandes homens, e não sabem o que fazer diante do suicídio de Aristodemo, Cleômenes, Temístocles, Isócrates, Demóstenes, Pitágoras, Empédocles, Demócrito, Diógenes, Hegésias, Zenão, Cleanto, Sócrates, Lucrécio, Ápio Cláudio, Crasso, Caio Graco, Mário, Catão, o poeta Lucrécio, Antônio, Cleópatra, Brutus, Cássio, Varo, Pisão, Coceio Nerva, Silano, Sêneca, Calpúrnio Pisão, Otão e muitos outros.⁸

⁶ MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 224.

⁷ CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003. 2 volumes. p. 652.

⁸ MINOIS, 2018, p. 52.

Minois reúne uma série de personagens da Antiguidade que foram atravessados pela flecha do suicídio sem terem sido, necessariamente, condenados por tal decisão. Entre as motivações identificáveis figuram honra, fidelidade, amor, desprezo pela vida, remorso, entre outras; cada uma delas levou indivíduos distintos a buscarem a morte como encerramento de determinadas circunstâncias. Esse chamado “suicídio filosófico” fundamenta-se na premissa de que o ser humano, no exercício pleno de sua liberdade, pode deliberar até mesmo sobre a conservação da própria existência. Conforme observa Minois⁹, para pensadores antigos, em especial cirenaicos, cínicos, epicuristas e estoicos, a vida só merece ser mantida quando constitui um bem, isto é, quando proporciona mais satisfação do que sofrimento e se harmoniza com a razão e com a dignidade humanas.

Aí se delineia o argumento que, de modo persistente, sustenta as defesas contemporâneas do “direito ao suicídio”: viver está intrinsecamente ligado a viver bem, e este viver bem condiciona-se à experiência da felicidade. A controvérsia, contudo, reside em determinar onde, de fato, se localiza tal felicidade — questão particularmente aguda numa sociedade em que ela se converteu em mercadoria mais do que em fruto de uma vida virtuosa. Retomaremos esse ponto no terceiro capítulo, ao tratar da ilusão da felicidade contemporânea.

A palavra constitui o primeiro contato com as coisas; é por meio dela que buscamos compreendê-las e delimitá-las conceitualmente, assumindo, assim, função indispensável no exame dos mistérios humanos. Cumpre reconhecer, entretanto, que todo vocábulo oculta equívocos e insuficiências, pois jamais apreende a realidade em sua totalidade. Nesta investigação utilizaremos preferencialmente o termo *suicídio*, mas sem pretender, por ora, formular um juízo moral sobre o ato — não é essa a indagação nuclear de nossa pesquisa.

Importa ainda salientar que cada disciplina, a partir de seu respectivo campo de investigação, atribuirá à palavra uma conotação ajustada aos seus objetivos. Assim, mesmo quando empregam o mesmo termo, diferentes áreas científicas situam-no em contextos diversos, recorrendo a abordagens e métodos próprios para construir discursos específicos sobre o fenômeno suicida.

Com esta breve introdução pretendemos evidenciar não apenas a dificuldade de compreender a ação suicida, mas também a complexidade inerente a sua denominação. Diversos estudiosos têm se dedicado a perscrutar os fatores que levam um indivíduo a atentar contra a própria vida; nas seções seguintes examinaremos autores de várias épocas e campos

⁹ MINOIS, 2028, p. 52-54.

do saber — dos pré-socráticos aos pensadores medievais, passando pela psicanálise até chegar às reflexões contemporâneas.

Convém lembrar, por fim, que nosso empreendimento visa à elaboração de um discurso teológico sobre o suicídio, isto é, à interpretação desse fenômeno à luz da fé. Para tanto, faz-se necessário percorrer as contribuições oferecidas pelas demais ciências, de modo a robustecer e aprofundar a perspectiva teológica.

1.2 Aspectos filosóficos do suicídio

Albert Camus, em *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*, sustenta que “só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia”¹⁰. Esta indagação — a vida vale a pena? — orientará toda a presente investigação, pois cada reflexão sobre o que é a vida envolve, de modo inseparável, uma avaliação de seu valor e de seu sentido.

Para Camus, o suicídio não deve ser reduzido a um fenômeno sociológico; ele se decide num plano íntimo, dado que “o verme se acha no coração do homem. É ali que é preciso procurá-lo. É preciso seguir e compreender esse jogo mortal que arrasta a lucidez em face da existência à evasão para fora da luz”¹¹. É nesse recôndito que o ser humano articula o próprio sentido existencial e delinea decisões extremas — vida ou morte — que pretendemos examinar à luz das respostas oferecidas pelos antigos.

1.2.1 Suicídio e o mundo grego antigo

Ao iniciar o estudo do suicídio na Antiguidade, não se pode pressupor uma posição unívoca. Os antigos se depararam com múltiplas interpretações acerca da vida e, por consequência, da morte. Com efeito, meditar sobre o sentido da vida conduz inevitavelmente à consideração de seu término. O fascínio pelo *telos* — o fim das coisas — impulsionou a especulação filosófica, fazendo do suicídio um problema inevitável.

No universo da cultura arcaica, a existência humana reproduz a efemeridade da natureza. Lima Vaz assinala que, para a mentalidade grega arcaica, “existe uma linha que traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses (*theoi*) e o mundo dos mortais (*thanatoi*)”.¹² A fragilidade humana contrasta, pois, com a eternidade divina. Nessa perspectiva,

¹⁰ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 7.

¹¹ CAMUS, 2017, p. 8.

¹² VAZ, Lima. *Antropologia Filosófica*. 11. Ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 30.

o homem oscila entre seu caráter apolíneo (harmonia e razão) e seu aspecto dionisíaco (obscuridade e terrenalidade).

Embora os naturalistas pré-socráticos não tenham tratado explicitamente do suicídio, suas concepções de natureza e destino permitem inferir certas atitudes. O “pessimismo, que domina a época arcaica, acentua a inexorabilidade do destino e, diante dele, o desamparo do homem e o vão inútil assomo da *hybris*”¹³. Se, por um lado, essa impotência diante do *moira* aponta para a inevitabilidade da decadência, por outro, a moralidade nascente responsabiliza o indivíduo por suas escolhas, mesmo em meio às tragédias.

Consequentemente, o pensamento antigo sobre a autodestruição não evolui de forma linear: revela antes um movimento dialético de avanços e recuos, em que teorias gerais sobre a vida são tensionadas por casos concretos — às vezes dramáticos — de suicídio filosófico. Tal dinâmica, que lembra um “martírio” em busca de coerência doutrinal, converter-se-á num paradigma recorrente nos séculos subsequentes.

No mundo grego, cada uma das escolas filosóficas tem uma posição específica, e todo o leque está representado, desde a oposição categórica dos pitagóricos até a aprovação indulgente dos epicuristas e estoicos. Essa diversidade está presente no direito, sendo que algumas cidades preveem punições contra o corpo dos suicidas, como Atenas, Esparta e Tebas, e outras não.¹⁴

Percebe-se que, no contexto do mundo grego, a temática do suicídio já se apresentava de forma mais especificada, inclusive na legislação de determinadas cidades. Nesse cenário, delinea-se aquilo que se pode denominar de suicídio filosófico. São conhecidas, como mencionado anteriormente, algumas situações envolvendo o suicídio de pensadores que estabelecem um novo paradigma para sua compreensão, não mais restrita à covardia ou a um mal súbito provocado pelo desespero e pela destemperança.

Minois apresenta, de forma geral, diversas escolas filosóficas com suas respectivas concepções acerca do valor da vida e do suicídio, variando conforme as circunstâncias existenciais. Segundo o autor, para os epicuristas, o suicídio configura-se como uma forma discreta de deixar a vida quando esta se torna insuportável — atitude que deve ser tomada sob o amparo da sabedoria. De maneira semelhante, os estóicos também recomendavam o suicídio como solução eficaz diante da inadequação do indivíduo com a realidade ou com a própria existência.

A mentalidade panteísta, por sua vez, considerava vida e morte como realidades indiferentes, dada a constante transformação de tudo em tudo. Os cínicos defendiam que a vida

¹³ VAZ, 2011, p. 33.

¹⁴ MINOIS, 2018, p. 52-53.

somente deveria ser valorizada caso fosse vivida racionalmente, ou seja, movida pela inteligência oriunda da sabedoria. Diógenes, nesse sentido, afirmava que, para viver bem, seria necessário “um bom motivo ou uma corda”. Já os cirenaicos, com sua visão individualista e pessimista, sustentavam que a vida carece de valor quando desprovida de sucesso ou satisfação pessoal.

Ainda segundo Minois, os pitagóricos apresentavam uma perspectiva contrária ao suicídio, sustentando a crença na permanência da alma no corpo até o seu fim natural como forma de purgação. A união entre alma e corpo constituiria, para eles, uma harmonia numérica que seria rompida pelo ato suicida. Para Pitágoras, a visão antropológica reside, precisamente, nesta harmonia entre corpo e alma.

1.2.2 Suicídio em Sócrates

Ao adentrarmos a filosofia de Sócrates, além do conhecido episódio de sua morte, deparamo-nos com um fundamento antropológico centrado especialmente na alma humana. Conforme destaca Vaz, “a alma é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana [...], e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem”.¹⁵

Percebe-se, na filosofia socrática, uma dimensão antropológica que antecipa o que mais tarde será sistematizado como ética filosófica. Esse marco decisivo em direção à interioridade humana repercute até os dias atuais, tanto na espiritualidade quanto na consciência moral. Para os propósitos desta pesquisa, torna-se relevante reconhecer essa dimensão fundante da antropologia ocidental. Lima Vaz identifica três aspectos centrais na concepção socrática do ser humano:

A teleologia do bem e do melhor como via de acesso para a compreensão do mundo e do homem, e sobre a qual se funda a natureza ética da *psyché*. [...]. A valorização ética do indivíduo que encontrou sua expressão mais conhecida na interpretação socrática do preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi sautón*) do qual resulta a necessidade da Cura e do cuidado com a “vida interior”. [...]. A primazia da faculdade intelectual no homem donde procede o chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência.¹⁶

Esses três aspectos da antropologia socrática são fundamentais para esta investigação, uma vez que evidenciam elementos que, futuramente, podem ser interpretados como lugares de queda ou de salvação para sujeitos acometidos por sofrimentos psíquicos, como a depressão. Referimo-nos ao “abismo” pela dificuldade de lidarmos com a solidão, com as crises das

¹⁵ VAZ, 2011, p. 39.

¹⁶ VAZ, 2011, p. 39-40.

escolhas cotidianas, com a limitação do autoconhecimento lúcido e maduro, e com as decisões tomadas sob o engano de um falso intelectualismo. Mas também à “salvação”, na medida em que tais desafios podem ser compreendidos como possibilidades existenciais autênticas. Essa será, justamente, a trajetória que pretendemos construir nos capítulos seguintes.

1.2.3 Suicídio em Platão e Aristóteles

Avançamos agora à reflexão de dois grandes pensadores: Platão e Aristóteles. Ambos oferecem perspectivas distintas para abordar a mesma realidade — o suicídio. A abordagem de Sócrates foi aqui incluída com o propósito de evidenciar os fundamentos antropológicos sobre os quais se estruturam as filosofias de Platão e Aristóteles. O olhar desses dois autores sobre o suicídio apoia-se, portanto, na ética e antropologia socráticas.

Em especial para Platão, o episódio do suicídio de Sócrates serve também de motivação para exceções ao juízo negativo sobre certos casos de suicídio. Ademais, “é com Platão que temos as primeiras reflexões mais extensas acerca da morte e do morrer. Seus apontamentos serão retomados, ampliados, reforçados por praticamente todos os pensadores, pagãos e cristãos, ao longo da história da filosofia”¹⁷.

A antropologia platônica é apresentada como “uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paideia*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do ‘homem interior’ e da ‘alma’ (*psyché*)”¹⁸. Analisar o pensamento de Platão exige, portanto, uma abordagem cuidadosa e profunda, de modo a evitar leituras reducionistas ou superficiais. Considerando as influências que o precederam, Platão propõe uma visão integrada do ser humano, que contempla o mundo criado, a vida interior e os elementos culturais que o constituem enquanto ser de criação.

No que se refere especificamente ao suicídio, Platão demonstra certa flexibilidade e indefinição. Na obra *Leis*, o suicida deveria ser sepultado de maneira anônima, em local isolado e sem lápide. No entanto, ele ressalva que tal sentença não se aplicaria “por causa de uma sentença proveniente da cidade, nem pelos sofrimentos agudos de uma doença ocasional de cujo ataque ele não conseguiu escapar, nem tampouco porque o destino que lhe cabe é de uma ignomínia sem fim e inviável”¹⁹.

¹⁷ OLIVEIRA, Luizir de. Considerações Filosófico-Literárias acerca do suicídio. In. Humberto Corrêa (Org.). Tratado em Suicidologia. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2002, p. 83.

¹⁸ VAZ, 2011, p. 41.

¹⁹ MINOIS, 2018, p. 55.

Nota-se, assim, que o pensamento de Platão sobre o suicídio não é unívoco. Há nuances que abrem espaço para a consideração de casos particulares, o que impede qualquer abordagem simplista ou absolutista. O suicídio, por sua seriedade, não pode ser abordado de forma unilateral; ao contrário, exige uma leitura que supere a superficialidade do senso comum e ofereça uma resposta condizente com a complexidade do fenômeno.

Platão também discorre sobre o suicídio no *Fedon*. Nesse diálogo, Sócrates conversa com seus discípulos antes de ingerir a cicuta. Ainda que o texto não seja explícito em suas motivações, há uma passagem em que Sócrates afirma: “desse modo, é provável que não exista nada de absurdo em dizer que não temos o direito de infligir a morte a nós mesmos antes que a divindade nos tenha expedido uma ordem do tipo daquela que se apresenta a mim hoje”²⁰.

Esse diálogo suscita reflexões profundas sobre o valor da vida diante de sua finitude e da certeza da morte. A morte confere sentido à vida ou a esvazia de seus significados?

As interrogações extraídas do pensamento platônico, tal como delineadas no *Fedon*, continuam a inquietar o ser humano contemporâneo. Em um mundo marcado por múltiplas ameaças, fome, desemprego, enfermidades, conflitos entre realidade e ideal, a vulnerabilidade da existência humana tende a obscurecer o sentido da vida, despertando a busca por novos referenciais de significado.

A filosofia de Platão, nesse sentido, oferece um horizonte em que o suicídio não admite uma resposta única e definitiva. Ao contrário, abre-se à multiplicidade de possibilidades, inclusive às mais indizíveis. Talvez por isso, Lima Vaz afirme, sobre a antropologia platônica, o seguinte:

A antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da “alma” (*psyché*) em sua condição terrena.²¹

Esse pêndulo, por assim dizer, permite-nos compreender que a existência humana oscila constantemente entre os dois polos fundamentais do *lógos* e do *éros*, conforme a concepção platônica. A partir disso, evidencia-se uma diferença marcante entre Platão e Aristóteles no tocante à compreensão do suicídio.

Enquanto Platão admite exceções ao refletir sobre a moralidade do ato suicida — atenuando, em determinadas circunstâncias, a responsabilidade e a culpa atribuídas àquele que

²⁰ MINOIS, 2018, p. 55-56.

²¹ VAZ, 2011, p. 41.

o comete —, Aristóteles assume uma posição categórica, ao considerar o suicídio absolutamente imoral.

De modo geral, para Aristóteles, o suicídio não constitui apenas uma agressão ao indivíduo que o realiza, mas representa, sobretudo, uma ofensa à coletividade. Nesse sentido, o suicida seria um covarde que abandona suas responsabilidades enquanto cidadão, cometendo, assim, uma injustiça contra o Estado. Tal concepção se justifica, segundo Lima Vaz, pelo fato de Aristóteles conceber o ser humano como um ente ético e político:

Segundo Aristóteles, o homem tal como ele o considerava em sua expressão acabada, isto é, o homem helênico, é essencialmente destinado à vida em comum na *polis* e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um *zoon politikón* por ser exatamente um *zoon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katà tòu lògon zên*).²²

Dessa forma, evidencia-se o fundamento da antropologia aristotélica que sustenta sua posição diante do suicídio. Para Aristóteles, o ser humano é, por natureza, um ser da polis, cuja existência se realiza, em alguma medida, em função da coletividade. A cidade constitui o espaço no qual se manifesta a finalidade da vida humana. Por esse motivo, Aristóteles afirma: “quem, levado por cólera, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado; e não para consigo mesmo”²³.

No pensamento aristotélico, o suicídio adquire um novo horizonte de interpretação e julgamento. Não se restringe mais ao sofrimento subjetivo que poderia ter conduzido o indivíduo ao autoextermínio, tampouco a eventuais enfermidades ou à infâmia pública, como se considerava em Platão. O novo critério passa a ser o Estado. O valor do ser humano reside em sua participação cidadã; por isso, o suicida é considerado um covarde, na medida em que comete uma injustiça contra a polis. Aristóteles distingue a injustiça do suicida, que é específica e direcionada, da injustiça de quem age de modo injusto em todos os seus atos.

As filosofias de Platão e Aristóteles delineiam, assim, a geografia antropológica que irá influenciar profundamente os séculos subsequentes. Não surpreende, portanto, que os debates e compreensões contemporâneos sobre o suicídio ainda estejam permeados pelas perspectivas desses autores. Seus pensamentos deixaram marcas não apenas no campo da filosofia, mas também na teologia, na psicanálise e nas ciências sociais.

²² VAZ, 2011, p. 50.

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica: livro 1 e 2; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultura, 1979, p. 137.

1.2.4 Suicídio e o pensamento romano clássico

Também no universo romano, o suicídio se apresentou como um dilema existencial e filosófico, sendo objeto de reflexão na literatura, na arte e na cultura em geral. Para Cícero, “o suicídio em si não é nem bom nem mau, é um comportamento ‘comum’ cujo valor depende, antes de mais nada, dos motivos”²⁴.

Segundo Minois, entre os escritores romanos havia uma considerável ambivalência: alguns glorificavam certos suicídios, enquanto outros os desprezavam. Virgílio, por exemplo, propõe uma distinção simbólica entre os suicidas destinados ao inferno e aqueles admitidos nos Campos Elísios, “segundo os motivos de seu ato: neste último lugar encontramos os que suicidaram por patriotismo, por coragem e para afirmar sua liberdade; no primeiro, os suicidas que perderam o gosto pela vida”²⁵.

Yolande Grisé, por sua vez, enumera os motivos que levariam ao homicídio de si mesmo, com base nas fontes históricas do mundo romano:

Suicídio por causa do ordálio nos tempos passados, quando o réu é submetido ao julgamento dos deuses e fica em uma situação de perigo mortal; suicídios lúdicos entre os gladiadores voluntários; suicídios “criminais”, cometidos por aqueles que mataram outra pessoa; suicídios por vingança e por chantagem; suicídios altruístas, para salvar outras pessoas; suicídios por luto; suicídio por autopunição; suicídio de fuga, para escapar de uma situação insuportável como sofrimento físico, derrota militar, ameaça de processos judiciais; suicídios políticos por medo, desgosto, vergonha, interesse; suicídios devidos à vergonha que se segue a um estupro, cujo arquétipo é o de Lucrecia.²⁶

Minois apresenta, ainda no *locus romanus*, o suicídio motivado pelo *taedium vitae* (tédio vital). O autor descreve essa atitude como uma forma de náusea existencial diante da vida, quando esta perde seu potencial de continuidade. Segundo Minois, “esse tipo de morte voluntária aparece efetivamente na época das guerras civis e nos primórdios do Império. Na verdade, ele parece estar ligado às crises de civilização, aos momentos de alteração profunda dos hábitos coletivos”²⁷. Tal concepção de tédio vital parece convergir, de modo significativo, com as crises civilizatórias contemporâneas, marcadas por uma crise de identidade e por transformações nos valores que permeiam todas as esferas da vida humana.

Dois exemplos concretos desse *taedium vitae*, conforme apresentado por Minois, são Lucrécio e Sêneca. Lucrécio, “esse homem solitário, calmamente pessimista, mostra-se cheio de compaixão por uma humanidade corroída pelos medos – medo da morte, medo dos deuses,

²⁴ MINOIS, 2018, p. 59.

²⁵ MINOIS, 2018, p. 59.

²⁶ GRISÉ apud MINOIS, p. 59-60.

²⁷ MINOIS, 2018, p. 60.

medo das punições, medo da doença e dos sofrimentos”²⁸. Em relação a Sêneca, Minois observa que “ele examinou o tédio existencial de que sofrem aqueles que não encontram nem na vida pública nem nos estudos solitários a satisfação de suas paixões, de seu desejo de realização pessoal”²⁹.

1.2.5 Suicídio no pensamento de Michel de Montaigne

Realizaremos agora um salto histórico significativo para analisarmos a obra de Michel de Montaigne. Em seus *Ensaios*, o autor dedica algumas passagens à temática do suicídio, estabelecendo um diálogo com os habitantes da ilha de Ceos, conhecidos por valorizarem a prática suicida, especialmente em contextos nos quais a manutenção da vida se tornava mais desgastante e onerosa. Montaigne examina casos históricos de suicídio e promove uma reflexão filosófica por meio de interlocuções que consideram as diversas posições favoráveis e contrárias ao ato. Sua abordagem não se pauta por julgamentos morais taxativos, mas sim por uma análise filosófica da liberdade humana, entendida como um mistério que pode inclinar-se tanto para a vida quanto para a morte. Montaigne não define o suicídio como moral ou imoral, mas insinua que o destino do ser humano encontra-se, de modo radical, sob sua própria responsabilidade.

A morte é um remédio para todos os males, é um porto de inteira segurança que não é de se temer jamais e sim de procurar não raro. Tudo consiste nisto: que o homem decida acabar, que corra à frente de seu fim ou o aguarde, é sempre ele que está em causa: em qualquer ponto que se rompa o fio, ei-lo fora do jogo. É a extremidade do rojão que arrebenta ao ser atingida pelo fogo. A morte voluntária é a mais bela [...]. Viver é ser escravo, sem a liberdade de morrer.³⁰

A citação mencionada revela resquícios de ideias presentes na filosofia pré-socrática, bem como em Platão, especialmente na medida em que este último admitia determinadas circunstâncias que poderiam justificar o suicídio. Contudo, como já afirmado anteriormente, Montaigne não exalta o suicídio, mas apresenta-se como um pensador otimista quanto à liberdade humana. Ainda assim, não deixa de reconhecer, sob uma perspectiva filosófica, que existem situações nas quais o suicídio pode configurar-se como uma alternativa plausível. Ao final do Livro II, capítulo 3, Montaigne expressa esse posicionamento de forma clara: “somente a insuportável dor ou a certeza de uma morte pior do que o suicídio se me afiguram motivos justificáveis para abandonar a vida”³¹.

²⁸ MINOIS, 2018, p. 61.

²⁹ MINOIS, 2018, p. 61.

³⁰ MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaios*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultura, 1980, p. 166-167. (Os pensadores).

³¹ MONTAIGNE, 1980, p. 172.

1.2.7 Suicídio em Montesquieu

Montesquieu também demonstrou interesse pela temática do suicídio enquanto questão filosófica. Conforme aponta Minois, a postura de Montesquieu revela as ambiguidades que permeiam a interpretação das causas e a valoração da vida e do suicídio, na medida em que o autor apresenta posicionamentos distintos a respeito do mesmo tema em contextos diversos. Inicialmente, em 1721, Montesquieu manifesta repúdio à legislação severa imposta contra os suicidas, ao afirmar: “as leis europeias contra aqueles que se matam são terríveis: fazem que eles morram, por assim dizer, uma segunda vez: são arrastados indignamente pelas ruas; são caluniados; seus bens confiscados”³².

Em 1734, Montesquieu amplia sua reflexão, interpretando o suicídio não apenas como desejo de morte, mas como uma expressão do amor-próprio. Segundo ele, “o amor-próprio, o amor por nossa conservação, se transforma de tantas maneiras, e atua por meio de princípios tão opostos que nos leva a sacrificar nosso ser por amor dele”³³. Contudo, em 1754, o autor acrescenta, segundo Minois, uma consideração mais prudente, ao afirmar que “nossas desgraças servem para expiar nossas ofensas, e nós devemos nos submeter ao Criador, que decidiu unir nossa alma ao nosso corpo”³⁴.

1.2.8 Suicídio em Voltaire

Voltaire, outro importante filósofo do Iluminismo, também se dedicou à análise do suicídio, concentrando-se particularmente nas causas que podem levar um indivíduo ao autoextermínio. Conforme relata Minois, Voltaire “reserva seus sarcasmos às sanções religiosas e civis que atingem o cadáver e penalizam a família do suicida. O suicídio, em si mesmo, o intriga, despertando muito mais curiosidade que sua simpatia”³⁵.

Segundo o autor, Voltaire possuía um temperamento singular, caracterizado por uma visão lúcida da condição humana, sem, contudo, ceder ao niilismo. Ele mantinha uma postura madura diante do sofrimento inerente à existência, sem, no entanto, considerar o suicídio uma solução plausível ou desejável para tais adversidades. Para ele, é preferível sofrer a morrer.

Voltaire investigou casos concretos de suicídio, na tentativa de identificar possíveis traços hereditários ou fatores comuns que levassem ao ato. Ele examinou situações tanto de indivíduos em condição de opulência quanto de extrema pobreza, buscando elementos que pudessem justificar ou até mesmo neutralizar o desejo de morte. A esse respeito, observa: “é

³² MONTESQUIEU apud MINOIS, p. 283.

³³ MONTESQUIEU apud MINOIS, p. 285.

³⁴ MINOIS, 2018, p. 284.

³⁵ MINOIS, 2018, p. 286.

preciso uma alma forte para superar assim o instinto mais poderoso da natureza. Essa força é às vezes a força de uma pessoa impetuosa; mas isso não a torna uma pessoa frágil”³⁶.

Dessa forma, Voltaire identifica no suicida uma força de caráter capaz de anular o instinto de autopreservação, o que o leva a rejeitar interpretações simplistas que associam o suicídio à covardia ou à omissão diante das dificuldades da vida.

Para o filósofo, “muitos suicídios também estão relacionados à loucura, ao passo que outros revelam uma doença que induz a pessoa a se matar por motivos injustificáveis”³⁷. Tal observação antecipa, de certo modo, os estudos da psicanálise e da psicologia, que possibilitaram uma compreensão mais aprofundada da psique humana, afastando-se de explicações rasas diante de problemas de grande complexidade como é o suicídio. Trata-se, portanto, não apenas de uma decisão deliberada, mas também da existência de elementos não controláveis por parte do sujeito que realiza o autoextermínio.

Outro aspecto relevante destacado por Voltaire é a ociosidade como um fator que favorece o suicídio. Segundo ele, a ociosidade, especialmente nas cidades, contribui para o fortalecimento do desejo suicida, por não fomentar uma existência pautada no movimento, no encontro e na constante busca de sentido. Para ele:

um jeito quase infalível de não ceder à tentação de vos matardes é ter sempre alguma coisa para fazer, pois o camponês não tem tempo de ser melancólico. São os ociosos que se matam [...] a solução seria um pouco de exercício, a música, a caça, a comédia, uma mulher amável.³⁸

Os aspectos destacados por Voltaire revelam-se de extrema relevância para aquilo que, atualmente, denominamos uma vida saudável. Os estudos a serem apresentados, sobretudo no terceiro capítulo desta dissertação, baseiam-se precisamente nessas características que configuram os elementos fundamentais de uma existência integralmente equilibrada. O cuidado com o próprio corpo por meio da prática regular de exercícios físicos — os quais contribuem para a manutenção de um estado satisfatório de equilíbrio —, a busca por relacionamentos interpessoais maduros, que conferem beleza e suavidade à experiência de viver, bem como a prática de algum hobby, capaz de oferecer à alma um respiro diante da rotina maçante da vida cotidiana, constituem pilares desse ideal de saúde integral.

Outro ponto relevante na reflexão de Voltaire sobre o suicídio diz respeito ao seu questionamento: “se o suicídio prejudica a sociedade, eu pergunto se os homicídios voluntários e legitimados por todas as leis que se cometem na guerra não prejudicam um pouco mais o

³⁶ MINOIS, 2018, p. 288.

³⁷ MINOIS, 2018, p. 289.

³⁸ MINOIS, 2018, p. 289-190.

gênero humano”³⁹. Nessa passagem, Voltaire claramente dialoga com as estruturas jurídicas e sociais das nações que tratam o suicídio como crime contra a sociedade. Como já discutido, tal concepção remonta a Aristóteles e será reforçada, posteriormente, pela teologia de Tomás de Aquino, questão que será explorada no capítulo referente ao suicídio nas Sagradas Escrituras e na teologia cristã.

Em suma, não se pode afirmar, de forma alguma, que Voltaire seja um defensor do suicídio. No entanto, sua postura evidencia uma sensibilidade diante da condição daquele que comete tal ato, ao mesmo tempo em que não o promove como solução viável para escapar dos riscos inerentes à existência.

1.2.6 Suicídio em Emmanuel Kant

Avancemos agora para o pensamento de Immanuel Kant, que também se debruçou sobre a temática do suicídio, notavelmente em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Kant adota uma postura inflexível quanto à morte voluntária. Com base em seu imperativo categórico — segundo o qual toda ação deve ser submetida ao critério de universalização, ou seja, aquilo que não pode ser elevado à condição de lei universal deve ser rejeitado —, o suicídio deve ser moralmente condenado.

Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua ação pode estar de acordo com a ideia da humanidade *como fim em si mesma*. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um *simples meio* para conservar até o fim da vida uma situação suportável⁴⁰.

Observa-se que Kant, além de explicitar o conceito do imperativo categórico — que acentua a obrigação moral de o ser humano sempre escolher o bem, considerando que suas ações devem ser passíveis de universalização —, também atribui à vida um valor intrínseco, ou seja, um fim em si mesma. Dessa forma, nem mesmo as maiores adversidades existenciais seriam justificativas legítimas para o homicídio de si mesmo.

1.2.9 Suicídio em Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer, por sua vez, também se dedicou à reflexão sobre o suicídio, sobretudo em sua obra *O mundo como vontade e representação*. Como é sabido, Schopenhauer ocupa-se intensamente com a questão do sofrimento humano, com a possibilidade de escapar desse sofrimento e com a relação entre a vontade de viver e a realidade opressora da existência.

³⁹ MINOIS, 2018, p. 291.

⁴⁰ KANT, Immanuel. *Conhecimento, teoria, Filosofia; Criticismo Kantiano; Estética; Ética; Filosofia alemã; Teoria do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultura, 1980, p. 135-136. (Os pensadores).

Em sua obra, o autor apresenta algumas alternativas que possibilitariam ao ser humano escapar da dor existencial, mas o suicídio, em sua perspectiva, não representa uma fuga da vida.

Este [o suicídio], longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da Vontade reside não nos sofrimentos mas em os prazeres os repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão-somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento. A Vontade de vida mesma é encontrada nesse fenômeno particular tão fortemente travada, que não pode desdobrar o seu esforço.⁴¹

É possível observar que Schopenhauer problematiza uma questão de grande relevância para esta pesquisa: o suicídio nem sempre se configura como uma tentativa de fuga pura e simples da vida. Ao contrário, pode representar a busca intensa, motivada pela própria vontade, por uma forma de existência que seja digna de ser chamada de vida. Nesse sentido, o autor afirma: “precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver”⁴².

A vontade de viver permanece ativa no sujeito que enfrenta o sofrimento, comparável a alguém que, mesmo em meio à dor, continua a buscar uma cura ainda desconhecida, mas pressentida como possibilidade de salvação. Por isso, o suicida, para Schopenhauer, não nega a vontade de viver — que, em sua filosofia, é a condição essencial da existência —, mas renuncia às condições particulares que sustentam a vida concreta, ou seja, ao seu próprio corpo. Essa renúncia se dá porque “o sofrimento o leva a destruir-se, de tal maneira que a vontade individual, mediante um ato volitivo, suprime o corpo, o qual é apenas a sua visibilidade, e isso antes que o sofrimento quebre a vontade”⁴³.

Dentro dessa mesma perspectiva, Schopenhauer identifica um outro tipo de suicídio, menos evidente, mas igualmente devastador: o que denomina suicídio ascético. Segundo o filósofo, “trata-se da morte resultante do mais elevado grau de ascese, livremente escolhida por inanição, cujo fenômeno, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos e até mesmo fanatismos, e desse modo tornado obscuro”⁴⁴.

Como sua reflexão central está ancorada na vontade de viver, Schopenhauer interpreta o asceta como alguém que cessou completamente de querer — e é precisamente essa cessação da vontade que impede a manutenção da vida. Para ele, “a completa negação da Vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida

⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade de representação, III pt.; Crítica da filosofia Kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV*. São Paulo: Abril Cultura, 2005, p. 504. (Os pensadores).

⁴² SCHOPENHAUER, 2005, p. 505.

⁴³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 505.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 506-507.

vegetativa do corpo por ingestão de alimento”⁴⁵. Tal negação, portanto, “não pode resultar da Vontade de vida; tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer”⁴⁶.

Esse ponto é particularmente relevante para esta investigação, uma vez que Schopenhauer critica de maneira contundente a figura do asceta, geralmente representada por alguém ligado a práticas religiosas rigorosas, que adere a um estilo de vida marcado por austeridade espiritual. Tal ascese pode, muitas vezes, resultar na negação da própria humanidade e das necessidades mais elementares do ser. Sem dúvida, essa autonegação nem sempre constitui uma forma deliberada de morte voluntária ou de suicídio, mas frequentemente manifesta sinais que relativizam a vida de maneira patológica — e não, necessariamente, por razões altruístas ou espirituais.

1.3 Aspectos sociológicos do suicídio

Embora a sociologia seja uma ciência relativamente recente no campo acadêmico, o tema do suicídio figura entre os assuntos que, desde sua origem, suscitaram interesse e reflexão entre os sociólogos. Não se pode negar que o suicídio, além de provocar impactos significativos no microcosmo do indivíduo que o comete, desencadeia também profundas repercussões e discussões no âmbito da sociedade como um todo. É importante esclarecer que não se pretende aqui endossar a ideia reducionista de que o suicídio seja, em essência, um ato de covardia contra o Estado. O que se busca ressaltar é a complexa troca de responsabilidades entre o sujeito e o ambiente social em que está inserido.

Ao considerar o ambiente como um espaço capaz de fomentar tanto a vida quanto a morte, a sociedade revela-se como o *locus* em que o indivíduo se constitui enquanto pessoa humana: é nesse espaço que ele se reconhece nas relações interpessoais, se insere no mundo profissional e realiza progressos em distintas dimensões de sua vida pessoal. Contudo, a mesma sociedade que promove esses processos também pode limitar ou, até mesmo, inviabilizar que o sujeito seja, de fato, sujeito de si mesmo, em uma dinâmica coletiva que deveria ser sadia e integradora. Tal perspectiva será aprofundada a partir da obra *O Suicídio* do sociólogo Émile Durkheim, grande expoente no tratamento sociológico da temática do suicídio, bem como de outro grande sociólogo e filósofo Karl Marx em sua obra *Sobre o Suicídio*.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 507.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 506.

1.3.1 Durkheim e a tipologia suicida

Durkheim é, incontestavelmente, o nome de referência na sociologia quando se trata do estudo do suicídio. Em sua obra clássica intitulada *O suicídio*, o autor dedica capítulos densos à análise de múltiplas dimensões desse fenômeno, que ele compreende como essencialmente social, e não apenas individual. De acordo com Humberto Corrêa, “sua principal hipótese é que a soma total dos suicídios de um povo só pode ser explicada do ponto de vista sociológico e não por razões pessoais. A unidade de análise deve ser a sociedade e não o indivíduo”⁴⁷. Nessa afirmação, observa-se uma inovação metodológica significativa, ao propor um ponto de partida coletivo para a investigação de um fenômeno que, até então, era tratado em nível essencialmente individual.

Para Durkheim, o suicídio possui causas profundamente enraizadas na estrutura social, e pode ser categorizado em três tipos principais: suicídio egoísta, suicídio altruísta e suicídio anônimo. Cada uma dessas categorias revela aspectos relevantes da organização social e evidencia o lugar — muitas vezes disfuncional ou desajustado — que o indivíduo ocupa dentro dessa estrutura.

Na parte inicial de sua obra, Durkheim propõe uma definição precisa do fenômeno: “chama-se suicídio todo caso de morte que resulte direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, praticado pela própria vítima, sabedora de que devia produzir esse resultado”⁴⁸. Essa delimitação conceitual é fundamental para sua análise sociológica, pois “ela nos mostra, com efeito, que eles [os suicídios] não constituem, como se poderia crer, um grupo inteiramente à parte, uma classe isolada de fenômenos monstruosos, sem relação com os demais modos de conduta”⁴⁹.

A fim de compreender o suicídio como um fato social, Durkheim reconhece a preponderância da sociedade sobre o indivíduo. Para ele, o sujeito se insere em uma realidade social já estruturada, com normas e condutas que independeriam de sua vontade, mas que, ao mesmo tempo, moldam sua existência. Esses padrões de comportamento — os fatos sociais — são, segundo o autor, exteriores, coercitivos e essenciais para a constituição da vida humana em sociedade. Como afirma Corrêa, “tais fatos sociais são diferentes dos fatos estudados por outras ciências por terem origem na sociedade, e não na natureza (como nas ciências naturais) ou no indivíduo (como na psicologia)”⁵⁰.

⁴⁷ CORRÊA, 2022, p. 55.

⁴⁸ DURKHEIM, 1982, p. 16.

⁴⁹ DURKHEIM, 1982, p. 17.

⁵⁰ CORRÊA, 2022, p. 56.

Dessa maneira, Durkheim sustenta, ainda segundo Côrrea, que “não são os indivíduos que suicidam, mas sim a sociedade através deles, fazendo com que postule que a incidência de suicídios de uma determinada sociedade dependeria do nível de integração social e das regulações existentes nessa sociedade”⁵¹.

Antes de apresentar as categorias específicas do suicídio, Durkheim realiza uma análise minuciosa de diversos fatores já tradicionalmente associados ao fenômeno, tanto pela sociedade de sua época quanto pela contemporaneidade. Esses fatores, por ele denominados extra-sociais, incluem a loucura (enquanto expressão de estados psicopatológicos), a raça e a hereditariedade (como manifestações de estados psicológicos normais), fatores cósmicos e até mesmo a imitação, concebida como forma de contágio e epidemia de suicídios. Todavia, para Durkheim, tais fatores são insuficientes e não expressam a verdadeira natureza do fenômeno. Segundo o autor:

Se, em vez de neles vermos apenas eventos particulares, isolados uns dos outros e que exijam, cada um deles, exame em separado, considerarmos o conjunto dos suicídios cometidos em dada sociedade durante um dado espaço de tempo, iremos verificar que o total assim obtido não é simples soma de unidades independentes, um todo de coleção, mas que constitui por si mesmo um fato novo e *sui generis*, com unidade e individualidade, e pois com sua natureza própria, e que, além disso, essa natureza é eminentemente social.⁵²

A noção de que cada sociedade possui uma predisposição específica para o suicídio em determinados momentos históricos, aliada à análise de alguns perfis delineadores dessas sociedades — como religião predominante, estado civil, profissão e condição socioeconômica —, constitui o ponto de partida metodológico para Durkheim empreender sua investigação sobre o suicídio como um fenômeno fomentado pela própria estrutura das sociedades organicamente organizadas. Conforme afirma o autor, “cada sociedade está predisposta a fornecer um contingente determinado de mortes voluntárias. Essa predisposição pode pois ser objeto de um estudo especial e que cabe à sociologia”⁵³.

Como mencionado a, Durkheim classifica o suicídio em três categorias fundamentais: o suicídio egoísta, o suicídio altruísta e o suicídio anômico. A seguir, trataremos brevemente de cada uma dessas tipologias, com suas respectivas nuances e especificidades, com o objetivo de elucidar a compreensão sociológica do fenômeno. Afinal, não se pode abordar a temática do suicídio na contemporaneidade sem recorrer às contribuições fundamentais de Durkheim.

a) O suicídio egoísta

⁵¹ CORRÊA, 2022, p. 56.

⁵² DURKHEIM, 1982, p. 18.

⁵³ DURKHEIM, 1982, p. 23.

Ao analisar as taxas de suicídio de sua época sob diferentes aspectos — especialmente os religiosos, o estado civil e os movimentos sociais relacionados às políticas nacionais e às condições econômicas —, Durkheim conclui que muitos indivíduos praticam o suicídio em razão do enfraquecimento dos laços sociais. Tanto a pertença religiosa quanto a situação conjugal influenciam significativamente, segundo as estatísticas apresentadas pelo autor, na incidência de suicídios. Algumas conclusões chamam a atenção: a maior taxa de suicídios entre protestantes em comparação com católicos, bem como a maior propensão ao suicídio entre solteiros, viúvos e divorciados em relação aos indivíduos casados.

Esse tipo de suicídio, portanto, bem merece o nome que lhe demos. O egoísmo não representa para ele um fato meramente ancilar; é a sua causa geradora. Se, nesse caso, o laço que prende o homem à vida se afrouxa, é porque o vínculo que o une à sociedade por sua vez se distendeu. Quanto aos incidentes da existência privada, que parecem inspirar imediatamente o suicídio e que dão a impressão de serem as condições determinantes dele, não passam em realidade de causas ocasionais.⁵⁴

Assim, o suicídio egoísta, segundo Durkheim, evidencia as consequências da fragilização dos laços sociais e do enfraquecimento da sensação de pertencimento coletivo. A integração comunitária se esvai, quando o sujeito se vê isolado e privado da identidade coletiva que o prescrevia como pessoa. Essa lógica individualista favorece o esvaziamento existencial levando, muitas vezes, ao suicídio.

b) O suicídio altruísta

O suicídio altruísta é a segunda categoria apresentada por Durkheim e caracteriza-se, em termos gerais, como o oposto do suicídio egoísta. Enquanto este ocorre quando o indivíduo se desvincula amplamente da sociedade, o suicídio altruísta manifesta-se quando há uma identificação excessiva do sujeito com a coletividade. Conforme explica Corrêa, “o suicídio altruísta é o tipo de suicídio em que o EU não pertence ao indivíduo, por estar exclusivamente integrado à sociedade, com a qual se funde”⁵⁵.

Ainda segundo Corrêa, Durkheim considera o suicídio altruísta típico de sociedades consideradas inferiores, nas quais o sujeito não detém autonomia pessoal suficiente e sua existência está totalmente subordinada ao grupo social. O autor divide essa categoria em três subtipos: “suicídios de pessoas que chegam ao limiar da velhice e adoeceram; suicídio de mulheres por ocasião da morte dos maridos; suicídio de clientes ou servidores ao ensejo da morte de seus chefes”⁵⁶.

⁵⁴ DURKHEIM, 1982, p. 166.

⁵⁵ CORRÊA, 2022, p. 57.

⁵⁶ CORRÊA, 2022, p. 57.

Nesse contexto do suicídio altruísta, Durkheim chama a atenção para o fato de que, em tais sociedades, exige-se do indivíduo uma completa abnegação de sua identidade pessoal. A personalidade individual, nesse modelo, possui um valor reduzido, ou até mesmo nulo, como afirma o próprio autor:

[...] a pessoa se mata sem ser expressamente obrigada a se matar. Entretanto, esses suicídios são de natureza semelhante ao suicídio obrigatório. Se a opinião pública não os impõe formalmente, não deixa de ser favorável a eles. Como o desprezo pela existência é uma virtude, e mesmo a virtude por excelência, louva-se a quem renuncia a ela face à mínima solicitação das circunstâncias ou mesmo por simples bravata.⁵⁷

Desse modo, o suicídio altruísta, manifesta-se no exato oposto da tipologia anterior. O indivíduo encontra-se excessivamente misturado ao corpo social, a ponto de anular-se em função de ideal coletivo.

c) O suicídio anômico

O terceiro tipo de suicídio identificado por Durkheim é o denominado suicídio anômico. Enquanto os suicídios egoísta e altruísta têm como causa o descompasso entre o indivíduo e a sociedade — seja por um afastamento excessivo, no caso do egoísta, seja por uma identificação extrema, no caso do altruísta —, o suicídio anômico emerge da desorganização social. Nesse caso, a sociedade deixa de exercer sua função reguladora sobre os indivíduos, tanto em sua singularidade quanto nas relações interpessoais, comprometendo o equilíbrio necessário à convivência e à saúde psíquica.

