



A morte não é o fim: transcendência, ética e responsabilidade na construção do sentido da vida

Death is not the end: transcendence, ethics and responsibility in constructing the meaning of life

Antônio Carlos Coelho¹

Resumo: O presente artigo analisa a morte como problema antropológico, religioso, ontológico e ético, investigando de que modo a experiência da finitude atua como princípio ordenador da existência e orienta a conduta humana no mundo. A partir de uma pesquisa teórico-bibliográfica de abordagem qualitativa, o estudo opera por meio de uma triangulação conceitual entre a filosofia existencial, a antropologia cultural e as Ciências da Religião. No âmbito desta articulação interdisciplinar, analisa-se como os sistemas de crenças e os modelos de continuidade da alma deixam de ser meras construções escatológicas abstratas para se converterem em efetivos operadores práticos de estruturação da ação social. Afasta-se de visões confessionais para sustentar a tese de que a afirmação da transcendência, quando fundamentada nas éticas da alteridade e da responsabilidade prospectiva, não conduz à evasão da realidade ou ao fatalismo alienante. Conclui-se que a consciência da finitude atua como um catalisador da *práxis* histórica, retirando o sujeito do isolamento individualista e projetando sobre o tempo presente uma urgência moral que intensifica a agência, a solidariedade e o compromisso com a transformação social.

Palavras-chave: Finitude; Experiência religiosa; Ética; Moral; Responsabilidade.

Abstract: This article analyzes death as an anthropological, religious, ontological, and ethical problem, investigating how the experience of finitude acts as an ordering principle of existence and guides human conduct in the world. Based on a qualitative theoretical-bibliographical research approach, the study operates through a conceptual triangulation between existential philosophy, cultural anthropology, and Religious Studies. Within this interdisciplinary articulation, it analyzes how belief systems and models of the continuity of the soul cease to be mere abstract eschatological constructions and become effective practical operators in structuring social action. It distances itself from confessional views to support the thesis that the affirmation of transcendence, when grounded in the ethics of alterity and prospective responsibility, does not lead to evasion of reality or alienating fatalism. It can be concluded that awareness of finitude acts as a catalyst for historical praxis, removing the subject from individualistic isolation and projecting onto the present time a moral urgency that intensifies agency, solidarity, and commitment to social transformation.

Keywords: Finitude; Religious experience; Ethics; Morality; Responsibility.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Minas), Brasil. Mestre em Teologia pela FAETEO/MG, Brasil. Graduado em História pelo Centro Universitário Newton Paiva-BH. Graduando em Direito pelo Centro Universitário UNA/BH e Membro do Grupo de Pesquisa REPLUDI – Religião, Pluralismo - PPG em Ciências da Religião-PUC-Minas. E-mail: antoniocoelho.mil@gmail.com.



Introdução

A morte constitui a única experiência propriamente universal da condição humana. Embora se apresente inicialmente como uma incontornável ruptura biológica, ela não se reduz ao plano orgânico; a finitude mobiliza complexos sistemas simbólicos, práticas sociais e reflexões filosóficas que buscam atribuir sentido ao morrer. Ao confrontar o ser humano com o limite irreversível da existência, a finitude deixa de ser um mero fato da natureza e passa a suscitar interrogações radicais sobre o sentido da vida, a permanência do ser e a responsabilidade moral diante do outro.

No campo das Ciências Humanas, diferentes tradições teóricas têm se dedicado a compreender esse fenômeno sob múltiplas perspectivas. A filosofia de Martin Heidegger (2005) desloca o debate para o plano ontológico, ao compreender a morte como possibilidade constitutiva e individualizadora do existir. Por sua vez, a antropologia, como demonstrado nos estudos de Maurice Godelier (2017), evidencia que nenhuma sociedade trata o falecimento como um simples fato da natureza, mas o reinscreve simbolicamente na ordem coletiva para preservar a coesão social diante da perda. Nesse cenário, a religião ocupa lugar central, operando, como conceitua Clifford Geertz (1989), como um sistema de símbolos capaz de tecer redes de significado que conferem inteligibilidade à finitude e orientam as ações humanas.

Diante dessa pluralidade de leituras, este estudo estabelece como problema central a seguinte questão: de que modo a consciência da finitude e a afirmação da transcendência religiosa articulam-se para estruturar a responsabilidade ética e a agência do sujeito no mundo contemporâneo? Para responder a esse questionamento, a hipótese aqui defendida postula que a morte, longe de representar apenas um limite paralisante, atua como um princípio ordenador da experiência humana.