Durkheim observa que “só a sociedade, diretamente e em seu conjunto, ou por intermédio de um dos órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador; por que ela é o único poder moral superior ao indivíduo e cuja superioridade este aceita”⁵⁸. Em outras palavras, a sociedade desempenha a função de mantenedora de sentido para os indivíduos, uma vez que a maioria das pessoas não possui clareza quanto à direção a seguir na vida. Cabe à sociedade o papel de estabelecer as normas morais, orientar condutas e favorecer o funcionamento coeso do conjunto social. Como afirma o próprio autor: “só ela [a sociedade] tem a necessária autoridade para ditar o direito e fixar para as paixões o ponto além do qual não podem ir. Só ela também pode avaliar a recompensa a ser oferecida a cada ordem de funcionários, na defesa do interesse comum”⁵⁹.

Nesse sentido, Corrêa explica que “esse tipo de suicídio depende da ruptura do equilíbrio entre a sociedade e o indivíduo. O deslocamento dos valores sociais leva à desorientação

⁵⁷ DURKHEIM, 1982, p. 172.

⁵⁸ DURKHEIM, 1982, p. 196.

⁵⁹ DURKHEIM, 1982, p. 196.

individual e a um sentimento de falta de significação da vida”⁶⁰. Durkheim analisa contextos históricos e estruturas sociais que, embora apresentassem aparente solidez em áreas como economia, política e família, desmoronaram diante dos impasses dos tempos, arrastando consigo muitos indivíduos ao colapso existencial — sendo o suicídio, nesse cenário, uma das manifestações extremas.

O autor chega inclusive a tratar da chamada anomia doméstica, ou seja, da desestruturação da família como instituição reguladora da vida social, especialmente evidenciada na experiência de indivíduos divorciados, cuja situação revela a perda de um modelo familiar estável capaz de sustentar expectativas e oferecer um referencial de sentido.

1.3.2 Karl Marx e o suicídio como sintoma de uma sociedade alienante

O grande sociólogo Karl Marx também se dedicou à temática do suicídio. Ainda que tanto Marx quanto Émile Durkheim abordem esse fenômeno sob uma perspectiva social, é importante ressaltar que partem de métodos e fundamentos teóricos significativamente distintos. Tal distinção evidencia que não é suficiente analisar o suicídio apenas em termos sociais abstratos; é necessário considerar igualmente o indivíduo em sua existência concreta dentro das estruturas sociais que o envolvem.

A reflexão de Marx sobre o tema encontra-se em um texto no qual o filósofo e sociólogo se apoia em relatos colhidos por Jacques Peuchet, diretor dos Arquivos da Polícia sob a Restauração francesa. Peuchet, um memorialista e escritor amador, registrava episódios variados, com destaque para ocorrências de suicídio. A partir dessas narrativas, Marx realiza uma leitura crítica e social do fenômeno, interpretando-o como expressão da alienação vivida pelo indivíduo em uma sociedade marcada por estruturas antinaturais.

Distanciando-se de explicações reducionistas, muitas vezes oferecidas pela própria sociologia, filosofia ou religião, Marx procura demonstrar a complexidade da questão. Para ele, o homem permanece um mistério para o homem, e é precisamente essa opacidade, enraizada em condições sociais alienantes, que torna o suicídio um dado revelador da contradição fundamental da vida moderna.

Falam-nos de nossos deveres para com a sociedade, sem que, no entanto, nossos direitos em relação a essa sociedade sejam esclarecidos e efetivados, e termina-se por exaltar a façanha mil vezes maior de dominar a dor ao invés de sucumbir a ela, uma

⁶⁰ CORRÊA, 2022, p. 58.

façanha tão lúgubre quanto a perspectiva que ela inaugura. Em poucas palavras, faz-se do suicídio um ato de covardia, um crime contra as leis, a sociedade a honra.⁶¹

Desse modo, Marx propõe uma análise que parte das estruturas sociais, recusando interpretações que responsabilizem unicamente o indivíduo por sua própria morte. Em vez de atribuir ao sujeito o peso exclusivo da decisão suicida, ele direciona o olhar para as condições históricas e sociais que tornam essa decisão inteligível. Como ele questiona: “Como se explica que, apesar de tantos anátemas, o homem se mate? É que o sangue não corre do mesmo modo nas veias de gente desesperada e nas veias dos seres frios”⁶². Com essa observação, Marx evidencia o abismo existente entre os sujeitos numa sociedade desigual, no qual se delineia também o sentido, ou o esvaziamento do sentido, da vida para cada indivíduo. Nem mesmo os mais severos castigos são capazes de impedir o exercício da liberdade sobre a própria existência; da mesma forma, não se pode afirmar que a vida possua um sentido intrínseco se, antes disso, ela não for socialmente valorizada e dignificada por uma coletividade capaz de sustentá-la em sua plenitude.

Que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo, sem que ninguém possa prevê-lo? Tal sociedade não é uma sociedade; ela é, como diz Rousseau, uma selva, habitada por feras selvagens.⁶³

Por isso, Marx chega à conclusão da necessidade de uma reforma total da ordem social de seu tempo, pois

Entre as causas do desespero que levam as pessoas muito nervosas-irritáveis a buscar a morte, seres passionais e melancólicos, descobri os maus-tratos como o fato dominante, as injustiças, os castigos secretos, que pais e superiores impiedosos infligem as pessoas que se encontram sob sua dependência. *A Revolução não derrubou todas as tiranias; os males que se reprovavam nos poderes despóticos subsistem nas famílias; nelas eles provocam crises análogas aquelas das revoluções.*⁶⁴

Portanto, Marx identifica como ponto de partida da crise existencial o próprio corpo social adoecido, o qual engendra famílias que reproduzem anomalias estruturais e naturalizam a desigualdade. A sociedade burguesa, ao instituir uma ordem hierárquica de valores e privilégios, gera miséria material e simbólica entre os sujeitos que dela participam. Nesse contexto, a desigualdade social não apenas marginaliza, mas retira dos indivíduos subalternizados a possibilidade de atribuir à vida o mesmo sentido que os setores dominantes

⁶¹ MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 26.

⁶² MARX, 2006. p. 26.

⁶³ MARX, 2006, p. 28. Grifo do autor.

⁶⁴ Marx, 2006.p. 28-29. Grifo do autor.

encontram em meio à sua opulência. Em sua análise sobre o suicídio, Marx dá especial atenção a duas categorias sociais marcadas pela vulnerabilidade: os pobres miseráveis, vítimas da exploração econômica, e as mulheres, oprimidas pela lógica patriarcal inscrita na estrutura familiar burguesa.

a) Os pobres miseráveis

Como já mencionado anteriormente, Marx evidencia a diferença abissal entre os sujeitos de uma mesma sociedade, diferença essa que revela as desigualdades não apenas no acesso aos bens materiais, mas também nas formas como cada um enfrenta as angústias e os conflitos da existência. Para muitos, o suicídio se apresenta como uma resposta possível — ainda que trágica — aos sofrimentos cotidianos, os quais são gerados e perpetuados por uma sociedade burguesa, excludente e indiferente à dignidade daqueles que se encontram à margem.

Vê-se que, na ausência de algo melhor, o suicídio é o último recurso contra os males da vida privada. Entre as causas do suicídio, contei muito frequentemente a exoneração de funcionários, a recusa de trabalho, a súbita queda dos salários, em consequência de que as famílias não obtinham os meios necessários para viver, tanto mais que a maioria delas ganha apenas para comer.⁶⁵

Marx observa que os grandes enfrentamentos existenciais impostos pela desigualdade social incidem diretamente sobre a busca de sentido para a vida. O sujeito, em sua condição concreta, tende a ancorar-se naquilo que a sociedade oferece como horizonte de sentido; contudo, quando lhe faltam essas referências essenciais, esvazia-se também o significante da própria existência. A sociedade que oprime, exclui e nega condições dignas de vida é, ao mesmo tempo, aquela que ceifa, direta ou indiretamente, a vida de seus próprios membros. Nesse cenário, as relações sociais deixam de humanizar e passam a gerar experiências de morte, uma vez que fomentam alienação, isolamento e opressão.

b) As relações familiares

Outro aspecto relevante abordado por Marx em sua obra sobre o suicídio diz respeito às estruturas familiares, concebidas como expressões internas daquilo que a sociedade manifesta externamente. Em certa medida, Marx compreende a família como uma microestrutura que reproduz, em escala íntima, as dinâmicas opressoras da sociedade capitalista. A célula familiar, nesse sentido, torna-se um espaço de reprodução da alienação, da violência simbólica e da marginalização do sujeito. A mulher, particularmente no contexto do casamento burguês, aparece como a principal vítima dessa lógica patriarcal. Para Marx, a relação entre homem e mulher, mediada pela instituição matrimonial, revela uma estrutura de dominação que se oculta

⁶⁵ MARX, 2006. p. 48.

sob o verniz do amor romântico. Como ele afirma: “o ciumento necessita de um escravo; o ciumento pode amar, mas o amor é para ele apenas um sentimento extravagante; *o ciumento é antes de tudo um proprietário privado*”⁶⁶.

Marx contextualiza as formas de violência doméstica às quais a mulher é constantemente submetida, valendo-se das narrativas recolhidas por Jacques Peuchet. Já no seio da família de origem, a mulher é tratada como propriedade de seus pais, cuja função social consiste em preservar sua honra diante da comunidade. Em uma dessas histórias, Marx relata o caso de uma jovem que, movida por sentimentos amorosos, ousa expressar sua afeição ao noivo. O gesto, contudo, é interpretado como desonra, tornando-se motivo para que ela seja alvo de humilhações e violências físicas e simbólicas por parte dos pais, dos padrinhos e da vizinhança. Diante da brutalidade do meio em que vive, a jovem lança-se no rio Sena com o objetivo de pôr fim à própria vida⁶⁷. A esse respeito, Marx afirma:

As pessoas mais covardes, as mais incapazes de se contrapor, tornam-se intolerantes assim que podem lançar mão de sua autoridade absoluta de pessoas mais velhas. O mau uso dessa autoridade é igualmente uma compensação grosseira para o servilismo e a subordinação aos quais essas pessoas estão submetidas, de bom ou mau grado, na sociedade burguesa.⁶⁸

Desse modo, evidencia-se que, no interior da sociedade burguesa, há uma profunda ausência de espaço para o diálogo e a construção de entendimento mútuo, uma vez que os méritos pessoais e a autoridade absoluta de seus integrantes se impõem para além dos limites da razoabilidade. Tal estrutura é reproduzida também no espaço conjugal, em que a mulher passa a ser tratada como propriedade privada do marido, numa relação marcada pelo desequilíbrio de poder e pela lógica da dominação. Em mais um relato de violência doméstica apresentado por Jacques Peuchet, observa-se de forma explícita a mentalidade machista e patriarcal que perpassa a sociedade burguesa, cujas relações se pautam pelo desejo de posse e controle. Segundo Peuchet⁶⁹, trata-se de uma mulher condenada a conviver com os delírios de um marido que não suporta vê-la supostamente mais realizada ou feliz do que ele próprio, razão pela qual a submete a violências físicas e psicológicas reiteradas.

A infeliz mulher fora condenada a mais insuportável escravidão, e o sr. Von M... podia praticá-la apenas por estar amparado pelo Código Civil e pelo direito de propriedade, protegido por uma situação social que torna o amor independente de livres sentimentos dos amantes e autoriza o marido ciumento a andar por aí com sua mulher

⁶⁶ MARX, 2006. p. 41. GRIFO DO AUTOR.

⁶⁷ MARX, 2006. p. 28-32.

⁶⁸ MARX, 2006. p. 32.

⁶⁹ Cf. MARX, 2006. p. 32-40.

acorrentada como o avarento com seu cofre, pois ela representa apenas uma parte de seu inventário.⁷⁰

Enfim, para Marx, o suicídio não deve ser interpretado unicamente como um grito desesperado de alguém afetado por um sofrimento de ordem estritamente psicológica. Trata-se, antes, do resultado direto de uma sociedade adoecida, tornando-se uma denúncia silenciosa das injustiças estruturais que atravessam o corpo social. Marx o compreende como sintoma das múltiplas violências sistêmicas, como a opressão patriarcal, a tirania familiar, a exploração de classe e a moralidade burguesa, marcada por sua profunda hipocrisia. O suicídio, nesse contexto, emerge como expressão extrema da alienação e da ausência de dignidade nas relações sociais instituídas pelo capitalismo.

1.4 Perspectivas psicológicas do suicídio

Ao longo deste capítulo, o suicídio foi analisado sob as perspectivas da filosofia e da sociologia, sendo compreendido como um fenômeno complexo que atravessa profundamente a existência humana, de forma multifacetada. Entretanto, torna-se imprescindível considerar também a abordagem psicológica como parte constitutiva desse mosaico interpretativo. A psicologia, ao voltar-se para o universo interior do sujeito, lança luz sobre dimensões da subjetividade que, por vezes, não são plenamente contempladas por outras disciplinas. Trata-se, aqui, de reconhecer o sofrimento não apenas como produto de condicionantes sociais ou culturais, mas como uma vivência subjetiva, silenciosa e, em muitas ocasiões, dilacerante.

Segundo o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-5-TR), a depressão configura-se como um dos principais fatores desencadeadores e incentivadores de pensamentos ou comportamentos suicidas. Conforme os dados apresentados, “indicou que indivíduos com depressão têm um risco 17 vezes maior de suicídio em relação à taxa da população geral ajustada por idade e sexo”⁷¹.

A depressão, portanto, constitui um dos elementos que potencializam significativamente a possibilidade de comportamentos suicidas. Ainda de acordo com o DSM-5-TR, “comorbidades, incluindo traços agressivo-compulsivos, transtorno da personalidade *borderline*, transtorno por uso de substâncias, ansiedade, outras condições médicas e comprometimento funcional, aumentam o risco de comportamento suicida futuro”⁷².

⁷⁰ MARX, 2006, p. 37.

⁷¹ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5-TR*. 5. ed., texto revisado. Porto Alegre: Artmed, 2023, p. 190.

⁷² DSM, 2023, p. 190.

Todavia, a depressão não pode ser considerada como o único indicativo de possíveis pensamentos ou atos suicidas. Conforme destaca Carlos Vieira, os fatores que podem levar ao suicídio variam significativamente de indivíduo para indivíduo. O autor elenca uma diversidade de elementos que podem culminar nesse desfecho:

O suicídio pode surgir de sentimentos intensos de raiva, desespero, pânico, e, às vezes, de uma ideia altamente distorcida ou psicótica. [...]. Estresse de dificuldades financeiras ou problemas de relacionamento interpessoal; episódio de depressão, ansiedade, psicose; perda significativa de pessoas significativas (como morte de um cônjuge); perda de um trabalho, de um apoio social; mudança de um amigo-a; vida estressante, especialmente uma que aumenta a sensação de isolamento ou leva a uma perda de autoestima, como uma separação ou divórcio; doença invalidante; uso de medicação que provoca mudança de humor.⁷³

Todos esses fatores corroboram a compreensão de que o suicídio deve ser apreendido como uma realidade multifacetada, cuja análise exige um conjunto amplo e articulado de ferramentas teóricas e metodológicas, capazes de investigar, com coerência e legitimidade, os elementos que o incitam, sustentam e provocam. Com efeito, a psicologia não se propõe a oferecer respostas simplistas diante de uma realidade tão densa, complexa e, justamente por isso, de difícil apreensão.

Segundo o Dicionário de Psicologia, "o suicídio é a única ação destrutiva na qual autor e vítima são uma e mesma pessoa. Como autor, quase todo suicida em potencial é doente mental (portanto, não responsável ou culpável): como vítima, ele precisa ser defendido de si mesmo"⁷⁴. Assim, a psicologia abre a discussão sobre o acesso que possuímos ao potencial suicida e não exatamente sobre o fato suicida em si mesmo, possibilitando-nos, portanto, agir mais eficazmente na sua prevenção que "significa tratamento psiquiátrico e psicoterapêutico, abordagem psicológica para eliminar conflitos e também assistência espiritual"⁷⁵.

1.4.1 Freud e as raízes do suicídio na psicanálise e seus desdobramentos

Sigmund Freud, por sua vez, também se dedicou à análise de condições que comprometem a cognição humana e, conseqüentemente, podem alimentar pensamentos suicidas. Segundo o autor, a melancolia traz consigo algumas características que evidenciam a perda das condições de sobrevivência.

A melancolia se caracteriza psiquicamente por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de auto-estima, que se expressa

⁷³ VIEIRA, Carlos. *Depressão-doença: O grande mal do século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 151.

⁷⁴ ARNOLD, Wolfgang; EYSENCK, Hans Jürgen; MEILI, Rudolf (coord.). *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 402.

⁷⁵ ARNOLD; EYSENCK; MEILI. 1982, p. 403.

em auto-recriminações e auto-insultos, chegando até à expectativa delirante de punição.⁷⁶

Nos estudos freudianos, encontra-se também a definição de luto, que, quando atravessada pela melancolia, carrega consigo elementos de natureza depressiva, os quais podem igualmente conduzir a atitudes suicidas. O luto, conforme delineado por Freud, está relacionado à perda de um objeto amado, cuja substituição se revela difícil — ou mesmo impossível — no plano da fantasia da pessoa enlutada. Tal impossibilidade resulta, muitas vezes, em uma incapacidade de redirecionar o afeto perdido para outro objeto e, em casos mais graves, até mesmo para si próprio.

O luto profundo, a reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso, a perda de interesse pelo mundo externo – na medida em que este não faz lembrar o morto –, a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor – em substituição ao pranteado – e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto.⁷⁷

Freud assinala o suicídio como “a inversão da agressividade contra o ego. Se, em razão da pressão social, a agressividade do ser humano não consegue se exprimir contra seu verdadeiro objeto, ela se volta contra o próprio sujeito”⁷⁸. Além disso, o autor destaca que o suicídio pode também refletir a existência, em cada pessoa, de um instinto de morte — a destrutividade — que se oporia ao instinto de vida e de reprodução — a libido.

Dessa forma, compreende-se que, para Freud, conforme exposto em seu artigo *Luto e Melancolia*, tanto o luto quanto a melancolia expressam uma perda da libido, sendo esta vivenciada como uma perda de sentido existencial. Nesse contexto, Léo Matos contribui ao afirmar que “quando perdemos um objeto amado ou a ilusão de uma expectativa, podemos nos tornar deprimidos, porque tínhamos dirigido nossa energia de vida (libido) para uma fantasia”⁷⁹.

Ainda segundo Léo Matos, é possível identificar um percurso teórico que explicita a dinâmica reativa da depressão, a qual pode culminar no suicídio. O autor propõe que há um mecanismo linguístico subjacente ao suicídio, articulado em cinco desejos básicos, geralmente inconscientes: “atenção; vingança; indo embora de uma situação desagradável; indo para um lugar melhor; paz”⁸⁰.

⁷⁶ FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Tradução de Marilene Carone. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 32, p. 128–142, mar. 1992. p. 131.

⁷⁷ FREUD, 1992, p. 131-132

⁷⁸ MINOIS, 2018, p. 401.

⁷⁹ MATOS, Léo. O suicídio na abordagem da psicologia transpessoal. In. D’ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves; D’ASSUMPÇÃO, Gislaine Maria; BESSA, Halley Alves. *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. 1984, p. 202–203.

⁸⁰ MATOS, 1984, p. 210.

Hoje em dia dificilmente se pode negar que frequentemente – se não na maioria dos casos – o desejo de estar morto na mente da pessoa em questão corresponde somente a um desejo de atingir a paz e segurança e recobrar um estado seguro prévio. A questão óbvia deste contexto é porque estará então um ser humano procurando paz, quando tenta matar seu corpo.⁸¹

Assim, segundo Matos, persiste ainda um paradoxo fundamental: não se trata necessariamente de um horror declarado à vida que conduz ao suicídio. Pelo contrário, muitos indivíduos demonstram preocupação com seus entes queridos e até com a própria existência. No entanto, “o indivíduo não está realmente tentando matar o seu corpo, mas está, na realidade, tentando eliminar uma autoimagem perturbadora”⁸². O sofrimento psíquico, por sua intensidade, impede o sujeito de perceber a confusão entre o desejo de suprimir a vida e o anseio por corrigir uma autoimagem distorcida e dolorosa.

1.4.2 Suicídio e sua relação com a depressão e comportamentos autodestrutivos

Sob a mesma perspectiva psicanalítica, Flávio José de Lima Neves interpreta o suicídio como uma manifestação psicótica. Para o autor, o quadro depressivo, por si só, não é suficiente para explicar a complexidade do comportamento suicida. Ele afirma que “por baixo de todo estado depressivo, marcado por ansiedades carregadas de culpabilidade, autoacusações e necessidades de autopunição, estão ativos os componentes esquizoparanóides”⁸³. Em outras palavras, o suicídio consumado estaria frequentemente relacionado a fantasias persecutórias, como delírios envolvendo a morte, o reencontro com pessoas queridas, sentimento de vingança e outras construções imaginárias que assediam o sujeito psiquicamente fragilizado.

Neves observa ainda que, no campo dos suicídios não consumados, existem formas mais sutis e silenciosas de autodestruição que, muitas vezes, passam despercebidas no cotidiano existencial. A essas manifestações ele denomina microssuicídios, definidos como “situações súbitas, inesperadas, em que o sujeito se inflige algum tipo de ataque, com dano corporal resultante: cortes, fraturas, queimaduras etc.”⁸⁴.

O autor descreve também os chamados equivalentes suicidas: “situações que o sujeito entretém de modo relativamente bem-organizado, metódico, até bastante coerente. Aqui se encontram certos hábitos de vida”⁸⁵. Ele elenca, então, alguns desses hábitos marcados por traços suicidas:

⁸¹ MATOS, 1984, p. 210.

⁸² MATOS, 1984, p. 210.

⁸³ NEVES, Flávio José de Lima. O suicídio na perspectiva psicanalítica. In. . D’ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves; D’ASSUMPÇÃO, Gislaíne Maria; BESSA, Halley Alves. *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. 1984, p. 218.

⁸⁴ NEVES, 1984, p. 220.

⁸⁵ NEVES, 1984, p. 220.

a) *os vícios*: desde o fumar mais banal até o suicídio ecológico, passando por todas as modalidades de ingestão de substâncias que acarretam dano ao ser vivo. b) atividades profissionais que tenham risco implícito ou explícito, favorecendo “acidentes”. c) certas atividades esportivas e de lazer que misturam prazer com risco e igualmente favorecem a morte em certos momentos.⁸⁶

Retornando a explanação de Carlos Vieira em sua obra *Depressão-doença: o grande mal do século XXI*, encontramos outra grande lista de fatores que afetam o risco de suicídio:

Transtornos psiquiátricos; abuso de drogas; estados psicológicos; situações genéticas, familiares, sociais, culturais; abusos de substâncias psicoativas; tentativas frustradas anteriores de suicídio; disponibilidade de meios para cometer o ato; história familiar de suicídio; presença de lesão cerebral traumática; maior número de membros de famílias com armas de fogo do que aquelas sem elas; problemas socioeconômicos tais como desemprego, pobreza, discriminação; veteranos de guerra têm um maior risco de suicídio devido em parte a taxas mais elevadas de doença mental e problemas de saúde relacionados com a guerra.⁸⁷

Percebe-se, ao longo da reflexão empreendida até o momento, alguns pontos de convergência, especialmente no que se refere aos condicionamentos externos à pessoa afetada pela ideação suicida ou pelo suicídio consumado. Não é possível dissociar o ato suicida de quem o comete, assim como não se pode negligenciar os fatores contextuais que favorecem tal desfecho. Com efeito, muitas vezes há, como pano de fundo, uma desintegração em curso na vida do sujeito, que conduz à tentativa contra a própria existência, sem que isso se deva, necessariamente, a uma responsabilização absoluta ou a uma culpabilidade pessoal isolada.

Nesse sentido, outro autor que trata do suicídio em relação à depressão é Andrew Solomon, em sua obra *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. O autor afirma: “muitos depressivos nunca se tornam suicidas. Muitos suicídios são cometidos por pessoas que não são depressivas. Os dois elementos não são partes de uma única equação lúcida”⁸⁸. Tal afirmação corrobora a discussão realizada até aqui, reforçando a ideia de que, embora a depressão seja um fator importante, ela não constitui, por si só, a única chave de compreensão dos eventos relacionados ao suicídio.

A tendência ao suicídio tem sido tratada como sintoma de depressão quando na verdade pode ser um problema que coexiste com a depressão. Não tratamos mais o alcoolismo como um efeito colateral da depressão: nós o tratamos como um problema que ocorre simultaneamente à depressão. A inclinação ao suicídio é pelo menos tão independente das depressões com as quais frequentemente coincide quanto o abuso de substância.⁸⁹

⁸⁶ NEVES, 1984, p. 220.

⁸⁷ VIEIRA, 2016, p. 155.

⁸⁸ SOLOMON, Andrew. *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 226.

⁸⁹ SOLOMON, 2002, p. 227.

Nesse sentido, Solomon afirma que “o suicídio não é a culminação de uma vida difícil; nasce de algum local escondido além da mente e da consciência”⁹⁰. Esse “local escondido”, profundamente interior e privado, deve ser continuamente explorado pelo ser humano, movido pelo desejo de compreender-se a si mesmo e de lançar luzes sobre dimensões ainda obscuras de sua existência.

1.4.3 Suicídio e a busca estruturante por sentido de vida

Viktor Frankl, fundador da Logoterapia, ao tratar da busca pelo sentido da vida mesmo diante de situações-limite, sustenta que “o sentido deve ser encontrado; não pode ser dado. E deve ser encontrado por si mesmo, pela própria consciência. Dar sentidos equivaleria a moralizar”⁹¹. Assim, a psicologia, a psicanálise e a psiquiatria constituem ferramentas fundamentais que auxiliam o sujeito no caminho da descoberta do sentido pessoal. Trata-se de um itinerário tanto individual quanto coletivo, em que ninguém pode substituir-se ao outro, embora cada um carregue a responsabilidade de conduzir a si mesmo — ainda que nunca de forma absolutamente solitária.

Para Frankl, o grande desafio enfrentado atualmente pela psiquiatria é o adoecimento do sentido — isto é, a ausência ou perda de sentido, o vazio existencial. Diante disso, ele define a missão do psiquiatra da seguinte maneira:

Ele [o psiquiatra] pode lhe mostrar [ao paciente] que existe um sentido e que, ainda mais importante, a vida não só tem um sentido, um sentido único, para cada homem, mas também nunca deixa de conter tal sentido. Mesmo os aspectos negativos e trágicos da existência humana, aquilo que o autor chamou de tríade trágica – a dor, a culpa, e a morte -, podem ser transformados em algo positivo, algo criativo. [...]; ele pode transformar a tragédia em triunfo.⁹²

Portanto, na perspectiva da Logoterapia, o suicídio configura-se como a expressão mais profunda da frustração do sujeito em sua busca pelo sentido da própria existência. Torna-se, assim, um grito existencial diante da escassez — ou mesmo da total ausência — de sentido na vida. Trata-se de uma manifestação do vazio existencial que desintegra o equilíbrio interior da pessoa e desperta, em meio ao sofrimento, o desejo de pôr fim à própria vida.

Dentre as contribuições contemporâneas que buscam ampliar a compreensão do suicídio em sua complexidade, destaca-se o estudo de Wilma Suely Batista Pereira, que propõe uma análise epistemológica do conceito de *suicidalidade*. A autora observa que o termo, embora

⁹⁰ SOLOMON, 2002, p. 227.

⁹¹ FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 57 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2022. p. 43.

⁹² FRANKL, 2022, p. 44.

amplamente empregado na literatura internacional, ainda é pouco discutido conceitualmente no Brasil, sendo com frequência confundido com ideação ou comportamento suicida. Em oposição a essa simplificação, Pereira propõe que “a suicidalidade seja entendida como um atributo inato que pode ser ativado, baixo, alto; e que se mostra em ausência da vitalidade, fazendo a pessoa considerar o suicídio como possibilidade, mesmo sem desenvolver comportamento suicida”⁹³. Tal definição desloca a discussão da patologia estrita para uma condição existencial mais ampla, integrando fatores subjetivos e sociais.

Essa concepção se alinha à logoterapia de Viktor Frankl, sobretudo na valorização da busca pelo sentido como dimensão estruturante da saúde mental. Para Frankl, o vazio existencial caracteriza-se pela perda do sentido da vida, o que pode desencadear sofrimento psíquico intenso e, em casos-limite, pensamentos suicidas. A contribuição de Pereira reforça essa leitura, ao sugerir que a suicidalidade representa “a antítese da vitalidade”, e que sua manifestação “flutua entre estados ativos, inativos ou latentes, conforme os vínculos, os valores e as experiências vividas por cada sujeito”⁹⁴. Ao articular os elementos subjetivos e os condicionantes sociais, a autora propõe uma abordagem ética, política e clínica que rompe com modelos reducionistas, enfatizando a necessidade de políticas públicas que cuidem do sujeito em sua totalidade.

1.4.4 Suicídio e o lugar da escuta como atenção

Outro autor contemporâneo que se debruça sobre o tema do suicídio a partir de uma perspectiva psicológica e psicanalítica é Christian Ingo Lenz Dunker. Antes, contudo, de adentrar diretamente a questão do suicídio, o autor chama a atenção para uma faculdade humana essencial tanto na prevenção quanto no manejo de situações suicidas: a escuta.

A escuta do sofrimento é o tratamento espontâneo, natural e social, que dispomos para enfrentar o suicídio. O sofrimento mal tratado evolui para sintomas, e quando os sintomas não bastam para nos separar das angústias somos tentados a passar ao ato.⁹⁵

Essa reflexão convida à ampliação do olhar sobre o fenômeno suicida, deslocando a discussão do campo exclusivamente patológico para o reconhecimento da experiência do

⁹³ “It is suggested that suicidality be understood as an inherent attribute that can vary in intensity, manifesting in the absence of vitality and leading individuals to consider suicide as a potential option, even in the absence of actual suicidal behavior.” (PEREIRA, 2024, p. 1).

⁹⁴ “[...] suicidality is not synonymous with suicidal ideation but rather an attribute inherent in all human beings, as if it were an antithesis of vitality. [...] The manifestation of our suicidality is the innate manner in which we perceive being alive and how we envision ourselves in death.” (PEREIRA, 2024, p. 5).

⁹⁵ DUNKER, Christian. A pena de Maat e a mão trágica do suicídio. In: MOREIRA, Jacqueline; LOPES, Jean (Orgs.). *Saúde mental na contemporaneidade: diálogos sobre dilemas da vida e sobre o suicídio*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2024, p. 95.

sofrimento como realidade cotidiana, passível de ser acolhida por ferramentas acessíveis, não restritas ao domínio clínico. A escuta, nesse contexto, conforme aponta Dunker, “é o oposto de ser doutrinado, convencido ou coagido a pensar de um jeito ou de outro”⁹⁶. Outra orientação relevante é a valorização do que o outro tem a dizer, não como estratégia de persuasão, mas como atitude de genuína acolhida, pois “não negar, não relativizar, não fazer de conta que se trata de outra coisa é muito importante nesse processo”⁹⁷.

Nessa mesma direção caminha Marcelo Veras, psicanalista e psiquiatra brasileiro, ao afirmar que “o suicídio em si não é uma doença, portanto nem todo suicídio deve ser visto como patológico. Tampouco o suicídio é um sintoma”⁹⁸. Para Veras, assim como para Dunker, o suicídio não pode ser abordado unicamente sob a ótica clínica. Ele demanda, necessariamente, ferramentas que considerem a complexidade da existência humana em sua totalidade.

A psicanálise, como é sabido, atribui à palavra um papel estruturante na constituição subjetiva. É por meio dela que o sujeito se inscreve no mundo, buscando definir-se para si mesmo e para os outros. Por essa razão, à semelhança do que propõe Dunker com a escuta dos sintomas que acompanham o sofrimento, Veras também sublinha a importância de se atentar aos sinais manifestos pelos pacientes, pois é a partir deles que se torna possível colaborar na reconstrução de sentidos para a vida.

O sentido é exatamente aquilo que pode nos defender da falta de sentido do mundo, por isso não devemos ter pressa em resolver os sintomas dos pacientes. Diante da precariedade de nossa existência, o sintoma é uma tentativa de introduzir algum sentido nas irrupções do real insensato em nossas vidas. Dentre todas as insensatezes, a maior, sem dúvida, é a falta de sentido das questões envolvendo a vida e a morte.⁹⁹

Dessa maneira, psicologia, psiquiatria e psicanálise oferecem caminhos relevantes e horizontes renovados para a compreensão do drama do suicídio. Conforme se evidenciou ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, a questão do suicídio sempre exigiu intensa dedicação de pensadores, teólogos, filósofos e sociólogos. Contudo, com o surgimento das ciências psicológicas, adentramos em uma nova possibilidade de acesso à psique humana. Tal avanço nos permite, talvez, aproximar-nos de uma compreensão mais profunda de nós mesmos e vislumbrar, ainda que brevemente, alguma centelha do grande mistério que é a vida humana.

⁹⁶ DUNKER, 2024, p. 96.

⁹⁷ DUNKER, 2024, p. 96.

⁹⁸ VERAS, Marcelo. *A morte de si*. São Paulo: Editora Bregantini, 2023, p. 25.

⁹⁹ VERAS, 2023, p. 25-26.

1.5 Consideração parcial

O percurso realizado neste capítulo permitiu evidenciar que o suicídio constitui um fenômeno humano de extraordinária complexidade, cuja compreensão exige o diálogo entre múltiplos campos do saber. A análise etimológica do termo revelou, desde o início, a dificuldade de circunscrever conceitualmente o ato suicida, pois a própria palavra carrega consigo ambiguidades semânticas e avaliações morais implícitas. Tal constatação já indica que o suicídio não pode ser reduzido a uma definição simples ou a uma interpretação unívoca, mas deve ser compreendido a partir da pluralidade de perspectivas que historicamente se debruçaram sobre essa realidade.

A investigação filosófica mostrou que, desde a Antiguidade, o suicídio esteve profundamente ligado às reflexões sobre o sentido da vida, a liberdade humana e o sofrimento existencial. No mundo grego e romano, diferentes escolas e pensadores ofereceram interpretações diversas, ora admitindo o suicídio em determinadas circunstâncias, ora condenando-o como ruptura da ordem ética ou social. Essa diversidade de posições reaparece na modernidade, como se observa nas reflexões de Montaigne, Kant, Montesquieu, Voltaire e Schopenhauer, cujas análises revelam a tensão permanente entre a autonomia do sujeito, a dignidade da vida e as condições concretas da existência humana. Assim, a filosofia demonstra que a questão do suicídio se insere no horizonte mais amplo da busca humana por sentido.

Do ponto de vista sociológico, por sua vez, o fenômeno revela ainda outras dimensões. A contribuição de Émile Durkheim evidenciou que o suicídio não pode ser compreendido apenas como um drama individual, mas como um fato social profundamente relacionado às formas de integração e regulação presentes nas sociedades. Já a análise de Karl Marx permitiu perceber como determinadas estruturas sociais, marcadas por desigualdades, alienação e opressão, podem gerar condições existenciais que favorecem o desespero e o esvaziamento do sentido da vida. Desse modo, o suicídio manifesta-se também como sintoma de tensões sociais e históricas que atravessam a vida humana.

Diante desse panorama, torna-se evidente que nenhuma abordagem isolada é suficiente para explicar plenamente o fenômeno suicida. A filosofia, a sociologia e a psicologia oferecem instrumentos importantes para compreender suas causas, seus contextos e suas implicações, mas não esgotam o mistério que envolve a decisão extrema de atentar contra a própria vida. Por essa razão, o diálogo com essas áreas do conhecimento torna-se um passo necessário para a elaboração de uma reflexão teológica mais consistente. É nesse horizonte que se insere a continuidade desta pesquisa, que buscará examinar o suicídio à luz da tradição bíblica e do

pensamento cristão, considerando de que modo a fé pode iluminar a experiência do sofrimento humano e a busca de sentido diante da vida.

2 O SOFRIMENTO E O SUICÍDIO COMO PROBLEMAS TEOLÓGICOS

Este capítulo da dissertação propõe-se a aprofundar a reflexão acerca do sofrimento humano e do suicídio a partir da tradição cristã. O percurso inicia-se nas Sagradas Escrituras, que constituem o critério fundamental para interpretar e iluminar os dilemas da vida humana, sempre compreendida à luz da Palavra de Deus. Em seguida, serão analisados os testemunhos da Tradição nascente da Igreja sobre o tema, com destaque para alguns Padres da Igreja que lançaram as bases de uma antropologia cristã. Serão considerados autores que ao longo dos séculos, dedicaram-se a essa reflexão, especialmente Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, os quais sistematizaram o juízo moral sobre o suicídio. Por fim, serão apresentados os principais documentos do Magistério pós-Concílio Vaticano II, com ênfase em seus aspectos bioéticos, pastorais e doutrinários.

2.1 O sofrimento nas Sagradas Escrituras

As Sagradas Escrituras não negam a dimensão do sofrimento humano, que atinge toda a humanidade, independentemente de etnia, religião ou nacionalidade. De algum modo, todos estamos sob o mistério do aniquilamento da vida, que se manifesta de diversas formas, inclusive na morte física, mas não apenas nela. Um passo importante é reconhecer que o sofrimento, tal como apresentado nas Escrituras, além de revelar a fragilidade da condição humana, oferece também uma chave de leitura para interpretá-la à luz da Revelação divina, que a salva assumindo sua fragilidade.

A linguagem bíblica articula mais a experiência do sofrimento do que propriamente nomeia e pontua o que se trata especificamente sofrer. Por isso, a linguagem veterotestamentária, sobretudo, ensina-nos que o sofrimento encontra suas raízes na inimizade com Deus, mas que também é possível escandalizar-se com o sofrimento do justo. Assim, o sofrimento adquire uma polissemia e até mesmo ambiguidades.

A Sagrada Escritura se esforça por encontrar justificações para o sofrimento, conciliando a bondade e a justiça de Deus com a liberdade e o mérito do homem. Mas a situação no Antigo Testamento apresenta afinidades com as filosofias do tempo, carregadas de dúvidas e incertezas, ao passo que no Novo Testamento tudo se esclarece à luz dos sofrimentos de Cristo, que assume um valor de redenção.¹⁰⁰

¹⁰⁰ ALVES, Manuel Ignacio. O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura. *Communio: Revista Internacional Católica*, São Paulo, n. 42, p. 458–468, nov./dez. 1988. p. 458.

O sofrimento constitui parte integrante da natureza humana e, por isso, insere-se igualmente no caminho de salvação instaurado por Deus em sua história de amor, que é também história de sofrimentos vividos em comunhão com a humanidade. Desde os primeiros passos da história humana, após o pecado original, fazem-se presentes a dor, o luto, a guerra, a divisão, o ódio, a inveja e tantas outras marcas que acompanham a humanidade até os dias atuais.

O sofrimento humano sempre foi um grande mistério para aquele que experimenta a fé e professa sua confiança em Deus. O mal, em suas múltiplas expressões, sempre escandalizou e desafiou a nossa compreensão da salvação e da beatitude.

O ser humano, imagem de Deus (Gn 1,26-27), posto como senhor no jardim do Éden (Gn 2,9.15), é também pó, uma vez que foi tirado da terra e a ela está destinado a voltar (Gn 2, 7; 3, 19). O homem é “carne”, isto é, frágil e efêmero (Gn 6, 3; Is 17,5; Jr 17,5; Sl 56, 5), e, no entanto, domina os outros seres viventes.¹

Por isso, ao contemplarmos homens e mulheres de fé que experimentaram a dor do sofrimento, muitas vezes acompanhados apenas pelo silêncio de Deus, encontramos um caminho importante para esta pesquisa: perceber os sinais de vida e de morte que se entrelaçam na perspectiva da fé. A vida do justo é experimentada também na dor do esforço pela fidelidade ao Deus da Aliança, que o faz entrever sinais de vida e morte simultaneamente.

As reações frente ao sofrimento são tão complexas como a própria realidade da vida: **tentação** (Ex 5,22; Nm 11,11; Sl 19, 6-12; Jr 12,1; Job 7,12); **Lamentações** e mesmo **dúvidas** (Gen 37, 35; 2Sam 16,5-14; Jr 15,10; Lam 3,1-20; Job 3; Tob 3,6), e de novo a **esperança** e a **confiança** (Sl 19,6-12). Jamais se encontra uma justificação ideológica, ou mitológica, ou qualquer fuga espiritual. Mesmo quando o homem chega a uma comunhão com Deus através da dor, não dá uma resposta teórica sobre o sentido da mesma.²

Percebe-se que a justificação para a dor ou para a felicidade não se dá no âmbito teórico ou fantasmagórico, mas na soleira da vida vivida. A resposta do homem bíblico é sempre o grito de dor, incompreensão e confiança. Muitas vezes sem entender o que se passa, levanta-se num diálogo filial com Deus para alcançar um recomeço na restauração do amor e da Aliança.

Nessa perspectiva, falar sobre o suicídio nas Sagradas Escrituras, algumas vezes cruzará o limiar do sofrimento humano, outras tantas vezes estará ligado ao distanciamento da vontade de Deus que reflete numa escolha que conduz à morte em suas variadas formas. Desse modo, a morte em si ganha conotações diferentes a depender do modo em que acontece e do que foi feito da vida antes de sua chegada.

¹ PONTÍFICIA COMISSÃO BÍBLICA, p. 31-32.

² ALVES, 1988. p. 458-459. Grifo do autor.

[...] a morte não pode ser plenamente aceita, pois é algo do qual não se pode escapar (cf. o discurso de Barzilai em 2Sm 19,35-38 e ainda 2Sm 14,14). Ela é “o caminho de todo homem” (Js 23,14; cf. também 1Rs 2,2), representa o fim e um pensamento amargo e inevitável (cf. Eclo 41,3-4), um retorno à terra da qual o homem foi tirado (Gn 3,19; Sl 90,3; Jó 34,15; Sl 103,14; 104,29; Ecl 3,20; 12,7).³

Podemos, portanto, entrever que o suicídio, nas Sagradas Escrituras, não se apresenta como um fenômeno isolado ou como um ato irrefletido da pessoa humana; trata-se, quase sempre, da etapa final de uma trajetória marcada pelo fracasso, pela traição, pela impotência ou pelo remorso, diante dos quais o indivíduo não consegue sobrepor-se, culminando no aniquilamento fatal de si mesmo. Embora saibamos que as Sagradas Escrituras não tratem do suicídio especificamente com interesse ou como tema principal de sua literatura.

2.1.1 Figuras paradigmáticas do sofrimento individual

Nas Sagradas Escrituras encontramos figuras paradigmáticas quando refletimos sobre o sofrimento. Alguns personagens assumem, de modo particular, o peso dessa experiência, atravessando existencialmente longas “noites escuras” e chegando, em certos momentos, a pensar em tirar a própria vida.

Sem dúvida, o grande nome do sofrimento no Antigo Testamento é o de Jó⁴. Ele experimentou o mal em todas as suas dimensões: física, espiritual, financeira e familiar. Para Jó, o sofrimento adquire o significado de uma grande provação de sua fé, de sua vida diante de Deus e de sua relação com os seres humanos.

Jeremias⁵ se destaca como uma figura marcada pela dor e pela melancolia no Antigo Testamento. Desde o início de seu ministério profético, apresenta-se como alguém inadequado e despreparado para desempenhar a missão que Deus lhe havia confiado, o que acentua ainda mais a dramaticidade de sua experiência de fé.

A consciência do auxílio e proteção de Deus acompanhou Jeremias e o iluminou, até nas horas mais obscuras do sofrimento e da perseguição. Ele sabia encontrar coragem para dirigir-se ao seu Senhor, quando tudo parecia desmoronar ao seu redor, inclusive a segurança que lhe provinha do fato de ser enviado por Deus. Até nessas orações vemos refletir-se o caráter forte de Jeremias, que manifesta o seu espírito em expressões sinceras e violentas, já que violentas eras as situações que vivia.⁶

³ PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Giafranco. *Temí Teologici dela Bibbia*. San Paolo: Milano, 2010. P. 882: *la morte non può essere pienamente accolta, perché è qualcosa da cui non può essere sfuggita (cfr. il discorso di Barzillai in 2Sam 19,35-38 e ancora 2Sam 14,14). Essa è “la via di ogni uomo” (Gs 23,14; cfr. anche 1Re 2,2), rappresenta la fine e un pensiero amaro e ineluttabile (cfr. Sir 41,3-4), un ritorno alla terra dalla quale l'uomo è stato tratto (Gen 3,19; Sal 90,3; Gb 34,15; Sal 103,14; 104,29; Qo 3,20; 12,7).*

⁴ Cf. Jo 1-42.

⁵ Cf. Jr 1-52.

⁶ BOGGIO, Giovanni. *Jeremias, o testemunho de um mártir*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 140.

Celibatário e solitário, Jeremias desempenhou sua missão sempre marcado por um ar de melancolia e tristeza; contudo, jamais abandonou a convicção de que se tratava de uma missão divina.

Jeremias é o homem da solidão, quando através da vida aprendeu a viver longe dos seus familiares, dos sacerdotes e reis, e até dos outros profetas. Ele nunca se casou, o que é muito significativo no contexto social em que viveu, em que se dava grande importância ao matrimônio.⁷

Na mesma direção, encontramos o profeta Elias, que também atravessou o sofrimento e a solidão no cumprimento da vontade de Deus. Antes mesmo de realizá-la, porém, foi-lhe exigido perscrutá-la no mais íntimo de seu coração. Elias enfrentou a solidão e chegou a desejar a própria morte (1 Rs 19). No monte, abatido e cansado, reconhece: “*Agora basta, Iahweh! Retira-me a vida, pois não sou melhor que meus pais*” (1Rs 19,4). Nesse momento, a vida parece perder o sentido para o profeta diante da grandiosidade da missão e dos desafios que ela impunha.

Outro personagem que se destaca no Antigo Testamento como profundamente marcado pelo sofrimento é José do Egito (Gn 37-48). Perseguido, maltratado e condenado à morte pelos próprios irmãos, José é lançado na cisterna — lugar que, paradoxalmente, o salva da morte e se converte em espaço de vida e luz para aqueles que antes haviam atentado contra sua existência (Gn 42,18-24). Assim, a cisterna que parecia vazia transforma-se em lugar fecundo, possibilitando o desenvolvimento de uma história de libertação, de perdão e de reconstrução familiar.

No momento, porém, uma vez despojado da túnica, José encontra-se reduzido a uma nudez frequentemente associada, no Primeiro Testamento, à morte e à maldição (Os 2,5; Dt 28, 47-48; Ez 16, 39), mas também à escravidão e à deportação (Is 20, 3-4). De fato, esta sorte não tardará a ser a de José, que, depois de viver uma morte simbólica no buraco onde é jogado, será deportado como escravo ao Egito.⁸

Essa morte simbólica expressa muitas vezes o sentimento que paira em momentos de sofrimento, angústia e abandono, por isso não deixa de estar em nosso campo de observação como uma condição de possibilidade para o suicídio, especialmente aquele dito por desespero.

a) Sofrimento como experiência do pecado

A grande marca do sofrimento humano está em sua inimizade com Deus, que se manifesta no afastamento da fonte da vida, isto é, na experiência do pecado. Desde a narrativa

⁷ ALMEIDA, Joãozinho Thomaz de. *Jeremias: homem de carne e osso*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 35.

⁸ WÉNIN, André. *José ou a invenção da fraternidade*. Tradução de Maria de Lourdes Corrêa Lima. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 60.

de Adão e Eva já se percebe esse distanciamento e as consequências que dele decorrem. O labor penoso da terra, a dor do parto e, por fim, a própria morte são apresentados como expressões concretas da ruptura com Deus.

À mulher ele disse: “multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”. Ao homem ele disse: “porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida. [...] Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retomes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás. (Gn 3, 16-17.19).

Assim, para a literatura bíblica, o pecado constitui-se como o grande possibilitador do sofrimento. Ao longo da história humana, esse caminho vai progressivamente se alargando, de modo que o sofrimento se desenvolve na mesma medida em que a experiência da salvação também se manifesta.

O Antigo Testamento considera que a causa mais profunda da dor é a perturbação da relação do homem com Deus através do pecado. Como consequência da primeira falta vieram ao mundo as dores do parto, as múltiplas doenças e fadigas, as dificuldades relacionadas com a preocupação do sustento, a própria morte (Gn 3,16-19; Sab 2,24). Deus, Senhor da história, do bem e do mal (Is 45,6-7), permite o pecado como livre escolha da morte (Ez 18, 30-32) e com o sofrimento por punição (Sl 38,4-5).⁹

Essa ligação entre pecado-dor-sofrimento encontra-se nas teologias deuteronômicas e proféticas. O pano de fundo dessa relação é o advento de uma autorreflexão do homem diante do sofrimento, por isso o homem é convidado a interrogar-se para voltar ao caminho de comunhão e amizade com Deus. Assim, o pecado torna-se um não-caminho que conduz à inimizade com Deus e, conseqüentemente à morte.

O pecado, assim, agrava a caducidade da criatura humana, que passa agora a ser experimentada como carência: uma vida irremediavelmente limitada, um desejo que nunca pode ser plenamente satisfeito, um saber e uma liberdade que sem Deus jamais poderão ser alcançados, a não ser ao preço da própria vida.¹⁰

A experiência do pecado agrava, portanto, a fugacidade da vida humana e acentua os limites de sua existência. A morte, antes vista com naturalidade, passa a pertencer aos eventos trágicos da vida.

A morte também apresenta um rosto sem dúvida mais trágico. Todos os mortos se reúnem em uma sombria morada subterrânea chamada Sheol, os infernos, a casa da morte, onde não há vida (cf. Jó 30,23; Sl 88,11-13; Is 38,10-11; 5,14). Ali não se louva a Deus (cf. Sl 30,10; 115,17), e não há saciedade (Pr 30,15-16). É o fim de toda

⁹ ALVES, 1988. p. 459.

¹⁰ PENNA; RAVASI, 2010. P. 883: *Il peccato aggrava così la caducità creaturale dell'uomo che viene ora sperimentata ormai come carenza: una vita irrimediabilmente limitata, un desiderio che non può mai essere pienamente colmato, un sapere e una libertà che senza Dio non potranno mai essere raggiunti, se non a prezzo della vita stessa.*

atividade humana (Ecl 9,5.10); o lugar dos mortos é povoado pelos rephaim, “sombras” (cf. Sl 88,11; Is 14,9; etc.). Sob essa perspectiva, textos como o sombrio Salmo 88 mostram a morte como a cessação definitiva de toda relação com Deus e com os outros. Daí nasce a sensação de angústia que acompanha as descrições da morte no Antigo Testamento (cf. Sl 18,5-6; 1Sm 15,32); por isso, a morte é chamada de “rei dos terrores” (Jó 18,14).¹¹

Portanto, a morte é apresentada como arauto do sofrimento humano nas Sagradas Escrituras. A partir da consciência da finitude da vida, o ser humano percebe-se fugaz, transitório e angustiado.

b) Sofrimento e a coletividade do povo de Israel

O povo de Israel, além de destacar o sofrimento de personagens importantes de sua história, como vimos acima, apresenta a experiência do sofrimento como um elemento constitutivo de sua identidade coletiva. Ou seja, o sofrimento não é retratado apenas como um sentimento ou uma vivência de determinadas pessoas que figuram entre os judeus, mas como uma realidade que marca todo o povo de Deus, descrito como um povo sofredor.

A narrativa da escravidão vivida pelos israelitas no Egito constitui um grande marco desse sofrimento, no qual todo o povo exilado padecia sob o jugo de uma nação estrangeira e de divindades estranhas¹². Do mesmo modo, o exílio babilônico¹³ marca profundamente a história de Israel como uma passagem coletiva pelo sofrimento, que somente pôde ser ultrapassada e ressignificada pela experiência da fé. Nesse horizonte, o célebre texto do servo sofredor, que para os cristãos é reconhecido como prefiguração de Jesus Cristo, é interpretado por muitos estudiosos das Sagradas Escrituras como a personificação do sofrimento experimentado pelo povo da Antiga Aliança¹⁴.

2.1.2 Jó e a descoberta do sofrimento fecundo

Outro aspecto do sofrimento bíblico evidencia-se no esforço pela fidelidade à Deus¹⁵. As Sagradas Escrituras apresentam, de modo constante, o grande paradoxo da existência humana, situada numa encruzilhada que se abre em dois caminhos: vida ou morte, amizade ou

¹¹ *Idem*, p. 882: *La morte presenta anche un volto senza dubbio più tragico. Tutti i morti si riuniscono in una oscura dimora sotterranea detta sheol, gli inferi, la casa della morte, dove non c'è vita (cfr. Gb 30,23; Sal 88,11-13; Is 38,10-11; 5,14).*

Là non si loda Dio (cfr. Sal 30,10; 115,17), e non si sazia (Pr 30,15-16). È la fine di ogni attività umana (Qo 9,5.10); il luogo dei morti è popolato da “rephaim”, “ombre” (cfr. Sal 88,11; Is 14,9; ecc.). Da questo punto di vista, i testi come quello del cupo Sal 88 la morte appare come la cessazione definitiva di ogni rapporto con Dio e con gli altri. Da qui deriva la sensazione di angoscia che accompagna le descrizioni della morte nell'AT (cfr. Sal 18,5-6; 1Sam 15,32); la morte è perciò il “re dei terrores” (Gb 18,14).

¹² Cf. Gn 1-3.

¹³ Cf. 2Rs 24-25; 2Cr 36,11-23; Ez 1-24.

¹⁴ Cf. Isaías 52,13- 53,12.

¹⁵ Cf. Sb 2, 17-20; II Cr 32, 30-31; Jó 1,9-12; 2,4-6; Gn 22; Hb 11,17.

inimizade, fidelidade ou infidelidade a Deus. Permanecer no caminho da fidelidade, portanto, exige de cada pessoa, no exercício da fé, um empenho contínuo para alcançar a maturidade espiritual — percurso que pode encontrar uma estação em meio ao sofrimento.

O livro de Jó constitui um dos paradigmas mais significativos do sofrimento humano no Antigo Testamento, pois desloca a compreensão tradicional que vinculava a dor à punição da parte de Deus pelos pecados cometidos pelos seres humanos.

Em Jó, o sofrimento não decorre necessariamente de uma culpa moral, mas se apresenta como um mistério diante da incapacidade humana que só mantém a ideia de ação-reação da parte de Deus. A narrativa introduz uma tensão entre a justiça divina e a experiência concreta da dor, abrindo espaço para uma teologia do sofrimento que ultrapassa a causalidade moral e se aproxima da dimensão existencial da fé.

Von Rad observa que, “Jó não se esconde, não foge diante de Deus, mas aceita o combate com ele. Suas verificações são, na realidade, uma súplica a Javé, para que salve na alma de Jó sua própria imagem.¹⁶ Desse modo, instaura-se um grande dilema entre as expectativas apresentadas por Jó e o grande sofrimento que o submergia na solidão e na aparente ausência de Deus.

Observa-se que “nas relações entre Jó e Deus o afastamento vai aumentando, como uma cratera que vai se alargando. Jó mergulhou no abismo do terror, ultrapassando tudo que os salmistas haviam podido dizer”¹⁷. Jó exercita-se numa busca em direção à verdadeira imagem de Deus, ainda que não o saiba nomeá-la. O sofrimento que o acomete instaura uma terrível tensão entre aquilo que cria anteriormente a respeito de Deus e o que realmente manifesta-se como presença de Deus. Assim, “na terrível tensão de sua luta está dividido pela imagem de Deus”¹⁸.

Ao longo dos diálogos entre Jó e seus amigos (cf. Jó 3–37), revela-se o conflito entre duas perspectivas: de um lado, a teologia retributiva, segundo a qual todo sofrimento é consequência do pecado (cf. Jó 4,7–8); de outro, a experiência pessoal de Jó, homem íntegro e justo (cf. Jó 1,1; 2,3), que é submetido a uma dor injustificável. Essa tensão expõe os limites da sabedoria humana diante do mistério de Deus e propõe uma nova hermenêutica do sofrimento não mais como castigo, mas como via de amadurecimento espiritual. Nessa perspectiva, o sofrimento se torna ocasião de autoconhecimento e de encontro com o Deus livre, cuja ação escapa à lógica humana (cf. Jó 38–41).

¹⁶ VON RAD, Gerhard. Teologia das tradições histórias de Israel. São Paulo: Aste, 1973. p. 390.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Idem*, p. 391.

A resposta que Jó recebe de Deus, aparentemente contrária às suas angústias e percepções, inaugura uma nova mentalidade acerca do tema da justiça de Deus e também do sofrimento humano. Mais uma vez percebe-se uma inadequação na expectativa de Jó em relação ao projeto de Deus que perpassa outras estradas até então desconhecidas para o nosso personagem.

Surpreende verificar que a resposta de Deus versa um tema totalmente diverso daquele a respeito do qual Jó interrogava. Não significa que a resposta de Deus não contenha implicitamente uma resposta clara a Jó. É que Deus não se apresenta sob a forma exigida por Jó. Sua resposta é uma avalanche de contra-questões alusivas aos limites ridículos da perspicácia humana.¹⁹

No desfecho, quando Deus se manifesta a Jó não mediante argumentos racionais, mas pela experiência do inefável (cf. Jó 42,1–6), o sofrimento assume um caráter revelador. Jó descobre que a verdadeira sabedoria não consiste em explicar a dor, mas em acolhê-la como espaço de comunhão com o Mistério divino. Parece existir uma transposição da exigência de justiça por parte de Jó para a experiência de um amor gratuito e generoso da parte de Deus. Assim, o livro de Jó inaugura uma nova concepção do sofrimento: ele não destrói a fé, mas a purifica, tornando-se caminho de revelação e maturidade humana e espiritual.

Luis Alonso Schokel e Sicre Diaz apresentam a experiência de Jó como uma passagem do homem antes justificado por si mesmo para a real justificação em Deus por meio da sua incomensurável providência por tudo o que foi criado.

Jó é o homem, viajante por um imenso reino de maravilhas, conduzido pela mão de Deus. O maravilhoso atrai e transborda — ou atrai precisamente porque transborda. Deus vai apontando com o seu dedo e com a sua palavra: uma palavra poética que transfigura os seres, que cria uma presença e sugere profundidade. E o homem vai descobrindo o universo em que vivia, os animais que desde o princípio lhe foram submetidos. Com espanto e admiração, vai descobrindo a própria ignorância e o seu poder limitado. Que tragédia ser homem e ter de sofrer! Que maravilha ser homem e poder descobrir!²⁰

Nas palavras de Gustavo Gutiérrez, “Jó chegou pouco a pouco a esse modo de falar acerca de Deus: num momento sente-O distante e estranho a sua vida; em seguida enfrenta-O em duro litígio; mas rende-se a Ele agora numa confiança renovada”²¹. O sofrimento do

¹⁹ *Idem*, p. 392.

²⁰ SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis. *Job: comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. p. 539: *Job es el hombre, viajero por un inmenso reino de maravillas, de la mano de Dios. Lo maravilloso atrae y desborda, o atrae porque desborda. Dios va apuntando con su dedo y palabra: palabra poética que transfigura los seres, que crea una presencia sugiriendo una profundidad. Y el hombre va descubriendo el universo en que vivía, los animales que desde el principio le fueron sometidos. Con pasmo y sorpresa va descubriendo su propia ignorancia, su limitado poder. ¡Qué tragedia ser hombre y tener que sufrir! ¡Qué maravilla ser hombre y poder descubrir!*

²¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 141-142.

inocente ganha um novo significado exatamente nesse despojar-se diante de Deus que o impele a fazer o caminho da cruz. (Mt 16,24).

Assim, o sofrimento que Jó enfrentara tornou-se expressão da pedagogia divina que conduz a pessoa humana numa perspectiva que o amadurece pelo contato vital com as provações da vida e que não contrasta com o generoso amor e cuidado que Deus reserva para cada filho e filha. Desse modo, torna-se importante para a pessoa de fé, transformar o sofrimento em fonte borbulhante e de vitalidade para a maturidade humana e para a própria espiritualidade.

2.1.3 José do Egito

E quando José veio a seus irmãos, eles o despojaram de sua túnica, a túnica adornada que estava nele, eles o pegaram e o lançaram no buraco, e buraco estava vazio, não havia água nele. E instalaram-se para comer o pão. (Gn 37,23-27).

No relato de Gênesis 37,23-27 acompanhamos as decisões que os irmãos de José assumiram para dar fim à vida de seu irmão. A trama se desenvolve desde o momento em que avistam José ao longe e o reconhecem como “o sonhador” (37,19). A partir desse reconhecimento não baseado na fraternidade que os unia, mas pelo sentimento de inveja e ciúmes, começam a planejar o assassinato de José. Encontramos nessa passagem a mesma construção que se evoca nas narrativas proféticas (Jeremias, Ezequiel, Daniel) em que a eliminação daquele que destoa do grupo começa a ser almejada por aqueles que se sentem prejudicados. José é aquele que, pelos seus sonhos, desconcerta e desconstrói a presunção dos irmãos mais velhos.

Segundo Wénin, “as palavras que os irmãos se dizem revelam o distanciamento que o narrador acaba de registrar: não é seu ‘irmão’ que veem, mas o ‘senhor dos sonhos’. Eis o que realmente os distancia dele: os sonhos”²². Não muito raro a perspectiva daqueles que só fazem o que devem fazer torna-se um embaraço diante daqueles que enxergam um pouco mais além, ou possuem uma sensibilidade mais aguçada acerca da realidade. Os sonhos tornam-se um empecilho para a fraternidade e embargo para a comunhão entre os irmãos que invejam e não aceitam o irmão.

Diante do sentimento de inveja em relação ao outro, o homem coloca-se na postura de inimigo e cancela a fraternidade que os conecta transformando as relações humanas em busca de eliminar o que no outro o incomoda. A busca pelo diálogo e o entendimento sempre será o melhor caminho assumido por aqueles que buscam reconciliação. No entanto nesse cenário, o

²² WÉNIN, 2011, p. 55.

alvo é o extermínio do irmão mais novo. Depois de toda a negociação entre os irmãos acerca do destino de José (37, 18-23) decidiram, pela palavra de Rubem, em jogá-lo numa cisterna: “arremessaram-se contra ele e o lançaram na cisterna; era uma cisterna vazia, onde não havia água” (37, 24).

O despojamento de suas vestes pelos irmãos antecede o fato de ser jogado numa cisterna vazia. Esse fato em si demonstra o desfeto total da parte dos irmãos de José uma vez que “ele se encontra assim sem a vestimenta que sinaliza sua identidade singular e sua posição no meio do grupo familiar”²³. Esse lugar privilegiado que José possuía pois “Israel amava mais a José do que a todos os seus outros irmãos, porque ele era o filho de sua velhice (37, 3) e que era sinalizado pela vestimenta que trazia em seu corpo: “e mandou fazer-lhe uma túnica adornada” (37,3). Assim, percebe-se que foi tirado de José “o sinal do amor do pai, a túnica visualizava seu lugar privilegiado entre os irmãos assim como o *status* especial que é evocado em seus sonhos, fonte de ódio dos irmãos”²⁴.

No momento, porém, uma vez despojado da túnica, José encontra-se reduzido a uma nudez frequentemente associada, no Primeiro Testamento, à morte e à maldição (Os 2,5; Dt 28, 47-48; Ez 16, 39), mas também à escravidão e à deportação (Is 20, 3-4). De fato, esta sorte não tardará a ser a de José, que, depois de viver uma morte simbólica no buraco onde é jogado, será deportado como escravo ao Egito.²⁵

Aqui encontramos a referência à cisterna em que José é lançado. Ele experimenta o assalto à sua identidade de filho e de filho predileto. É roubado dele também o *status* do sonhador, como aquele que não pode mudar a realidade a partir dos seus olhos. E, finalmente é lançado numa cisterna no deserto. O autor sagrado insiste na temática da cisterna e em suas propriedades: vazia, sem água. Podemos intuir que “a cisterna estar vazia permite que José não se afogue, mas o fato de que não há água sugere que aconteça uma intervenção salvadora urgente, pois José poderia rapidamente morrer de sede”²⁶.

José é lançado pelos irmãos no lugar onde paradoxalmente é salvo da morte e poderá produzir vida e luz para aqueles que outrora tentaram contra a sua existência (42,18-24). Portanto, a cisterna que aparentemente estava vazia, tornou-se um lugar fecundo para José uma vez que possibilitou o avanço de uma história de libertação, de perdão e reconstrução familiar.

Não queremos com isso, desconsiderar os sofrimentos de José, que são vários. Saber-se odiado pelos irmãos mais velhos, a princípio aqueles que deveriam protegê-los; ser insultado e despojado de suas vestes e dignidade de membro de uma família; ver-se jogado numa cisterna

²³ WÉNIN, 2011, p. 59.

²⁴ WÉNIN, 2011, p. 59-60.

²⁵ WÉNIN, 2011, p. 60.

²⁶ WÉNIN, 2011, p. 61.

por seus próprios irmãos com o objetivo de matá-lo. Enfim, a história do sofrimento atravessa a vida de José com toda a sua violência e crueldade. No entanto, acompanhamos a presença constante de Deus que o faz capaz de realizar a travessia a fim de que os desígnios insondáveis de Deus fossem cumpridos para Israel.

[..] isto permite concluir que Deus não muda a sorte, nem as ações humanas nem suas responsabilidades como gostaríamos, mas se coloca incontestavelmente do lado das vítimas, abrindo-lhes horizontes novos. Deus concede-lhes o dom da sabedoria para saber viver na adversidade e, nela, amadurecer. O sofrimento pode tornar-se chance, ocasião de amadurecimento.²⁷

A desgraça que se abateu sobre José repete-se sobremaneira sobre a vida de muitos que são perseguidos e descem à cisterna do sofrimento e da solidão. Esse lugar árido e solitário é muito vezes experimentado em nossa vida cotidiana pelos mais diversos motivos e circunstâncias. Nesse sentido, a palavra de Deus faz-nos perceber que não estamos imunes aos sofrimentos e embates da vida, nem mesmo os problemas significam ausência de Deus, mas que podemos com paciência e confiança superar os desafios que nos são propostos e que abarcam nossa existência frágil e débil.

Descer à cisterna acompanhados por Aquele que nos faz reler a própria história e perceber que o pó da terra sempre poderá ser um símbolo do recomeço e da reinvenção da própria vida. Ao mesmo que seguimos lançando luz no caminho de tantas outras pessoas que virão depois de nós na dolorosa e revigorante experiência do sofrimento humano.

2.1.4 Jeremias de Anatot

Agarraram, então, Jeremias e o lançaram na cisterna de Melquias, filho do rei, no pátio da guarda; fizeram-no descer por meio de cordas. Nesta cisterna não havia água, mas lodo, e Jeremias atolou-se no lodo (Jr 38, 6).

O profeta Jeremias é, sem dúvida, o profeta do amor e do sofrimento. É aquele que traz consigo uma única paixão que é a pulsão de vida: a palavra de Deus. Homem testado no sofrimento e na perseguição, Jeremias encontra-se “seduzido por Deus” e por sua palavra que rompe seu ouvido e o faz participante da sorte daqueles que exercem a fidelidade aos desígnios divinos. Encontramos na profecia de Jeremias um chamado de Deus que arrebatou o seu destinatário para além de todas as fronteiras de sua individualidade, ao mesmo tempo que o compromete por inteiro na realização da palavra recebida.

²⁷TORQUATO, Rivaldave Paz. Desceu com ele à cisterna... (Sab 10,14): uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Convergência*, Brasília, v. 49, n. 475, p. 593–607, out. 2014. p. 597.

Jeremias se dá conta de sua fragilidade e pequenez diante da missão recebida: “Ah! Senhor Iahweh, eis que eu não sei falar, porque sou ainda criança” (Jr 1, 6), no entanto, encontra-se com o poder de Deus que “o escolheu para confundir os sábios” (1Cor 1, 27). Por isso mesmo a palavra que Deus dirige ao profeta é de força, coragem e eleição que escapam das lógicas utilizadas por nós habitualmente: “eis que ponho minhas palavras em tua boca. Vê! Eu te constituo, hoje, sobre as nações e sobre os reinos, para arrancar e para destruir, para exterminar e para demolir, para construir e para plantar” (Jr 1, 10).

A palavra de Deus que Jeremias recebe é a sua grande riqueza e estandarte diante dos povos, pois “enquanto Isaias contempla o trono de Deus rodeado de Serafins, e Ezequiel descreve uma estranha teofania, Jeremias se limita a dizer: “recebi a palavra do Senhor”²⁸. Essa é a característica principal do profeta que foi seduzido por Deus e por meio de sua palavra e por ela é constituído profeta das nações. Desse modo, “esta é a única coisa decisiva para toda a vida dele. O lugar, e também o modo, são secundários. O peso todo recai sobre esta palavra que é comunicada ao homem”²⁹.

Pode parecer, a princípio que a relação do profeta com Deus é intimista e fechada num individualismo vazio e opaco, no entanto, nota-se que a missão do profeta é realmente o anúncio de Deus para os outros e demonstrar o julgamento de Deus para o mundo. Daqui nasce a alegria e o sofrimento do profeta. “Jeremias, que foi com frequência definido como profeta da intimidade, nos diz desde o princípio que não foi eleito para ‘gozar de Deus’, mas para entregar-se aos outros”³⁰. A entrega de Jeremias aos outros foi radical e de total confiança em Deus que o havia enviado, não obstante os sofrimentos e angústias enfrentados pelo profeta.

A consciência do auxílio e proteção de Deus acompanhou Jeremias e o iluminou, até nas horas mais obscuras do sofrimento e da perseguição. Ele sabia encontrar coragem para dirigir-se ao seu Senhor, quando tudo parecia desmoronar ao seu redor, inclusive a segurança que lhe provinha do fato de ser enviado por Deus. Até nessas orações vemos refletir-se o caráter forte de Jeremias, que manifesta o seu espírito em expressões sinceras e violentas, já que violentas eras as situações que vivia.³¹

A paixão de Jeremias pela palavra de Deus exerce uma força fundante na vida do profeta que o faz enfrentar os afogamentos da missão. Mas não podemos deixar de perceber e encontrar a agudeza do sofrimento do profeta. Jeremias chega a afirmar num ponto alto de sua angústia: “Ai de mim, minha mãe, porque tu me geraste homem de disputa e homem de discórdia para

²⁸ SICRE DÍAZ, José Luis. Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 115.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*, p. 116.

³¹ BOGGIO, 1984. p. 140.

toda a terra! Não emprestei e nem me emprestaram, mas todos me amaldiçoam” (15,10). Vejam que brotam do coração do profeta palavras angustiadas que fazem questionar o dia de seu nascimento. Justo no momento em que o próprio Deus diz tê-lo escolhido como profeta das nações (Jr 1, 5).

Assim, percebe-se que o sofrimento é um elemento que acompanha o processo de todas as pessoas humanas. Estar a serviço de Deus não nos qualifica para um espaço que prescindia do sofrimento. Ele permanece até mesmo como consequência de determinados valores e posturas que somos chamados a abraçar para até mesmo sacrificar o que é justo. Jeremias teve o coração sangrado por diversas escolhas que precisou fazer para traduzir os desígnios de Deus como sinal profético.

Um dos sinais que brotam da vida do profeta Jeremias é o fato de não se casar. Sabemos muito bem como o fato de não contrair a união com uma mulher no contexto do profeta, tornava-se ocasião de escândalo e, por isso mesmo, passou a ser um sinal profético para o povo e uma privação para o profeta. Jeremias não deixa de expressar a sua solidão ao longo de seus escritos que denotam sua vivência celibatária.

Jeremias é o homem da solidão, quando através da vida aprendeu a viver longe dos seus familiares, dos sacerdotes e reis, e até dos outros profetas. Ele nunca se casou, o que é muito significativo no contexto social em que viveu, em que se dava grande importância ao matrimônio.³²

Também encontramos em Jeremias a prece de um amor decepcionado. No capítulo 20 nos deparamos com o celebre versículo: “Tu me seduziste, Iahweh, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste” (7). Mas não devemos romantizar o texto, pois “é como se o Senhor tivesse namorado o profeta até o ponto de o seduzir (sentido técnico de *pth* em Ex 22,15: “quando alguém seduz uma jovem solteira...”; sentido metafórico em Os 2,16 em contexto matrimonial)”³³.

Por isso, o ‘seduzir’ que traduzimos poderá ser entendido como uma forma de violência e não como uma simples sedução amorosa. Segundo Alonso Schokel e Sicre “Jeremias deixou-se seduzir por promessas tão belas, e agora encontra-se abandonado e feito escárnio do povo, o escárnio de seus adversários que se assanham nele, que querem por sua vez tirar proveito”³⁴.

Os adversários do profeta chegam à altura da maldade para lançá-lo na cisterna (37, 6). É importante saber que os adversários do profeta são os mesmos que não assumem a proposta e a mensagem de Deus que é transmitida pelo profeta. Por isso, enfurecidos condenam Jeremias

³² ALMEIDA, 1997. p. 35.

³³ SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis. *Profetas I*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 528.

³⁴ *Idem*.

à morte. Na cisterna, onde só tem lodo, sem dúvida, a pergunta que ressoa no coração do crente é sobre a presença ou não de Deus. Isso faz um grande barulho no momento do sofrimento. Mais uma vez Jeremias experimenta a solidão e a carência diante da sua missão, pois trata-se de uma condenação à morte lenta. Nessa morosidade do fracasso e da escassez de recursos pode-se pensar que os inimigos prevalecem sobre Jeremias.

Não é bem esse o desfecho da história do profeta, se podemos falar em desfecho. Na angústia e perseguição o servo de Deus encontra abrigo e descanso no Senhor. A palavra que fora dirigida ao profeta torna-se definitivamente o alimento a não permitir o desânimo em meio aos desalentos e labutas da missão. O povo permanece a não entender a mensagem de Deus, obstina-se no erro e na infidelidade, no entanto, o profeta é sempre um sinal de denúncia, julgamento, mas em última análise é também sinal do amor de Deus, instrumento de misericórdia.

Assim, enxergamos em Jeremias como alguém alcançado pelo amor de Deus para que fosse sinal desse mesmo amor para o povo. Sem dúvida, Deus esteve ao lado de Jeremias em todas as lutas e desencontros ainda que essa presença não anulasse os sofrimentos, o ódio, a perseguição. Mas para o homem de fé é importante saber e reconhecer que Deus não se aparta daquele que sofre e grita por socorro.

2.2 O suicídio nas Sagradas Escrituras

Após apresentar panoramicamente o sofrimento humano, tal como é narrado nas Sagradas Escrituras, é importante reconhecer que, em algumas ocasiões, esse sofrimento não se transfigurou em um caminho de recomeço, mas, por diferentes causas, resultou no suicídio. As Sagradas Escrituras não deixaram de narrar a História da Salvação conduzida pelo Deus da Vida, mesmo quando esta se apresenta permeada por sinais de morte, inclusive pelo fatídico suicídio.

Nesse sentido, convém apresentar alguns dos episódios mais marcantes de suicídio nas Sagradas Escrituras, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Convém salientar, entretanto, que nosso objetivo não é realizar um exercício de caráter historiográfico, tampouco exegético, mas antes expor as circunstâncias, motivações e desdobramentos do suicídio cometido por determinados personagens bíblicos.

As páginas das Sagradas Escrituras não pretendem apresentar um tratado sobre a liceidade ou ilicitude do suicídio, por isso “não encontramos nenhuma proibição, nem no Antigo

Testamento [...] nem no Novo Testamento. Naturalmente pode-se dizer: não era preciso proibir o suicídio com tantas palavras porque era evidente por si mesmo”³⁵.

É importante destacar, desde o início, que no mundo bíblico o suicídio é uma realidade absolutamente excepcional, pois, para aqueles que caminham com o Senhor da Aliança, o caminho da vida é sempre o único a ser escolhido e trilhado. Pois “quem lê a Bíblia com uma visão evangélica não precisa de provas bíblicas para saber que o suicídio é fundamentalmente uma rejeição do encontro gratuito de Deus com o homem na pessoa de Jesus Cristo”³⁶.

Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. Se ouves os mandamentos de Iahweh teu Deus que hoje te ordeno – amando a Iahweh teu Deus, andando em seus caminhos e observando os seus mandamentos, seus estatutos e suas normas -, viverás e te multiplicarás.³⁷

O suicídio, nesse sentido, configura-se sempre como um ponto fora da curva, por instaurar uma postura que poderíamos chamar de antinatural, uma vez que se opõe ao dom supremo da vida, oferecida gratuitamente por Deus.

2.2.1 Suicídio no Antigo Testamento

Um rei efêmero de Siquém, Abimelec, experimenta uma forma de suicídio motivada pela covardia, pois, diante da iminente derrota em um cerco de guerra, ordena que seja morto por seu próprio escudeiro: “Então ele chamou logo o moço que lhe carregava as armas e lhe disse: ‘Toma a tua espada e mata-me, para que não se diga de mim: Foi uma mulher que o matou’. O seu escudeiro transpassou-o, e ele morreu” (Jz 9,54). Nesse episódio, percebe-se tanto o desespero diante da derrota militar quanto a insegurança de ser vencido por uma figura socialmente considerada frágil, a mulher.

Saul também experimentou, segundo os relatos bíblicos, a intimidação provocada pelo fracasso. Tomado pelo medo — traço recorrente de sua personalidade —, lançou-se sobre a própria espada, tirando a própria vida; em seguida, seu escudeiro fez o mesmo (cf. 1 Sm 31,4-5).

Então disse Saul ao seu escudeiro: “Desembainha a tua espada e transpassa-me, para que não venham esses incircuncisos e escarneçam de mim”. Mas o seu escudeiro não quis obedecer-lhe, pois tinha muito medo. Então Saul tomou sua espada e lançou-se sobre ela. Vendo que Saul estava morto, também o escudeiro se lançou sobre sua espada e morreu com ele.³⁸

³⁵ KUITERT, Harry. Os cristãos têm o direito de pôr fim à vida?: do suicídio ao dar fim à sua vida. In. Suicídio e o direito de morrer. *Revista Concilium*/199 – 1985/3. p. 117 [363].

³⁶ KUITERT, 1985. p. 117 [363].

³⁷ Dt 30, 15-16.

³⁸ 1 Sm 31, 4-5.

No suicídio de Saul, percebe-se igualmente o traço do orgulho e do desespero diante da possibilidade da derrota. Observa-se ainda o efeito de contágio da realidade do suicídio, expresso no gesto imediato de seu escudeiro, que também tirou a própria vida. Comentaristas bíblicos como John L. Mackenzie afirma que “o caráter de Saul é complexo e trágico. Os historiadores geralmente concordam em sustentar que ele sofria de perturbação mental”³⁹. E ainda é mencionado “seu temperamento pessoal desequilibrado: acessos de melancolia e histeria, desconfiança para com os seus íntimos e medo pela sua posição dispersaram a sua atividade e levaram-no às vezes a medidas tirânicas”⁴⁰.

Outro personagem presente na historiografia bíblica é Zambri que, antes de cair vivo nas mãos de Omri, preferiu atear fogo ao palácio onde se encontrava, para não perecer nas mãos do inimigo (cf. 1Rs 16,18), “pois tendo governado sete dias, teve de ceder a Amri e suicidou-se”⁴¹.

Quando Zambri viu que a cidade ia ser tomada, entrou na cidadela do palácio real, pôs fogo no palácio, estando lá dentro, e morreu. Tudo por causa do pecado que cometera, fazendo o mal aos olhos de Iaweah, imitando a conduta de Jeroboão e o pecado que fizera, levando Israel a pecar.⁴²

Nesse breve relato, identifica-se como motivador do suicídio de Zambri a desobediência à vontade de Deus e o pecado cometido. Entretanto, mantém-se o silêncio em relação ao ato do suicídio em si: não se encontra um juízo explícito de valor, seja moral ou religioso, sobre a postura suicida. O que se apresenta é, antes, o fracasso da vida diante da infidelidade a Deus e de suas propostas.

Outro suicida em contexto de guerra é Razis.

As tropas estavam para se apoderar da torre e forçavam a porta do pátio, e já se dera a ordem de trazer fogo para se incendiarem as portas quando Razis, cercado de todos os lados, atirou-se sobre a própria espada. Quis assim nobremente morrer antes que deixar-se cair nas mãos dos celerados para sofrer ultrajes indignos de sua nobreza. Contudo, não tendo acertado com o golpe, por causa da pressa do combate, e irrompendo já as tropas para dentro dos portais, correu ele animosamente para a muralha e, com intrepidez viril, precipitou-se em cima da multidão.⁴³

A narrativa da morte de Razis retrata, mais uma vez, um contexto de guerra e a atitude de evitar uma morte considerada vergonhosa pelas mãos do inimigo. Segundo observa o

³⁹ MACKENZIE, John Linton. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 855.

⁴⁰ BORN, Arnold Van Den; et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 1399.

⁴¹ *Idem*, p. 1578.

⁴² 1 Rs 16, 18-19.

⁴³ 2Mc 14, 41-46.

comentarista da *Bíblia de Jerusalém*: “o suicídio é raro na bíblia, encontrando-se apenas em situações morais extremas. Não é, contudo, objeto de condenação moral”⁴⁴.

O suicídio de Aquitofel, segundo comentarista da *Bíblia de Jerusalém*, é “o único caso de suicídio mencionado no Antigo Testamento, afora aqueles em que um guerreiro se mata para escapar do inimigo (Jz 9, 54; 1 Sm 31,4s; 1 Rs 16, 18; 2 Mc 14, 41s) e o caso particularíssimo de Sansão (Jz 16, 28s)⁴⁵.

Quando Aquitofel viu que o seu conselho não tinha sido seguido, selou seu jumento, montou-o e partiu para a sua casa na cidade. Pôs em ordem a sua casa e depois se enforcou, e morreu. Foi sepultado no tumulo de seu pai.⁴⁶

Percebe-se que o suicídio de Aquitofel, como pondera o comentarista da *Bíblia de Jerusalém*, traz consigo marcas evidentes de uma decisão nascida da angústia e do sofrimento, pois “o suicídio de Aquitofel é retratado como um ato premeditado de desespero. A habilidade de convencer é dever de um conselheiro. Seu toque perdeu-se, sua vida acabou, Aquitofel vai para casa morrer”⁴⁷.

2.2.2 Judas Iscariotes

O único caso de suicídio narrado no Novo Testamento é o de Judas Iscariotes que, após trair Jesus, enforcou-se. Esse fato é relatado de maneira breve tanto em Mateus 27, 5: “Ele [Judas], atirando as moedas no Templo, retirou-se e foi enforcar-se”; como também em Atos dos Apóstolos 1, 18: “Ora, este homem [Judas] adquiriu um terreno com o salário da iniquidade e, caindo de cabeça para baixo, arrebentou pelo meio, derramando-se todas as suas entranhas”.

Para Benedict T. Viviano, comentando texto do evangelho de Mateus afirma que “o suicídio de Judas pode ser entendido como exemplo de anomia, uma perda de orientação moral depois de trair seu centro de sentido”⁴⁸. Também Richard J. Dillon, comentando o texto dos Atos dos Apóstolos sobre o modo como ocorreu o suicídio de Judas nesse texto afirma que o texto satisfaz a ideia de uma morte indigna consequência do pecado cometido.

[...] caindo de cabeça: não há necessidade de buscar uma acepção rara para o termo prênês. Pápias apresenta prêstheis, “engolido” (cf. 28,6), mas sua versão desenvolve de maneira exagerada o estado repugnante do traidor quando de sua morte. Atuante

⁴⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 794.

⁴⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 454.

⁴⁶ 2 Sm 17, 23.

⁴⁷ BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Editores). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Trad. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007. p. 343.

⁴⁸ *Idem*, p. 211.

em todas as versões está, é claro, a imaginação popular de um fim condigno para uma vida infame.⁴⁹

Trata-se, aqui, de uma narrativa que apresenta duas possibilidades distintas e, ao mesmo tempo, complementares no horizonte bíblico: a infidelidade a Deus e o remorso culposo. Judas experimentou ambas as realidades, o que o levou a cometer suicídio após vivenciar a experiência frustrante da não-vida em Deus, “pois embora tivesse rompido internamente com Jesus, por fora tudo continuou como antes”⁵⁰. Desse modo, a falência de sua fé, a desonestidade e a ganância o levaram à traição e o desfecho triste do suicídio.

Assim, do ponto de vista teológico, o suicídio de Judas é interpretado como fruto da desesperança, a recusa de confiar no amor de Deus capaz de restaurar até mesmo as maiores traições. A narrativa de Judas, nesse sentido, funciona como advertência: mostra a gravidade do pecado, mas, sobretudo, a necessidade de que o arrependimento seja sempre acompanhado pela abertura à misericórdia, caminho que conduz da morte à vida.

2.3 O suicídio e a Tradição Teológica

Dois grandes nomes da tradição cristã que refletiram de modo mais sistemático sobre a temática do suicídio foram Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Ambos, situados em contextos históricos e culturais distintos, ofereceram contribuições decisivas para a consolidação de uma compreensão teológica e moral sobre a questão, que atravessou séculos e permaneceu como referência no pensamento cristão ocidental.

Agostinho, em meio ao declínio do Império Romano e ao desafio das heresias que questionavam a coerência da fé, elaborou uma reflexão que vinculava o suicídio ao pecado contra a ordem divina, reforçando a centralidade da vida como dom de Deus. Tomás de Aquino, por sua vez, em pleno florescimento da escolástica medieval, desenvolveu uma abordagem sistemática e racional, inserindo a questão do suicídio no interior de sua síntese teológica e filosófica, especialmente no quadro da lei natural e da moral cristã.

Outros autores também se debruçaram sobre o tema, mas, em geral, suas análises foram marginais, sem a intenção de aprofundar o debate, permanecendo muitas vezes no lugar comum de repetições já consolidadas. Por isso, a relevância de Agostinho e Tomás de Aquino se destaca, não apenas pelo rigor de suas reflexões, mas também pelo impacto que exerceram sobre a tradição posterior.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 323.

⁵⁰ BORN, 1971, p. 841.

Neste tópico, concentraremos nossa atenção sobretudo nos dois autores mencionados, ainda que façamos referência, de passagem, a outros pensadores que trataram do tema em nossa pesquisa, a fim de situar melhor o desenvolvimento histórico e teológico da questão.

2.3.1 Posição dos primeiros escritores cristãos

Os primeiros cristãos reagiram de maneira firme contra a mentalidade romana, segundo a qual o indivíduo possuía pleno direito sobre a própria vida e, portanto, sobre o ato de suicidar-se. Em contraste, a tradição cristã, apoiada nas Escrituras, afirmava o valor inviolável da vida humana, entendida como dom absoluto de Deus. Dessa convicção nasce a máxima de que a vida não pertence ao ser humano, mas ao Criador, que é Senhor de toda existência e que pedirá contas de cada vida diante de si⁵¹.

Nos primeiros séculos do cristianismo, entretanto, as comunidades se viram diante da massiva perseguição de seus membros por parte do Império Romano, o que levou os primeiros escritores cristãos a refletirem sobre a distinção entre o suicídio e o martírio. Lactâncio, autor patrístico do século IV, afirmava que “o suicídio é algo nefasto e detestável [...]. O suicídio é moralmente um crime execrável. Na realidade os suicidas são todos homicidas. O suicídio é um auto homicídio”⁵².

São João Crisóstomo também adverte contra a tentação do suicídio. Em um contexto marcado pela desvalorização da vida terrena e pela busca incessante da vida eterna, ele recorda que “a vida futura prometida aos homens não pode ser antecipada pensando em sua prioridade com relação à vida neste mundo. Devemos esperá-la com confiança, mas passando antes pela morte natural, respeitando o curso da natureza”⁵³. Para São João Crisóstomo, o único detentor da vida humana é Deus e a ele cabe tirá-la ou conservá-la.

Na mesma linha encontramos o pensamento de São Jerônimo que, ao falar sobre o suicídio de Judas Iscariotes escreve de forma implacável “ao delito de entregar a Cristo acrescentou o delito de enforcar-se”⁵⁴.

Essa posição em relação ao suicídio, nos primeiros séculos do cristianismo, adquiria também uma nuance muito específica: o martírio. Muitos escritores patrísticos avançaram na reflexão justamente em razão do grande número de cristãos entregues à morte por testemunharem sua fé em Jesus Cristo. Em determinados contextos, o martírio poderia ser

⁵¹ Cf. Dt 32, 39; Gn 9,5-6.

⁵² LACTÂNCIO *apud* BLÁZQUEZ, Niceto. A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, n. 199, p. 387-400, 1985.

⁵³ CRISÓSTOMO *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 75 [321].

⁵⁴ JERÔNIMO *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 75 [321].

confundido com um gesto de autoextermínio, marcado por motivações egoístas ou destituído de verdadeiro sentido espiritual. Por isso, tornou-se fundamental distinguir entre a morte como ato de desespero e a entrega da vida como testemunho.