A fim de mitigar potenciais ambiguidades conceituais, esclarece-se que a "organização da experiência" é aqui investigada por meio de uma matriz complementar: cruza-se o horizonte fenomenológico-existencial de Martin Heidegger (2005) com a dimensão simbólico-cultural de Clifford Geertz (1989) e Maurice Godelier (2017). Paralelamente, a transcendência é desvinculada de qualquer viés confessional ou dogmático; sua abordagem fundamenta-se nas éticas da alteridade de Emmanuel Levinas (1980) e da responsabilidade prospectiva de Hans Jonas (2006), evidenciando como a projeção de um horizonte além da matéria impacta diretamente o agir histórico.



Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de caráter teórico-bibliográfico e de abordagem qualitativa, fundamentada no diálogo interdisciplinar entre a filosofia, a antropologia e as Ciências da Religião. O esforço analítico busca compreender os efeitos práticos dessas construções simbólicas na conduta social dos indivíduos, sem avaliar o mérito de fé de cada tradição espiritual.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa adota uma abordagem comparativa no horizonte das Ciências da Religião. Para tanto, examinam-se as matrizes monoteístas tradicionais e, especificamente, o Espiritismo Kardecista. A inclusão desta última vertente justifica-se por sua articulação específica entre a imortalidade da alma e a evolução moral, o que fornece um contraponto analítico relevante para investigar o argumento da responsabilidade prospectiva e cumulativa diante da finitude.

Por fim, sustenta-se a tese de que a transcendência, quando compreendida criticamente dentro do ecossistema das Ciências da Religião, não conduz à evasão da realidade ou ao fatalismo. Ao articular morte, simbolismo religioso e ação social, o artigo propõe uma leitura na qual a finitude se converte em horizonte de engajamento e compromisso, reafirmando que a consciência do fim é o pilar que confere densidade, urgência e profundidade ética à presença humana no aqui e agora do mundo.

1. Finitude, negação e transcendência: a morte como problema antropológico e religioso

Como experiência humana fundamental e inerente, o tema da morte se faz presente nas mais distintas religiões, embora as concepções e os rituais fúnebres variem imensamente. Isso ocorre porque o ser humano necessita encontrar um propósito para suas vivências como forma de dar significado à própria existência; assim, não conferir um sentido à morte pode se tornar uma experiência traumática.

Se biologicamente ela é inevitável, existencialmente se apresenta como ruptura, ameaça e interrogação radical. A morte representa a cessação da linearidade temporal do organismo, mas atua também como elemento de conciliação no presente, pois é a iminência do fim que força o indivíduo a valorar o agora. É precisamente diante dessa tensão insolúvel — entre a certeza do fim e o desejo de permanência — que emergem os sistemas simbólicos, religiosos e filosóficos para responder ao problema da finitude e conferir inteligibilidade ao destino humano.



Para compreender a morte antes de suas ramificações culturais, faz-se necessário investigar seu estatuto existencial. A contribuição de Martin Heidegger (2005) desloca esse debate do plano puramente biológico ou teológico para o plano ontológico. Para o filósofo, o ser humano — designado como *Dasein* (ser-aí) — não é um ser que simplesmente morre ao final de uma linha cronológica; ele é, constitutivamente, um "ser-para-a-morte" (Heidegger, 2005, p. 15).

Isso significa que a finitude não é um acidente tardio ou um evento factual que interrompe a vida, mas sim uma estrutura intrínseca e originária do próprio existir. Sob essa ótica, a morte é compreendida como uma possibilidade própria, sempre presente, que individualiza o sujeito e fundamenta a oportunidade de uma existência autêntica (Heidegger, 2005, p. 313 - 314).

Sustenta o autor que a finitude é individualizadora porque ninguém pode morrer no lugar de outrem; diante do fim, o sujeito é despido de suas impessoalidades cotidianas e lançado à sua mais estrita solidão existencial. Quando o ser humano foge dessa verdade, refugiando-se no “falatório cotidiano” (Heidegger, 2005, p. 167), ele cai na inautenticidade.

Aponta, ainda, que o discurso comum tenta neutralizar o peso do fim ao transformá-lo em um evento impessoal, visto que “a cotidianidade pública conhece a morte como um evento que se depara a cada dia, como um caso de ocorrência constante, como uma morte genérica” (Heidegger, 2005, p. 330). Portanto, o problema antropológico da morte começa na própria constituição do ser.