Nesse horizonte, os Padres da Igreja insistiam que o martírio não era buscado por vontade própria, mas acolhido quando se tornava inevitável diante da perseguição. O gesto não se configurava como destruição voluntária da vida, mas como expressão de fidelidade a Cristo e adesão plena ao Evangelho. Enquanto o suicídio nascia do fechamento em si mesmo e da recusa da esperança, o martírio era compreendido como dom de si a Deus, ato de fé e sinal de comunhão com o sacrifício de Cristo. Essa distinção tornou-se essencial para que a Igreja pudesse valorizar os mártires como testemunhas autênticas da fé, sem confundir o seu gesto com a atitude de autodestruição.

As primeiras gerações de cristãos o concebem [o suicídio] exatamente assim durante o período das perseguições, e se entregam ao martírio de modo voluntário. Porém, a morte cristã tem de ser um testemunho de fidelidade a Deus. Portanto, ela não deve ser buscada por si mesma ou por motivo de desespero. A morte feliz do mártir contrasta com a morte desesperada do pecador. Assim, o suposto suicídio de Judas torna-se rapidamente o arquétipo da morte desonrosa e condenável, não tanto em razão do gesto em si como do desespero que o provoca.⁵⁵

Também “Leão, o Grande (400-461) referiu-se a Judas, mostrando que seu pecado foi duplo: primeiro por trair Jesus e depois por se matar. O erro deste último consistia em ser um ato de desespero em vez de penitência”⁵⁶.

Eusébio de Cesareia escreve que alguns casos de suicídio merecem consideração especial. Ele apresenta alguns exemplos como o da anciã Apolônia que após sofrer humilhações e sofrimentos “pediu um breve espaço e, uma vez solta, lançou-se ao fogo, com um vigoroso salto, ficando totalmente queimada”⁵⁷. Outro exemplo é da perseguição dos cristãos de Nicomédia: “diz uma tradição que então homens e mulheres saltavam ao fogo por si mesmos, com um fervor divino inefável”⁵⁸. Assim, levando em consideração toda a prova que os cristãos enfrentavam, assevera Eusébio: “alguns deles, para fugir à provação, antes de serem presos e

⁵⁵ MINOIS, 2018, p. 28-29.

⁵⁶ “*Leo the Great (400–461 CE) referred to Judas, showing that his sin was twofold: first by betraying Jesus and then by killing himself. The wrongness of the latter consisted in its being an act of desperation instead of penance*”. LEÃO, O GRANDE apud ADAMIAK, Sabina; DOHNALIK, Janusz . *The Prohibition of Suicide and Its Theological Rationale in Catholic Moral and Canonical Tradition: Origins and Development*. J Relig Health. 2023 Dec;62(6):3820-3833. doi: 10.1007/s10943-023-01900-w. Epub 2023 Aug 29. PMID: 37642766; PMCID: PMC10682050. Tradução nossa.

⁵⁷ EUSÉBIO apud BLÁZQUEZ, 1985, p. 76 [322].

⁵⁸ *Idem*.

cair nas mãos dos conspiradores, atiravam-se eles mesmos do alto de suas casas, considerando o morrer como um subtrair-se à maldade dos ímpios”⁵⁹.

Outros autores cristãos dos primeiros séculos também se equilibraram entre a total condenação e a condescendência em alguns casos. Santo Atanásio “sem deixar de condenar em princípio os cristãos que se rendem, não consegue se decidir a culpá-los, pensando no exemplo dado por Cristo”⁶⁰. Também São Gregório de Nazianzo “elogia o suicídio da mãe dos Macabeus, ao mesmo tempo que condena o suicídio em geral”⁶¹. São Clemente de Alexandria afirma que “aqueles que se rendem têm uma visão falsa do martírio e superestimam a vontade divina”⁶².

O que podemos chamar de suicídio religioso foi, por isso, bem explorado e justificado pelos primeiros escritores cristãos para alcançar o brado daqueles que se entregaram à morte ou a anteciparam para fugir à perseguição ou às humilhações dos perseguidores.

Os santos Padres foram benévolos no momento de julgar os motivos *subjetivos* destes cristãos, de cuja sinceridade na fé não se podia duvidar, mas que estava condicionada na vida cotidiana pelo terror da perseguição e uma compreensível ingenuidade teológica. Desta atitude compreensiva por parte de alguns Padres não se pode inferir que a Igreja primitiva aprovava uma espécie de suicídio religioso equiparado ao martírio cristão.⁶³

Portanto, ainda que alguns autores relatem com uma certa apologia o suicídio de alguns cristãos dos primeiros séculos, não podemos associá-los de forma livre e indiscriminada ao martírio. São duas posturas diferentes frente ao desafio do testemunho da fé e até mesmo excludentes para a teologia cristã.

A morte cristã tem de ser um testemunho de fidelidade a Deus. Portanto, ela não deve ser buscada por si mesma ou por motivo de desespero. A morte feliz do mártir contrasta com a morte desesperada do pecador. Assim, o suposto suicídio de Judas torna-se rapidamente o arquétipo da morte desonrosa e condenável, não tanto em razão do gesto em si como do desespero que o provoca.⁶⁴

Desse ponto de vista, o martírio cristão distancia-se radicalmente do ato suicida. Ainda que a vida terrena se apresente marcada pela miséria e pela limitação, e mesmo diante de perseguições e violências, a morte jamais deve ser buscada pelas próprias mãos. Para os Padres da Igreja, a vida é dom recebido de Deus e, por isso, não pode ser arbitrariamente interrompida pelo próprio ser humano. O mártir não escolhe a morte como fuga ou como solução

⁵⁹ EUSÉBIO *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 76 [322].

⁶⁰ MINOIS, 2018. p. 30.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ BLÁZQUEZ, 1985, p. 77 [323].

⁶⁴ MINOIS, 2018. p. 29.

desesperada, mas a acolhe quando esta se torna consequência inevitável de sua fidelidade a Cristo. O sentido do martírio está na entrega da vida por amor, na imitação do sacrifício de Jesus e na esperança da ressurreição. Ao contrário do suicídio, que na tradição patrística, nasce do fechamento em si mesmo e da recusa da esperança, o martírio é interpretado como gesto de abertura radical a Deus, sinal de fé que transforma a violência sofrida em testemunho de vida eterna.

2.3.2 Santo Agostinho

Santo Agostinho de Hipona (354-430) pode ser considerado o primeiro a sistematizar, de maneira consistente, o pensamento cristão acerca do suicídio. Ao debruçar-se sobre o tema, recorreu tanto às Escrituras quanto aos escritos patrísticos precedentes, e, a partir deles, consolidou uma reflexão teológica que ratifica a ilegitimidade do suicídio, sua incompatibilidade com a vida cristã e sua absoluta disparidade em relação ao martírio. Para Agostinho, a vida é dom de Deus, e somente o Criador tem autoridade sobre o seu início e o seu fim.

Nesse horizonte, o suicídio não apenas viola o mandamento divino, mas também rompe a ordem da caridade, na medida em que o ser humano, ao destruir a própria vida, nega sua abertura a Deus e à comunidade. Além disso, ao diferenciar de modo claro o suicídio do martírio, Agostinho destacou que este último não consiste em buscar a morte, mas em aceitá-la como consequência inevitável da fidelidade a Cristo. Assim, sua contribuição foi fundamental para estabelecer as bases da tradição cristã posterior, que passou a compreender o suicídio como uma prática contrária à fé e à esperança, e o martírio como supremo testemunho de amor e obediência a Deus.

[...]foi Agostinho (354-431 dC), um dos maiores Padres da Igreja Ocidental, que apresentou ao cristianismo católico uma reflexão sistemática sobre o suicídio e sua total condenação em quaisquer circunstâncias. Para fazer isso, ele abordou vários contra-exemplos possíveis; o tema apareceu várias vezes nos escritos de Agostinho, mas a exploração mais sistemática veio no primeiro livro da ‘Cidade de Deus’.⁶⁵

Para o bispo de Hipona, o suicídio constitui, sobretudo, uma transgressão contra o quinto mandamento da Lei de Deus, que acentua a norma fundamental de não matar. Nesse horizonte, a vida deve ser compreendida como dom que não pertence ao ser humano, mas a Deus, e que,

⁶⁵ *However, it was Augustine (354–431 CE), one of the greatest Fathers of the Western Church, who presented Catholic Christianity with a systematic reflection on suicide and its total condemnation under any circumstances. To do so, he tackled several possible counterexamples; the topic appeared in Augustine’s writings several times, but the most systematic exploration came in the first book of the “City of God”.* ADAMIAK, DOHNALIK, 2023, n.p.

portanto, não pode ser retirado nem de si mesmo nem do próximo. Assim, para Santo Agostinho, o mandamento “não matar” sintetiza a norma quanto à vida, vedando ao homem a pretensão de dispor do seu término, mesmo em situações-limite da existência. O que se apresenta ao cristão, portanto, é o dever de conservar a própria vida e a dos irmãos como expressões do cuidado e da gratuidade divina.

Não é sem razão que é possível encontrar nos santos livros canônicos qualquer passo em que se preceitue ou se permita dar-mo-nos a morte, quer para evitarmos algum mal, quer mesmo para conseguirmos a imortalidade. Pelo contrário, devemos considerarnos disso proibidos por este preceito da lei: não matarás.⁶⁶

No primeiro livro da *Cidade de Deus*, Agostinho responde a alguns exemplos de suicídio narrados e conhecidos pela tradição histórica. Um dos casos retomados é o de Judas Iscariotes, já mencionado anteriormente. A partir dessa análise, o bispo de Hipona sustenta a convicção de que todo aquele que comete suicídio torna-se, em última instância, homicida de si mesmo.

[...] quem a si próprio se mata é homicida. E é tanto mais culpado ao suicidar-se quanto mais inocente era a causa que o levou à morte. Se justificadamente detestamos o caso de Judas; se a Verdade decide que, ao suspender-se do laço, ele, longe de expiar, mais agravou a vilania da sua traição, pois que, desesperando da misericórdia de Deus, fechou com um funesto remorso todo o caminho a uma salutar penitência — muito mais se deve abster do suicídio quem nenhuma culpa teve a expiar com tal suplício.⁶⁷

Assim, para o santo Padre, o suicídio apenas agravou ainda mais a situação de Judas que, além de trair o Salvador, não foi capaz de refazer o caminho da vida por meio de uma autêntica penitência que o restaurasse à existência.

De modo semelhante, Agostinho menciona o caso de Lucrecia, interpretando-o sob a mesma chave: para ele, “Ela, a tão exaltada Lucrecia, ela sim, é que matou uma Lucrecia inocente, casta e, para mais, vítima de violência”⁶⁸. Paulo de Goés afirma que “a morte voluntária, em vez de absolver a culpa de quem a pratica, pelo contrário, agrava-a. Nem mesmo o exemplo de Lucrecia, citada como mulher corajosa, que procurava sustentar a fidelidade conjugal, escapa à condenação do autor”⁶⁹.

O suicídio que ela cometeu após ser violentada sexualmente por um homem, segundo Agostinho, não lhe é autorizado moralmente, pois “em tal caso, é falso aquele dito: ‘houve dois

⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. 1996. 2 v. Cap. XVII, p. 157.

⁶⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 2 v. Cap. XVII, p. 149.

⁶⁸ AGOSTINHO, Santo. 1996. 2 v. Cap. XVII, p. 154.

⁶⁹ GÓES, Paulo de. O suicídio no pensamento de S. Agostinho: lógica e casuística à luz do *De Civitate Dei*, I. *Revista de Estudos Universitários (REU)*, Sorocaba, v. 24, n. 1, p. 163-195, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4215>. Acesso em: 1 out. 2025.

e só um cometeu adultério’. Convém antes dizer que ambos foram adúlteros — um com a sua evidente violência, a outra com a sua latente adesão”⁷⁰.

Nenhuma circunstância pode desculpar o suicídio: nem o estupro, como no caso de Lucrecia (se sua alma permaneceu pura, por que se matar? Se ela sentiu prazer, ainda que involuntário, é preciso que viva para se penitenciar), nem na vontade de fugir da tentação (pois, nesse caso, comete-se um crime incontestável para escapar de um pecado possível, sem possibilidade de arrependimento), nem a fuga diante dos sofrimentos e da dor (é covardia), nem o desespero diante da imensidão de seus erros (como Judas, que cometeu um segundo crime). Não temos, em nenhum caso, o direito de abrir para nós mesmos as portas da vida eterna.⁷¹

Agostinho proíbe de forma radical a postura suicida para os cristãos. Sua intenção é estabelecer de maneira clara a distinção entre virtude e honra, a fim de diferenciar o martírio de mulheres que entregaram a vida para testemunhar a fé e os exemplos de heroísmo pagão, como o caso de Lucrecia, já mencionado. Porém, ele não aprofunda ou oferece apenas o silêncio no caso das mulheres cristãs vítimas de estupro que cometeram o suicídio e são veneradas pela Igreja.

Mas, dizem, algumas santas mulheres, no tempo das perseguições, para evitarem os perseguidores da sua pudicícia, atiraram-se a um rio de mortal corrente caudalosa e deste modo pereceram — e o seu martírio celebra-se com a mais solene veneração na Igreja Católica. Sobre isto não me atrevo a emitir temerariamente um juízo.⁷²

Agostinho sustenta seu argumento evocando as figuras paradigmáticas da tradição bíblica, os patriarcas, profetas e apóstolos, que, mesmo diante do sofrimento e da perseguição, não recorreram ao suicídio. O próprio Cristo, afirma ele, ao aconselhar a fuga diante do perigo, não legitimou a autodestruição como meio de evitar o mal, mas reafirmou a primazia da vida e da confiança na Bondade divina.

Assim, a morte voluntária jamais pode ser considerada um ato virtuoso ou uma forma de heroísmo moral, pois fere o princípio da caridade e a esperança cristã na redenção. Pois, “a ideia de considerar o suicídio uma espécie de pecado antecedente que poderia livrar o indivíduo dos pecados cujos consequentes poderiam ser tidos como mais graves é igualmente repelida. Na verdade, a fuga à vida não poderá dar-nos a privação do vício”⁷³.

Por isso, também Alexandre Henrique dos Reis afirma que “a pudicitia é uma virtude da alma, e não se perde com a violência perpetrada no corpo. A intenção de Agostinho é absolutamente nobre: a única responsabilidade criminal e moral no estupro é do violador, nunca

⁷⁰ AGOSTINHO, Santo. 1996. 2 v. Cap. XVII, p. 155.

⁷¹ MINOIS, 2018, p. 32.

⁷² AGOSTINHO, Santo. 1996. 2v. Cap. XXVI, p. 171.

⁷³ GÓES, 2021, p. 174.

da vítima”⁷⁴. No entanto, reconhece o autor, “Agostinho não estende a misericórdia à figura de Lucrecia, condenada implacavelmente, não por ser violada, obviamente, mas por dar-se a morte mediante a violação”⁷⁵.

A reflexão de Georges Minois sintetiza bem a posição inegociável do bispo de Hipona, ao destacar que o verdadeiro remédio para qualquer mal experimentado na vida não é a morte autoinfligida, mas a penitência, capaz de restaurar a comunhão com Deus. Assim, a vida deve ser sempre preservada, pois permanece como dom que pertence unicamente ao Criador.

Chama néscios e loucos aos que especulavam com a hipótese do suicídio como excusa para salvaguardar a virgindade e outras virtudes éticas. De resto, o suicídio não pode ser considerado um ato de fortaleza cristã, mas antes um defeito da mesma, já que a fortaleza – escreve textualmente [Agostinho] – tem por função característica dirigir a amparar o homem nas adversidades.⁷⁶

Assim, podemos inferir que Agostinho parte da convicção de que a vida é um dom de Deus e, portanto, não pode ser objeto de disposição arbitrária diante da fragilidade humana. Desse modo, o suicídio, ao contrário do que defendia o mundo romano-pagão, não poderia ser compreendido como gesto de honra ou virtude. Para o bispo de Hipona, o verdadeiro valor moral não está no heroísmo pagão, mas na fidelidade a Deus. Além disso, não se pode ignorar que a reação veemente de Agostinho contra o suicídio também nasce de sua necessidade de enfrentar heresias e correntes filosóficas, que em alguns casos exaltava atitudes extremas de autodestruição como sinais de fé ou expressão da liberdade humana.

A primeira é a corrente neoplatonista, que destituía o valor pessoal da vida humana em favor da *polis*. Paulo Goés afirma em seus estudos que “embora não se possa afirmar *prima facie*, que Platão fosse um defensor do suicídio, encara com certa permissividade tal prática, desde que esta se apresentasse útil à *pólis*”.⁷⁷

Outra corrente filosófica que Agostinho rechaça é o epicurismo. Para Epicuro a morte não traz consigo grandes repercussões para a vida, pois ela é sempre ausente enquanto se vive: “enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos”⁷⁸. Assim, para Epicuro “o suicídio pode ser uma solução possível, pois a vida

⁷⁴ REIS, Alexandre Henrique dos. Crítica da ideia de suicídio: contribuições para um debate público. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 111–127, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude>. Acesso em: 5 nov. 2025.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ BLÁZQUEZ, 1985, p. 77 [323].

⁷⁷ GOÉS, Paulo de. O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do *De Civ. Dei*, I. 2004. F. 228. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/310270>, acesso em 26 de outubro de 2025. p. 148.

⁷⁸ EPICURO *apud* GOÉS, 2004. p. 155.

corpórea, embora não seja um mal em si, pode vir a ser um obstáculo para a felicidade plenificada na alma”⁷⁹.

O bispo de Hipona também divergia dos princípios estoicos sobre a vida. Paulo Goés afirma em sua pesquisa que “a prática do suicídio, desde que razoavelmente justificada, era aceita dentro das linhas de pensamento do estoicismo antigo”⁸⁰. Esse posicionamento esteve amparado na ideia de *libertas* que entre os romanos era aplicada também no que tangia a escolha entre a vida e a morte. Assim, “essa liberdade [...] incide, de modo particular, na escolha do momento considerado oportuno para morrer”⁸¹.

Diante desses pensamentos que Santo Agostinho constrói seu alicerce teórico para sanar, no meio cristão, as ideias heréticas ou pensamentos filosóficos maléficos à ideia de vida e liberdade exigidas pelo Evangelho. Por isso, o Padre da Igreja desconstrói as ideias errôneas acerca da vida e da liberdade e lança mão dos pilares que constituem o depósito da fé: o valor inegociável da vida humana em função da sua pertença à Deus, senhor dos vivos e dos mortos.

Santo Agostinho considera certas exceções que, segundo sua interpretação, não configuram autoexecução e, portanto, não constituem crime de homicídio. Para ele, aqueles que, movidos pelo Espírito de Deus, tiram a própria vida ou a vida de outrem não podem ser responsabilizados pela morte causada. Desse modo, o bispo de Hipona reconhece que “não violaram o preceito não matarás os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos”⁸².

Agostinho cita exemplos de Abraão que mataria seu filho por obediência, Jefté que matou sua filha como fruto de promessa a Deus e até mesmo de Sansão “seria de qualquer forma desculpado de se ter a si mesmo sepultado com os seus inimigos na ruína do templo, se o Espírito Santo, que por seu intermédio fizera milagres, lho não tivesse no íntimo ordenado”⁸³.

Obviamente [Santo Agostinho], não pode e nem quis romper com a veneração com que a Igreja sempre tratou tais casos. Embora jamais faça considerações laudatórias e ufanistas sobre os que se entregaram espontaneamente à morte, como alguns Pais da Igreja as fizeram, buscando, assim, a antecipação do desejado encontro com Deus, não existe, por outro lado, no *De Civitate Dei*, qualquer condenação explícita a esse tipo de morte, prevalecendo tácita aprovação pela suspensão de juízo.⁸⁴

⁷⁹ GOÉS, 2004. p. 155.

⁸⁰ *Idem*, p. 162.

⁸¹ *Idem*, p. 163.

⁸² AGOSTINHO, Santo. 1996. 2 v. Cap. XVII, p. 161.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ GOÉS, 2004. p. 65.

Outro cenário abordado por Agostinho é a desmistificação da morte voluntária como expressão de fortaleza de ânimo. Para o santo, embora tal gesto possa, à primeira vista, parecer sinal de coragem, na realidade revela a completa falta de equilíbrio interior. A morte autoinfligida não manifesta virtude, mas sim a debilidade de quem não foi capaz de suportar as provações e as “contrariedades da vida ou os pecados alheios. Antes se reconhece neste caso uma alma débil que não é capaz de suportar a dura servidão do seu corpo nem a estulta opinião do vulgo”⁸⁵.

Mas ao contrário, para Santo Agostinho, “muito mais esforçado se deve considerar o ânimo que é mais capaz de suportar uma vida penosa do que fugir dela e que à luz de uma consciência pura, despreza o juízo humano, sobretudo o vulgar, a maior parte das vezes envolvido nas trevas do erro”⁸⁶. Assim, Agostinho apresenta o exemplo dos profetas, dos apóstolos e do próprio Jesus Cristo.

O próprio Cristo Senhor, quando os aconselhou a fugirem de uma cidade para outra cidade em caso de perseguição, poderia com certeza tê-los aconselhado a morrerem às suas próprias mãos para não caírem nas mãos dos seus perseguidores. Mas não: ele não ordenou nem aconselhou aos seus que assim deixassem esta vida: prometeu-lhes, sim, aos que de cá partissem, que lhes prepararia moradas eternas.⁸⁷

Agostinho ainda apresenta em contraponto dois personagens para mostrar-lhes, por um lado a covardia e por outro a firmeza da razão: Catão e Régulo⁸⁸.

Catão nunca tinha vencido César, mas, uma vez vencido por este, pareceu-lhe indigno submeter-se-lhe. Para o evitar, escolheu o suicídio. Mas Régulo já tinha vencido os Cartagineses. [...] Mais tarde por eles vencido, preferiu suportá-los como escravo a deles se libertar pela morte. Desta forma sob a opressão dos cartagineses conservou a paciência e no amor aos romanos a constância, não subtraindo o seu corpo vencido aos seus inimigos nem a sua alma invencível aos seus concidadãos.⁸⁹

O bispo de Hipona contrapõe os dois personagens, evidenciando a firmeza de espírito, a constância e até mesmo a honra de Régulo em contraste com a tibieza e a fraqueza daqueles que sucumbem diante das provas da vida e da derrota. O verdadeiro modelo, portanto, não é o de quem põe fim à própria existência, mas o de quem enfrenta as adversidades com coragem, ainda que estas sejam desastrosas para a pessoa ou para sua honra.

A reflexão de Santo Agostinho representa o primeiro esforço sistemático de elaborar uma doutrina cristã sobre o suicídio. Partindo das Escrituras e dialogando com a mentalidade

⁸⁵ AGOSTINHO, Santo. 1996. 2 v. Cap. XXII, p. 163

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 164.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 165-168.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 167.

pagã de sua época, o bispo de Hipona rejeita de forma contundente qualquer legitimação do ato suicida, qualificando-o como homicídio de si mesmo e como violação direta ao mandamento de Deus. Para ele, a vida não pertence ao ser humano, mas a Deus, e por isso não pode ser objeto de disposição arbitrária, ainda que em circunstâncias-limite.

Agostinho distingue com clareza o suicídio do martírio: enquanto o primeiro nasce do desespero e da falta de esperança, o segundo constitui entrega da vida a Deus, testemunho de fé e comunhão com o sacrifício de Cristo. Ao mesmo tempo, desmonta a concepção pagã que via na morte voluntária um gesto de honra ou coragem, mostrando que tal atitude não é virtude, mas fraqueza diante das provas da vida.

Sua contribuição, portanto, estabeleceu as bases sobre as quais a tradição cristã posterior se apoiaria, influenciando profundamente o pensamento medieval e a moral da Igreja. A partir de sua formulação, o suicídio passou a ser compreendido não apenas como um erro pessoal, mas como transgressão moral e espiritual, incompatível com a fé cristã. Esse legado abriu caminho para que, séculos mais tarde, Tomás de Aquino desenvolvesse uma reflexão ainda mais sistemática e racional sobre o tema, inserindo-o no quadro da lei natural e da ética cristã.

2.3.3 Santo Tomás de Aquino

Outro grande expoente da teologia católica e do pensamento filosófico e teológico do Ocidente é Santo Tomás de Aquino (Roccasecca, 1225-1274). Em sua obra mais conhecida, a *Suma Teológica*, o Aquinate também refletiu sobre o suicídio. Sua postura, entretanto, não se detém na análise dos suicídios narrados nas Sagradas Escrituras, nem dos casos de cristãos perseguidos que se encontravam em risco de morte por causa da fé, pois tais episódios são tratados por ele com menor relevância.

A partir da autoridade de Santo Agostinho, Tomás reafirma que o primeiro e maior impeditivo ao suicídio é o mandamento divino do “não matarás”. Por esse motivo, o ser humano, por determinação da Lei de Deus, não pode dispor da própria vida, uma vez que esta não lhe pertence, mas pertence unicamente ao Criador. Assim, “cabe-lhe, apenas um direito de uso e não um direito de dispor, ‘in substantiam’, da vida. Quem se torna senhor de sua própria vida usurpa o direito da soberania de Deus”⁹⁰.

Márcio Paiva insiste, comentando esse texto que, para Santo Tomás:

a vida tem uma perspectiva misteriosa em si que é, na sua origem e no seu telos. Tomás, inserido no contexto da criação e do ser pleno, entende a vida de todos os seres criados como dom, que nos leva, analogicamente, a participar do ser e da vida do próprio

⁹⁰ HOLDEREGGER, Adrian. Direito à morte por livre escolha? Considerações teológicas. In. Suicídio e o direito de morrer. *Revista Concilium*/199 – 1985/3. p. 106 [352].

Deus. Herdeiro da tradição agostiniana, Tomás defende que há no homem um *desiderium naturale vivendi Deum*. Desse modo, o suicídio representa um ato contra a *perfectio* do ser humano, contra a ordem, e contra a criação.⁹¹

Para fundamentar sua posição, Tomás organiza seu raciocínio em três razões principais que demonstram a ilicitude do ato suicida. A primeira razão se relaciona à lei natural, sob a qual todo ser humano está submetido. Essa lei, que ecoa como expressão da própria Lei de Deus, impõe-se quase como uma voz interior que orienta a conduta moral. Nesse horizonte, o homicídio contra si mesmo não apenas contradiz a ordem natural, mas também se opõe à lei da caridade, já que, como ensina o Evangelho, é necessário amar ao próximo como a si mesmo. Assim, atentar contra a própria vida significa violar o amor devido a si mesmo e, por consequência, o amor que deve fundamentar a relação com os outros.

[...] todo ser se ama naturalmente a si mesmo. Por isso é que se conserva na existência e resiste, quanto pode, ao que poderia destruí-lo. Portanto, quem se mata vai contra a tendência da natureza e contra a caridade, pela qual cada um deve amar-se a si mesmo. Assim, o suicídio será sempre pecado mortal, enquanto se opõe a lei natural e à caridade.⁹²

O aspecto do pecado mortal também é enfatizado pelo doutor angélico⁹³, demonstrando que a vida tem um valor por estar ligada ao seu Doador: Deus. Desse modo, o homem embora seja dotado de livre arbítrio, para nosso autor, não se aplica ao arbítrio do homem tirar ou não sua vida, pois, “a passagem desta vida a uma vida mais feliz não depende do livre-arbítrio, mas do poder divino”⁹⁴. Paiva afirma que “cada ato humano, enquanto inserido na perspectiva ética, pode reforçar ou destruir a imagem do Criador. Por isso que atentar contra a vida representa um ato contra a ordem da criação, na qual a vida tem sempre um quê de misterioso”⁹⁵.

O segundo aspecto que Santo Tomás apregoa é a importância do indivíduo para o coletivo, ou seja, segundo ele, a parte pertence ao todo. Assim, “cada homem é parte da comunidade; o que ele é pertence à comunidade. Por isso, matando-se, comete injustiça contra a comunidade”⁹⁶. Aqui ele se embasa no pensamento de Aristóteles (que já investigamos em nosso trabalho), para demonstrar que o sujeito que se mata compromete toda a convivência social e prejudica sua própria espécie.

⁹¹ PAIVA, Márcio Antônio de. “Não matarás”: a perspectiva misteriosa da vida humana (análise tomística do *seipsum occidere*). *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 10–22, 2024. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/33387/22218>>. Acesso em: 15 mar. 2026. p.11.

⁹² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. v. 6. São Paulo: Loyola, 2005. II-II, q.64, a.5.

⁹³ S. Th., II-II, q.64, a.5.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ PAIVA, 2024, p. 19.

⁹⁶ S. Th., II-II, q.64, a.5.

Fabiano Veliq afirma que “a noção de que o suicídio seria contra a justiça remonta a Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, Livro V) que defendia que o suicídio seria uma ofensa contra a pólis, pois o cidadão ao se matar estaria privando a pólis de um cidadão útil”⁹⁷.

O raciocínio de Tomás revela uma síntese harmoniosa entre filosofia e teologia. De um lado, ele retoma o princípio aristotélico da *philia* e da sociabilidade natural do ser humano; de outro, integra a doutrina cristã da *imago Dei*, segundo a qual a vida é dom e participação na própria bondade divina. Por isso, o suicídio não é apenas uma violação moral, mas também uma desordem ontológica, um ato que rompe a comunhão do homem com Deus, consigo mesmo e com o próximo. Veliq então assevera que o suicídio, “pode ser encarado como um ato de irresponsabilidade social. São Tomás reproduz a noção aristotélica de que o ser humano é parte de toda uma comunidade humana, e por isso o suicídio é uma injúria contra a comunidade humana”⁹⁸.

O terceiro aspecto apresentado por Santo Tomás de Aquino refere-se à soberania de Deus sobre a vida humana. Como consequência da ausência de livre disposição do homem acerca de sua própria existência, o Doutor Angélico atribui à vida o estatuto de “propriedade divina”. Assim, somente aquele que a concede tem autoridade para determiná-la em seu início e em seu fim. O suicídio, nesse horizonte, configura-se como uma usurpação do direito exclusivo de Deus, representando não apenas uma desordem contra si mesmo e contra a comunidade, mas sobretudo uma grave ofensa ao Criador.

A vida é um dom de Deus ao homem e permanece sempre dependente do poder daquele que “faz morrer e faz viver”. Quem se priva da vida, peca, portanto, contra Deus. [...] Pois só a Deus compete julgar da morte e da vida, como se diz no livro do Deuteronomio: “Eu farei morrer e farei viver”.⁹⁹

Tomás de Aquino também retoma temas já abordados por Santo Agostinho, como as situações de grandes provações, humilhações ou perseguições que, em tese, poderiam servir de justificativa para o suicídio. Contudo, segundo o Aquinate, nem mesmo a pior das injúrias torna essa prática um caminho aceitável ou preferível, uma vez que a vida permanece como dom inviolável de Deus e não pode ser destruída pelo próprio ser humano.

⁹⁷VELIQ, Fabiano. Entre a Bíblia e a Tradição: a Igreja Católica e o tema do suicídio. *Ad Aeternum*: Revista de Teologia, v. 2, n. 9, p. 7–19, 2025. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/adaeternum/article/view/9883>>. Acesso em: 12 out. 2025. DOI: <https://doi.org/10.60543/aa.v2i9.9883>. p. 16.

⁹⁸ VELIQ, 2025, p. 16.

⁹⁹ S. Th., II-II, q.64, a.5

[...] não é lícito matar-se para escapar às misérias da vida presente, pois, como mostra o Filósofo, o “último e o mais terrível dos males desta vida é a morte”. Dar-se a morte para fugir das misérias desta vida é recorrer a um mal maior, para evitar um menor.¹⁰⁰

Outro tema retomado por Tomás de Aquino é a hipótese do suicídio como meio para evitar o pecado, conforme já havia sido narrado e discutido por Santo Agostinho. Para o Doutor Angélico, contudo, nem mesmo a perspectiva de cometer o maior dos pecados poderia justificar o ato de auto homicídio, pois tal gesto privaria o próprio pecador da possibilidade de acolher a ação salvífica de Deus em sua vida. O suicídio, nesse horizonte, não seria um caminho de libertação, mas de fechamento radical à graça e à esperança de conversão.

[...] não é permitido matar-se por causa de um pecado que se cometeu, quer porque seria o maior prejuízo privar-se do tempo necessário à penitência, quer porque não é lícito matar um malfeitor, sem que intervenha o juízo da autoridade competente.¹⁰¹

Ainda outro ponto explanado é o fato de mulheres que tiravam a própria vida para se livrarem de violências sexuais ou até mesmo por remorso após serem violentadas, especialmente por valores de fé. Para ele, a mulher “não deve cometer contra si mesma o maior dos crimes, dando-se a morte, para evitar um menor crime. Com efeito, não há crime na mulher a quem se faz violência, se não houve consentimento”¹⁰². Até mesmo o caso de Sansão foi retomando por Aquino que segue o mesmo raciocínio de Agostinho: “Sansão não tem outra escusa a não ser a ordem secreta do Espírito, que por ele operava milagres”¹⁰³. E ainda segue essa mesma lógica a respeito das santas mulheres que se deram a morte em tempo de perseguição, e que são celebradas pela Igreja.

O último ponto tratado por Santo Tomás de Aquino é a contradição no que se refere o suicídio a um ato de valentia e coragem, para ele “não se trata de verdadeira fortaleza, e, sim, de uma fraqueza de alma, incapaz de suportar o sofrimento”¹⁰⁴. Desse modo, o Doutor Angélico retoma o pensamento agostiniano e reafirma a necessidade de firmeza diante das provações, humilhações e desastres da vida, seja no âmbito pessoal, comunitário ou social. Ao fazê-lo, reforça que a verdadeira virtude não consiste em abreviar a existência por meio do suicídio, mas em perseverar na fidelidade a Deus mesmo em meio às maiores adversidades.

Para Aquino, o homem valendo-se da autonomia de sua liberdade, pode considerar muitas possibilidades de sua vida, mas não pode decidir sobre abreviar ou não por força da vontade sua existência sobre a terra, pois “o homem pode dispor livremente de si em muitas

¹⁰⁰ S. Th., II-II, q.64, a.5

¹⁰¹ S. Th., II-II, q.64, a.5

¹⁰² S. Th., II-II, q.64, a.5

¹⁰³ S. Th., II-II, q.64, a.5

¹⁰⁴ S. Th., II-II, q.64, a.5

coisas. Nunca, porém, pode decidir moralmente o trânsito eventual desta vida para outra mais feliz”¹⁰⁵.

2.4 O Suicídio e o Magistério Pontifício

A Igreja se debruçou com atenção sobre os temas da vida e da morte. De fato, esses constituem dois dos assuntos mais recorrentes nas Sagradas Escrituras, nas pregações de Jesus e na pregação apostólica, e, por isso, não poderiam deixar de ocupar lugar central ao longo da história da reflexão eclesial.

Fica assim evidente que o pensamento delineado por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino continua a oferecer o tom fundamental da reflexão que a Igreja apresenta aos seus fiéis ao longo dos séculos. Os três pontos apresentados anteriormente descrevem a base da teologia moral acerca da vida humana, sustentando não apenas a reflexão sobre o suicídio, mas também sobre temas correlatos, como a eutanásia. De todo modo, o grande marco para o pensamento eclesial contemporâneo encontra-se nas reflexões trazidas pelo Concílio Vaticano II e em suas consequências pastorais para a missão da Igreja. Após esse evento, áreas como a dogmática, o direito, a teologia moral e a missão pastoral passaram a refletir uma abordagem que busca compreender o ser humano em sua realidade histórica e existencial, considerando seus desafios e questões sob a perspectiva do Evangelho da vida.

Desse modo e sob essa perspectiva que abordaremos alguns pontos cruciais da ótica contemporânea da Igreja acerca do suicídio.

2.4.1 Concílio de Trento e o Catecismo Romano

Durante o concílio de Trento¹⁰⁶ (1545–1563), a Igreja procurou reafirmar e sistematizar sua doutrina diante das transformações religiosas e culturais provocadas pela Reforma Protestante. Nesse contexto, o tema do suicídio, embora não tenha sido objeto direto de discussão conciliar, foi implicitamente reafirmado a partir dos fundamentos teológicos sobre a graça, o pecado e a dignidade da vida humana.

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 79 [325].

¹⁰⁶“O Concílio de Trento é, pois, um acontecimento considerável que durou cerca de meio século e se estende praticamente por um século inteiro, se levarmos em consideração o primeiro apelo ao concílio, de 1518, e a promulgação de seus decretos na França, em 1615. Na história da Igreja Ocidental, marca a virada da Cristandade medieval para o catolicismo dos tempos modernos. É o fim de um mundo e o começo de uma nova imagem da Igreja e do Cristianismo. [...] É o fim das relações medievais entre o papa e o imperador, entre o ‘Sacerdócio e o Império’. Roma a partir daí tratará diretamente com cada nação”. SESBOUÉ, Bernard; GROSSI, Vito. Pecado original e pecado das origens: do Concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOUÉ, Bernard (dir.). *História dos dogmas*. Tomo II: O homem e a sua salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 161–244. p. 195.

Embora o Concílio de Trento não tenha abordado diretamente o tema do suicídio, em um de seus decretos da 25ª sessão conciliar tratou da questão dos duelos, prática considerada moralmente ilícita e contrária à dignidade da vida. Para os padres conciliares, os duelos foram “introduzidos por invenção diabólica para, com a morte sangrenta dos corpos, obter também a ruína das almas”¹⁰⁷.

Nessa perspectiva, o Concílio declara que “os que duelam [...] incorrem na pena de excomunhão e de infâmia perpétua; e sejam punidos, segundo os sagrados cânones, como homicidas e, se morrerem durante o duelo, sejam privados para sempre da sepultura eclesiástica”¹⁰⁸. Essa formulação evidencia a compreensão de que a vida pertence a Deus e que qualquer atentado voluntário contra ela, seja a do outro ou a própria, constitui grave desordem moral e ruptura com a lei divina.

Segundo Minois (2018), o duelo pode ser compreendido como “um suicídio nobre por motivo de honra”¹⁰⁹, expressão que revela a dimensão ambígua entre a autodestruição e a busca de prestígio moral. Desse modo, ao condenar os duelistas e impor-lhes as mesmas sanções aplicadas aos suicidas, a Igreja ratifica a associação entre ambas as práticas, entendendo-as como transgressões à ordem divina e ao domínio de Deus sobre a vida.

Assim, observa o autor que “o duelo, como o suicídio, é uma solução desesperada e arrogante, uma recusa em assumir diante dos homens uma fraqueza, um erro, uma transgressão qualquer”¹¹⁰. Essa interpretação reforça a coerência da posição eclesial pós-tridentina, para a qual tanto o duelo quanto o suicídio constituem manifestações extremas de uma liberdade desvinculada da graça divina.

O *Catecismo Romano*, obra elaborada por determinação do Concílio de Trento e promulgada por São Pio V em 1566, aborda o tema do suicídio no comentário ao **quinto mandamento da Lei de Deus**. Nele se afirma que o ser humano **não possui domínio sobre a própria vida**, visto que esta pertence exclusivamente a Deus, autor e senhor da existência. Assim, **ninguém pode dispor livremente da própria vida**, pois fazê-lo implicaria usurpar um direito que pertence unicamente ao Criador. O texto, portanto, reafirma a compreensão tradicional de que o suicídio constitui uma violação direta do mandamento “Não matarás”, estendendo o seu alcance não apenas à vida do outro, mas também à do próprio indivíduo.

¹⁰⁷ DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. N. 1830.

¹⁰⁸ DH 1830.

¹⁰⁹ MINOIS, 2018, p. 190

¹¹⁰ *Idem*.

Quanto à vítima de um homicídio, este preceito abrange todos os homens. Não há pessoa, por mais humilde e desprezível, que não seja protegida pela força desta lei. A ninguém tão pouco é permitido suicidar-se, porque ninguém dispõe assim da vida, que possa a seu talante procurar a morte de própria mão. Por isso, o preceito não tem por teor as palavras: “Não matarás a outrem”, mas diz simplesmente: “Não matarás”.¹¹¹

Na mesma perspectiva, o *Catecismo Romano* adverte, em nota de rodapé, que “o suicida não pode ter sepultura eclesiástica; pela simples tentativa o criminoso incorre em penas canônicas”¹¹². Percebe-se aqui a rigorosa coerência doutrinária do texto tridentino, que estende ao suicida as mesmas sanções aplicadas aos homicidas, reafirmando a gravidade do ato e sua incompatibilidade com a dignidade da vida humana.

Essa posição reflete a compreensão eclesial de que a vida é um dom perene de Deus a cada pessoa humana e, portanto, qualquer atentado contra ela constitui uma transgressão direta da lei divina. Assim, o *Catecismo Romano* consolida, no contexto pós-tridentino, a visão da Igreja de que o suicídio não é apenas uma falta moral, mas também uma ruptura da comunhão eclesial.

O Concílio Vaticano I (1869–1870) não trata diretamente do suicídio, nem há notas doutrinárias explícitas sobre o tema nos seus documentos principais (*Constituição Dei Filius* e *Pastor Aeternus*). O foco do concílio recai sobre questões dogmáticas relativas à fé e à razão, à revelação divina, à infalibilidade papal e à relação entre ciência e fé, não abordando temas morais ou disciplinares específicos, como o suicídio.

Sabe-se que esse concílio se limitou aos assuntos doutrinários; sua suspensão em 1870 impediu a análise dos assuntos relativos aos “costumes”, com uma valorização maior do alcance das duas únicas constituições dogmáticas aprovadas. [...], o vaticano I é, talvez, o único concílio exclusivamente “eclesiástico”.¹¹³

Assim, daremos um salto em direção à teologia do Concílio Vaticano II que pretende ser mais pastoral e que, por isso mesmo, pensa o ser humano como interlocutor das leis divinas apontando para o grande elemento moral da consciência.

2.4.2 Concílio Vaticano II e Catecismo da Igreja Católica

Um dos grandes marcos da Igreja nos últimos séculos foi o Concílio Vaticano II (1962–1965¹¹⁴), que se propôs a estabelecer um amplo diálogo com a sociedade e com o mundo

¹¹¹ IGREJA CATÓLICA. *Catecismo Romano: ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii V Pontificis Maximi iussu editus*. Tradução e notas de Padre Valdomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1962. Parte III, cap. VI, n. 10.

¹¹² *Idem*. Parte III, cap. VI, nota 348 a.

¹¹³ ALBERIGO, Giuseppe (org). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 7.

¹¹⁴ O Concílio Vaticano II (1962–1965), convocado por João XXIII e concluído por Paulo VI, constituiu um marco de renovação na vida da Igreja, promovendo o *aggiornamento* e o diálogo com o mundo contemporâneo. Produziu dezesseis documentos, entre eles *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium*, que reformularam a eclesiologia e a relação da Igreja com a modernidade. O Vaticano II caracteriza-se por um

contemporâneo. Ao assumir o mundo não como inimigo, mas como parceiro e sujeito de encontro, o Concílio pôde afirmar “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”¹¹⁵.

O Concílio reconhece que o mundo é também o espaço da própria Igreja, não havendo oposição nem separação entre aquilo que o povo enfrenta em suas lutas diárias, no cotidiano marcado pela imanência da vida ordinária, e aquilo que é celebrado na fé e vivido em comunidade. Desse modo, a vida concreta dos fiéis, com suas alegrias e sofrimentos, é assumida como lugar teológico, onde se manifesta a presença de Deus e se constrói a história da salvação, pois “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração [Igreja]”, ou seja, “a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história”¹¹⁶.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, ainda volta a reafirmar a centralidade do mistério de Cristo para compreender o mistério da vida humana ao dizer que “só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem” e diz ainda “nele a natureza humana foi assumida e não destruída”¹¹⁷.

Outro aspecto importante da Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II é o acento que ele dá à consciência humana ao afirmar que “a consciência é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser”¹¹⁸. Essa ênfase dada à consciência humana abre uma chave de leitura fundamental acerca da liberdade de decisão de cada pessoa, que é chamada a discernir em si mesma, diante de Deus, o sentido de sua existência. Nesse horizonte, não se faz necessária uma tutela externa que substitua o diálogo íntimo entre o sujeito e o seu Criador, pois é na consciência que o ser humano reconhece a lei moral inscrita por Deus e encontra o espaço privilegiado para responder livremente ao chamado divino.

Finalmente, a *Gaudium et Spes* também aborda, ainda que de modo sucinto e discreto, o tema de nossa pesquisa. Embora não desenvolva uma reflexão extensa sobre o suicídio, o documento oferece os princípios teológicos e antropológicos fundamentais que servirão de base para o aprofundamento posterior da questão. A dignidade da pessoa humana, o valor inviolável

destacado empenho “pastoral”, entendido como superação do longo período em que a Igreja se opôs à sociedade e espalhou condenações. ALBERIGO, 1995. p. 8.