Se em nível ontológico a finitude é a estrutura do ser, a primeira reação histórica e social do ser humano diante do trauma dessa autoconsciência é a resistência. No entanto, essa negação não deve ser interpretada como um mero mecanismo de defesa do aparelho psíquico individual, mas sim como uma categoria de organização cultural. Nesse sentido, o antropólogo Ernest Becker (2007), em sua tese, postula que o medo da finitude humana atua como o propulsor central das ações e realizações dos indivíduos, as quais são estruturadas, em grande medida, para camuflar e afastar a angústia decorrente dessa autoconsciência.

Argumenta Becker (2007) que o ser humano vive uma contradição dilacerante: possui consciência de seu esplendor e de sua singularidade como ser único na natureza e, no entanto, recua diante da evidência de que seu corpo é apenas um invólucro de carne



destinado a apodrecer (Becker, 2007, p. 32). Para suportar o desamparo decorrente dessa percepção, as sociedades constroem sistemas culturais que funcionam como projetos de imortalidade.

Conforme o autor, a cultura, as leis e os monumentos servem como barreiras simbólicas estruturadas para camuflar nossa vulnerabilidade física. Negar a morte, culturalmente, é uma estratégia de sobrevivência coletiva; uma tentativa de fixar o nome, a memória e a obra humana na permanência do tempo, blindando a sociedade contra o caos do nada absoluto.

Essa resistência social à dissolução biológica ganha sustentação teórica rigorosa nos estudos do antropólogo Maurice Godelier (2017), que defende empiricamente que nenhuma sociedade humana trata o falecimento como um simples evento da natureza. Ao contrário, a morte é sempre socialmente trabalhada, minuciosamente elaborada por meio de símbolos e ritualmente integrada à ordem coletiva.

A partir de uma análise comparativa de diferentes povos, Godelier (2017) identifica que um dos maiores invariantes culturais é precisamente a recusa do aniquilamento absoluto. Ainda que as mitologias e os sistemas de crença variem drasticamente entre as épocas e as geografias, a esmagadora maioria das culturas produz formas sofisticadas de continuidade – seja através da sobrevivência da alma, da perpetuação do nome, da sacralização da memória, da continuidade da linhagem ou da transferência de um princípio vital transindividual.

A fundamentação teórica para essa constante antropológica repousa no fato de que a morte, enquanto ruptura biológica bruta, introduz uma desordem no tecido social: ela retira um membro da comunidade, ameaça os papéis estabelecidos e evoca o fantasma da dissolução do próprio grupo. Por essa razão, a cultura exige uma reintegração simbólica do falecido à ordem social.

A transcendência surge, assim, como um operador simbólico crucial que torna a finitude habitável para os vivos. O morto não desaparece simplesmente do mapa social; através dos ritos fúnebres e das representações coletivas, ele é reinscrito em outra posição no tecido comunitário, permanecendo como uma presença transformada — seja como um ancestral a ser venerado, um protetor espiritual ou uma memória institucionalizada.

As representações de continuidade cumprem, portanto, uma função nitidamente organizadora da ordem social, estruturando as obrigações entre vivos e mortos e



garantindo tanto a coesão simbólica quanto a sobrevivência psicológica das coletividades. Segundo José Giovanetti (2016), embora tais sentidos possam derivar de outros sistemas simbólicos, a religião desempenha um papel central por ser a morte uma das experiências de mais difícil significação. Isso ocorre porque a maioria das crenças religiosas não apenas postula a continuidade da vida após a morte, mas também exerce um efeito estruturante sobre a dimensão simbólica da vida do fiel.

Uma vez compreendidos os limites da existência corpórea e a necessidade antropológica de reconfigurar a perda, o problema da finitude encontra seu ápice explicativo e vivencial no fenômeno religioso. Para além de uma mera extensão das defesas socioculturais, a religião opera como um sistema de significação radical, capaz de transmutar o estatuto da morte. Como aponta Mircea Eliade (2018), a experiência religiosa introduz uma ruptura na homogeneidade do espaço e do tempo profanos, oferecendo ao ser humano um ponto de ancoragem absoluto.

Sob a ótica da Ciência da Religião, o homem das sociedades tradicionais manifesta o "terror da história" (Eliade, 2000, p. 142) – a angústia diante da efemeridade, do sofrimento e do desaparecimento irreversível no tempo linear. A resposta religiosa a esse terror não se dá pela via do esquecimento, mas pela instauração da transcendência através do mito e do ritual. No horizonte do sagrado, a morte perde o caráter de aniquilamento e de término absoluto; ela é ressignificada como uma transição cosmológica necessária. O tempo profano, que desgasta e consome o ser, é superado pelo tempo mítico, que regenera e eterniza.