¹¹⁵ CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*. n. 1.

¹¹⁶ GS 1.

¹¹⁷ GS 22.

¹¹⁸ GS 16.

da vida e a centralidade da consciência emergem como pilares que orientarão a reflexão eclesial permitindo que a Igreja dialogue de forma renovada com os dilemas contemporâneos em torno da vida e da morte.

Tudo quanto se opõe à vida, como seja toda espécie de homicídios, genocídios, aborto, eutanásia e mesmo o suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana (...); todas estas coisas e outras semelhantes, ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais os que assim procedem do que os que sofrem a injustiça; e ofendem gravemente a honra do Criador.¹¹⁹

Assim, o texto conciliar deixa explícita a gravidade do suicídio, tanto para o sujeito que o pratica quanto como ofensa ao próprio Criador. Ainda que não mencione diretamente os grandes mestres da tradição, é inegável que a lógica teológica e antropológica presente em suas linhas traz consigo a herança do pensamento agostiniano e tomista. Dessa forma, o Concílio Vaticano II reafirma, em chave renovada, os fundamentos da tradição cristã, abrindo caminho para que os documentos posteriores da Igreja ofereçam maior clareza e aprofundamento sobre o tema.

O *Catecismo da Igreja Católica* (1992) segue a mesma lógica apresentada pelo Concílio Vaticano II. Retomando as bases da fé cristã, a tradição patrística e a reflexão dos grandes teólogos medievais, o documento reafirma, em continuidade com a herança conciliar, as premissas já expressas pelos escritores cristãos ao longo dos séculos. No que diz respeito à inviolabilidade da vida, compreendida como dom absoluto de Deus, o *Catecismo* recorda que “devemos receber a vida com reconhecimento e preservá-la para sua honra e salvação de nossas almas. Somos os administradores e não os proprietários da vida que Deus nos confiou. Não podemos dispor dela”¹²⁰.

Outro aspecto que o *Catecismo da Igreja Católica* apresenta ao tratar do suicídio refere-se à inclinação natural do ser humano à conservação da própria vida, princípio já afirmado por Santo Tomás de Aquino. O suicídio, portanto, é visto como ato contrário a essa tendência inscrita na natureza humana, pois “o suicídio contradiz a inclinação natural do ser humano a conservar e perpetuar a própria vida. É gravemente contrário ao justo amor de si mesmo”¹²¹. Também, segundo o CIC, o suicídio “ofende o amor ao próximo porque rompe injustamente os vínculos de solidariedade com as sociedades familiar, nacional e humana, às quais nos ligam muitas obrigações”¹²².

¹¹⁹ GS 27.

¹²⁰ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5. ed. São Paulo: Loyola; Vozes; Paulinas; Ave-Maria, 1993. n. 2280.

¹²¹ CIC, n. 2281

¹²² CIC, n. 2281.

O grande avanço na formulação da lei moral pelo *Catecismo da Igreja Católica* consiste em levar em consideração as vicissitudes que podem atenuar a responsabilidade moral do suicida. Esse aspecto revela-se de grande importância, uma vez que não é possível elaborar uma reflexão séria sobre um tema tão grave sem considerar os condicionantes que interferem de modo decisivo na ação do indivíduo — se é que, em muitos casos, podemos falar de decisão plenamente consciente e livre. O Catecismo afirma que “distúrbios psíquicos graves, a angústia ou o medo grave da provação, do sofrimento ou da tortura podem diminuir a responsabilidade do suicida”¹²³. Esse reconhecimento retoma e aprofunda o que já havia sido afirmado pela *Gaudium et Spes* acerca da condição de sofrimento da pessoa humana, condição essa que se identifica com a experiência dos discípulos de Cristo. Ao iluminar a dor humana a partir da cruz, o Concílio e, posteriormente, o *Catecismo* oferecem uma chave de leitura que integra a fragilidade do indivíduo ao mistério da salvação, destacando que o sofrimento nunca está apartado da presença redentora de Cristo.

Outro avanço significativo encontra-se na afirmação do *Catecismo da Igreja Católica* sobre a possibilidade de salvação do suicida. O documento reconhece que, apesar da gravidade objetiva do ato, a misericórdia de Deus pode alcançar aqueles que, por circunstâncias particulares, tiraram a própria vida. Tal afirmação representa um salto qualitativo na reflexão moral da Igreja, pois abre espaço para a esperança, lembrando que a justiça divina nunca se separa da compaixão e que o destino último da pessoa está sempre entregue ao mistério do amor de Deus. Por isso, “não se deve desesperar da salvação das pessoas que se mataram. Deus pode, por caminhos que só ele conhece, dar-lhes ocasião de um arrependimento salutar. A Igreja ora pelas pessoas que atentaram contra a própria vida”¹²⁴.

Particularmente, esse parágrafo do *Catecismo da Igreja Católica* é de grande impacto, pois reconhece os caminhos misteriosos de Deus que deseja a salvação de todos. Esses caminhos pertencem somente a Ele, o que retira do horizonte humano qualquer pretensão de condenar ou de obscurecer a possibilidade de comunhão com Deus após o cometimento do suicídio. Dessa forma, a reflexão moral se une à esperança teológica, abrindo espaço para que a misericórdia divina seja compreendida como última palavra sobre a vida e a morte.

Outro aspecto inovador e profundamente significativo da postura pastoral da Igreja é a oração pela pessoa que tirou a própria vida. Durante séculos, os suicidas não podiam ser sepultados em solo consagrado, tampouco ter parte nas celebrações fúnebres cristãs¹²⁵. A

¹²³ CIC, n. 2282

¹²⁴ CIC, n. 2283

¹²⁵ Conforme o Cãnone 1240 do Código de Direito Canônico de 1917, que será tratado adiante.

mudança dessa prática expressa um gesto de solidariedade e de compaixão, reconhecendo a complexidade e o mistério que envolvem o fenômeno do suicídio. Ao afirmar publicamente que a Igreja reza por essas pessoas, proclama-se, em tom pastoral e esperançoso, que a misericórdia de Deus supera os limites humanos e que a oração da comunidade incorpora até mesmo aqueles que, em meio à dor, não conseguiram sustentar o dom da vida.

O Magistério consolidou um avanço significativo na reflexão eclesial sobre o suicídio. A *Gaudium et Spes* ofereceu as bases teológicas e antropológicas ao reafirmar a dignidade da pessoa humana e o valor inviolável da vida, compreendida como dom de Deus. O *Catecismo da Igreja Católica* retomou essa tradição, sistematizando a doutrina e explicitando a gravidade do suicídio, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo os condicionantes que podem atenuar a responsabilidade moral do indivíduo. Esse equilíbrio entre rigor moral e sensibilidade pastoral constitui um marco na doutrina da Igreja.

O *Catecismo* também afirma que os caminhos de Deus permanecem misteriosos e que Sua misericórdia deseja alcançar todos, inclusive aqueles que tiraram a própria vida. Essa abertura à esperança retira do horizonte cristão qualquer pretensão de condenação definitiva, lembrando que a última palavra pertence sempre ao amor de Deus.

Por fim, a postura pastoral da Igreja introduz um gesto de grande significado: a oração pelos suicidas. Se em tempos passados essas pessoas eram privadas de sepultura cristã e das exéquias, hoje a Igreja proclama sua solidariedade, rezando por elas e reconhecendo a complexidade e o mistério de sua condição. Essa mudança expressa não apenas uma atitude pastoral renovada, mas também uma profunda fidelidade ao Evangelho da misericórdia, que ilumina a realidade do sofrimento humano e proclama a esperança na vida eterna.

2.4.3 Código de Direito Canônico

A moral cristã encontrou expressão também na normatização canônica da Igreja, refletindo as convicções morais e teológicas da tradição cristã, ao mesmo tempo em que regulava de maneira concreta a prática eclesial diante de situações como o suicídio. Assim, desde os tenros dias do cristianismo acentuava-se que “segundo a disciplina dos Apóstolos, os leigos que se mutilassem deviam ser excluídos da recepção das ordens sacras. Se eram clérigos, deviam ser depostos de seus ofícios”¹²⁶.

O bispo Timóteo de Alexandria também dirigiu palavras que, consignadas em norma, expressam uma certa preocupação pastoral ao pedir cautela e que “se o suicídio fora perpetrado

¹²⁶ BLÁZQUEZ, 1985, p. 81 [327].

deliberadamente, se omitisse a celebração dos ofícios litúrgicos próprios dos defuntos”¹²⁷. Também o Papa Nicolau I afirma que “os suicidas devem ser sepultados sem o cerimonial litúrgico [...]. Omitir-se-á especialmente o sacrifício da Missa, já que não só pecaram até a morte, mas inclusive provocaram a própria morte”¹²⁸.

O Código de Direito Canônico de 1917 impunha sanções contra os suicidas por entender que quem atenta contra a vida atenta contra a Lei de Deus, ou seja, o direito divino. Por isso, “os cânones privavam da sepultura eclesiástica a todos os que *deliberato consilio*, isto é, em liberdade e domínio de suas faculdades, atentarem contra a vida”¹²⁹.

§ 1. Estão privados da sepultura eclesiástica, a menos que tenham dado algum sinal de arrependimento antes da morte:
3.º Aqueles que tenham cometido suicídio deliberadamente;
5.º Aqueles que tenham ordenado que seu corpo seja queimado.¹³⁰

No entanto, o Código de 1917 sob a ressalva do *deliberato consilio* apresentava a possibilidade de reconsiderar a sanção contra os que “provocaram a própria morte sob o impulso de algum defeito de suas faculdades humanas”¹³¹.

§ 2. Quando houver alguma dúvida nesses casos, deve-se consultar o Ordinário, se houver tempo; se a dúvida persistir, o cadáver deve ser sepultado eclesiasticamente, mas de modo a evitar escândalo.¹³²

No entanto, o mesmo código não era tão indulgente com aqueles que tentavam suicídio, mas fracassavam, “se fossem leigos incorriam em irregularidade ‘*ex delicto*’, que lhes vedava receber, salvo dispensa especial, as ordens sagradas (cân. 762,2; 766,2; 795,2; 2256,2)”¹³³. E para os clérigos também existiam as penas: “ficavam suspensos ‘*a divinis*’ por todo o tempo que o Ordinário determinasse, sendo excluído também de todo ofício e benefício anexo à cura d’almas (cân. 2350)”¹³⁴:

§ 2. Aqueles que atentam contra a própria vida e, de fato, resulta em morte, devem ser privados de sepultura eclesiástica de acordo com o cânon 1240, § 1, n. 3º; e se a morte não ocorrer, devem ser afastados de atos eclesiásticos legítimos e, se forem clérigos,

¹²⁷ RESPONSA CANONICA TIMOTHEI *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 82 [328].

¹²⁸ RESPONSA NICOLAI AD CONSULTA BULGARORUM *apud* BLÁZQUEZ, 1985, p. 82 [328].

¹²⁹ BLÁZQUEZ, 1985, p. 83 [328].

¹³⁰ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO: Pio-Beneditino 1917. Tradução de Gabriel Sapucaia Miranda. 1. ed. Belém, PA: Gabriel Sapucaia Miranda, 2023. Título original: Codex Iuris Canonici 1917. ISBN 978-65-00-85439-8. Cân. 1240.

¹³¹ BLÁZQUEZ, 1985, p. 83 [328].

¹³² CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO: Pio-Beneditino 1917, 2023. Cân. 1240.

¹³³ BLÁZQUEZ, 1985, p. 83 [329].

¹³⁴ *Idem*.

devem ser suspensos pelo tempo determinado pelo Ordinário e removidos de benefícios ou ofícios que tenham cuidado das almas no foro interno ou externo.¹³⁵

No Código de Direito Canônico de 1983, fruto também da reforma promovida pelo Concílio Vaticano II, encontramos uma breve, mas significativa referência ao tema do suicídio. Em primeiro lugar, no que se refere à recepção das Ordens Sacras, estabelece-se o impedimento àqueles que atentaram contra a própria vida, reconhecendo a gravidade do gesto e a incompatibilidade de tal atitude com a responsabilidade exigida do ministério ordenado: “quem tiver mutilado a si próprio ou a outrem grave e dolosamente, ou tenha tentado suicidar-se”¹³⁶.

Sem referência direta ao suicídio, o Código trata também da celebração das exéquias. Segundo a normativa canônica, elas devem ser negadas a determinados fiéis cuja vida pública tenha contrariado de modo grave a fé cristã e a comunhão eclesial, a não ser que, antes da morte, tenham dado sinais de arrependimento. Nessa categoria, a tradição incluiu por muito tempo aqueles que atentaram contra a própria vida, refletindo a gravidade do gesto e seu caráter escandaloso para a comunidade. Por isso, devem ser “privados das exéquias eclesiásticas, a não ser que antes da morte tenham dado algum sinal de penitência”¹³⁷.

A assistência pastoral da Igreja tem assumido, sobretudo nos últimos anos, um caráter cada vez mais misericordioso diante do drama do suicídio. A sensibilidade dos fiéis e da sociedade em geral cresceu significativamente em relação às questões de saúde mental e ao sofrimento psíquico, reconhecendo a complexidade que envolve tais situações. Nesse horizonte, ainda que permaneça a consciência da gravidade do ato, a Igreja não deixa de oferecer cuidado e proximidade aos familiares e amigos daqueles que partiram por meio do suicídio, proclamando a esperança na misericórdia divina e acolhendo a dor dos que sofrem com compaixão e solidariedade.

Em síntese, o Código de Direito Canônico de 1983 oferece a referência normativa fundamental para o tratamento eclesial do tema do suicídio. Embora conciso em suas disposições, o Código traduz a preocupação da Igreja em articular a gravidade do ato com a disciplina eclesial, servindo como marco regulatório que, ao mesmo tempo, orienta a prática pastoral e mantém viva a consciência do valor inviolável da vida humana.

2.4.4 Magistério do Papa João Paulo II

Além do Concílio Vaticano II, do Catecismo da Igreja Católica e do Código de Direito Canônico, o Magistério da Igreja continuou a se pronunciar de forma pontual sobre o tema do

¹³⁵ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO: Pio-Benedictino 1917, 2023. Cân. 2350.

¹³⁶ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1983. Cân. 1041.

¹³⁷ CDC, Cân. 1184.

suicídio. Esses documentos, ainda que não tragam desenvolvimentos inéditos, reforçam a tradição recebida e a atualizam diante dos desafios do tempo presente. Nesse horizonte, é possível destacar alguns textos que, ao longo das últimas décadas, reafirmaram o valor inviolável da vida e a gravidade moral de qualquer atentado contra ela.

Destaca-se o texto da então Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, publicado em 1980 sob o título *Declaração sobre a eutanásia*. Esse documento retoma, em linhas gerais, os ensinamentos tradicionais da Igreja, reafirmando que:

[...] a morte voluntária ou suicídio, portanto, é tão inaceitável como o homicídio: porque tal acto da parte do homem constitui uma recusa da soberania de Deus e do seu desígnio de amor. Além disto, o suicídio é, muitas vezes, rejeição do amor para consigo mesmo, negação da aspiração natural à vida, abdicação frente às obrigações de justiça e caridade para com o próximo, para com as várias comunidades e para com todo o corpo social — se bem que por vezes, como se sabe, intervenham condições psicológicas que podem atenuar ou mesmo suprimir por completo a responsabilidade.¹³⁸

Percebe-se que os pontos destacados pela declaração coincidem com aqueles já tratados em diversos escritos do Magistério: a soberania de Deus sobre a vida humana, o amor a si mesmo, a negação da aspiração natural à vida e a responsabilidade para com o corpo social. Contudo, o texto acrescenta uma nota importante ao reconhecer as condições psicológicas que podem interferir no exercício da liberdade e, conseqüentemente, atenuar a responsabilidade moral do sujeito.

A declaração retoma outro ponto apresentado por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino sobre o “martírio”, diz o documento: “é preciso no entanto distinguir bem entre suicídio e aquele sacrifício pelo qual, por uma causa superior — como, a honra de Deus, a salvação das almas ou o serviço dos irmãos — alguém dá ou expõe a própria vida (cf. *Jo. 15, 14*)”¹³⁹.

Dessa forma, a *Declaração sobre a eutanásia* de 1980 se insere na continuidade da tradição eclesial, reafirmando os princípios fundamentais já delineados por Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e pelo Magistério recente. Ao mesmo tempo, ao reconhecer a influência de fatores psicológicos e sociais na decisão pelo suicídio, o documento abre espaço para uma abordagem mais sensível às fragilidades humanas, sem, contudo, relativizar a gravidade do ato. Esse equilíbrio entre firmeza doutrinal e atenção pastoral prepara o terreno para os desenvolvimentos da reflexão bioética contemporânea, que busca articular a dignidade da vida com a complexidade das condições em que ela se realiza.

¹³⁸ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração sobre a eutanásia*. Vaticano, 1980. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_po.html?utm_source=chatgpt.co. Acesso em 22 de setembro de 2025.

¹³⁹ *Idem*.

Outro documento de grande relevância do Magistério é a encíclica *Evangelium Vitae*, publicada pelo Papa João Paulo II em 1995. Nesse texto, o pontífice reafirma com vigor o caráter inaceitável do suicídio, sublinhando especialmente a inviolabilidade da vida humana e o seu valor intrínseco, que não pode ser relativizado por circunstâncias externas. Para João Paulo II: “o suicídio é sempre moralmente inaceitável, tal como o homicídio”¹⁴⁰.

No entanto, o pontífice, em continuidade com a sensibilidade pastoral inaugurada pelo Concílio Vaticano II, não deixa de reconhecer as marcas do sofrimento humano que podem atenuar a responsabilidade moral do sujeito diante do ato suicida. Dessa forma, João Paulo II mantém a firmeza doutrinal quanto à inviolabilidade da vida, mas abre espaço para uma abordagem pastoral mais compassiva, capaz de acolher a fragilidade da condição humana sem, contudo, relativizar a gravidade objetiva do gesto.

O sumo pontífice afirma que objetivamente o suicídio é um ato moralmente grave pois, “comporta a recusa do amor por si mesmo e a renúncia aos deveres de justiça e caridade para com o próximo, com as várias comunidades de que se faz parte, e com a sociedade no seu conjunto”¹⁴¹, e mais ainda, afirma o papa, “no seu núcleo mais profundo, o suicídio constitui uma rejeição da soberania absoluta de Deus sobre a vida e sobre a morte”¹⁴². No entanto, “certos condicionalismos psicológicos, culturais e sociais possam levar a realizar um gesto que tão radicalmente contradiz a inclinação natural de cada um à vida, atenuando ou anulando a responsabilidade subjectiva”¹⁴³.

Em síntese, a *Evangelium Vitae* reafirma a posição perene da Igreja sobre a sacralidade e a inviolabilidade da vida, qualificando o suicídio como ato contrário ao desígnio divino. Contudo, ao mesmo tempo, o documento reconhece a complexidade do sofrimento humano e abre espaço para uma compreensão pastoral mais compassiva, que mantém firme a doutrina, mas oferece esperança diante da misericórdia de Deus.

A rejeição da soberania absoluta de Deus sobre a vida humana é expressa sobretudo nos moldes de pensamentos que prescindem de valores importantes para a comunidade humana e cristã e que empalidecem o valor da vida humana em todas as suas etapas e realidades. Segundo o papa João Paulo II, num discurso aos participantes na assembleia plenária da Pontifícia

¹⁴⁰ JOÃO PAULO II, Papa. *Evangelium vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>. Acesso em: 15 mar. 2026. n. 66.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*

Academia para a vida, algumas tendências filosóficas e ideológicas colocam a autonomia humana e a soberania divina em descompasso.

Há depois uma dimensão filosófica e ideológica, com base na qual se faz apelo à autonomia absoluta do homem, como se ele fosse o autor da própria vida. Nesta óptica, toma-se como base o princípio da autodeterminação, e chega-se também a exaltar o suicídio e a eutanásia como formas paradoxais de afirmação e simultaneamente de destruição do próprio eu.¹⁴⁴

O confronto forjado entre a soberania divina e a autonomia humana, não responde adequadamente ao enigma do sofrimento pelo qual o ser humano tende a enfrentar. Nessa perspectiva, o Papa adverte que tal exaltação da autonomia pode levar à valorização equivocada de práticas como o suicídio e a eutanásia, compreendidas paradoxalmente como expressão de liberdade, quando, na verdade, representam a negação mais profunda do próprio ser e de sua relação com o Criador.

João Paulo II também manifestou sua preocupação diante do crescente índice de suicídios, especialmente entre os jovens, durante o encontro com os bispos do Japão por ocasião da visita *ad limina Apostolorum*. O pontífice destacou que tal realidade representa um grave desafio pastoral e humano, sobretudo em contextos altamente industrializados, nos quais predominam um ritmo de vida frenético, a solidão e a perda de sentido existencial.

Para o Papa, esses fatores contribuem para o enfraquecimento dos vínculos comunitários e espirituais, levando muitos a buscar, de forma equivocada, alívio para o sofrimento em vias autodestrutivas, em vez de encontrarem esperança e amparo na fé e na solidariedade cristã.

Quantas pessoas, [...], estão ameaçadas pelo desespero devido à falta de significado na sua vida, pelo medo do envelhecimento ou da doença, pela marginalização ou discriminação social! Algumas formas nas quais as pessoas procuram alívio são extremamente danosas e destrutivas dos indivíduos e da sociedade: vêm imediatamente ao pensamento a violência, a droga e o suicídio.¹⁴⁵

O magistério de São João Paulo II acerca do suicídio reflete uma profunda coerência entre a antropologia cristã e a defesa incondicional da vida humana como dom divino. Em seus ensinamentos, o Papa reafirma que a vida possui um valor intrínseco e inviolável, que não depende das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas. Ao mesmo tempo, reconhece a

¹⁴⁴ JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia para a Vida*. Vaticano, 27 fev. 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/february/documents/hf_jp-ii_spe_27021999_accademia-vita1999.html. Acesso em: 10 out. 2025.

¹⁴⁵ JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos Prelados da Conferência Episcopal do Japão em visita "ad limina"*. Vaticano, 31 mar. 2001. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2001/march/documents/hf_jp-ii_spe_20010331_japan-ad-limina.html. Acesso em: 10 out. 2025.

complexidade das situações de sofrimento e desespero que podem conduzir o ser humano à autodestruição, conclamando a Igreja a uma atitude pastoral de misericórdia e acolhimento.

A condenação moral do suicídio, portanto, não se apresenta como um juízo de exclusão, mas como expressão de uma esperança maior: a de que, mesmo na dor e na perda de sentido, a graça de Deus continua a agir, oferecendo ao homem a possibilidade de reencontrar o valor da própria vida à luz do amor criador e redentor.

2.4.5 Magistério do Papa Francisco

A carta *Samaritanus Bonus* (2020), publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé e dedicada ao cuidado das pessoas em situações críticas ou em fase terminal da vida, apresenta uma reflexão contundente acerca do suicídio assistido. O documento reafirma a inviolabilidade da vida humana em todas as suas etapas e condições, destacando que “aborto, eutanásia e suicídio voluntário (...) corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem do que os que os padecem; e ofendem gravemente a honra devida ao Criador”¹⁴⁶.

No contexto da Instrução, a proibição da eutanásia não se apresenta como uma simples norma disciplinar ou moral negativa, mas como desdobramento coerente de uma antropologia cristã que reconhece a inviolabilidade da vida humana em todas as suas fases. Diante de um cenário cultural marcado pela absolutização da autonomia individual e por uma lógica utilitarista que tende a avaliar a dignidade da vida a partir de critérios de funcionalidade e ausência de sofrimento, o documento reafirma que a vida não é um bem disponível, nem ao indivíduo nem às instâncias jurídicas ou médicas.

Assim, a eutanásia é compreendida como um ato ou omissão que, por sua própria natureza e intenção, visa provocar a morte para eliminar o sofrimento, sendo, portanto, moralmente inadmissível. Tal posicionamento se insere numa perspectiva pastoral mais ampla, inspirada na parábola do Bom Samaritano, segundo a qual a resposta ética e cristã ao sofrimento não consiste em eliminar quem sofre, mas em cuidar, acompanhar e permanecer junto da pessoa fragilizada, reconhecendo que sua dignidade permanece intacta mesmo na proximidade da morte.

A carta sublinha que o suicídio assistido e a eutanásia¹⁴⁷ se apresentam como frutos de uma “cultura do descarte”, que busca soluções fáceis e superficiais diante do mistério do

¹⁴⁶CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Samaritanus bonus* sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200922_samaritanus-bonus_po.html>. Acesso em: 14 jul. 2020. n. 1.

¹⁴⁷ Suicídio assistido/morte assistida: cometido com a ajuda de outra pessoa. Eutanásia é sempre ação provocada por outra pessoa. *Eutanásia ativa/voluntária*: Um terceiro pratica o ato executório da morte do paciente, um ente

sofrimento humano. Ao reduzir a vida ao seu aspecto biológico e funcional, tais práticas acabam por solapar o significado intrínseco da existência, que transcende as marcas da enfermidade e da dor. Nesse horizonte, o suicídio assistido revela-se ainda mais imoral e desonesto, pois nega não apenas o valor absoluto da vida, mas também a dignidade da pessoa em sua integralidade.

Uma pessoa que escolhe com plena liberdade tirar a própria vida rompe a sua relação com Deus e com os outros e nega si mesma como sujeito moral. O suicídio *assistido* aumenta a sua gravidade, enquanto torna partícipe um outro do próprio desespero, induzindo-o a não direcionar a vontade para o mistério de Deus, através da virtude teologal da esperança, e por consequência a não reconhecer o verdadeiro valor da vida e a romper a aliança que constitui a família humana. Ajudar o suicida é uma indevida colaboração a um ato ilícito, que contradiz a relação teologal com Deus e a realização moral que une os homens a fim de que compartilhem o dom da vida e participem do sentido da própria existência.¹⁴⁸

Desse ponto de vista, entra em cena também a responsabilidade daquele que se torna cúmplice do suicida, participando de certo modo da mesma sorte de quem tira a própria vida. Ao apoiar ou favorecer tal ato, essa pessoa igualmente se afasta da ordem natural orientada à autoconservação, deixa-se conduzir pelo desespero e, em última instância, obstrui a relação teologal com Deus, fundamento último da dignidade e do sentido da vida humana.

Em síntese, a *Samaritanus Bonus* reafirma, em continuidade com toda a tradição da Igreja, a ilicitude do suicídio assistido e da eutanásia, qualificando-os como expressões da “cultura do descarte” que nega o valor absoluto da vida. Ao mesmo tempo, o documento enfatiza a dignidade da pessoa em todas as fases de sua existência, inclusive na enfermidade e no sofrimento, sublinhando a necessidade de cuidado, proximidade e solidariedade como respostas autênticas à dor humana. Essa abordagem não apenas reforça a dimensão doutrinal, mas também ilumina a prática pastoral, oferecendo critérios éticos que serão retomados e aprofundados pela reflexão bioética contemporânea.

Na mesma direção, encontramos também a Declaração da Doutrina da Fé *Dignitas Infinitas* (2024), dedicada ao tema da dignidade humana. Nesse documento, reafirma-se que “a vida humana, mesmo em uma condição de dor, é portadora de uma dignidade que deve ser sempre respeitada, que não pode ser perdida e cujo respeito permanece incondicionado”¹⁴⁹. Partindo desse escopo da dignidade da vida humana em todas as suas formas, desafios e

familiar ou um médico, a pedido do paciente. *Eutanásia involuntária*: ação que leva à morte sem consentimento explícito do paciente. A decisão é tomada por outro indivíduo. *Eutanásia passiva*: retirada dos procedimentos que prolongam a vida, deixando morrer o paciente.

¹⁴⁸ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. 2020, n. 1.

¹⁴⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dignitas infinita sobre a dignidade humana*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html>. Acesso em: 2 abr. 2024. n. 51.

adversidades, também é declarado como consequência que “ajudar o suicida a matar-se é, portanto, uma ofensa objetiva contra a dignidade da pessoa que o pede, mesmo que se esteja realizando um seu desejo: “devemos acompanhar até a morte, mas não provocar a morte ou ajudar qualquer forma de suicídio”¹⁵⁰.

Em síntese, a *Dignitas Infinitas* reafirma a centralidade da dignidade humana como fundamento inalienável de toda a reflexão moral da Igreja. Ao recordar que a vida é dom absoluto de Deus e que nenhum motivo pode legitimar sua eliminação, o documento reforça a continuidade da tradição eclesial na condenação do suicídio, da eutanásia e de outras práticas que atentam contra a vida. Ao mesmo tempo, sublinha a necessidade de uma pastoral atenta e compassiva, capaz de reconhecer as fragilidades humanas e de oferecer respostas fundadas na misericórdia e no cuidado.

O magistério do Papa Francisco, marcado por uma sensibilidade pastoral profundamente enraizada na realidade humana contemporânea, abordou o fenômeno do suicídio não como uma questão meramente moral, mas como expressão de um sofrimento existencial e social que interpela a Igreja e a comunidade cristã.

Em diversos discursos e mensagens, o pontífice demonstrou atenção particular ao drama do desespero juvenil, à pressão exercida pelas estruturas sociais e econômicas, e à perda de sentido que conduz muitos à autodestruição. Suas palavras revelam uma preocupação evangelizadora que busca aproximar a misericórdia divina da dor concreta das pessoas, especialmente daquelas que, em meio à solidão e à vergonha, se percebem sem saída. Assim, cada intervenção do Papa configura-se como um apelo à escuta, à compaixão e à responsabilidade comunitária diante da fragilidade humana.

Em um *twitte* no período da pandemia em 2020, em que tantas pessoas por desespero de todas as naturezas desistiam da própria vida, o Papa Francisco alertou a sociedade sobre as situações de sofrimento que esvaziam a esperança e roubam a possibilidade de um novo caminho existencial. Os mecanismos de lucro e vantagem acima de tudo, proliferam até mesmo em tempos de grande calamidade e sofrimento humano. Segundo Francisco:

Quantas situações de usura somos obrigados a ver e quanto sofrimento e angústia existem nas famílias! E muitas vezes, no desespero, quantos homens acabam no suicídio porque não aguentam, não têm esperança, não têm uma mão estendida que os ajude, mas só uma mão que os obriga a pagar os juros. A usura é um pecado grave.¹⁵¹

¹⁵⁰ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, 2024, n. 52.

¹⁵¹ FRANCISCO, Papa. Abrir o coração a Jesus: mensagem do Papa no Dia de Prevenção do Suicídio. *Vatican News*, 10 set. 2020. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-09/mensagem-papa-francisco-prevencao-suicidio.html>>. Acesso em: 10 out. 2025.

Em uma entrevista concedida a jovens por ocasião da Jornada da Juventude, em Portugal, em 2023, o Papa Francisco evidenciou uma visão pastoral e realista: o suicídio é apresentado como fruto de uma sociedade meritocrática e competitiva, que produz vergonha diante do fracasso. Ele não reduz o fenômeno a uma dimensão moral, mas o trata como sofrimento social e espiritual, exigindo escuta e acompanhamento.

Hoje o suicídio juvenil é importante, importante pelo número. Existe... os mass-media não o referem muito, porque os meios de comunicação não se informam. Aqui [em Lisboa] entrei em diálogo (não na Confissão) com os jovens, porque aproveitei para dialogar e um bom rapaz disse-me: “Posso fazer-lhe uma pergunta? Que pensa do suicídio?” Não se exprimia numa das nossas línguas, mas compreendi-o bem, e começamos a falar do suicídio. E no fim disse-me: “Obrigado, porque no ano passado estive indeciso se fazê-lo ou não”. Há tantos jovens angustiados, deprimidos, e não só psicologicamente... Além disso, nalguns países muito exigentes na universidade, os jovens que não conseguem obter o doutoramento ou encontrar emprego suicidam-se, pela grande vergonha que sentem. Não digo que seja uma coisa de todos os dias, mas é um problema. É um problema atual. Acontece...¹⁵²

Numa mensagem do Papa para a XXXVIII Jornada da Juventude, ele volta a mencionar sua preocupação em relação aos jovens que diante da dor e do sofrimento deixam-se sucumbir pela falta de sentido e pelo autoextermínio.

[...] vivemos num tempo em que para muitos, mesmo jovens, a esperança parece ser a grande ausente. Infelizmente muitos dos vossos coetâneos, que vivem experiências de guerra, violência, *bullying* e várias formas de mal-estar, veem-se afligidos pelo desespero, o medo e a depressão. Sentem-se como que encerrados numa prisão escura, incapazes de ver os raios do sol. Demonstra-o dramaticamente a elevada taxa de suicídio entre os jovens de vários países.¹⁵³

Papa Francisco não ignorou, portanto, o drama existencial vivido por tantas pessoas acometidas pelo sofrimento e pela desesperança. Seu pontificado foi uma marca indelével da misericórdia de Deus que abrange todas as facetas da vida humana e não menospreza suas marcas e cicatrizes.

2.5 Consideração parcial

A leitura articulada das figuras de Jó, José do Egito e Jeremias evidencia que o sofrimento, nas Sagradas Escrituras, não constitui mero acidente existencial, mas um espaço decisivo de discernimento, maturação e revelação. Em Jó, a dor extrema desnuda os limites da

¹⁵² FRANCISCO, Papa. *Conferência de imprensa do Santo Padre Francisco durante o voo de regresso de Lisboa a Roma*. Lisboa-Roma, 6 ago. 2023. Santa Sé. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/august/documents/20230806-portogallo-voloritorno.html>>. Acesso em: 10 out. 2025.

¹⁵³ FRANCISCO, Papa. *Mensagem do Papa Francisco para a XXXVIII Jornada Mundial da Juventude* (26 de novembro de 2023). Vaticano, 9 nov. 2023. Santa Sé. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20231109_messaggio-giovani_2023.pdf>. Acesso em: 10 out. 2025.

razão humana e provoca um deslocamento da compreensão de merecimento para a experiência do Deus que se revela no mistério.

Em José, o sofrimento assume contornos históricos e relacionais: traição, injustiça e abandono acabam convertidos, pela fidelidade de Deus, em ocasião de reconciliação e preservação da vida. Já em Jeremias, o sofrimento se configura como vocação: o profeta carrega no próprio corpo e na própria alma a tensão entre a palavra divina e a resistência do povo, tornando-se sinal vivo de uma aliança ferida, mas nunca revogada.

Esses três testemunhos, tão distintos e complementares, convergem para uma mesma chave hermenêutica: o sofrimento não é negado nem idealizado, mas integrado em uma dinâmica de sentido que ultrapassa a lógica humana e se enraíza na iniciativa gratuita de Deus. Assim, o texto bíblico reafirma que, mesmo nos cenários mais sombrios, a dor pode tornar-se lugar teológico, no qual a vida se reinterpreta à luz da fidelidade divina que sustenta, corrige e recria.

Notadamente, como afirmamos ao longo de nosso texto, as Sagradas Escrituras não apresentam uma condenação explícita ao suicídio, seja em termos morais, seja como uma proibição de ordem diretamente revelada. O suicídio surge quase sempre associado ao fracasso de uma vida que não conseguiu permanecer fiel ao Senhor e à sua Aliança, mas não é acompanhado de consequências danosas como promessas de condenação eterna ou de transmissão hereditária da culpa. Pois, “para os israelitas a vida tinha um caráter sagrado. Na antiga moral judaica não havia lugar para o suicídio. Por mais miserável e triste que possa ser esta vida, nunca há motivo suficiente para maldizer a Deus ou renegar a vida”¹⁵⁴.

A análise das narrativas bíblicas evidencia que o suicídio aparece como uma realidade rara e excepcional no contexto das Sagradas Escrituras. Os relatos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, associam essa prática a situações extremas de fracasso, derrota, desespero ou infidelidade à Aliança, mas não a apresentam como objeto de uma condenação explícita de ordem moral ou revelada.

Embora se possa relacionar o suicídio ao mandamento que proíbe o homicídio, não há, no horizonte bíblico, uma aplicação direta que o configure como violação imediata da Lei. Ao contrário, a Escritura mostra-se marcada por uma narrativa de fidelidade e de infidelidade, em que o suicídio surge como consequência trágica da incapacidade de manter-se no caminho da vida.

¹⁵⁴ BLÁZQUEZ, 1985, p. 74 [320].

Essa ausência de reflexão sistemática e de normatividade explícita abre espaço para que a tradição cristã posterior, especialmente os Padres da Igreja e os grandes teólogos medievais, desenvolvesse uma interpretação mais elaborada sobre o sentido do suicídio, suas causas e suas implicações morais. Desse modo, a compreensão bíblica permanece como fundamento inicial, a partir do qual se estruturaram as abordagens patrísticas e teológicas que marcaram a tradição cristã ao longo dos séculos.

Todo o pensamento cristão que se desenvolveu nos séculos posteriores acerca do suicídio carrega as marcas do legado agostiniano e tomista. Esses referenciais consolidaram uma base teológica e moral que permanece como horizonte interpretativo até a atualidade. Assim, o Magistério recente da Igreja continua a afirmar como premissa fundamental o valor inviolável da vida humana, compreendida como dom gratuito de Deus. Por esse motivo, nada pode relativizar ou esvaziar o sentido desse bem supremo, que se encontra intrinsecamente vinculado à generosa providência divina, a qual sustenta e acompanha a existência humana mesmo em meio às suas fragilidades e contradições.

Além disso, é importante reconhecer que tanto Santo Agostinho quanto Santo Tomás de Aquino não apenas marcaram a reflexão de sua época, mas ofereceram fundamentos duradouros que permitiram à Igreja responder às novas questões levantadas em cada período histórico. Sua insistência no caráter sagrado da vida, na confiança em Deus e na rejeição de qualquer forma de autodestruição constitui um legado perene. Esse arcabouço conceitual servirá de ponto de partida para que o Magistério contemporâneo, diante dos desafios modernos da bioética, da secularização e das novas formas de sofrimento humano, continue a proclamar a dignidade da vida e a oferecer respostas pastorais e doutrinárias coerentes com a fé cristã.

Os documentos apresentados reafirmam a gravidade moral do suicídio, valendo-se constantemente dos argumentos herdados da Tradição eclesial ao longo dos séculos. Em comum, delineiam a sacralidade da vida humana, a responsabilidade de cada pessoa em conservar a própria existência no contexto social e familiar e, sobretudo, o vínculo de amor que une a vida ao dom de Deus, que a sustenta e a orienta em todas as suas etapas.

Esse discurso pós-conciliar deixa claro, entretanto, que há um desenvolvimento pastoral crescente: a Igreja passou a considerar com mais atenção os fatores psíquicos e sociais que podem reduzir a responsabilidade moral e, ao mesmo tempo, ampliou a compreensão da misericórdia de Deus, reforçando sua missão de cuidado e acompanhamento. Trata-se de um deslocamento de uma postura estritamente normativa para uma abordagem que articula doutrina e prática pastoral, sem, contudo, relativizar a gravidade do ato.

Percebe-se que a Igreja, assim como a própria sociedade, foi gradualmente aprofundando sua compreensão do mistério do ser humano e de suas múltiplas nuances, evitando respostas simplistas para problemas de grande complexidade. O suicídio, nesse horizonte, insere-se precisamente no campo das questões complexas que exigem investigação séria e diálogo interdisciplinar, recorrendo a todas as ferramentas humanas e teológicas disponíveis.

3 O SUICÍDIO DE PRESBÍTEROS NA IGREJA

O fenômeno do suicídio entre presbíteros constitui, na atualidade, um dos temas mais delicados e ainda pouco explorados no âmbito da teologia moral, da pastoral presbiteral e das ciências humanas aplicadas à vida eclesial. Embora casos isolados eventualmente ganhem visibilidade na imprensa ou na literatura pastoral, persiste um silêncio estrutural que dificulta tanto a compreensão de suas causas quanto a elaboração de respostas institucionais mais consistentes.

Esse silêncio, contudo, contrasta com estudos recentes no campo da psicologia, das ciências da religião e da teologia pastoral e moral, os quais têm evidenciado a crescente vulnerabilidade emocional e espiritual dos ministros ordenados em diversas regiões do mundo. Observa-se, assim, um aumento preocupante de situações de sofrimento entre aqueles que, paradoxalmente, são chamados a ser mensageiros da vida.

Estudar e aprofundar essa realidade constitui, portanto, um serviço não apenas à sociedade, uma vez que se trata de cidadãos inseridos em contextos concretos de vulnerabilidade, mas também à própria Igreja, que deve ser a primeira guardiã da vida daqueles que se dispõem a servir ao Evangelho.

Por essa razão, o presente capítulo não se ocupará de julgamentos morais nem de respostas simplistas. Antes, buscará identificar causas, condições e circunstâncias que permitam compreender mais profundamente essa expressão extrema do sofrimento humano, favorecendo caminhos de prevenção, cuidado e amadurecimento institucional, num recorte sobre a vida presbiteral.

A análise será conduzida a partir de uma abordagem interdisciplinar, articulando contribuições da teologia moral, dados empíricos provenientes das ciências humanas e reflexões sobre a configuração do ministério ordenado no período pós-Concílio Vaticano II. Parte-se da hipótese de que o suicídio de presbíteros não pode ser analisado exclusivamente no plano individual, uma vez que envolve também fatores estruturais, tais como expectativas irreais em relação ao ministério, fragilidade das redes de apoio, sobrecarga pastoral, crises de identidade presbiteral e limites dos modelos formativos tradicionais. Esses elementos, quando somados, compõem um cenário frequentemente invisibilizado no cotidiano eclesial.

Ao longo do capítulo, pretende-se evidenciar como o sofrimento psíquico, quando não reconhecido ou acolhido de modo adequado, pode evoluir para estados de exaustão, desespero e ruptura subjetiva. A reflexão dialogará com autores que se dedicaram ao tema, bem como com documentos eclesiais que iluminam a dignidade humana, o valor da vida e a necessidade de

uma pastoral do cuidado integral. O objetivo é oferecer um quadro interpretativo mais amplo que permita compreender o suicídio de presbíteros como uma realidade humana profundamente dolorosa, que exige da Igreja não apenas respostas de ordem doutrinária, mas, sobretudo, um movimento de conversão pastoral orientado à escuta, à prevenção e à misericórdia.

3. 1 A identidade presbiteral e suas vulnerabilidades contemporâneas

A figura do presbítero enfrenta mudanças profundas, especialmente no período pós-Concílio Vaticano II. A imagem que o próprio presbítero constrói de si e a representação que a comunidade eclesial elabora acerca de seu ministério já não correspondem àquela que atravessou séculos e que foi configurada, em grande medida, a partir do Concílio de Trento.

Essa nova identidade presbiteral traz consigo marcas significativas de uma reinauguração da própria Igreja, que já não pretende enclausurar-se na sacristia, mas busca dialogar com o homem e a mulher contemporâneos. Para que esse diálogo se torne efetivo, o presbítero, enquanto homem da Igreja, é chamado também a reconhecer-se como homem do mundo, inserido nas dinâmicas históricas, culturais e sociais do seu tempo.

Entretanto, o processo formativo no qual o presbítero é constituído nem sempre favorece a assimilação dessa imagem reinaugurada e transfigurada pelo Concílio Vaticano II. Observa-se, com frequência, a existência de um descompasso significativo entre a urgência dessa nova identidade presbiteral e itinerários formativos que ainda dialogam, em grande medida, com modelos fortemente marcados por estruturas dogmáticas de matriz tridentina.

Desse modo, para compreender os dramas, fragilidades e vulnerabilidades do presbítero na contemporaneidade, torna-se necessário examinar sua identidade à luz do Concílio Vaticano II, a fim de extrair daí a essência mesma de uma vocação simultaneamente antiga e sempre nova. Tal compreensão permite avaliar, de modo mais preciso, o grau de conexão, ou de distanciamento, entre o ministério presbiteral e o mundo atual.

3.1.1 Ministério presbiteral pós-concílio Vaticano II

a) Vocação teândrica do ministro ordenado

O Concílio Vaticano II (1962–1965) dedicou especial atenção à identidade do presbítero exigida pelo *aggiornamento* eclesial. Nesse contexto, foi promulgado um decreto específico sobre o ministério e a vida dos presbíteros, intitulado *Presbyterorum Ordinis*.

Ao tratar da condição dos presbíteros no mundo, o decreto assinala que “não poderiam ser ministros de Cristo se não fossem testemunhas e dispensadores de uma vida diferente da terrena, e nem poderiam servir aos homens se permanecessem alheios à sua vida e às suas

situações”¹. Nesse ponto, o documento define a natureza teândrica do ministério ordenado à imagem da própria Igreja, isto é, sua constituição simultaneamente humana e divina. Com efeito, “há uma identidade relacional entre ministros ordenados e Igreja. Os pastores se identificam por estar na comunidade e em face da comunidade; a Igreja se identifica por ter pastores e estar perante eles”².

Essa pretensão de assumir, em sua missão, as marcas do divino e, ao mesmo tempo, confrontar-se com as limitações humanas que lhe são inerentes, constitui, não raras vezes, um dos grandes obstáculos à construção de uma vida presbiteral saudável e integrada. Transitar entre essas duas dimensões nem sempre é tarefa simples, especialmente quando não se alcançou uma maturidade humana e espiritual satisfatória, ambas essenciais ao exercício equilibrado do ministério. Nesse sentido, segundo Francisco Taborda:

o dom de Deus nunca deve ser entendido em concorrência com a atuação humana. Se o ministério é um carisma e vem do Espírito, não significa que não se requeiram no sujeito que dele será investido, as qualidades humanas pessoais convenientes, nem que, para identificar as pessoas indicadas para o ministério, não seja necessário usar meios humanos. O Espírito que convoca e cria constantemente a Igreja, convoca-a e cria-a de seres humanos que permanecem humanos, às vezes demasiadamente humanos³.

Assim é plasmada a vocação presbiteral, que nasce da intimidade entre o sujeito convocado para uma missão e a Igreja que o envia e o confirma. A Igreja o convoca a ser ministro da Palavra de Deus, dos sacramentos e, de modo especial, da Eucaristia, bem como educador do povo de Deus, conforme estabelece o decreto *Presbyterorum ordinis*⁴.

b) Comunhão e fraternidade presbiteral

Outro aspecto tratado pelo decreto conciliar refere-se à relação dos presbíteros com os irmãos da mesma ordem. Segundo o documento,

é de máxima importância que todos os sacerdotes, diocesanos ou religiosos, se ajudem mutuamente, para que sejam sempre cooperadores da verdade. Cada membro do presbitério está ligado ao restante por laços especiais de caridade apostólica, de ministério e de fraternidade.⁵

A caridade e a fraternidade presbiterais devem trazer consigo as marcas de uma convivência autêntica, de modo que, auxiliando-se mutuamente, os presbíteros possam cuidar

¹ CONCÍLIO VATICANO II. *Presbyterorum ordinis*: sobre o ministério e a vida dos presbíteros. São Paulo: Paulus, 1997. n. 3.

² TABORDA, Francisco. A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. p. 160.

³ TABORDA, 2011, p. 157.

⁴ *Presbyterorum ordinis*, n. 4-6.

⁵ *Presbyterorum ordinis*, n. 8.

uns dos outros e tornar-se peregrinos de esperança em meio aos desafios próprios do exercício ministerial.

Que os presbíteros encontrem auxílio mútuo na vida espiritual e intelectual, para que mais facilmente possam cooperar no ministério e para se defenderem dos perigos da solidão que possam surgir, proporcione-se entre eles certa vida em comum, certos laços de união, que podem revestir diversas formas, conforme as necessidades pessoais ou pastorais, por exemplo, habitar juntos, onde isso seja possível, ou tomar as refeições em comum, ou pelo menos ter reuniões frequentes e periódicas.⁶

O decreto ainda aborda a vida dos presbíteros como caminho de santidade, elencando alguns critérios considerados fundamentais para a realização dessa empreitada. O primeiro aspecto destacado é a humildade e a obediência, compreendidas como virtudes essenciais, uma vez que “com esta humildade e obediência responsável e voluntária, os presbíteros configuram-se com Cristo”⁷. Além dessas virtudes, destaca-se também a necessidade de abraçar e considerar o celibato como graça, uma vez que “o celibato harmoniza-se por muitos títulos com o sacerdócio”⁸.

Ainda se ressalta a postura do presbítero em relação à pobreza voluntária e a atitude diante do mundo e dos bens terrenos. O Concílio adverte os presbíteros a “abraçar a pobreza voluntária, pela qual mais claramente se configuram com Cristo e se tornam mais aptos para o sagrado ministério”⁹.

c) O celibato sacerdotal

O Papa Paulo VI, em sua Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, afirma, diante das múltiplas crises na identidade presbiteral no período pós-Concílio Vaticano II, a urgência de uma renovação da vocação do sacerdote a uma vida plenamente oblativa e desinteressada. Segundo o pontífice, “o celibato sacerdotal, que a Igreja guarda desde há séculos como brilhante pedra preciosa, conserva todo o seu valor mesmo nos nossos tempos, caracterizados por transformação profunda na mentalidade e nas estruturas”¹⁰.

Desse modo, a Igreja retoma a reflexão sobre o celibato e o coloca no centro dos aspectos vocacionais ligados àqueles que desejam viver o sacerdócio ministerial. Na Igreja latina, o celibato é, portanto, condição essencial para os que aspiram ao presbiterado. Tal

⁶ Presbyterorum ordinis, n. 8.

⁷ *Idem*, n. 15.

⁸ *Idem*, n. 16.

⁹ *Idem*, n. 17.

¹⁰ PAULO VI, Papa. *Sacerdotalis caelibatus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 24 jun. 1967. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html>. Acesso em: 2 dez. 2025. n. 1.

condição de vida é compreendida como caminho de santidade e como oferta total da própria existência.

o sacerdote, na morte cotidiana a toda a sua pessoa, na renúncia ao amor legítimo de uma família própria, por amor de Jesus e do seu reino, encontrará a glória duma vida em Cristo pleníssima e fecunda, porque, como Ele e nele, ama e se entrega a todos os filhos de Deus.¹¹

O presbítero é convidado a conformar a própria vida a Cristo, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos (cf. Mc 10,45). Essa conformação não se reduz a uma imitação externa, mas implica uma assimilação existencial do modo de ser e agir de Jesus, marcado pela doação total, pela disponibilidade incondicional e pela liberdade interior diante de si mesmo e dos bens do mundo. Nesse horizonte, o ministério ordenado adquire um caráter essencialmente oblativo, no qual a vida do presbítero se torna progressivamente configurada como serviço e entrega.

É a partir dessa lógica que Paulo VI reafirma o celibato como elemento que potencializa a eficácia pastoral do sacerdote. Ao renunciar ao vínculo conjugal por amor ao Reino, o presbítero torna-se, de modo particular, sinal de uma disponibilidade indivisa para Deus e para a comunidade que lhe é confiada. Tal escolha, longe de empobrecer a experiência humana, é compreendida pelo magistério como expressão de uma liberdade interior que permite ao sacerdote dedicar-se mais plenamente à missão, ampliando sua capacidade de acolhida, proximidade e serviço pastoral.

Desse modo, o celibato aparece não apenas como exigência disciplinar, mas como dimensão profundamente teológica e pastoral da identidade presbiteral. Ele insere o sacerdote na dinâmica do dom de si, configurando sua existência como testemunho concreto de uma vida entregue sem reservas. Quando vivido de forma madura e integrada, o celibato torna-se, assim, não apenas fonte de fecundidade pastoral, mas também caminho de santificação, no qual a própria vida do presbítero se converte em anúncio silencioso do Evangelho.

A consagração a Cristo, em virtude dum título novo e excelso como é o celibato, consente, além disso, ao sacerdote, mesmo no campo prático, como é evidente, a máxima eficiência e a melhor aptidão psicológica e afetiva para o exercício contínuo daquela caridade perfeita que lhe permitirá, de maneira mais ampla e concreta, dar-se todo para o bem de todos.¹²

O Papa João Paulo II também se dedicou a refletir sobre o ministério presbiteral ao longo de seu extenso pontificado. No início de seu pontificado, em 1979, ao escrever aos

¹¹ *Sacerdotalis caelibatus*, n. 30.

¹² *Idem*, n. 32.

sacerdotes, o Papa descreve o celibato não apenas como um sinal escatológico, mas “também como um grande sinal social, na vida presente, para o serviço a prestar ao povo de Deus. O sacerdote, mediante o celibato, torna-se um homem ‘para os outros’”¹³.

A carta também relaciona o celibato à possibilidade de uma liberdade mais ampla para o serviço generoso a todos. Para o Papa “o celibato é sinal de liberdade que é para o serviço. De acordo com este sinal, o sacerdócio hierárquico, ou seja, ministerial, segundo a tradição da nossa Igreja, acha-se mais estritamente ‘ordenado’ para o sacerdócio comum dos fiéis”¹⁴.

A liberdade evocada pelo Papa, ao relacionar o celibato ao serviço generoso, não se reduz a uma disponibilidade funcional ou organizacional, mas remete a uma disposição interior que permite ao presbítero orientar toda a sua existência para a missão recebida. Ao não se vincular às responsabilidades próprias da vida conjugal e familiar, o sacerdote é chamado a viver uma liberdade que o capacita a abrir-se a todos, sem exclusivismos, colocando-se a serviço da comunidade de modo pleno e universal. Trata-se, portanto, de uma liberdade que não nasce da ausência de vínculos, mas de uma escolha consciente que ordena afetos, tempo e energias em função do Reino de Deus.

Nessa perspectiva, o celibato aparece como expressão concreta de uma liberdade orientada pelo amor pastoral. O presbítero, livre para servir, é chamado a fazer de sua vida um espaço de acolhida, proximidade e doação, configurando-se como sinal de uma paternidade espiritual que se estende a todo o povo de Deus. Tal compreensão afasta a ideia de que o celibato seja mera renúncia e o insere no horizonte de uma vocação positiva, na qual a liberdade interior sustenta a generosidade do serviço e fortalece a entrega cotidiana ao ministério, mesmo em meio às exigências e desafios próprios da vida presbiteral.

d) A formação Presbiteral e seus dilemas

Na Exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo vobis*, sobre a formação sacerdotal, o Papa João Paulo II aprofunda algumas problemáticas não apenas relativas à vida dos presbíteros, mas também àqueles que se preparam para a Ordem. Nessa exortação, o pontífice assinala quatro dimensões da formação presbiteral que devem nortear todo o processo formativo no seminário e, igualmente, a formação permanente dos presbíteros.

Considera-se, de forma distinta, a formação “inicial” e a formação “permanente”, sem nunca esquecer, no entanto, o laço profundo que as une e que deve fazer das duas um único itinerário orgânico de vida cristã e sacerdotal. A exortação detém-se nas diversas

¹³ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do Papa João Paulo II a todos os sacerdotes da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1979. p.17.

¹⁴ *Idem*, p. 18.

dimensões da *formação humana, intelectual, espiritual e pastoral*, como também *nos ambientes e nos responsáveis* pela própria formação dos candidatos ao sacerdócio.¹⁵

Assim, a formação dos novos presbíteros adquire uma nova perspectiva, fundamentada na integralidade da pessoa humana, e não apenas nas dimensões intelectual e pastoral. Com efeito, o documento afirma que “sem uma oportuna formação humana, toda a formação sacerdotal ficaria privada do seu necessário fundamento”¹⁶.

As *Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil da CNBB*¹⁷ (Documento 110), iniciam-se realçando os desafios oriundos da mudança de época, que atingem não apenas as pessoas, mas também diversas dimensões da vida humana, como o tempo, a comunicação, a economia, o poder, o comportamento, a religiosidade, a relação com o próximo e a relação com a natureza. Por isso, o documento afirma que:

Diante dos desafios, urge evitar alguns perigos, entre os quais se destacam, por um lado, o mundanismo, o relaxamento na disciplina e os abusos na liturgia, por outro lado, as práticas fundamentalistas, marcadas por rigidez e busca de segurança em um estilo de vida próprio do passado, bem como atitudes individualistas, marcadas pelo relativismo ético, pela indiferença religiosa e pela busca de exterioridades, privilégios e status.¹⁸

Ao apontar, de um lado, os riscos do mundanismo, do relaxamento disciplinar e dos abusos litúrgicos, o texto alerta para a possibilidade de uma diluição da identidade sacerdotal, na qual o presbítero perde a referência ao sentido profundo de sua vocação e passa a conformar-se excessivamente às lógicas do mundo. Tal acomodação pode levar à banalização do sagrado e à fragilização do testemunho evangélico, comprometendo a credibilidade do ministério e sua capacidade de gerar sentido e esperança no interior da comunidade eclesial.

Por outro lado, o documento também denuncia perigos opostos, igualmente nocivos, como as práticas fundamentalistas marcadas pela rigidez, pela nostalgia de modelos do passado e pela busca de segurança em formas ultrapassadas de viver o ministério. Essas atitudes, somadas ao individualismo, ao relativismo ético e à indiferença religiosa, revelam uma dificuldade de integrar tradição e contemporaneidade de modo equilibrado.

Ao buscar refúgio em exterioridades, privilégios ou status, corre-se o risco de reduzir o ministério presbiteral a uma identidade funcional ou autorreferencial, distante da lógica do serviço e da comunhão. Assim, o texto convida a um discernimento maduro, capaz de evitar

¹⁵ JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal sobre a formação dos sacerdotes: Pastores dabo vobis*. São Paulo: Paulinas, 1992. n. 42.

¹⁶ *Idem*, n. 43.

¹⁷ CNBB. *Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil* (doc. 110). Edições CNBB: Brasília, 2019. n. 8-12.

¹⁸ *Idem*, n. 12.

tanto a dissolução da identidade quanto o seu enrijecimento, abrindo espaço para uma vivência presbiteral enraizada no Evangelho e em sincera proximidade com o povo de Deus.

É importante perceber como determinadas características do processo de mudança de época corroboram as transformações no perfil do presbítero e, conseqüentemente, da própria comunidade eclesial. Nesse horizonte, o Papa Francisco, em seu rico magistério, ressalta imagens ao mesmo tempo antigas e novas do presbítero, que, de algum modo, o reconduzem ao seio da Igreja, ao mesmo tempo que o colocam em profunda comunhão de vida com o povo de Deus.

A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), é o texto mais estruturante do pontificado do papa Francisco e nele encontramos delineada a figura do presbítero para a Igreja dos dias de hoje. A chave de leitura para todo o seu pontificado encontra-se na afirmação de que “os evangelizadores contraem o ‘cheiro de ovelha’”¹⁹.

Por isso, o ministério de evangelização e, conseqüentemente, o ministério presbiteral, não se expressa por meio da autorreferencialidade ou do clericalismo, mas se realiza na encarnação pastoral, que lhe confere identidade e eficácia; desse modo, “toma-nos do meio do povo e envia-nos ao povo, de tal modo que a nossa identidade não se compreende sem esta pertença”²⁰. Nesse aspecto, o Papa Francisco acentua o ministro ordenado como aquele que deve crescer e desenvolver uma espiritualidade do serviço e que, nessa postura de serviço amoroso ao povo de Deus, se constrói como presbítero.

Diante do percurso apresentado, pode-se concluir que o perfil do presbítero no período pós-Concílio Vaticano II se configura a partir de sua radical pertença ao povo de Deus, vivida concretamente no serviço generoso, misericordioso e descentrado de si. Tal pertença não se reduz a uma função ou a um papel institucional, mas expressa uma identidade profundamente relacional, na qual o presbítero é chamado a viver em comunhão com a Igreja e em proximidade real com as alegrias, as dores e os desafios do mundo contemporâneo.

A identidade presbiteral consolida-se, assim, mediante um processo formativo integral, capaz de articular maturidade humana, profundidade espiritual, solidez intelectual e sensibilidade pastoral. Trata-se de uma formação que impulsiona o presbítero a servir e amar a todos com o mesmo amor com que Cristo ama, assumindo o ministério como dom e responsabilidade, e não como espaço de poder ou privilégio. Nesse horizonte, virtudes como a

¹⁹ FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium*: a alegria do Evangelho, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. n. 24.

²⁰ *Idem*, n. 268.

alegria e a esperança tornam-se elementos constitutivos da vida presbiteral, sustentando o exercício do ministério mesmo em contextos marcados por cansaço, solidão e fragilidade.

Ao mesmo tempo, o magistério pós-conciliar, especialmente na voz do Papa Francisco, interpela o presbítero a manter-se vigilante diante das tentações do clericalismo, da autorreferencialidade e da busca por reconhecimento ou status. A fidelidade à própria vocação passa, portanto, pela constante conversão pastoral, na qual o presbítero se deixa moldar pela lógica do serviço, da escuta e da misericórdia. Somente assim o ministério ordenado poderá conservar sua credibilidade evangélica e sua fecundidade pastoral, tornando-se sinal vivo da presença de Cristo servidor no meio do povo de Deus.

3.1.2 Solidão, expectativas irreais e sobrecarga

a) Solidão sacerdotal

A solidão figura entre os elementos mais recorrentes do sofrimento vivido por muitos presbíteros na Igreja contemporânea. Ainda que o ministério sacerdotal seja, por sua natureza, profundamente relacional e eclesial, não são raros os relatos de padres que experimentam um isolamento afetivo, espiritual e até institucional.

Tal solidão, contudo, não é apresentada como um dado meramente negativo, mas como uma realidade que requer discernimento, maturidade humana e integração espiritual. O documento do papa Paulo VI, sobre o celibato sacerdotal, não deixa de considerar esse aspecto como inerente ao celibato, pois, “é certo: o sacerdote, pelo seu celibato, é homem solitário. Mas não é solidão vazia, porque está plena de Deus e da superabundante riqueza do seu reino”²¹.

A encíclica ressalta que essa solidão não deve ser confundida com abandono ou fechamento em si mesmo, mas compreendida à luz de uma vida interior sólida e de relações fraternas autênticas. Quando acolhida e elaborada de modo saudável, ela pode tornar-se espaço de aprofundamento da intimidade com Deus e de maior disponibilidade para o serviço pastoral. No entanto, quando vivida sem acompanhamento, sem vínculos fraternos consistentes e sem adequado suporte humano e espiritual, a solidão pode transformar-se em fator de fragilização, favorecendo sentimentos de desamparo, desgaste emocional e sofrimento psíquico.

Nesse sentido, o magistério pontifício aponta implicitamente para a responsabilidade da Igreja em não deixar o presbítero sozinho diante dessa experiência. A solidão sacerdotal, embora inerente ao celibato, exige uma rede de relações que favoreça a comunhão presbiteral, a vida comunitária e o cuidado mútuo. Assim, o desafio não consiste em negar a solidão, mas em integrá-la numa experiência vocacional mais ampla, na qual o presbítero encontre, na

²¹ *Sacerdotalis caelibatus*, n. 1.

fraternidade eclesial e na vida espiritual, sustentação para viver de modo equilibrado e fecundo sua entrega ao ministério.

A solidão não se reduz à ausência física de pessoas, mas manifesta-se, sobretudo, como sensação de não pertencimento, de incompreensão e de fragilidade vivida em silêncio. Nesse contexto, o presbítero pode tornar-se, paradoxalmente, alguém sempre cercado por pessoas e, ao mesmo tempo, profundamente só.

É pertinente distinguir a solidão estrutural de outras formas particulares de sua experiência, como o isolamento, o prazer autoerótico, a impossibilidade de sair de si e a captura narcisista da identidade. A solidão fecunda abre possibilidades de encontro consigo mesmo e com as experiências próprias, assim como também permite que haja uma sadia distância nas relações interpessoais, facilitando sua compreensão e a melhora dos aspectos sintomáticos.²²

Quando o presbítero é percebido como um “especialista do sagrado” ou um “funcionário religioso”, perde-se a dimensão da fraternidade presbiteral e do caminhar conjunto com o povo de Deus. No entanto, a própria estrutura paroquial, em muitas dioceses, não colabora para que os presbíteros vivam em fraternidade, pois “o exercício do ministério nas paróquias que contam somente com um sacerdote, as distâncias geográficas, o excesso de atividades e a escassa vida comunitária incidem na solidão humana dos sacerdotes”²³.

A ausência de vínculos fraternos sólidos, somada à dificuldade de partilhar fragilidades, contribui para o agravamento da solidão interior, a qual pode evoluir para formas mais profundas de desgaste emocional e espiritual.

O *Itinerário formativo sobre os Ministérios Ordenados*, do CELAM, evidencia três formas de solidão que, por assim dizer, destroem a vida do sacerdote. A primeira delas é a solidão do sacerdote autossuficiente, que não necessita dos demais. Segundo o estudo, essa solidão gesta o sacerdote egoísta que “não louva nunca o irmão que triunfa, alegrar-nos do irmão que fracassa, despreocupar-nos do irmão que cai”²⁴.

Outra forma de solidão segundo o itinerário formativo é a solidão do sacerdote amargurado que vive permanentemente a tristeza de seu sacerdócio vazio e fracassado, que considera inútil qualquer reunião sacerdotal²⁵. Existe ainda a terceira forma de solidão do sacerdote encurralado que padece do complexo de inferioridade, sente-se abandonado, incompreendido por seus superiores²⁶.

²² CELAM. *A integridade do sacerdote: formação humano-afetiva*. Brasília: edições CNBB, 2018. p. 154.

²³ *Ibidem*, p. 155.

²⁴ *Ibidem*, p. 74.

²⁵ *Ibidem*, p. 75.

²⁶ *Ibidem*.

Essa forma de solidão, marcada pela autossuficiência, revela uma compreensão distorcida do ministério ordenado, na qual o presbítero se percebe como alguém que não necessita do outro para sustentar sua vida pessoal e pastoral. Ao recusar a interdependência e a comunhão fraterna, o sacerdote tende a fechar-se em si mesmo, desenvolvendo atitudes individualistas que fragilizam tanto sua humanidade quanto sua identidade presbiteral.

Tal postura compromete a experiência eclesial do ministério, pois rompe com a lógica do serviço e da corresponsabilidade, favorecendo o isolamento afetivo e espiritual. Com o tempo, essa solidão autoimposta pode gerar empobrecimento relacional, dificuldade de escuta e perda da sensibilidade pastoral, tornando-se terreno fértil para o desgaste interior e para formas mais profundas de sofrimento silencioso.

b) Expectativas irreais vinculados ao ministério ordenado

A esse cenário soma-se o peso das expectativas irreais que recaem sobre o sacerdote. Espera-se, frequentemente, que o padre seja, simultaneamente, um líder espiritual exemplar, um administrador eficiente, um comunicador carismático, um conselheiro sempre disponível e um modelo moral irrepreensível.

Tais expectativas, muitas vezes projetadas pela comunidade e reforçadas por uma compreensão idealizada do sacerdócio, acabam por gerar uma pressão constante, na qual o erro, o cansaço ou a vulnerabilidade não encontram um espaço legítimo de acolhida. O presbítero, então, vê-se compelido a sustentar uma imagem ideal que não corresponde à sua condição humana concreta. Assim, “somando excessiva autocritica, pouca assertividade, dificuldade de delegar tarefas, tendência ao autossacrifício exagerado e pitadas de perfeccionismo, e temos uma receita infalível para o adoecimento”²⁷.

Essa lógica de idealização favorece o silenciamento do sofrimento. O medo do julgamento, da perda de credibilidade ou do escândalo leva muitos sacerdotes a ocultar suas dores, conflitos interiores e limites pessoais. Como consequência, o sofrimento deixa de ser elaborado de forma saudável e passa a ser internalizado, produzindo sentimento de culpa, inadequação e fracasso. Segundo William Castilho:

Os presbíteros e religiosos vivem tensionados frente a esse ideal e a realidade do cotidiano. São pessoas que fizeram a escolha de dedicar a própria vida para ajudar o próximo e, geralmente, iniciam com muita coragem esse sonho. Em certa altura da sua experiência se encontram esvaziados de energia amorosa, incapazes de renovar as motivações e esperanças que tinham no começo.²⁸

²⁷ CAMPOS, Luciana. *A dor invisível dos presbíteros*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 47.

²⁸ PEREIRA, William Cesar Castilho. *Sofrimento psíquico dos presbíteros: dor institucional*. Petrópolis: Vozes; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013. p. 60-61.

A sobrecarga pastoral constitui outro fator decisivo nesse processo. Em muitas realidades eclesiais, sobretudo em contextos de escassez de clero, o sacerdote acumula múltiplas funções: celebrações sucessivas, responsabilidades administrativas, demandas pastorais, atividades formativas e atendimento constante aos fiéis. Tal acúmulo, frequentemente vivido sem o devido apoio institucional ou comunitário, conduz ao esgotamento físico e psíquico.

Nesse sentido, a solidão, as expectativas irreais e a sobrecarga não devem ser compreendidas como fragilidades individuais isoladas, mas como sintomas de um modelo eclesial que, por vezes, ainda reproduz práticas clericalizadas e pouco atentas à dimensão humana do ministério ordenado. Reconhecer essas realidades constitui um passo fundamental para a construção de uma pastoral presbiteral mais fraterna, corresponsável e humanizadora, capaz de integrar limites, sofrimento e esperança na vivência concreta do sacerdócio.

3.2 Sofrimento psíquico dos presbíteros

O sofrimento psíquico dos presbíteros constitui uma realidade complexa, frequentemente invisibilizada no interior da vida eclesial. Embora o ministério presbiteral seja sustentado por uma dimensão vocacional e espiritual profunda, isso não isenta o presbítero das fragilidades inerentes à condição humana. Ao contrário, em determinados contextos, a idealização do ministério e a expectativa de exemplaridade constante podem intensificar conflitos interiores, dificultando o reconhecimento e a elaboração saudável do sofrimento psíquico.

Nesse cenário, o sofrimento tende a ser vivido de forma silenciosa e solitária, muitas vezes interpretado como sinal de fraqueza pessoal ou insuficiência espiritual. Tal compreensão contribui para que o presbítero adie ou evite a busca por ajuda, seja por receio de julgamentos, seja pelo temor de comprometer sua imagem ministerial. Como consequência, experiências de ansiedade, esgotamento emocional, tristeza persistente e sensação de inadequação podem se aprofundar, agravando o quadro psíquico e comprometendo não apenas o bem-estar pessoal do sacerdote, mas também a qualidade de sua vivência pastoral e relacional.

Assim, aquilo que deveria constituir um espaço de sentido e realização pode, em certas circunstâncias, tornar-se lugar de tensão, angústia e esgotamento, pois “o trabalho que deveria lhe trazer prazer, prestígio e realização está sendo uma fonte de doença”²⁹. Desse modo, “o

²⁹ PEREIRA, 2013. p. 41.

sofrimento exige que se lhe dê atenção; sabemos que algo está errado quando estamos machucados”³⁰. É necessário ouvir os sintomas, as dores e as angústias.

Entre os fatores que contribuem para esse sofrimento destacam-se o isolamento afetivo, a sobrecarga pastoral, a pressão por desempenho e a dificuldade de conciliar a identidade pessoal com o papel institucional. O presbítero, muitas vezes, encontra-se dividido entre múltiplas demandas, espirituais, administrativas e relacionais, que exigem disponibilidade permanente.

Quando não há espaços legítimos de escuta, acompanhamento e cuidado, tais exigências tendem a gerar um desgaste emocional progressivo, favorecendo quadros de ansiedade, tristeza persistente e sensação de vazio existencial. William Castilho, em sua vasta pesquisa acerca do sofrimento psíquico dos presbíteros, ressalta aspectos frágeis da vida no presbitério que evidenciam lacunas capazes de fomentar tal sofrimento:

Observou-se um declínio acentuado do ideal para a frustração. Observamos relatos sobre dificuldades de relacionamento, principalmente entre os colegas presbíteros e religiosos que não se entrosam e são desunidos. Esse sentimento talvez proceda da carência de receptividade por parte dos padres mais experientes. Os presbíteros relataram também dificuldades afetivas: insegurança, autoritarismo, isolamento e decepção. Houve também alguns que se referiram ao desrespeito de leigos para com os padres.³¹

Outro elemento significativo diz respeito à dificuldade, ainda presente em alguns ambientes eclesiais, de integrar adequadamente a dimensão psicológica à formação e à vida presbiteral. Persistem resquícios de uma visão dicotômica que opõe espiritualidade e saúde mental, como se o sofrimento psíquico fosse incompatível com a autenticidade da vocação sacerdotal. José Carlos Pereira enfatiza a preocupação com essa postura dicotômica e potencialmente perigosa:

Depois de ordenado padre, a impressão é de que ele está totalmente pronto e preparado para a missão, e que todos os problemas psíquicos de antes foram solucionados, dispensando, assim, a ajuda dos profissionais da psicologia ou psicanálise. O pior é que o próprio passa a crer nisso e não busca mais tal ajuda. Menos da metade dos padres recorrem às ferramentas da psicologia para ajudar a superar as dificuldades pessoais. Percebi que a espiritualidade passa a cumprir o papel da psicanálise na vida do padre, e ele busca solucionar seus problemas de saúde mental com recursos espirituais.³²

Tal perspectiva não apenas empobrece a compreensão antropológica do ministério, como também impede intervenções preventivas e terapêuticas que poderiam evitar o

³⁰ *Idem*, p. 41.

³¹ *Idem*, p. 62.

³² PEREIRA, José Carlos. *Cura-te a ti mesmo: enfermidades e cuidados de saúde do clero*. São Paulo: Paulus, 2025. p. 211.

agravamento de situações de sofrimento, pois “não há dúvida de que o acompanhamento psicológico é uma forma de autoconhecimento e ajuda a superar barreiras para se ter uma vida mais integrada e equilibrada”³³.

Nesse contexto, torna-se necessário reconhecer que o sofrimento psíquico no clero não pode ser reduzido a casos isolados ou excepcionais. Trata-se de um fenômeno que revela tensões mais amplas entre vocação, instituição e subjetividade. A ausência de acompanhamento psicológico contínuo, a fragilidade dos vínculos fraternos e a dificuldade de nomear o próprio sofrimento contribuem para a construção de trajetórias marcadas pela solidão interior e pelo esgotamento emocional.

3.2.1 Dados sobre saúde mental no clero

A análise do sofrimento psíquico no clero exige atenção aos dados empíricos produzidos por pesquisas recentes nos campos da psicologia, da sociologia da religião e da pastoral presbiteral. Embora nem sempre sistematizados de modo uniforme, esses dados apontam para a presença significativa de quadros de sofrimento emocional entre sacerdotes, especialmente relacionados à ansiedade, à depressão, ao esgotamento emocional e ao sentimento de solidão.

Trata-se de um fenômeno que, embora não exclusivo do ministério ordenado, assume características próprias quando inserido no contexto das exigências vocacionais e institucionais da vida clerical. Vagner Sanagiotto (2023) assinala a importância de um equilíbrio entre as demandas impostas e as possibilidades concretas de cada sujeito.

Entre os presbíteros e os religiosos consagrados podemos encontrar um contexto pastoral que pode conduzir ao cansaço extremo, principalmente quando os estímulos externos são muitos e o esforço físico empenhado não é mais suficiente para recuperar as energias na mesma medida em que se cansa.³⁴

Estudos realizados em diferentes contextos eclesiais indicam que a incidência de sintomas associados ao *burnout* pastoral tem crescido, sobretudo em regiões marcadas pela escassez de clero e pela ampliação das responsabilidades atribuídas aos presbíteros. A sobrecarga de atividades, aliada à pressão por desempenho pastoral e à dificuldade de estabelecer limites claros entre a vida pessoal e o ministério, aparece de forma recorrente como fator de risco para o adoecimento psíquico. Em muitos casos, o esgotamento não se manifesta de maneira abrupta, mas como um processo gradual de desgaste emocional, frequentemente normalizado no cotidiano pastoral.

³³ PEREIRA, 2025, p. 217.

³⁴ SANAGIOTTO, Vagner. *Padres exaustos: a síndrome de burnout no contexto eclesial brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 51.

Os primeiros anos de sacerdócio marcam alguns presbíteros de forma permanente, ao depararem com uma realidade muito diferente daquela que viveram no seminário. Alguns experimentam desencanto quando enfrentam situações duras e difíceis, como no caso de uma diocese de fronteira, com problemas econômicos e sociais e inúmeras necessidades. O fato de não poderem estruturar um horário normal frente às transbordantes exigências do povo faz com que surjam os cansaços, os desalentos, a desordem no estilo de vida, ao lhes tirar horas de sono ou fazê-los comer qualquer coisa em qualquer lugar. Desse modo, quando se descuidam os tempos pessoais de oração e meditação, aparecem a frustração e a falta de sentido. Assim emerge aquilo que nunca aconteceu antes e por isso o presbítero acredita estar experimentando uma crise vocacional.³⁵

Outro dado relevante refere-se à resistência, ainda presente em parte do clero, em buscar ajuda psicológica ou psiquiátrica. Essa resistência associa-se, em grande medida, a concepções culturais e religiosas que interpretam o sofrimento psíquico como sinal de fragilidade espiritual ou de insuficiência vocacional. Como consequência, muitos sacerdotes recorrem tardiamente ao acompanhamento especializado, quando os sintomas já se encontram em estágio avançado. Tal dinâmica contribui para o agravamento dos quadros clínicos e reforça o isolamento subjetivo do presbítero.

Pesquisas qualitativas também evidenciam que a saúde mental do clero está intimamente relacionada à qualidade das relações interpessoais e ao suporte institucional recebido. Presbíteros inseridos em contextos de fraternidade presbiteral, acompanhamento regular e corresponsabilidade pastoral tendem a apresentar maior resiliência diante das tensões do ministério.

Em contrapartida, ambientes marcados por competitividade, isolamento ou excesso de cobrança favorecem o surgimento de sofrimento psíquico persistente. Esses dados confirmam que a saúde mental não pode ser compreendida apenas em chave individual, mas como expressão de dinâmicas comunitárias e estruturais, pois, como afirmam Galletta e Albertini (2024), a discussão sobre a saúde mental deve ocupar amplas esferas de debate.

O tema da saúde mental do clero parece tomar dimensões cada vez mais relevantes, merecendo uma reflexão séria e sincera, na busca de melhores condições de vida não só para os sacerdotes e religiosos, como também de toda a população. Até porque a vida de um está intimamente ligada à do outro, por afeto, por convívio comunitário e partilha de uma mesma fé.³⁶

Os dados do estudo realizado pela pesquisadora Helena López de Mézerville (2012)³⁷, indicam uma incidência expressiva da síndrome de *burnout* entre presbíteros latino-americanos.

³⁵ MÉZERVILLE, Helena López de. *O desgaste na vida sacerdotal: prevenir e superar a síndrome de burnout*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 71.

³⁶GALLETTA, Marco Aurélio Knippel; ALBERTINI, Jéssica Gorrão Lopes. O desafio da saúde mental do clero católico à luz da ciência médica: reflexões e pistas pastorais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 84, n. 328, p. 348–379, 2024. DOI: <https://doi.org/10.29386/reb.v84i328.5633>. p.351.

³⁷ MÉZERVILLE, 2012, p. 78-81.

Do total de 881 presbíteros ouvidos, apenas 81 (9%) apresentaram níveis plenamente satisfatórios nas três dimensões da síndrome, enquanto 355 (40%) foram classificados como não esgotados de forma geral, embora já com oscilações leves em alguns indicadores. Em contrapartida, 295 presbíteros (33,4%) encontravam-se em condição de esgotamento moderado, e 231 (26,2%) apresentavam índices elevados de *burnout*, caracterizados por exaustão emocional, despersonalização e baixa realização pessoal. Em síntese, aproximadamente três em cada cinco presbíteros manifestavam graus médios ou severos da síndrome, evidenciando o impacto significativo do esgotamento sobre a saúde psíquica e o exercício do ministério presbiteral.

A síndrome de *burnout* também tem sido objeto de amplo estudo entre as chamadas “profissões de ajuda”, que, por sua própria natureza, exigem intensamente de seus agentes. Segundo a *International Stress Management Association* (ISMA-BR), “os presbíteros e os religiosos consagrados representam o grupo mais afetado pela síndrome de burnout: 25% deles se sentiam exaustos fisicamente”³⁸. Ao passo que outras profissões apresentaram índices mais baixos e equilibrados no que diz respeito ao nível de estresse exigido.

Outro tema apontado pelos estudos diz respeito à depressão entre padres católicos. Segundo as pesquisas, trata-se de um aspecto historicamente negligenciado, cujo debate, especialmente quando relacionado ao aumento da ideação suicida, ainda permanece marcado por forte tabu no interior do clero. A investigação de Márcio de Lima Pacheco e Rawy Chagas Ramos endossa algumas características recorrentes do sofrimento psíquico dos presbíteros, evidenciando dinâmicas que atravessam a vida intraeclesial e dificultam o reconhecimento precoce dos sintomas. Esses dados revelam que a depressão, muitas vezes vivida em silêncio, compromete não apenas a saúde mental do sacerdote, mas também sua experiência vocacional e relacional, reforçando a urgência de abordagens preventivas e de cuidado institucional mais efetivas.

Por ocasião da pandemia, no Brasil 6 a cada 10 padres já tiveram sintomas que se assemelharam a depressão, mas não procuraram auxílio médico e/ou psicológico por medo de serem afastados de seus trabalhos paroquiais, de um cerceamento por parte do seu superior ou, ainda, taxado por seus pares como uma pessoa depressiva e com falta de fé. Desses 6 padres, 5 disseram que tiveram pensamento de abandono do sacerdócio e 3 pensamentos dar um termo à vida. O medo de não conseguir galgar uma carreira eclesial por causa da depressão, de ficar marcado no clero como alguém que não é capaz, que fraquejou, que não teve pulso para enfrentar a lida paroquial.³⁹

³⁸ ISMA-BR apud SANAGIOTTO, 2023, p. 56.

³⁹PACHECO, Márcio de Lima; RAMOS, Rawy Chagas. Depressão e suicídio entre os padres da Igreja Católica: a saúde dos sacerdotes é responsabilidade da Igreja. *Revista FT, Ciências Humanas*, v. 27, n. 128, 2023. DOI:

O temor de comprometer uma eventual trajetória eclesial, de ser rotulado como alguém “incapaz” ou “fragilizado” diante das exigências pastorais, contribui para a internalização do sofrimento e para a ausência da busca por cuidado adequado. Esses dados revelam não apenas a dimensão individual do adoecimento psíquico, mas também um problema de ordem estrutural, marcado por expectativas irreais, estigmas e por uma cultura institucional ainda pouco preparada para acolher a vulnerabilidade humana de seus ministros.

3.2.2 Depressão, burnout e ideação suicida

A ideação suicida quase nunca se apresenta como um pensamento isolado do contexto geral da vida humana. Muitas vezes, ela está envolvida por lutas silenciosas que assumem outras roupagens no cotidiano e escavam, no interior da pessoa, enfermidades que escapam ao espaço imediato de decisão do sujeito. Por isso, falar de depressão e *burnout* implica reconhecer que se tratam de enfermidades que podem constituir terreno propício para o surgimento da ideação suicida no coração de alguém acometido por esses sintomas.

Aqui não se pretende associar o sofrimento humano, de modo reducionista, a transtornos mentais; pelo contrário, busca-se reconhecer que “há uma grande diferença entre focar nos cuidados dos transtornos mentais e focar no sofrimento”⁴⁰. Assim, percebe-se que a saúde mental não se situa apenas no campo da reorganização da vida, do voluntarismo pessoal ou da força de vontade, mas compreende também situações que adquirem o status de doença mental e que devem, por isso, ser levadas a sério no cuidado das pessoas acometidas por tais enfermidades.

Pensar o suicídio, portanto, é refletir sobre a vida e a morte, sobre as possibilidades e os limites do agir humano no mundo, sobre a margem de autonomia do sujeito moral diante das mais diversas e adversas situações. Trata-se, em última análise, de se deparar com a realidade do próprio ser humano, do mundo e de Deus.⁴¹

Segundo Marcelo Veras, as estatísticas sobre o suicídio ou sobre a ideação suicida trazem consigo um diagnóstico capaz de evidenciar que não se trata apenas de eventos isolados ou esporádicos decorrentes de circunstâncias diversas, pois “37% dos casos de suicídio ocorrem entre pessoas com depressão ou chamados transtornos de humor, e 23%, por dependência química”⁴².

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10208133>. Disponível em: <<https://revistaft.com.br/depressao-e-suicidio-entre-os-padres-da-igreja-catolica-a-saude-dos-sacerdotes-e-responsabilidade-da-igreja/>>. Acesso em: 10 dez. 2025. n. p.

⁴⁰ VERAS, 2023, p. 51.

⁴¹ BRUSTOLIN, Leomar Antônio. Suicídio e teologia. Uma relação interdisciplinar. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 73, n. 290, p. 327–341, out. 2013. DOI: 10.29386/reb.v73i290.649. Disponível em: <https://reb.itf.edu.br/reb/article/view/649>. Acesso em: 10 fev. 2026.

⁴² VERAS, 2023, p. 51.

Para José Carlos Pereira, existe uma extensa lista de transtornos psiquiátricos mais comuns entre os presbíteros. O autor apresenta uma relação significativa desses transtornos, especialmente experimentados pelo clero brasileiro:

Dentre os transtornos psiquiátricos mais comuns que encontrei entre os padres estão: transtorno bipolar, depressão, transtornos obsessivos-compulsivos (TOC), distúrbios alimentares, transtornos de ansiedade, esquizofrenia, nas suas várias classificações, somatização, psicopatia, entre outros.⁴³

A depressão figura entre as doenças psíquicas mais recorrentes no clero da Igreja no Brasil. Para José Carlos Pereira, “a depressão [...] é considerada uma doença psiquiátrica crônica que tem como sintomas a tristeza profunda, a perda de interesse, a ausência de ânimo e as oscilações de humor”⁴⁴.

Segundo Pereira, “entre os padres que cometeram suicídio nos últimos anos (não há um número exato), a maioria deles sofria de depressão”⁴⁵.

As atuais pesquisas demonstram a extrema complexidade das motivações ou causas do comportamento suicida, que passam por fatores mentais, psicológicos, afetivo-emocionais, biológico-genéticos, socioeconômicos, culturais e religiosos. Nesse sentido, o suicídio poderia ser fruto de um estado insustentável de sofrimento, de solidão crônica, de uma radical perda de esperança.⁴⁶

A Igreja no Brasil ainda deu poucos passos na pesquisa sistemática acerca da saúde mental do clero. O que Pereira também constata converge com a precisão analítica de Giuseppe Crea e Vagner Sanagiotto, ao evidenciar a carência de estudos institucionais contínuos e de dados consolidados sobre o tema. Essa lacuna dificulta a formulação de políticas pastorais preventivas e o desenvolvimento de estratégias formativas e de acompanhamento mais adequadas às reais necessidades psíquicas dos presbíteros.

A saúde mental e as psicopatias entre os presbíteros e religiosos consagrados permanecem sob o véu de um certo mistério, com uma ideia de que, não afrontando determinados problemas, se evitam os escândalos, principalmente aqueles midiáticos. De fato, no contexto eclesial brasileiro, não existe um levantamento compreensivo sobre os estudos feitos na área da saúde mental do clero e da vida religiosa consagrada, muito menos se vê esse tipo de pesquisa em um horizonte próximo.⁴⁷

Essa lacuna nas pesquisas revela também um certo desinteresse na busca por caminhos de cuidado que efetivamente possam contribuir para a reconstrução da vida daqueles que, por alguma razão, encontram-se à margem do exercício do ministério por questões de saúde mental,

⁴³ PEREIRA, 2025. p. 255.

⁴⁴ *Idem*, p. 259.

⁴⁵ *Idem*, p. 259-260.

⁴⁶ BRUSTOLIN, 2013, p. 331.

⁴⁷ CREA, Giuseppe; SANAGIOTTO, Vagner. *A saúde mental no contexto da vida religiosa consagrada e presbiteral: entre desafios e esperanças*. São Paulo: Paulinas, 2024. p. 42.

bem como daqueles que ainda não assumiram o próprio sofrimento psíquico por medo ou ignorância, ou até mesmo daqueles que já tentaram o suicídio.

Alguns sinais devem ser observados por aqueles que convivem com os presbíteros ou se dispõem a ajudá-los. Segundo Lício de Araújo Vale, “comportamentos que denotam sofrimento intenso, mudanças drásticas de humor, acontecimentos chocantes ou traumáticos, avisos verbais sobre acabar com a própria vida, transtornos psicológicos e de dependência”⁴⁸. Esses sinais manifestam, por assim dizer, comportamentos que indicam propensão ao suicídio, frequentemente associados a quadros depressivos.

Faz parte da sintomatologia típica da depressão ou melancolia uma profunda tristeza que chega até o desgosto pela vida (*taedium vitae*). O depressivo se fecha em si mesmo nessa situação de desolação e, sem poder ver algum caminho de salvação, deseja morrer não pelo gosto de morrer ou como escolha positiva, mas porque a morte lhe aparece preferível à vida insuportável.⁴⁹

O *burnout*⁵⁰ constitui outro aspecto intimamente ligado à saúde mental dos presbíteros, especialmente no contexto da Igreja no Brasil. Trata-se de um fenômeno que emerge, sobretudo, da combinação entre sobrecarga pastoral, exigências emocionais contínuas e escassez de espaços adequados de descanso e elaboração subjetiva. Um dos principais estudiosos do tema no país é o já citado William Cesar Castilho Pereira, que, em sua obra dedicada ao sofrimento psíquico dos presbíteros, afirma que:

Os ministros do sagrado, presbíteros, religiosos ou religiosas são pessoas que iniciam com muita coragem e idealismo a aventura da vida religiosa. Depois, sentem-se reduzidos quanto à realização pessoal no trabalho, além do sentimento de impotência e de inutilidade diante de um conjunto de expectativas inalcançáveis. Em certo tempo, encontram-se esvaziados de energia e de ideais, exauridos emocionalmente e incapazes de renovar as motivações e as forças espirituais que tinham no início do ministério sacerdotal ou religioso.⁵¹

Percebem-se sinais de descompasso entre o ideal alimentado e assumido, muitas vezes, no processo formativo de presbíteros e religiosos e a realidade exigente e desgastante da vida cotidiana, os quais começam a aparecer já na aurora do ministério. O esvaziamento do sentido de ser e de exercer o ministério traz consigo consequências tanto para a autoestima quanto para

⁴⁸ VALE, Lício de Araújo. *E foram deixados para trás: uma reflexão sobre o fenômeno do suicídio*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2017. p. 45.

⁴⁹ BENTO, Luis Antonio. *Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 106.

⁵⁰ Pela Palavra “Burnout” designa-se a síndrome que extrai as forças afetivas do sujeito, produzindo o enfraquecimento pessoal e de realização no trabalho. Em sua origem, a palavra inglesa *Burnout* é o resultado da junção de *burn* (queima) e *out* exterior), caracteriza-se como um sofrimento psíquico acumulativo, fruto de desgaste orgânico, principalmente nas relações afetivas interpessoais no trabalho, provocado pela exaustão de comportamentos “hétero” ou autoagressivos. Usa-se também *worn-out* para designar coisas gastas ou pessoas exauridas ou cansadas. (PEREIRA, 2013. p. 28.

⁵¹ PEREIRA, 2013. p. 67-68.

o imaginário religioso, que acentua a exigência de superação de todos os obstáculos, forjando, por vezes, a imagem de um “super-homem”.

Desse modo, “caso esses sintomas perdurem, podem chegar a uma crise irreversível, que determina o abandono do ministério ou a permanência na Igreja de modo passivo, improdutivo e depressivo”⁵². Para Castilho, com a permanência desses sintomas, estabelece-se a Síndrome de *Burnout*, também denominada Síndrome do Bom Samaritano Desiludido por Compaixão.

Tal fenômeno potencializa-se pela sobrecarga de trabalho burocrático e repetitivo, sem criatividade, repleto de frustrações geradas pelo contato com os paroquianos, além de insucessos pastorais, de dificuldade de relacionar-se e conviver com o colega pároco ou vigário. Observa-se, também, que esse quadro é, contemporaneamente, agravado pela baixa autoestima, pelo baixo *status* da profissão de padre, pela redução de sentido de pertença do presbitério, pelo grave contraste entre os valores pessoais e aqueles exigidos pela instituição da Igreja.⁵³

A sobrecarga de atividades que, muitas vezes, não estão diretamente ligadas ao serviço próprio do presbítero, como administração, gestão de pessoal, contabilidade e economia, mas a um acúmulo de burocracias necessárias, embora desgastantes, somada à dificuldade de organizar a agenda de modo a reservar um tempo adequado de descanso e à fragilidade de relações maduras entre os pares, tem gerado um profundo descompasso existencial entre os presbíteros.

Outro ponto importante a ser considerado é que, sabendo-se que o *burnout* está relacionado ao excesso de trabalho e que a terapêutica, em muitos casos, envolve o afastamento temporário das funções exercidas, percebe-se que, nem sempre, o presbítero ou o religioso consegue afastar-se de suas atividades de modo efetivo. Em diversas situações, mesmo durante períodos de afastamento, permanecem vínculos, cobranças e responsabilidades que impedem um real descanso.

Pode acontecer que uma débil compreensão do ministério sacerdotal ou um deficiente modo de perspetivar a atividade pastoral e a vida comunitária de uma religiosa leve ao esgotamento, mas o caminho de saída não passa pelo simples afastamento da missão ou do ofício eclesial, pois a causa não reside exclusivamente na materialidade da atividade real, e o afastamento da atividade, além de afetar outros aspectos do sentido de vida, poderá não ser suficiente para erradicar as causas principais do esgotamento e do stress.⁵⁴

⁵² PEREIRA, 2013. p. 67-68.

⁵³ *Idem*, p. 68.

⁵⁴ AMARAL, Miguel de Salis; Guimarães, Fabio de Freitas (org). *O burnout: entregar-se e não ser consumido pela exaustão e o stress*. Apelação: Paulus, 2024. p. 8.

Nem tudo o que compõe a vida eclesial concorre, de fato, para o bem de seus ministros; há acúmulos que, além de solaparem a vivência vocacional, por vezes revelam-se pouco evangélicos, afastando o presbítero da lógica do serviço e do cuidado consigo mesmo e com os outros.

William Castilho identifica alguns desses descompassos a partir de sua vasta pesquisa, os quais funcionam como verdadeiros termômetros para perceber onde se localizam práticas adoecedoras no exercício do ministério. Ao nomeá-los, o autor oferece critérios importantes para discernir situações em que o serviço pastoral deixa de ser espaço de realização vocacional e passa a tornar-se fonte de desgaste, sofrimento e perda de sentido.

As causas mais citadas nas entrevistas realizadas para este estudo são: a desistência de amigos próximos do ministério presbiteral, a dificuldade em dar seguimentos aos projetos pastorais, a ausência, cada vez mais frequente, de participação de leigos na Igreja, os entraves na vida grupal presbiteral devido às maledicências, à falta de ética, às divisões competitivas de poder entre os padre párocos e vigários, aos conflitos entre as gerações, às questões de prestígio entre os colegas sacerdotes e religiosos, ao recalçamento e às dificuldades em lidar com a dimensão afetiva/sexual; as injustiças sociais nas congregações e nas distribuições de paróquias de alto poder aquisitivo, a ausência de criação de novas formas de vida paroquial, o afastamento do carisma e da espiritualidade do presbítero no mundo contemporâneo.⁵⁵

A lista de fatores causadores e estimuladores das doenças psíquicas, especialmente do *burnout*, é extensa. Ela manifesta variáveis próprias da vida do presbítero ou do religioso, que se expõe de múltiplas formas às exigências da vida e das atividades apostólicas. Ao mesmo tempo, evidenciam-se também variáveis ligadas à própria pessoa que enfrenta tal situação, ou seja, “os indivíduos reagem de maneira diversa às várias situações mais ou menos estressantes da vida”⁵⁶.

A personalidade do profissional é formada por características mentais, história afetiva, estilo interpessoal, capacidade de controle das emoções, ideia que tem de si e do trabalho e modo de interpretar e avaliar as coisas. Esses fatores certamente influenciam suas reações emocionais e comportamentais e sua capacidade de administrar o estresse, e têm uma relevância particular no surgimento do *burnout*.⁵⁷

Enquanto o cansaço missionário pode ser compreendido como parte do dinamismo próprio do serviço pastoral e, em geral, é superado com repouso, reorganização da rotina e apoio fraterno, o *burnout* configura um processo de esgotamento profundo, que compromete dimensões emocionais, cognitivas e espirituais do sujeito. Ignorar essa distinção pode levar à banalização do sofrimento psíquico e ao atraso de intervenções necessárias, agravando o quadro

⁵⁵ PEREIRA. 2013, p. 68.

⁵⁶ SANDRIN, Luciano. *Burnout: como evitar a síndrome de esgotamento no trabalho e nas relações assistenciais*. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 51.

⁵⁷ *Idem*, p. 51.

e colocando em risco não apenas a saúde do presbítero, mas também a continuidade saudável de sua vida ministerial.

O quadro de burnout compreende um esgotamento físico e mental manifestado em alterações de comportamento social que podem ir da irritabilidade à intolerância, chegando até à depressão, a crises de ansiedade, podendo até mesmo favorecer a disposição ao suicídio; além de manifestações orgânicas diversas. Assim sendo, o burnout é muito diferente de estar cansado por se ter realizado uma atividade que exigiu um trabalho intenso, ainda que prolongado.⁵⁸

Fica evidente, na afirmação de Valdir Reginato, a íntima ligação entre o sofrimento causado pelo *burnout* e a disposição ao suicídio. Manifesta-se, desse modo, a gravidade de tal síndrome na vida atormentada do presbítero e do religioso, que muitas vezes não compreende que “o trabalho gera cansaço, e o cansaço implica que para se recobrar as forças é necessário descansar. E esta condição, isoladamente, não implica cair em burnout”⁵⁹. Portanto, deve-se considerar o novo panorama dos presbíteros na Igreja, o que requer um redirecionamento da discussão.

Se antes tínhamos vários padres numa mesma paróquia, atualmente muitas paróquias têm um só padre, ou mesmo um padre para cobrir várias paróquias, por falta de sacerdotes. É de se esperar que ocorra sobrecarga de atividades. As vinte e quatro horas do dia são insuficientes. Sacerdotes idosos, com doenças crônicas, têm dificuldades para cumprir certas tarefas. Estes, sem apresentarem burnout, exigem maior atenção e cuidados que serão oferecidos, em certos lugares, por um sacerdote mais jovem, que por sua vez tem o seu horário de trabalho mais comprometido.⁶⁰

Evidenciam-se, assim, condições de trabalho que, muitas vezes, não colaboram para a construção de uma saúde mental adequada e equilibrada de um ministro que se vê chamado a atender a tudo e a todos, ao menos segundo o imaginário popular e determinadas expectativas eclesiais. Nesse horizonte, impõe-se uma questão fundamental: a que tipo de serviço se exige e se dirige, de fato, o esforço cotidiano do trabalho presbiteral? Tal pergunta não é meramente funcional, mas toca o sentido mesmo do ministério e os limites humanos de quem o exerce.

A ideiação suicida pode surgir, em muitos casos, a partir desse percurso marcado pela depressão e pelo *burnout*, compreendidos como expressões de um adoecimento progressivo da existência. Evidentemente, não se pretende reduzir ou justificar o suicídio exclusivamente a esses dois fatores, mas reconhecê-los como elementos significativos de um contexto mais amplo de sofrimento que exige atenção, cuidado e intervenção.

⁵⁸ REGINATO, Valdir in AMARAL, Miguel de Salis; Guimarães, Fabio de Freitas (org). *O burnout: entregar-se e não ser consumido pela exaustão e o stresse*. Apelação: Paulus, 2024. p. 36.

⁵⁹ *Idem*, p. 37.

⁶⁰ *Idem*, p. 37.

As dinâmicas de sobrecarga, desempenho permanente, autoexigência e invisibilização da vulnerabilidade remetem a uma lógica mais profunda que atravessa a sociedade contemporânea e que também se infiltra nas estruturas eclesiais.

Nesse sentido, torna-se necessário ampliar o horizonte da reflexão e considerar como a racionalidade neoliberal, ao moldar subjetividades, relações e formas de organização do trabalho, contribui para intensificar o sofrimento humano e fragilizar a vivência vocacional. É a partir desse pano de fundo que o próximo tópico buscará analisar o neoliberalismo como chave interpretativa indispensável para compreender os modos atuais de adoecimento, exaustão e perda de sentido no exercício do ministério presbiteral.

3.3 Neoliberalismo, subjetividade e sofrimento humano

O adoecimento mental do clero na atualidade não deve ser pensado de forma isolada da vida cotidiana e do modo de existir no mundo contemporâneo. O neoliberalismo, nesse sentido, não se configura apenas como um mecanismo econômico, mas forja uma racionalidade cultural que metamorfoseia tanto os âmbitos mais individuais quanto os coletivos da vida dos sujeitos e de seus grupos.

Os presbíteros não estão fora desses circuitos de transformação das mentalidades, marcadas pela lógica da produtividade, do lucro e da performance. Antes mesmo do movimento de produtividade frenética, encontra-se, segundo William Castilho, uma lógica capitalista que fomenta a insatisfação permanente como fonte de desejo e de impulso para um movimento contínuo, frequentemente gerador de crise existencial.

O capitalismo vive da produção da carência, onde a falta é constitutiva do sistema de produção e consumo. Não se trata da carência de necessidades, que escraviza pobres, mas sim da carência no âmbito do desejo, que move compulsivamente o consumidor ocidental. Seus princípios essenciais repousam na falta de equilíbrio estrutural e no seu caráter antagonista: vive-se de crise em crise. Seu estado normal consiste em viver insatisfeito e perigosamente. E a dimensão da satisfação é a insatisfação absoluta, ou seja, o excesso.⁶¹

O excesso constitui uma expressão da sociedade capitalista, intensificada pelo neoliberalismo econômico, uma vez que o neoliberalismo não se limita a um modelo econômico, mas configura uma forma de organizar a vida, os valores e a própria subjetividade. Nesse contexto, assiste-se à passagem da figura do cidadão para a do empreendedor de si; do primado do direito para a lógica do desempenho; e da solidariedade para a competição.

⁶¹ PEREIRA, 2013, p. 117-118.

3.3.1 O Neoliberalismo e o empreendedorismo de si

A reflexão desenvolvida por Christian Dunker, na segunda parte de *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, permite compreender o sofrimento contemporâneo não como mero episódio clínico ou desajuste individual, mas como efeito de uma racionalidade social que reorganiza profundamente a experiência subjetiva. O neoliberalismo, entendido para além de sua dimensão econômica, opera como forma de governo das condutas e dos afetos, instaurando uma gramática segundo a qual o sujeito é interpelado a constituir-se como empresa de si mesmo.

Nesse horizonte, o sofrimento deixa de ser reconhecido como expressão legítima da condição humana, marcada por limite, conflito e vulnerabilidade, para ser interpretado como falha de desempenho ou incapacidade de gestão pessoal. Dunker afirma que, “esta nova narrativa de sofrimento individualiza o fracasso, na forma da culpa, sem interiorizá-lo na forma de conflitos. Com isso ela consegue isolar completamente a dimensão política, das determinações objetivas que atacam nossas formas de vida”⁶².

Dunker evidencia que essa lógica produz um deslocamento decisivo: aquilo que outrora poderia ser lido como contradição estrutural passa a ser internalizado como culpa individual. O fracasso converte-se em insuficiência moral; a exaustão, em incompetência; a tristeza persistente, em déficit de produtividade. Assim, a experiência do esgotamento e da depressão revela-se não apenas como fenômeno psíquico, mas como sintoma de uma sociedade que absolutiza a performance e desautoriza a negatividade.

Assim, o sofrimento é reorganizado simbolicamente para manter o sujeito funcional dentro de uma engrenagem que não tolera interrupções. Assim, “o sofrimento não é mais um obstáculo para o desenvolvimento da indústria, mas pode ser metodicamente produzido e administrado para aumentar o desempenho”⁶³. Dunker assevera que esse movimento de individualização, intensificação e instrumentalização possibilita a engrenagem do neoliberalismo, no contexto das políticas de sofrimento, funcionar.

[a depressão] não tem que ver com crise de crescimento ou paradas de desenvolvimento, causadas por conflitos mal tratados, mas com a evidência mais imediata de rebaixamento da disposição ao consumo, diminuição da produtividade laboral, do desempenho escolar, da potência sexual manifesta, da incapacidade para fruir a experiência e extrair dela o máximo de prazer.⁶⁴

⁶² SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 190.

⁶³ *Idem*, p. 182.

⁶⁴ SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2020, p. 189.

Tal perspectiva oferece um instrumental fecundo para se compreender as formas atuais de sofrimento, inclusive em contextos vocacionais e religiosos, onde a exigência de disponibilidade permanente pode assumir contornos espiritualmente legitimados. Ao articular subjetividade e estrutura social, Dunker permite ultrapassar leituras reducionistas que psicologizam a dor e obscurecem sua dimensão histórico-política.

Desse modo, o sofrimento aparece não apenas como drama interior, mas como lugar onde se inscrevem as marcas de uma racionalidade que transforma a vida em desempenho e a existência em produtividade. Sobretudo quando sofrer “herda a figura social do fracassado, do inadequado, daquele que não consegue se ajustar a normas e regras”⁶⁵.

Para Luana Lima (2024)⁶⁶, o suicídio constitui um sintoma de uma sociedade adoecida por múltiplos fatores, que não se restringem às doenças mentais ou ao sofrimento psíquico compreendido de modo isolado no sujeito. Por essa razão, o fenômeno não deve ser analisado exclusivamente a partir dessas perspectivas, mas exige a consideração de um conjunto mais amplo de elementos, a fim de que as formas de cuidado sejam mais abrangentes e precisas. Assim, o acento não recai apenas sobre o fenômeno em si, e menos ainda exclusivamente sobre o indivíduo, mas sobre o âmbito da própria sociedade, que pode encontrar-se inserida em uma engrenagem produtora de morte, e não de vida.

Considerar as vulnerabilidades na compreensão do suicídio é contemplar a multifatorialidade, as contingências políticas e socioculturais para além dos fatores psicopatológicos, o mal-estar gerado pela cultura, os aspectos opressores da sociedade e as múltiplas violências, que são fonte de iniquidades, sofrimento e adoecimento psíquico, como o racismo, machismo, meritocracia, xenofobia, homofobia, transfobia, capacitismo etc., que podem contribuir para a gênese e precipitação do ato suicida.⁶⁷

As múltiplas violências às quais Luana Lima se refere configuram um campo privilegiado de observação das condições que podem favorecer a ideação suicida. Nesse sentido, torna-se imprescindível observar atentamente o ambiente eclesial e seus ditames: suas estruturas de poder, os modos como lida com a sexualidade, com o carreirismo e com o clericalismo. Todos esses elementos devem ser considerados como matéria de análise para que se construa um perfil mais abrangente das variáveis que contribuem para o adoecimento mental dos presbíteros.

A partir dessa perspectiva, o sofrimento psíquico deixa de ser compreendido apenas como resultado de fragilidades individuais e passa a ser interpretado como expressão de

⁶⁵ *Idem*, p. 189.

⁶⁶ LIMA, Luana. *Suicídio, bioética e neoliberalismo: entre as éticas da vida e as políticas de morte*. Salvador: 2024, p. 116-117.

⁶⁷ *Idem*.

dinâmicas institucionais e culturais que atravessam a vida ministerial. Ambientes marcados por autoritarismo, silenciamento, ambiguidade afetiva ou competição simbólica tendem a intensificar sentimentos de inadequação, medo e isolamento.

Com isso, busca-se intuir que o lastro do neoliberalismo também se aglutina no seio eclesial, desfigurando-o de sua origem e de sua missão. Conseqüentemente, presbíteros, religiosos e religiosas são estimulados a mover-se na engrenagem da competitividade, da produção de resultados e da busca por agendas cada vez mais sobrecarregadas de compromissos, muitas vezes pouco consonantes com a identidade primeira da vida consagrada. Assim, encontram-se “a máxima do estoque individual de competência [que] implica a concorrência, que gera, por consequência, hostilidade e o ódio generalizado – orientador de condutas – borrando o lugar da alteridade”⁶⁸.

3.3.2 Os “padres novos” e a lógica da visibilidade medicada

A pesquisa sobre o perfil dos chamados “padres novos” no Brasil, realizada por Agenor Brighenti (2021), destaca de modo particular a presença de uma lógica de competição e rivalidade que, não raras vezes, marca o relacionamento entre os clérigos e paira sobre os presbitérios no contexto eclesial brasileiro.

Os presbíteros são formados para relações verticais e não horizontais. São formados para obedecer a autoridade acima e para exercer sua autoridade em relação aos subalternos e, muito pouco, para compartilhar a vida e a história com os seus pares. Por isso, se entendo quando os “padres novos” afirmam que a relação com o bispo é harmoniosa, mas que entre os presbíteros há ciúmes e competições.⁶⁹

Configura-se, desde a formação inicial, um ambiente que fomenta a competição e a rivalidade entre os irmãos presbíteros, em detrimento do encontro fraterno. A engrenagem neoliberal encontra-se, portanto, na soleira eclesial, pois fomenta “um clima exacerbado também do clericalismo, que se serve como combustível, altamente inflamável, para competição entre o clero. O ideal passa do ser padre servidor – discípulo e missionário do Senhor – para um clérigo de prestígio e poder”⁷⁰.

O ambiente eclesial, alimentado por esse movimento de competição e rivalidade, sofre com a ausência de uma vida fraterna autenticamente cristã, a qual é essencial para sustentar e dar sentido a toda a missão da Igreja. Nota-se “a fragilidade dos laços, do apoio social, de uma

⁶⁸ LIMA, 2024. p. 141.

⁶⁹ BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 242.

⁷⁰ *Idem*, p. 243.

atuação ética e política no campo das relações afetivas”⁷¹. Nesse modelo, o espaço eclesial pode tornar-se um lugar marcado pela desesperança e pelo isolamento.

Há alterações no uso do dinheiro regido pela tirania do consumo e do conforto supérfluo. A ausência da preocupação ética e comunitária acaba produzindo sujeitos avarentos e mesquinhos que se manifestam nas relações afetivas e no estabelecimento de vínculos fluidos, virtuais e impessoais. Diminuem as relações fraternas entre o clero e o bispo, entre os colegas e, sobretudo, entre o pároco e o vigário.⁷²

Nesse aspecto da fragilização dos laços sociais, especialmente no que diz respeito aos clérigos, encontra-se ainda o fenômeno da medicalização do sofrimento humano, que também se tornou uma mercadoria valiosa na sociedade neoliberal, pois “a máquina capitalista opera muito atrelada à lógica de que a felicidade depende do consumo; e, ao se frustrar por não ser capaz de consumir, o sujeito terá a possibilidade, ao menos, de consumir suas pílulas”⁷³.

Vivemos tempos difíceis onde o adoecimento psíquico, o imediatismo e a demanda por medicamentos imperam. A busca desenfreada por soluções mágicas faz com que as pessoas se tornem mais intolerantes e menos resilientes, sendo assim, a busca por “pílulas da felicidade” permeia a vida das pessoas constantemente.⁷⁴

Essa espiral de medicalização em massa não parece nascer, prioritariamente, do desejo de curar e sanar as doenças psíquicas que afligem a sociedade como um todo, mas configura-se como um mecanismo que, muitas vezes, favorece a lógica do lucro e acaba por intensificar processos de adoecimento e morte. A redução do sofrimento humano a respostas exclusivamente farmacológicas tende a obscurecer suas causas mais profundas e a silenciar dimensões existenciais, relacionais e espirituais que exigem escuta, tempo e acompanhamento cuidadoso.

Os presbíteros, estejam eles adoecidos psicologicamente ou não, inserem-se nesse fragmento social que frequentemente é empurrado para a encruzilhada de tratamentos rápidos e soluções imediatistas, como se feridas profundas pudessem ser tratadas de modo mágico e superficial. Tais feridas, no entanto, requerem abordagens mais integradoras, personalizadas e respeitadas dos ritmos humanos. Na tentativa de evitar a interrupção das atividades pastorais, muitas vezes agravada pela escassez de presbíteros em diversas realidades, o recurso medicamentoso acaba por substituir processos mais amplos de integração, cuidado e superação.

⁷¹ LIMA, 2024, p. 117.

⁷² PEREIRA, 2013, p. 459.

⁷³ VERAS, 2023, p. 49.

⁷⁴ RAMOS, Renata Cristina de Souza. O acolhimento que ultrapassa a medicação: nuances e tessituras. In MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; Lopes, Jean Richard (org.). *Saúde Mental na contemporaneidade: diálogos sobre dilemas da vida e sobre o suicídio*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2024. p. 266.

Nesse contexto, o medo de fracassar ou de sentir-se “fora do sistema” contribui para que o tratamento adequado seja adiado ou mesmo ignorado, agravando o sofrimento e prolongando trajetórias de desgaste silencioso.

A humilhação social acompanha sentimentos como os de invisibilidade pública; sentimento de não possuir direitos; sensação dos ambientes como expulsivos; sentimento de impossibilidade de fruição dos bens públicos; sentimento de vigilância (de ordens ou reprimendas iminentes); angústia; e sentimento de rebaixamento – relacionado a não ser visto ou tratado como alguém.⁷⁵

A ausência desse processo de lentidão, que a lógica do capital neoliberal não permite, faz emergir de modo cada vez mais intenso sofrimentos que, uma vez ignorados em suas raízes, florescem como ervas daninhas, sufocando a vida e os encantamentos possíveis, inclusive em uma existência exigente e abnegada. Quando não há tempo para escuta, elaboração e cuidado, o sofrimento tende a se acumular de forma silenciosa, tornando-se mais profundo e difícil de ser integrado. Nesse contexto, a pressa e a produtividade contínua acabam por negar à pessoa a possibilidade de reconstruir sentidos, fragilizando ainda mais sua experiência humana e vocacional.

É fundamental não se entregar completamente a um tipo de vida baseado apenas no ativismo, na volatilidade do tempo. E o interessante é que, quanto mais se tenta preencher a vida com muitas atividades, fazendo o tempo render muito (muitas coisas na agenda em um dia só, alimentando essa sensação de que aproveitamos o tempo), mais se tem a sensação de que nada aconteceu. Uma vida presbiteral plena carece de momentos reflexivos, introspectivos, para além da espiritualidade que pode – e deve – se manifestar em atividades corriqueiras.⁷⁶

A vida presbiteral, como toda vida humana, carece exatamente de um sentido buscado para além dos enquadramentos da urgência por resultados e sucessos. Integrar à própria existência a possibilidade do fracasso e do desencontro torna-se condição fundamental para viver uma vida verdadeiramente possível, pois “somos seres precários, híbridos de um corpo e de um mundo social, e não existe nenhuma forma perfeita de existir”⁷⁷.

Desse modo, é urgente esquivar-se da moldura capitalista que persegue a vida humana, esvaziando-lhe a subjetividade e a interioridade, e impondo uma postura massificante e destruidora, pois “os conflitos contemporâneos do ato suicida implicam a reflexão e

⁷⁵ AFONSO, Mariana Luciano; SEABRA, Danilo Silveira. Estruturas sociais e suicídio. In DAMIANO, Rodolfo Furlan; LUCIANO, Alan Campos; CRUZ, Isabella D’Andrea Garcia da; TAVARES, Hermano (Editores). *Compreendendo o suicídio*. Santana de Parnaíba: Manole, 2021. p. 97.

⁷⁶ PEREIRA, 2013. p. 166-167.

⁷⁷ VERAS, 2023, p. 50.

enfrentamento da gestão neoliberal da vida, que circunscreve os modos de medicalização, os agenciamentos de mortes, assim como determina as formulações de políticas públicas”⁷⁸.

3.4 Contribuição da bioética

O fenômeno do suicídio tem sido progressivamente reconhecido pela reflexão teológica contemporânea como uma realidade complexa, que exige abordagem capaz de integrar diferentes dimensões da experiência humana. A simples interpretação moral do ato mostra-se insuficiente diante da multiplicidade de fatores que atravessam o sofrimento psíquico e existencial das pessoas.

Nesse horizonte, o diálogo interdisciplinar entre teologia, psicologia, medicina e ciências sociais revela-se indispensável para uma compreensão mais adequada do problema. Leomar Antônio Brustolin destaca precisamente essa necessidade ao afirmar que “o suicídio constitui um fenômeno complexo que exige abordagem interdisciplinar, envolvendo aspectos psicológicos, sociais, culturais e também teológicos”⁷⁹. Tal perspectiva convida a teologia a ampliar seu horizonte interpretativo, reconhecendo que a reflexão sobre a vida humana e sua fragilidade não pode prescindir da escuta atenta das ciências que investigam o sofrimento humano em suas diversas manifestações.

A partir dessa perspectiva ampliada, torna-se possível compreender que a contribuição específica da teologia não consiste apenas na reafirmação do valor da vida, mas também na promoção de caminhos pastorais que favoreçam a prevenção e o cuidado das pessoas em situação de vulnerabilidade. Dessa forma, a abordagem teológica do suicídio desloca-se de um enfoque meramente condenatório para uma perspectiva que privilegia o cuidado, a escuta e a responsabilidade comunitária diante da fragilidade humana.

Nessa mesma direção, a interlocução entre teologia moral e bioética oferece elementos importantes para aprofundar a reflexão sobre o cuidado da vida em situações de sofrimento extremo. A bioética, ao enfatizar a dignidade da pessoa humana e a responsabilidade compartilhada diante da vulnerabilidade, contribui para que a reflexão teológica se torne também propositiva no âmbito pastoral e institucional. Assim, a Igreja é convocada a desenvolver práticas concretas de acompanhamento, formação e prevenção que favoreçam uma cultura de cuidado e de valorização da vida.

Tal horizonte torna-se particularmente significativo quando se considera o contexto de sofrimento psíquico que pode atingir ministros ordenados e outros agentes pastorais,

⁷⁸ LIMA, 2024. p. 123.

⁷⁹ BRUSTOLIN, 2013. p. 331.

frequentemente expostos a exigências intensas e a experiências de solidão. Desse modo, a reflexão teológica sobre o suicídio revela-se não apenas como análise doutrinal, mas como convite a uma conversão pastoral que reconheça a fragilidade humana e promova espaços efetivos de escuta, apoio e esperança.

Considerando o compromisso social diante dos ataques da engrenagem capitalista neoliberal à vida humana, que impõe modelos idealizados de existência e, por consequência, descarta múltiplas formas legítimas de ser pessoa, a bioética, segundo Luana Lima, deve erguer-se como um verdadeiro luzeiro para suscitar e qualificar a discussão sobre o suicídio. Ao recolocar no centro a dignidade da vida e a complexidade da condição humana, a bioética oferece critérios críticos para resistir às lógicas de descarte, eficiência e produtividade absolutizadas. Nesse horizonte, ela contribui para uma abordagem mais humana, relacional e responsável do sofrimento, abrindo caminhos de cuidado, prevenção e promoção da vida.

O campo bioético, segundo Luana Lima, apresenta ainda escassa bibliografia nacional acerca do tema do suicídio, situação grave e preocupante, especialmente considerando que o Brasil registra índices alarmantes de autoextermínio. Assim, torna-se necessário ampliar e aprofundar a discussão sobre o tema, de modo a favorecer análises mais qualificadas e respostas éticas, sociais e pastorais à altura da complexidade do fenômeno, “sob os alicerces de uma bioética crítica, coletiva, comprometida com a saúde pública e saúde mental”⁸⁰.

Também para Léo Pessini (2010), a bioética deve alcançar outros patamares na discussão de temas que buscam reconhecer a dignidade e o valor da vida humana, especialmente na América Latina, onde muitas pessoas ainda não têm acesso a condições básicas de saúde e de cuidado de si. Por isso, torna-se fundamental uma bioética que seja, em suas palavras, libertadora, capaz de auxiliar na “construção de um paradigma econômico e técnico científico que aceita ser guiado por valores humanos e pelas exigências da solidariedade humana”⁸¹.

O suicídio adquire, portanto, maior visibilidade quando observado a partir de sua dimensão social, que não restringe o olhar apenas ao sujeito, mas considera também o ambiente no qual ele está inserido. O mesmo se aplica à realidade do suicídio entre presbíteros. O motor da economia incide diretamente sobre a vida dos consagrados, na medida em que a busca por sucesso, resultados e eficiência acaba sendo incorporada, ainda que de forma sutil, às dinâmicas da instituição eclesial.

⁸⁰ LIMA, 2024. p. 122.

⁸¹ PESSINI, Leo. Bioética na América Latina: algumas questões desafiantes para o presente e o futuro. IN BRUSTOLIN, Leomar Antônio (Org.). *Bioética: cuidar da vida e do meio ambiente*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 20.

A bioética oferece uma contribuição decisiva para a compreensão e o enfrentamento do suicídio, ao deslocar o debate de uma perspectiva meramente normativa ou punitiva para um horizonte integral, centrado na dignidade da pessoa humana e na complexidade de suas vulnerabilidades. Assim, o campo bioético recorda que o sofrimento que conduz à ideação suicida não pode ser reduzido a um ato isolado de vontade, mas deve ser compreendido no contexto de fatores psíquicos, sociais, culturais e espirituais.

É nesse contexto que se torna necessário examinar outras expressões dessa racionalidade neoliberal, que operam de maneira ainda mais difusa e cotidiana, especialmente no ambiente digital. Entre elas, destaca-se o cyberbullying, uma das engrenagens mais sutis e perversas desse sistema, cujos efeitos atingem profundamente a subjetividade, as relações e a saúde psíquica, inclusive no interior da vida eclesial. É a esse fenômeno que se dedica o próximo tópico.

3.5 Cyberbullying e violência simbólica na cultura digital

Outra realidade da qual os presbíteros não estão afastados ou alheios é a nova arena — ou ágora — do mundo contemporâneo: as mídias sociais. Muitos presbíteros e religiosos encontram nas redes sociais espaços valiosos de evangelização e de proximidade sem fronteiras, possibilitando o encontro com as mais diversas expressões de vida cristã e não cristã.

As relações digitais redefinem dinâmicas sociais contemporâneas, convocando aos indivíduos estarem sempre conectados através das novas tecnologias, independente da geolocalização, tempo e do quantitativo de pessoas a quem estão vinculados. Traço marcante da sociabilidade digital é a hipervisibilidade, uma exposição constante e voluntária dos fatos e atos, cotidianos e íntimos. O privado passa a ser publicizado a partir dos compartilhamentos realizados neste mundo de informações instantâneas, em tempo real.⁸²

O acesso às mídias sociais, embora inicialmente mais frequente entre pessoas e presbíteros mais jovens, já não se limita a esse público. Cada vez mais pessoas de diferentes camadas da sociedade e de variadas faixas etárias têm se aventurado nesse espaço de comunicação, divulgação e evangelização, mas também, infelizmente, de exposição, pois “todos sabemos que as redes sociais nos obrigam a uma interação rápida demais, um julgamento rápido demais, assim como elas nos induzem a fazer linchamentos virtuais rápidos demais”⁸³.

⁸² FERREIRA, Taiza Ramos de Souza Costa; DESLANDES, Suely Ferreira. Cyberbullying: conceituações, dinâmicas, personagens e implicações à saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3369–3379, out. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.13482018>, p. 3370.

⁸³ VERAS, 2023, p. 178.

3.5.1 Ambiente digital e anonimato

Infelizmente, o espaço virtual tornou-se também um espaço de violências que ultrapassam as margens da convivência próxima e física. O ambiente digital cria a possibilidade de experiências e interações que muitas vezes não se realizam na vida cotidiana, junto daqueles que estão mais próximos, na labuta ordinária do dia a dia. Além disso, o virtual alimenta a ideia equivocada de anonimato e sigilo, aspectos frequentemente buscados tanto por quem sofre quanto por aqueles que não encontram amparo nos vínculos concretos ao seu redor.

Nesse contexto, as redes sociais podem converter-se em ambientes propícios à disseminação de agressões simbólicas, julgamentos públicos, exposições indevidas e discursos hostis, potencializados pela distância e pela ausência do contato direto. A sensação de invisibilidade ou impunidade favorece comportamentos que dificilmente seriam assumidos em relações presenciais, intensificando conflitos e sofrimentos já existentes. Para sujeitos fragilizados, como muitos presbíteros expostos a críticas constantes e expectativas idealizadas, tais dinâmicas podem aprofundar sentimentos de inadequação, solidão e desamparo, revelando o quanto o espaço virtual, longe de ser neutro, exerce impacto significativo sobre a saúde psíquica e relacional.

Vivem experiências de constante estranhamento no contato com as pessoas e se sentem frequentemente agredidos, física e simbolicamente, na situação de vigiados, avaliados, errantes e inadequados diante do olhar de um outro que, projetivamente, represente suposto saber e poder, além de se mostrar esteticamente superior.⁸⁴

Assim, Castilho aponta para o movimento da vergonha social, que, ao mesmo tempo, leva o sujeito a esconder-se e a buscar simultaneamente uma espécie de submundo no qual possa ocultar-se ou revelar-se, instaurando um não limite entre os espaços de convivência e de intimidade. Castilho (2025) afirma que a dificuldade de inserção social transforma o silêncio imposto na única via de defesa diante de uma solidão profunda e persistente.

A falta de limite entre o público e o privado vem aumentando a violência nas redes sociais da internet por meio do *bullying* virtual, ou *cyberbullying*, o qual visa envergonhar, intimidar, humilhar e assediar a pessoa com mensagens de texto, vídeo, de meme, de email e de jogos on-line.⁸⁵

Encontramos uma modalidade muito específica de violência simbólica, o *cyberbullying*⁸⁶, potencializada pelos mecanismos do mundo digital. Em um contexto no qual

⁸⁴ PEREIRA, 2025. p. 228.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ O *cyberbullying* tem emergência recente e sua conceituação, ainda em construção, abriga considerável polissemia em suas definições. Pesquisas apontam que essa diversidade conceitual por vezes tem direcionado os estudiosos a usar termos diferentes para se referir ao mesmo conceito ou usar o mesmo termo com diferentes significados. FERREIRA, 2018, p. 3370.

a visibilidade se converte em valor e a performance em critério de reconhecimento, a exposição humilhante do sujeito nas redes sociais intensifica sentimento de culpa e de inadequação social, produzindo sofrimento psíquico e isolamento. Todo esse sofrimento, segundo Castilho, apega-se ao “véu do silêncio [que] encobre assédios morais e sexuais, distúrbios racistas, poder machista, saber que humilha, abuso econômico, perseguição religiosa e cultural”⁸⁷.

As consequências oriundas do *cyberbullying* são listadas sobretudo no amago das doenças psíquicas. Para Ferreira *et al*, “as psicopatologias estão entre as principais implicações à saúde dos envolvidos nas práticas de *cyberbullying*. Os principais agravos listados para os que sofrem, foram insônia, depressão, baixo rendimento escolar ou baixa concentração”⁸⁸.

3.5.2 Cyberbullying e ideação suicida

Observa-se também, como sintoma recorrente entre as vítimas de *cyberbullying*, a presença de ideação suicida e de comportamentos de automutilação. As pesquisas enfatizam que a repetição das agressões, a exposição pública e a dificuldade de interromper a violência no ambiente digital intensificam o sofrimento psíquico e a sensação de desamparo. Em contextos de maior vulnerabilidade emocional, tais experiências podem agravar quadros depressivos e favorecer pensamentos autodestrutivos, especialmente quando não há redes de apoio efetivas nem espaços seguros de escuta e acolhimento. Desse modo, “grande parte dos estudos considera ainda que o *cyberbullying* estaria associado à depressão, uso de drogas, ideação suicida e suicídio, estresse, solidão e ansiedade”⁸⁹.

A conexão do *cyberbullying* com a ideação suicida e com o suicídio não é ocasional, muito menos accidental. A solidão e o estresse provocados pela violência simbólica no ambiente virtual alimentam, no sujeito, uma melancolia que o leva a fugir de tudo aquilo que o coloque sob o olhar julgador e punitivo dos outros. Para Castilho, “a vergonha é um afeto causado quando o ser humano é ferido em sua imagem pública. A vergonha isola o sujeito, não convida à partilha ou à vida social”⁹⁰.

A partir desse movimento, segundo Castilho, ocorre um desabamento do carisma presbiteral, no qual as luzes das utopias e dos sonhos vão sendo progressivamente apagadas. Na ausência de uma autoestima minimamente sustentada, o sujeito tende a voltar a violência contra si mesmo, instaurando um processo de autopunição e autoagressão que aprofunda o sofrimento psíquico e fragiliza ainda mais sua identidade vocacional.

⁸⁷ PEREIRA, 2025, p. 233.

⁸⁸ FERREIRA, 2018, p. 3376.

⁸⁹ *Idem.* p. 3376.

⁹⁰ PEREIRA, 2025, p. 260.

Nesse cenário, o *cyberbullying* atua como catalisador de um sofrimento já existente, intensificando sentimentos de fracasso, vergonha e inadequação. A exposição pública, associada à impossibilidade de controle sobre a circulação das agressões, compromete a capacidade do presbítero de elaborar simbolicamente a própria dor. Quando não há acompanhamento adequado nem redes de apoio consistentes, esse processo pode evoluir para um fechamento progressivo à vida, no qual a autodestruição passa a ser percebida como única forma de interromper a experiência contínua de humilhação e esvaziamento de sentido.

Surge a produção perseverante de autorrecriminação e autoinsulto, fruto dos olhares dos tiranos, a ideologia dominante da vergonha, transformando o sujeito no escárnio de si mesmo, em sua própria ignomínia e opróbrio. É a porta aberta de uma expectativa delirante de punição que aproxima o sujeito do suicídio.⁹¹

O movimento de violência contra si mesmo, fomentado pela vergonha, pelo julgamento dos outros, inclusive de colegas, e pelo isolamento progressivo, conduz o sujeito a um percurso de aniquilamento existencial, que pode, em situações extremas, culminar no suicídio. Assim, “a imagem horrenda da autoagressão reside no fato de que é pela própria extinção do corpo que o suicida produz uma marca indelével no mundo simbólico de seus entes. Quando o sujeito morre ele se torna, para os outros, um signo eterno. Um herói sem causa”⁹².

A análise do *cyberbullying* no contexto da vida presbiteral evidencia que essa forma de violência simbólica não pode ser minimizada como um fenômeno periférico ou meramente virtual. Trata-se de uma realidade que atinge diretamente a subjetividade, a identidade e a saúde psíquica daqueles que são expostos a julgamentos públicos, humilhações recorrentes e discursos hostis no ambiente digital. Para presbíteros, cuja vida já se encontra atravessada por expectativas idealizadas e exigências de exemplaridade, tais experiências podem aprofundar sentimentos de inadequação, vergonha e solidão, fragilizando o sentido da própria vocação.

Nesse horizonte, o *cyberbullying* revela-se como uma engrenagem particularmente perversa da racionalidade contemporânea, pois opera de modo contínuo, difuso e difícil de ser contido. A ausência de limites claros entre o espaço público e o privado, somada à ilusão do anonimato, intensifica a violência e dificulta a elaboração saudável do sofrimento. Quando tais agressões se associam a quadros prévios de depressão, *burnout* ou isolamento afetivo, ampliam-se significativamente os riscos de ideação suicida e de comportamentos autodestrutivos, tornando o ambiente digital um fator de agravamento do sofrimento já existente.

⁹¹ PEREIRA, 2025, p. 261.

⁹² *Idem.*

3.6 Acompanhamento e a pedagogia do cuidado: políticas de prevenção em busca de uma vida saudável

Diante do cenário de sofrimento psíquico, depressão, *burnout*, ideação suicida e violências simbólicas analisadas ao longo deste capítulo, torna-se necessário avançar para além do diagnóstico e interrogar as possibilidades de resposta. Nesse horizonte, as categorias do cuidado e da esperança emergem não como soluções simplistas ou discursos consoladores, mas como exigências éticas, teológicas e pastorais que interpelam diretamente a vida e a missão da Igreja.

O cuidado, compreendido em chave integral, afirma-se como dimensão constitutiva da ação pastoral e da própria identidade eclesial. Cuidar não significa apenas intervir quando o sofrimento já se encontra em estágio avançado, mas criar condições institucionais, formativas e relacionais que favoreçam a prevenção, a escuta e o acompanhamento contínuo dos presbíteros. Trata-se de reconhecer que o ministério ordenado se exerce a partir de sujeitos concretos, atravessados por limites, fragilidades e vulnerabilidades, e que tais dimensões não contradizem a vocação, mas fazem parte da condição humana assumida pelo próprio Cristo.

Nesse contexto, a esperança não pode ser reduzida a uma expectativa abstrata ou a uma promessa futura desvinculada da realidade. Ela se manifesta como prática concreta de resistência frente às lógicas que produzem esgotamento, invisibilizam o sofrimento e descartam os que não correspondem aos critérios de desempenho, sucesso ou eficiência. Esperar, aqui, significa sustentar a vida mesmo quando ela se encontra ferida, fragilizada ou ameaçada, reafirmando que o valor da pessoa não se mede por sua produtividade, mas por sua dignidade inalienável.

O desejo de estar em bom estado de saúde, em todos os aspectos, é próprio do ser humano e é condição necessária para desfrutar da vida, mantendo o equilíbrio em todas as dimensões humanas. Especialmente para os sacerdotes, o fortalecimento de sã autoestima, o cultivo de relações saudáveis com suas autoridades, com outros sacerdotes e com os leigos em geral, especialmente com os seus familiares e amigos mais próximos, bem como apropriado manejo do estresse representam importantes áreas de trabalho.⁹³

Tal perspectiva conduz, inevitavelmente, à reflexão sobre a responsabilidade institucional da Igreja. Nesse sentido, a Igreja é chamada a revisar criticamente suas práticas, expectativas e modos de acompanhamento, promovendo uma cultura eclesial que valorize a fraternidade presbiteral, o cuidado mútuo e o reconhecimento legítimo da vulnerabilidade humana.

⁹³ MÉZERVILLE, 2012, p. 173.

3.6.1 A urgente formação integral dos presbíteros

Segundo a pesquisa apurada de Castilho, os dados colhidos em encontros com presbíteros e consagrados evidenciam a urgente necessidade de investimento no capital humano no âmbito do ministério ordenado. Tal constatação revela que a formação não pode restringir-se ao aspecto doutrinal ou funcional, mas deve contemplar, de modo integral, as dimensões humana, afetiva, relacional e espiritual do presbítero.

A fragilidade nessas esferas compromete não apenas o exercício pastoral, mas também a saúde psíquica e a qualidade das relações comunitárias, tornando ainda mais premente uma cultura institucional de cuidado, acompanhamento e formação permanente. Pois, “realçou-se o quanto os padres carecem de espaços de convivência, que possibilitam o surgimento de relações de confiança e solidariedade, para que o medo ceda lugar à afetividade mais espontânea e desenvolva”⁹⁴.

Assumir essa responsabilidade implica investir em processos formativos mais integrados, fortalecer redes de apoio e acompanhamento psicológico e espiritual, bem como superar resistências culturais que ainda associam sofrimento psíquico a fragilidade vocacional ou insuficiência espiritual. Trata-se de uma conversão pastoral que não se limita a iniciativas pontuais, mas que atravessa a vida institucional como um todo, tornando o cuidado parte constitutiva da missão da Igreja.

*A fala é posta como a principal ferramenta para que as relações entre os presbíteros possam ser tratadas. Até porque alguns pontos que são levantados, como afetividade e sexualidade, depressão, solidão, falta de comunicação, se apresentam, acima de tudo, como “patologias” do silêncio.*⁹⁵

Assim, cuidado e esperança configuram-se como respostas inseparáveis diante do sofrimento presbiteral. Elas não eliminam a dor, mas oferecem horizontes de sentido capazes de sustentar a vida, prevenir o adoecimento extremo e reafirmar o Evangelho como anúncio de vida plena. Nesse movimento, a Igreja é chamada a tornar-se, cada vez mais, espaço de acolhida, escuta e proteção da vida de seus ministros, testemunhando, de modo coerente, a centralidade da dignidade humana no coração de sua missão.

Tal reconhecimento exige, portanto, uma conversão das estruturas formativas e pastorais, bem como o fortalecimento de espaços de escuta, acompanhamento e cuidado mútuo entre os presbíteros. Somente a partir de uma cultura eclesial que valorize a fraternidade, a partilha e o reconhecimento da vulnerabilidade será possível promover um exercício do

⁹⁴ PEREIRA, 2013, p. 462.

⁹⁵ *Idem*, p. 464.

ministério ordenado mais saudável e integrado, no qual o presbítero não seja reduzido a funções ou expectativas idealizadas, mas acolhido em sua condição humana e vocacional, como sujeito chamado a servir e a ser cuidado no interior da própria Igreja.

Cuidar da vida é cuidar do ser humano, integrando e mesclando as dimensões corporal, espiritual, social, cultural, política, de lazer, ambiental e de gerações. Vida que se aprimora para si e para o outro. Vida que clama saúde física, psíquica e espiritual. Vida que exige cuidado e ternura constante.⁹⁶

A prevenção do sofrimento psíquico no ministério presbiteral exige que a Igreja reafirme, de modo concreto, a centralidade da formação humana como fundamento de toda a formação sacerdotal. Como recorda *Pastores Dabo Vobis*, “sem uma oportuna formação humana, toda a formação sacerdotal ficaria privada do seu necessário fundamento”⁹⁷, pois somente um homem interiormente integrado pode tornar-se transparência do Cristo Bom Pastor. Não se trata de acrescentar elementos acessórios ao itinerário formativo, mas de reconhecer que maturidade afetiva, equilíbrio emocional e capacidade relacional constituem condições indispensáveis para a saúde espiritual. Nesse horizonte, a criação de espaços institucionais de escuta, acompanhamento psicológico e direção espiritual qualificada deixa de ser medida emergencial e passa a configurar autêntica política preventiva diante do sofrimento e da ideação suicida.

A integração da afetividade e da sexualidade apresenta-se como caminho necessário de liberdade interior. O Magistério recente insiste que a maturidade cristã não se constrói pela negação das dimensões humanas, mas por sua harmonização. Em *Amoris Laetitia*, afirma-se que a sexualidade “não é um recurso para compensar ou entreter, mas trata-se de uma linguagem interpessoal onde o outro é tomado a sério, com o seu valor sagrado e inviolável”⁹⁸, sublinhando sua dimensão relacional e integradora. Aplicada ao ministério presbiteral, tal perspectiva permite compreender o celibato não como repressão da energia afetiva, mas como sua configuração evangélica. A ausência dessa integração pode favorecer tensões internas, solidão não elaborada e conflitos identitários. Ao contrário, uma pedagogia formativa que trate a sexualidade com maturidade e serenidade fortalece a identidade sacerdotal e reduz fatores de vulnerabilidade psíquica.

⁹⁶ PEREIRA, 2013, p. 466.

⁹⁷ JOÃO PAULO II. *Pastores Dabo Vobis*, n. 43.

⁹⁸ FRANCISCO. *Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Vaticano, 19 mar. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 20 fev. 2026. n. 151.

3.6.2 Dimensão humana como base da formação presbiteral

A superação do sofrimento presbiteral requer também uma conversão eclesial que reconheça a vulnerabilidade como dimensão constitutiva da condição humana. Em *Pastores Dabo Vobis*, destaca-se que o sacerdote é chamado a uma “personalidade equilibrada e madura”⁹⁹ capaz de relações autênticas e serenas. Tal equilíbrio, porém, não se constrói na negação da fragilidade, mas em sua elaboração consciente.

De modo convergente, a *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* sublinha que a formação deve favorecer a integração das diversas dimensões da pessoa, prevenindo desequilíbrios que possam comprometer o ministério¹⁰⁰. Nesse sentido, iniciativas diocesanas de acompanhamento permanente, avaliações periódicas e cuidado sistemático da saúde mental não representam fragilidade institucional, mas expressão concreta de responsabilidade pastoral diante do risco de sofrimento grave e ideação suicida.

Com o desenvolvimento da consciência das relações humano-afetivas no momento contemporâneo da sociedade, torna-se evidente que as vivências afetivas dos presbíteros e religiosos são o alicerce para a construção de um ser humano consciente de sua função social e emocionalmente estável para lidar com problemas recorrentes e característicos do ministério presbiteral.¹⁰¹

Não há ministério saudável sem integração afetiva madura. Em uma cultura que reconhece cada vez mais a centralidade das dimensões emocionais nas relações humanas, torna-se insuficiente conceber a vida presbiteral apenas sob o prisma funcional ou sacramental. A estabilidade emocional do presbítero não é elemento acessório, mas condição estruturante para o exercício responsável de sua função social e eclesial.

Quando as vivências afetivas são reprimidas, ignoradas ou mal integradas, surgem tensões que podem comprometer tanto a identidade pessoal quanto a ação pastoral. Por isso, a maturidade humano-afetiva deve ser compreendida não como fragilidade, mas como expressão de equilíbrio interior e de liberdade, capaz de sustentar o ministro diante dos desafios recorrentes e das exigências próprias do ministério presbiteral.

Abordar o sofrimento psíquico no clero exige uma mudança de paradigma pastoral e formativo. Mais do que respostas pontuais, impõe-se a construção de uma cultura eclesial que

⁹⁹ cf. *Pastores Dabo Vobis*, n. 44.

¹⁰⁰ cf. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: o dom da vocação presbiteral. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 8 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/Ratio-PT-5-12-2016.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2026. nn. 94-95.

¹⁰¹ PEREIRA, 2013, p. 256.

valorize o cuidado integral da pessoa do presbítero, integrando espiritualidade, afetividade e saúde mental.

3.6.3 Fracasso e espiritualidade: a experiência do limite como lugar de resignificação da existência

Reconhecer o sofrimento não como sinal de fracasso vocacional, mas como expressão da vulnerabilidade humana, constitui um passo fundamental para uma vivência mais autêntica, madura e esperançosa do ministério presbiteral. Segundo José Tolentino, a esperança é o motor de toda nova criação.

Tudo e todos somos apenas caminho, experiência do inacabado, indagação no incompleto. As obras-primas não irrompem de geração espontânea. São o fruto da gestação paciente e lentíssima em que estamos, cheia de alterações e esforço, com mais noites pesadas que suaves vislumbres. Mas sem a esperança nenhuma obra-prima existe.¹⁰²

A vida presbiteral, situada no entrelaçamento constante entre exigências pastorais e interpelações existenciais, não se sustenta apenas por competências organizacionais ou desempenho funcional. Ela exige uma vida espiritual fecunda, capaz de integrar ação e contemplação, serviço e interioridade, missão e silêncio. Sem esse enraizamento profundo em Deus, o ministério corre o risco de converter-se em ativismo religioso, onde a multiplicidade de tarefas obscurece a identidade vocacional.

A fecundidade espiritual, nesse sentido, não se reduz à observância disciplinar de práticas devocionais, mas implica uma experiência contínua de sentido, na qual o presbítero reconhece que sua identidade precede sua produtividade e que sua dignidade não se esgota na eficácia pastoral.

Hoje, no campo da espiritualidade, além de ser necessário desenvolver um cuidado com o próprio caminho espiritual, com frequência apresentam-se situações que requerem esforços para socorrer e ajudar o outro com palavras, com os sacramentos e com a presença fraterna. Por isso, saber adotar medidas que favoreçam a vida espiritual própria e dos outros e que ajudem a prevenir o esgotamento pessoal é de grande importância para quem assume o compromisso de cuidar do próximo conforme Jesus nos pede no Evangelho.¹⁰³

Além disso, uma espiritualidade sólida constitui não apenas alimento pessoal, mas verdadeira mediação de esperança diante do sofrimento inerente ao ministério. É na intimidade

¹⁰² MENDONÇA, José Tolentino. *A mística do instante: o tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 50.

¹⁰³ COLACICCO, Maria Aparecida. Prevenção do Burnout e do stresse do ponto de vista espiritual. In AMARA, Miguel de Salis; GUIMARÃES, Fábio de Freitas (orgs.). *O Burnout: entregar-se e não ser consumido pela exaustão e o stresse*. Apelação: Paulus, 2024. p. 122.

com Deus que o presbítero encontra espaço para elaborar suas próprias fragilidades, limites e angústias, evitando que o desgaste cotidiano se transforme em esvaziamento interior.

A vida espiritual fecunda permite reinterpretar o sofrimento não como fracasso vocacional, mas como lugar de amadurecimento e comunhão com o Cristo sofredor. Desse modo, a Igreja, ao promover condições concretas para o cultivo da interioridade (retiros, direção espiritual, fraternidade sacerdotal) não apenas fortalece a missão, mas preserva a saúde integral daquele que é chamado a ser sinal de esperança em meio às dores do mundo.

Quando se fala de espiritualidade na vida do padre ou religioso, quer se falar da possibilidade de experimentar Deus. A diversidade de histórias de cada sujeito e de cada instituto permite que essa busca ocorra de várias maneiras, e os presbíteros realizam essa procura de forma diferenciada, através de infinitas formas de oração: Liturgia das Horas, Leitura Orante da Palavra de Deus ou meditação; oração pessoal e/ou comunitária, celebração dos sacramentos, sobretudo da Eucaristia; retiro anual, recitação do terço, adoração a Jesus Sacramentado, estudo teológico apurado, as obras de assistência social, prática da ascese como exercício do cultivo de virtudes, da pastoral e o permanente *múnus* presbiteral: a dimensão evangelizadora.¹⁰⁴

A maturidade espiritual permite entrever, na vida apostólica, a plena disponibilidade para realizar a vontade do Senhor da Messe e Pastor do Rebanho, reconhecendo, com humildade evangélica, que “somos servos inúteis; fizemos apenas o que devíamos fazer” (Lc 17,10). Tal consciência preserva o presbítero da tentação do protagonismo e o reconduz ao lugar da gratuidade e do serviço. Nessa perspectiva, Colacicco ressalta a dimensão da transitoriedade, entendida como forma serena de liberdade diante dos desafios e responsabilidades que pertencem ao conjunto da Igreja e não a um suposto “salvador da pátria”. Trata-se de uma atitude interior que desinstala o ministro da autossuficiência e o insere, com maturidade e equilíbrio, na comunhão e na corresponsabilidade eclesial.

Não viver sob a crença de que somos indispensáveis, de que sem a nossa participação nada se resolve, de que ninguém vai conseguir terminar bem o que precisa ser feito. O ciclo da vida e o rumo das pessoas seguirá adiante mesmo que nós não estejamos presentes. O indispensável, de facto, é saber viver com Deus e nas suas mãos.¹⁰⁵

No coração da existência presbiteral permanece aquilo que o Evangelho denomina “o único necessário” (cf. Lc 10,42): a primazia absoluta da relação com Cristo. Antes de qualquer desempenho pastoral, organização administrativa ou reconhecimento comunitário, o presbítero é chamado a permanecer aos pés do Senhor, numa atitude de escuta, adoração e disponibilidade interior. É dessa intimidade silenciosa que brota a fecundidade do ministério, pois somente

¹⁰⁴ PEREIRA, 2013, p. 153.

¹⁰⁵ COLACICCO, 2024, p. 129.

quem se deixa continuamente configurar ao Cristo pode tornar-se transparência de sua presença no meio do povo.

O “único necessário” não representa fuga das responsabilidades, mas fundamento que as sustenta e purifica; não é redução da missão, mas sua fonte mais autêntica. Assim, quando a vida espiritual ocupa o centro, o agir ministerial deixa de ser ativismo exaustivo e converte-se em expressão de comunhão, serviço e esperança.

3.7 Informar e formar: um caminho concreto de cuidado e prevenção

A reflexão sobre o suicídio exige reconhecer que sua prevenção não pode limitar-se a intervenções pontuais, mas requer um esforço articulado entre sociedade, instituições e comunidade eclesial. Nesse horizonte, torna-se fundamental promover uma cultura de conscientização que reconheça a gravidade do fenômeno e estimule iniciativas concretas de cuidado. Como se afirma, “na prevenção do suicídio, é elementar promover a conscientização de que o suicídio é um problema de saúde pública”¹⁰⁶, o que implica intensificar políticas de prevenção, ampliar o acesso a tratamentos para transtornos mentais e enfrentar o abuso de substâncias psicoativas que frequentemente se associam ao comportamento suicida.

Nesse processo, a família e os espaços educativos ocupam lugar decisivo na formação de sujeitos capazes de enfrentar as adversidades da existência sem sucumbir ao desespero. O ambiente familiar, os vínculos afetivos e a educação para a vida constituem elementos essenciais na construção de uma estrutura emocional e ética que favoreça o cuidado consigo mesmo e com o outro.

Por isso se reconhece que “a estrutura, o ambiente e a educação familiar são fundamentais para desenvolver níveis de felicidade que diminuam o instinto autodestrutivo”¹⁰⁷. A partir dessa perspectiva, torna-se necessário reconstruir espaços educativos que favoreçam o diálogo, a expressão de sentimentos e a consolidação de vínculos humanos significativos, capazes de oferecer sustentação diante das crises existenciais.

A dimensão espiritual revela-se particularmente relevante na prevenção do suicídio, pois permite ao ser humano reinterpretar o sofrimento à luz de um horizonte de transcendência e sentido. A experiência espiritual recorda que a vida humana não se esgota nas circunstâncias imediatas, abrindo-a à esperança mesmo em contextos marcados pela dor e pelo desespero.

¹⁰⁶ BRUSTOLIN, 2013, p. 337.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 337-338.

Nesse sentido, afirma-se que “o ser humano é um ser aberto ao infinito; deseja sempre mais, sente radical necessidade do transcendente”¹⁰⁸, razão pela qual a espiritualidade pode tornar-se um importante recurso no processo de ressignificação da existência. Assim, a prevenção do suicídio passa necessariamente pelo cuidado integral da pessoa humana, reconhecendo que “para prevenir, é preciso cuidar”¹⁰⁹, isto é, acompanhar a dor, restaurar vínculos e devolver à vida um horizonte de sentido que permita transformar o sofrimento em possibilidade de amadurecimento humano e espiritual.

A prevenção do suicídio, sobretudo no âmbito presbiteral, não se constrói apenas a partir de intervenções pontuais ou de respostas emergenciais diante de crises já instaladas. Ela exige uma cultura formativa permanente. Informar e formar são, nesse sentido, dimensões constitutivas do cuidado. A informação qualificada rompe o silêncio, desfaz preconceitos e corrige leituras espirituais equivocadas que, por vezes, associam sofrimento psíquico à fraqueza moral ou à tibieza de fé.

A formação, por sua vez, oferece instrumentos concretos para reconhecer sinais de risco, acolher com prudência e encaminhar adequadamente. Para o clero e para os seminários, trata-se de integrar ao itinerário formativo conteúdos básicos sobre saúde mental, manejo do sofrimento emocional, prevenção da ideação suicida e acompanhamento responsável de situações de vulnerabilidade.

Nesse horizonte, o mês de conscientização conhecido como Setembro Amarelo¹¹⁰ pode deixar de ser apenas um marco simbólico e tornar-se espaço efetivo de formação do clero, dos formadores e dos seminaristas. A campanha, difundida amplamente no Brasil, favorece a organização de encontros, palestras e momentos de escuta orientada, colaborando para que o tema do suicídio seja tratado com seriedade pastoral e respaldo técnico. Inserir tal temática nos programas de formação permanente do presbitério e nos projetos pedagógicos dos seminários responde não apenas a uma urgência social, mas a uma responsabilidade eclesial de cuidado com aqueles que cuidam.

No plano internacional, a Organização das Nações Unidas tem reiteradamente destacado a necessidade de políticas integradas de promoção da saúde mental e prevenção do suicídio, sobretudo no contexto dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, que incluem o compromisso de promover a saúde mental e o bem-estar¹¹¹. Os relatórios e orientações

¹⁰⁸ BRUSTOLIN, 2013, p. 338.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 338.

¹¹⁰ Cf. www.setembroamarelo.com.

¹¹¹ Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: ODS 3 – Saúde e bem-estar*. Disponível em: <https://brasil.un.org/>. Acesso em: 28 de fev. 2026.

vinculados à ONU e à World Health Organization¹¹² insistem na importância da educação, da redução do estigma e da capacitação de lideranças comunitárias para reconhecer fatores de risco e atuar preventivamente. Para o clero, tais orientações são particularmente relevantes, uma vez que o presbítero, pela natureza de seu ministério, ocupa lugar de referência comunitária e frequentemente é procurado por pessoas em sofrimento. A formação adequada pode, portanto, transformar o ministério pastoral em espaço privilegiado de escuta qualificada e encaminhamento responsável.

Nesse mesmo sentido, a International Association for Suicide Prevention¹¹³ disponibiliza materiais, campanhas e diretrizes baseadas em evidências científicas que podem auxiliar na construção de estratégias locais de prevenção. O acesso a essas ferramentas, de caráter público, permite que dioceses e instituições formativas desenvolvam protocolos simples de orientação, definindo fluxos de encaminhamento para serviços especializados e promovendo ambientes eclesiais mais seguros e atentos às fragilidades humanas.

No contexto brasileiro, a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio¹¹⁴ estabelece diretrizes importantes, entre elas a promoção da saúde mental, a articulação intersetorial e a capacitação de profissionais e agentes comunitários para identificação precoce de sinais de risco. Ainda que direcionada ao conjunto da sociedade, tal política oferece parâmetros que podem ser assumidos também no âmbito eclesial, especialmente no que se refere à valorização da vida, ao cuidado integral e à responsabilidade compartilhada na prevenção. A Igreja, inserida no tecido social, não pode ignorar as orientações públicas que visam proteger a dignidade da pessoa humana em sua vulnerabilidade extrema.

Entre os recursos concretos disponíveis à população brasileira, destaca-se o Centro de Valorização da Vida (CVV), que oferece apoio emocional gratuito e sigiloso, 24 horas por dia, inclusive pelo telefone 188¹¹⁵. A divulgação responsável desse serviço em ambientes paroquiais, seminários e encontros formativos constitui gesto simples, mas de grande impacto preventivo. Ao reconhecer que nem sempre o presbítero ou o formador poderá responder

¹¹² WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Suicide prevention. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/suicide>. Acesso em: 27 de fev. 2026.

¹¹³ INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR SUICIDE PREVENTION (IASP). *Resources and suicide prevention materials*. Disponível em: <https://www.iasp.info/>. Acesso em: 28 de fev. de 2026.

¹¹⁴ BRASIL. Lei nº 13.819, de 26 de abril de 2019. Institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 29 abr. 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Lei/L13819.htm. Acesso em 28 de fev. de 2026.

¹¹⁵ Cf. <https://www.cvv.org.br/setembro-amarelo/>. A missão do CVV é valorizar a vida e prevenir o suicídio. O atendimento é prestado por voluntários treinados, de forma anônima e confidencial, por telefone, chat, e-mail ou presencialmente. O número 188, disponível 24 horas por dia, surgiu de um acordo de cooperação com o Ministério da Saúde em 2015, tornando-se a linha nacional gratuita de prevenção ao suicídio.

sozinho a todas as demandas, abre-se espaço para uma rede de cuidado que integra fé, escuta fraterna e suporte especializado.

Por fim, torna-se imprescindível considerar, no cenário contemporâneo, a atenção ao uso excessivo da internet e das redes sociais. Estudos recentes têm indicado a correlação entre hiperconectividade, isolamento afetivo, comparações constantes e agravamento de quadros ansiosos e depressivos, especialmente quando associados a experiências de exposição, críticas públicas ou cyberbullying. Para presbíteros e seminaristas, cuja vida muitas vezes se desenvolve também no espaço digital, a formação deve incluir critérios de prudência, equilíbrio e higiene digital, prevenindo tanto o esgotamento psíquico quanto a amplificação de conflitos virtuais.

Desse modo, informar e formar não são ações periféricas, mas expressões concretas de uma pastoral do cuidado. Ao assumir as orientações internacionais, as políticas públicas nacionais e os recursos disponíveis, a Igreja reafirma que a prevenção do suicídio não é tarefa exclusiva da medicina ou da psicologia, mas responsabilidade ética, comunitária e espiritual. Cuidar de quem sofre, inclusive no interior do presbitério, é também proclamar, com gestos e estruturas, que a vida, mesmo atravessada pela dor, permanece dom inviolável e promessa de esperança.

3.8 Consideração parcial

A reflexão desenvolvida ao longo deste capítulo permite afirmar que o sofrimento presbiteral, quando negligenciado ou silenciado, pode assumir configurações progressivamente mais graves, dentre as quais se encontra a ideação suicida. Não se trata de um fenômeno isolado ou meramente circunstancial, mas de uma realidade que emerge da confluência entre fragilidades pessoais, sobrecargas pastorais, expectativas idealizadas do ministério e dinâmicas socioculturais marcadas pela lógica do desempenho e da exposição permanente. O presbítero, inserido nesse cenário, encontra-se muitas vezes tensionado entre a exigência de ser sinal de esperança e a dificuldade concreta de sustentar a própria vida interior e psíquica.

A internalização de uma racionalidade produtivista, que mede a fecundidade do ministério por resultados visíveis, números e reconhecimento público, compromete a compreensão ontológica do sacerdócio como vocação ao serviço e à comunhão. Quando o valor do presbítero passa a ser aferido por critérios de eficiência e visibilidade, instala-se uma forma sutil de violência simbólica que fragiliza a identidade ministerial. Acrescenta-se a isso o impacto do ambiente digital, no qual críticas, julgamentos e ataques podem adquirir proporções amplificadas, intensificando sentimentos de inadequação, isolamento e fracasso. Tais

elementos, combinados, configuram um terreno vulnerável para o agravamento do sofrimento psíquico.

Diante dessa constatação, impõe-se uma postura decididamente propositiva. A prevenção do suicídio presbiteral requer a implementação concreta de políticas institucionais de cuidado, que incluam acompanhamento psicológico acessível e não estigmatizado, formação permanente em maturidade afetiva e sexual, espaços regulares de escuta fraterna e revisão das condições objetivas de trabalho pastoral. Urge também promover uma cultura eclesial que reconheça os limites humanos do ministro ordenado, superando idealizações que o isolam e o impedem de pedir ajuda. A corresponsabilidade da comunidade e dos superiores eclesiásticos torna-se, nesse sentido, elemento estruturante de qualquer proposta séria de prevenção.

À luz do mistério de Cristo, Bom Pastor que entrega a vida pelas ovelhas (cf. Jo 10,11), o cuidado presbiteral adquire uma densidade propriamente teológica, enraizada no dinamismo pascal que atravessa toda a existência do ministro ordenado. Em um contexto marcado pelo sofrimento humano e pelas experiências-limite que podem conduzir ao desespero e, em casos extremos, à ideação suicida, o presbítero é chamado a configurar-se a Cristo não apenas como aquele que guia, mas como aquele que assume, redime e ressignifica a dor. Assim, o cuidado presbiteral não se limita à assistência externa, mas se torna participação no próprio modo de Deus cuidar: um cuidado que passa pela cruz, mas se abre à esperança da ressurreição.

Nesse horizonte, o ministério ordenado revela-se como lugar teológico de mediação da esperança, no qual o presbítero, ao mesmo tempo em que cuida, também se reconhece necessitado de cuidado, inserido na mesma condição humana que busca sentido diante do sofrimento. Desse modo, a espiritualidade do Bom Pastor ilumina o cuidado de si e dos outros como um caminho pascal, no qual a fragilidade não é negada, mas integrada e transfigurada pela graça, tornando-se espaço de comunhão, cura e possibilidade de vida nova.

Por fim, reafirma-se que cuidar da saúde mental dos presbíteros não é uma concessão às fragilidades do tempo presente, mas expressão concreta da caridade pastoral e da responsabilidade institucional da Igreja. Humanizar o ministério, reconhecer a vulnerabilidade como dimensão constitutiva da condição humana e oferecer redes efetivas de apoio são passos indispensáveis para que o presbítero possa viver sua vocação com liberdade interior, esperança e sentido. Assim, enfrentar o sofrimento e prevenir o suicídio não constitui apenas uma tarefa assistencial, mas um compromisso evangélico que preserva a dignidade da vida e a credibilidade da missão.

CONCLUSÃO

O percurso desenvolvido ao longo desta dissertação procurou refletir sobre o fenômeno do suicídio e do sofrimento psíquico a partir de uma abordagem interdisciplinar, reconhecendo a complexidade que envolve essa realidade e a necessidade de compreendê-la em suas múltiplas dimensões humanas, sociais, culturais e espirituais. Em um contexto histórico marcado por profundas transformações nas formas de relação, nas estruturas de trabalho, nas exigências sociais e na experiência de sentido, o sofrimento psíquico tem se manifestado de modo cada vez mais intenso, atingindo pessoas em diferentes condições de vida e aqueles que exercem funções de cuidado e liderança no interior da comunidade eclesial.

No primeiro capítulo, buscou-se compreender o conceito de suicídio e suas possíveis causas a partir das contribuições da filosofia, da sociologia e da psicologia. O diálogo com esses campos do saber permitiu evidenciar que o suicídio não pode ser interpretado a partir de uma única perspectiva explicativa. A filosofia revelou as tensões existenciais relacionadas ao sentido da vida, à liberdade e ao absurdo; a sociologia mostrou como as dinâmicas sociais, os vínculos comunitários e os processos de integração ou isolamento influenciam profundamente a vida dos indivíduos; e a psicologia ajudou a compreender os processos subjetivos e psíquicos que podem conduzir à ideação suicida. Tal abordagem evidenciou que o suicídio se situa no entrelaçamento de fatores pessoais e coletivos, exigindo um olhar atento à complexidade da experiência humana.

No segundo capítulo, a reflexão voltou-se para a tradição bíblica e teológica, procurando compreender o sofrimento humano à luz das Escrituras e da tradição cristã. Ao percorrer diferentes passagens bíblicas e momentos significativos da reflexão teológica, foi possível perceber que o sofrimento nunca é apresentado como realidade desejável ou justificável em si mesma, mas como experiência profundamente presente na condição humana. Ao mesmo tempo, a tradição da fé reconhece que, no interior da história da salvação, a dor pode tornar-se também espaço de interpelação, amadurecimento e abertura à esperança. À luz do mistério pascal de Cristo, a experiência da fragilidade humana não se encerra na lógica da derrota, mas pode abrir-se à possibilidade de transformação e de vida nova.

O terceiro capítulo concentrou-se de maneira mais específica na realidade da vida presbiteral no contexto contemporâneo. A partir das bases conceituais e teológicas anteriormente estabelecidas, buscou-se identificar fatores que podem contribuir para o agravamento do sofrimento psíquico entre presbíteros, como o esgotamento pastoral, a solidão,

as exigências institucionais, as fragilidades afetivas, as pressões culturais e fenômenos recentes como o cyberbullying e determinadas dinâmicas sociais associadas à racionalidade neoliberal. Ao mesmo tempo, a reflexão procurou indicar caminhos possíveis de cuidado e prevenção, destacando a importância de uma vida espiritual fecunda, de processos de maturidade humana e afetiva, de redes de apoio fraterno no interior do presbitério e de uma responsabilidade institucional mais atenta à promoção da saúde integral dos ministros ordenados.

A análise desenvolvida ao longo do trabalho permite afirmar que o sofrimento psíquico e a ideação suicida, embora não possam ser reduzidos a uma única causa, encontram frequentemente terreno fértil em contextos marcados por isolamento, sobrecarga emocional, ausência de espaços de escuta e fragilidade das estruturas de acompanhamento. Nesse sentido, torna-se fundamental reconhecer que a prevenção não se limita a intervenções pontuais, mas exige a construção de uma verdadeira cultura de cuidado no interior da Igreja. Tal cultura implica reconhecer a humanidade dos presbíteros, promover ambientes de fraternidade e corresponsabilidade, favorecer o acesso a acompanhamento espiritual e psicológico quando necessário e desenvolver práticas institucionais que respeitem os limites e as necessidades humanas daqueles que foram chamados ao ministério.

Mais do que oferecer respostas definitivas, esta pesquisa procurou abrir caminhos de reflexão e sensibilização diante de uma realidade frequentemente marcada pelo silêncio, pelo preconceito ou pela dificuldade de abordagem. Reconhecer a fragilidade humana não diminui a dignidade da vocação presbiteral; ao contrário, permite compreendê-la de maneira mais verdadeira e integral. O cuidado com a vida daqueles que são chamados a servir o povo de Deus constitui também expressão concreta da responsabilidade pastoral da própria Igreja, que é convocada a ser espaço de acolhida, escuta e promoção da vida em todas as suas dimensões.

Por fim, permanece a convicção de que a esperança cristã oferece um horizonte decisivo para compreender e enfrentar as experiências de sofrimento humano. A fé no Deus da vida, revelado plenamente no mistério pascal de Cristo, recorda que a última palavra da história não pertence à morte, mas à vida. Nesse horizonte, cuidar da vida dos presbíteros, em sua dimensão humana, espiritual e pastoral, torna-se tarefa indispensável para que a Igreja possa continuar a testemunhar, de modo credível, o Evangelho da esperança e da dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

- ADAMIAK, Sabina; DOHNALIK, Janusz. The prohibition of suicide and its theological rationale in Catholic moral and canonical tradition: origins and development. *Journal of Religion and Health*, v. 62, n. 6, p. 3820–3833, dez. 2023. DOI: 10.1007/s10943-023-01900-w.
- AFONSO, Mariana Luciano; SEABRA, Danilo Silveira. Estruturas sociais e suicídio. In: DAMIANO, Rodolfo Furlan; LUCIANO, Alan Campos; CRUZ, Isabella D’Andrea Garcia da; TAVARES, Hermano (org.). *Compreendendo o suicídio*. Santana de Parnaíba: Manole, 2021. p. 97–112.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Tradução, prefácio e notas de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 2 v.
- ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, Joãozinho Thomaz de. *Jeremias: homem de carne e osso*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ALVES, Manuel Ignacio. O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura. *Communio: Revista Internacional Católica*, São Paulo, n. 42, p. 458–468, nov./dez. 1988.
- AMARAL, Miguel de Salis; GUIMARÃES, Fábio de Freitas (org.). *O burnout: entregar-se e não ser consumido pela exaustão e o stresse*. Aparecida: Paulus, 2024.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5-TR*. 5. ed. rev. Porto Alegre: Artmed, 2023.
- ARISTÓTELES. *Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- ARNOLD, Wolfgang; EYSENCK, Hans Jürgen; MEILI, Rudolf (coord.). *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 402.
- BENTO, Luís Antônio. *Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2019.
- BLÁZQUEZ, Niceto. A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, n. 199, p. 387–400, 1985.
- BOGGIO, Giovanni. *Jeremias, o testemunho de um mártir*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BORN, Arnold van den et al. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BRASIL. *Lei nº 13.819, de 26 de abril de 2019*. Institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 29 abr. 2019.
- BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (eds.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. Suicídio e teologia: uma relação interdisciplinar. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 73, n. 290, p. 327–341, out. 2013. DOI: 10.29386/reb.v73i290.649.

CAMPOS, Luciana. *A dor invisível dos presbíteros*. Petrópolis: Vozes, 2018.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2017.

CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 2 v.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5. ed. São Paulo: Loyola; Vozes; Paulinas; Ave-Maria, 1993.

CELAM. *A integridade do sacerdote: formação humano-afetiva*. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CNBB. *Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil* (Documento 110). Brasília: Edições CNBB, 2019.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. *Codex Iuris Canonici* (1917). Tradução de Gabriel Sapucaia Miranda. Belém: G. S. Miranda, 2023.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1983.

COLACICCO, Maria Aparecida. Prevenção do burnout e do estresse do ponto de vista espiritual. In: AMARAL, Miguel de Salis; GUIMARÃES, Fábio de Freitas (org.). *O burnout*. Aparecida: Paulus, 2024.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

CONCÍLIO VATICANO II. *Presbyterorum ordinis: sobre o ministério e a vida dos presbíteros*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis: o dom da vocação presbiteral*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 8 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/Ratio-PT-5-12-2016.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2026.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração sobre a eutanásia*. Vaticano, 1980.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Samaritanus bonus sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Disponível em:

<https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200922_samaritanus-bonus_po.html>. Acesso em: 14 jul. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dignitas infinita sobre a dignidade humana*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html>. Acesso em: 2 abr. 2024.

CREA, Giuseppe; SANAGIOTTO, Vagner. *A saúde mental no contexto da vida religiosa consagrada e presbiteral: entre desafios e esperanças*. São Paulo: Paulinas, 2024.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (orgs.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

CORRÊA, Humberto (org.). *Tratado de suicidologia*. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2002.

DUNKER, Christian. A pena de Maat e a mão trágica do suicídio. In: MOREIRA, Jacqueline; LOPES, Jean (Orgs.). *Saúde mental na contemporaneidade: diálogos sobre dilemas da vida e sobre o suicídio*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2024.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERREIRA, Taiza Ramos de Souza Costa; DESLANDES, Suely Ferreira. Cyberbullying: conceituações, dinâmicas, personagens e implicações à saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3369–3379, out. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.13482018>.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium: a alegria do Evangelho, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013

FRANCISCO, Papa. *Amoris laetitia: sobre o amor na família. Exortação apostólica pós-sinodal*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 19 mar. 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>. Acesso em: 20 fev. 2026.

FRANCISCO, Papa. Abrir o coração a Jesus: mensagem do Papa no Dia de Prevenção do Suicídio. *Vatican News*, 10 set. 2020. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-09/mensagem-papa-francisco-prevencao-suicidio.html>>. Acesso em: 10 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Conferência de imprensa do Santo Padre Francisco durante o voo de regresso de Lisboa a Roma*. Lisboa–Roma, 6 ago. 2023. Santa Sé. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/august/documents/20230806-portogallo-voloritorno.html>>. Acesso em: 10 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem do Papa Francisco para a XXXVIII Jornada Mundial da Juventude (26 de novembro de 2023)*. Vaticano, 9 nov. 2023. Santa Sé. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20231109_messaggio-giovani_2023.pdf>. Acesso em: 10 out. 2025.

FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido*. 57. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2022.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 32, p. 128–142, mar. 1992.

GALLETTA, Marco Aurélio Knippel; ALBERTINI, Jéssica Gorrão Lopes. O desafio da saúde mental do clero católico à luz da ciência médica: reflexões e pistas pastorais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 84, n. 328, p. 348–379, 2024. DOI: <https://doi.org/10.29386/reb.v84i328.5633>.

GOÉS, Paulo de. *O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do De Civ. Dei, I*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/310270>, acesso em 26 de outubro de 2025. p. 148. Disponível em: <https://repositorio.ufrj.br>. Acesso em: 4 nov. 2025.

GÓES, Paulo de. O suicídio no pensamento de S. Agostinho: lógica e casuística à luz do *De Civitate Dei, I*. *Revista de Estudos Universitários (REU)*, Sorocaba, v. 24, n. 1, p. 163-195, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4215>. Acesso em: 1 out. 2025.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HOLDEREGGER, Adrian. Direito à morte por livre escolha? Considerações teológicas. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, n. 199, p. 106 [352], 1985.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo Romano: ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V Pontificis Maximi iussu editus*. Tradução e notas de Valdomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1962.

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR SUICIDE PREVENTION (IASP). *Resources and suicide prevention materials*. Disponível em: <https://www.iasp.info/>. Acesso em: 28 de fev. de 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do Papa João Paulo II a todos os sacerdotes da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1979.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal sobre a formação dos sacerdotes: Pastores dabo vobis*. São Paulo: Paulinas, 1992.

JOÃO PAULO II, Papa. *Evangelium vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Acesso em: 15 mar. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia para a Vida*. Vaticano, 27 fev. 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/february/documents/hf_jp-ii_spe_27021999_accademia-vita1999.html. Acesso em: 10 out. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso aos Prelados da Conferência Episcopal do Japão em visita “ad limina”*. Vaticano, 31 mar. 2001. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2001/march/documents/hf_jp-ii_spe_20010331_japan-ad-limina.html. Acesso em: 10 out. 2025.

KANT, Immanuel. *Conhecimento, teoria, Filosofia; Criticismo Kantiano; Estética; Ética; Filosofia alemã; Teoria do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultura, 1980. (Os Pensadores).

KUITERT, Harry. Os cristãos têm o direito de pôr fim à vida?: do suicídio ao dar fim à sua vida. In: Suicídio e o direito de morrer. *Concilium*, Petrópolis, n. 199, fasc. 3, 1985.

LIMA, Luana. *Suicídio, bioética e neoliberalismo: entre as éticas da vida e as políticas de morte*. Salvador: 2024.

MACKENZIE, John Linton. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MATOS, Léo. O suicídio na abordagem da psicologia transpessoal. In: D'ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves; D'ASSUMPÇÃO, Gislaine Maria; BESSA, Halley Alves. *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. 1984

MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

MENDONÇA, José Tolentino. *A mística do instante: o tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016.

MÉZERVILLE, Helena Lopes de. *O desgaste na vida sacerdotal: prevenir e superar a síndrome de burnout*. São Paulo: Paulus, 2012.

MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Do espírito das leis. In: MINOIS, Georges. *História do suicídio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

NEVES, Flávio José de Lima. O suicídio na perspectiva psicanalítica. In: D'ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves; D'ASSUMPÇÃO, Gislaine Maria; BESSA, Halley Alves. *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. 1984.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

OLIVEIRA, Luizir de. Considerações Filosófico-Literárias acerca do suicídio. In: Humberto Corrêa (Org.). *Tratado em Suicidologia*. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2002, p. 83.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: ODS 3 – Saúde e bem-estar*. Disponível em: <https://brasil.un.org/>. Acesso em: 28 de fev. 2026.

PACHECO, Márcio de Lima; RAMOS, Rawy Chagas. Depressão e suicídio entre os padres da Igreja Católica: a saúde dos sacerdotes é responsabilidade da Igreja. *Revista FT, Ciências Humanas*, v. 27, n. 128, 2023. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10208133>. Disponível em: <<https://revistaft.com.br/depressao-e-suicidio-entre-os-padres-da-igreja-catolica-a-saude-dos-sacerdotes-e-responsabilidade-da-igreja/>>. Acesso em: 10 dez. 2025

PAIVA, Márcio Antônio de. “Não matarás”: a perspectiva mística da vida humana (análise tomística do *seipsum occidere*). *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 10–22, 2024.

Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/33387/22218>>. Acesso em: 15 mar. 2026.

PAULO VI, Papa. *Sacerdotalis caelibatus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 24 jun. 1967. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html>. Acesso em: 2 dez. 2025.

PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Giafranco. *Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Milano, 2010.

PEREIRA, William Cesar Castilho. *A ideologia da vergonha e o clero do Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2025.

PEREIRA, William Cesar Castilho. *Sofrimento psíquico dos presbíteros: dor institucional*. Petrópolis: Vozes; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.

PEREIRA, José Carlos. *Cura-te a ti mesmo: enfermidades e cuidados de saúde do clero*. São Paulo: Paulus, 2025.

PEREIRA, Wilma Suely Batista. *História do suicídio: em tempos, pessoas e modos*. São Paulo: Ideias & Letras, 2025.

PEREIRA, Wilma Suely Batista. Suicidality: a concept in perspective. *Estudos de Psicologia (Campinas)* v. 41, 2023.

PESSINI, Leo. Bioética na América Latina: algumas questões desafiantes para o presente e o futuro. IN BRUSTOLIN, Leomar Antônio (Org.). *Bioética: cuidar da vida e do meio ambiente*. São Paulo: Paulus, 2010.

RAMOS, Renata Cristina de Souza. O acolhimento que ultrapassa a medicação: nuances e tessituras. In MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; Lopes, Jean Richard (org.). *Saúde Mental na contemporaneidade: diálogos sobre dilemas da vida e sobre o suicídio*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2024.

REGINATO, Valdir in AMARAL, Miguel de Salis; Guimarães, Fabio de Freitas (org). *O burnout: entregar-se e não ser consumido pela exaustão e o stresse*. Apelação: Paulus, 2024.

REIS, Alexandre Henrique dos. Crítica da ideia de suicídio: contribuições para um debate público. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 111–127, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude>. Acesso em: 5 nov. 2025.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANDRIN, Luciano. *Burnout: como evitar a síndrome de esgotamento no trabalho e nas relações assistenciais*. São Paulo: Paulinas, 2019.

SANAGIOTTO, Vagner. *Padres exaustos: a síndrome de burnout no contexto eclesial brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SESBOUÉ, Bernard; GROSSI, Vito. Pecado original e pecado das origens: do Concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOUÉ, Bernard (dir.). *História dos dogmas*. Tomo II: *O homem e a sua salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 161–244.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Abril Cultural, 2005. (Os Pensadores).

SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis. *Job: comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis. *Profetas I*. São Paulo: Paulus, 2004.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SOLOMON, Andrew. *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

TABORDA, Franciso. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. v. 6. São Paulo: Loyola, 2005.

TORQUATO, Rivaldave Paz. Desceu com ele à cisterna... (Sab 10,14): uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Convergência*, Brasília, v. 49, n. 475, p. 593–607, out. 2014.

VALE, Lício de Araújo. *E foram deixados para trás: uma reflexão sobre o fenômeno do suicídio*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2017.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. 11. Ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 30.

VELIQ, Fabiano. Entre a Bíblia e a Tradição: a Igreja Católica e o tema do suicídio. *Ad Aeternum: Revista de Teologia*, v. 2, n. 9, p. 7–19, 2025. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/adaeternum/article/view/9883>>. Acesso em: 12 out. 2025. DOI: <https://doi.org/10.60543/aa.v2i9.9883>.

VERAS, Marcelo. *A morte de si*. São Paulo: Editora Bregantini, 2023.

VIEIRA, Carlos. *Depressão-doença: O grande mal do século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2016.

VON RAD, Gerhard. *Teologia das tradições histórias de Israel*. São Paulo: Aste, 1973.

WÉNIN, André. *José ou a invenção da fraternidade*. Tradução de Maria de Lourdes Corrêa Lima. São Paulo: Paulinas, 2011.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Suicide prevention*. Disponível em: <<https://www.who.int>>. Acesso em: 27 fev. 2026.