Assim, as diferentes tradições religiosas, em suas múltiplas geografias, estruturam narrativas teológicas que convertem o fim biológico em um recomeço ontológico. Seja sob a égide do monoteísmo – que projeta a ressurreição e o juízo à luz de uma eternidade divina –, seja sob o paradigma das religiões orientais e espiritualistas – que interpretam o falecimento como transmigração, libertação ou ciclo de aperfeiçoamento cosmicamente ordenado –, a religião cumpre uma função que a antropologia puramente descritiva não alcança: ela valida a intuição humana de que a vida possui uma finalidade que ultrapassa a matéria. A transcendência religiosa atua, portanto, como o arranjo simbólico máximo que restabelece a ordem onde a biologia sugeria o caos, transformando a crise da finitude em uma abertura para o absoluto.



A articulação desse percurso teórico permite estabelecer uma triangulação frutífera entre a ontologia existencial, a antropologia cultural e a fenomenologia do sagrado. Embora partam de matrizes epistemológicas distintas e operem com estatutos explicativos diversos, essas perspectivas encontram um ponto de convergência decisivo: em nenhum desses registros a morte é reduzida ao nada absoluto.

Essa convergência estrutural pode ser teoricamente sustentada a partir da sociologia da cultura e da antropologia existencial. Ao suspender as afirmações metafísicas particulares para investigar a função social do crer, a antropologia – como demonstrado na análise de Maurice Godelier (2017) – evidencia que a produção simbólica da continuidade estabiliza as coletividades humanas. Por outro lado, a fenomenologia religiosa assume a transcendência como expressão de uma estrutura de realidade que ordena o cosmos. O ponto de intersecção sociológico e filosófico entre ambas reside no impacto pragmático dessa crença: a postulação da transcendência reorganiza o tempo presente.

É justamente essa constatação que permite enfrentar e refutar uma objeção clássica da crítica moderna da religião (notadamente de viés materialista), a qual argumenta que as construções discursivas e as implicações ético-políticas em torno da suposição de uma vida pós-morte operam como mecanismos de alienação ou fuga da vida concreta em direção a um além compensatório. Longe de esvaziar a relevância do aqui e agora, a perspectiva da continuidade – seja ela compreendida como imortalidade da alma na religião ou como permanência na memória e no legado cultural na antropologia – confere uma densidade ética sem precedentes à experiência cotidiana.

O referencial teórico que sustenta esse efeito ordenador baseia-se na premissa de que a negação do aniquilamento não descompromissa o sujeito de suas ações presentes; pelo contrário, reconfigura suas responsabilidades imediatas. Quando a morte não é vista como o apagamento final da consciência, os vínculos familiares, as obrigações morais e as expectativas éticas são reinterpretadas sob o signo da perenidade. Se a existência humana é parte de um processo simbólico ou espiritual mais amplo, o peso das escolhas presentes é amplificado.

Em suma, a morte atua como um núcleo gerador de sentido. A finitude, longe de paralisar a ação humana através do desespero, funciona como o princípio organizador da cultura e da espiritualidade. A negação cultural do nada e a afirmação religiosa da



transcendência não deslocam o indivíduo do mundo factual; ao contrário, reinscrevem-no na tessitura social dotado de um horizonte ampliado de significado, onde cada ato temporal ressoa na eternidade do símbolo.

2. A estrutura ética da transcendência na experiência religiosa

Ao confrontar o indivíduo com os limites da vida biológica, a finitude suscita questões que ultrapassam o campo da explicação científica e alcançam o domínio da cultura, da religião e da filosofia. Nesse horizonte, diferentes tradições religiosas (Souza, 2024) elaboram narrativas e sistemas simbólicos destinados a interpretar a morte, oferecendo respostas que procuram reinscrever a finitude em uma ordem mais ampla de significado.

Se a morte não se reduz ao nada e a transcendência reorganiza simbolicamente a experiência da finitude, impõe-se uma questão decisiva: de que modo essa estrutura de sentido se converte em orientação prática da vida? Como a afirmação da continuidade do ser se traduz em responsabilidade moral concreta? Para responder a isso, torna-se necessário compreender a religião não apenas como sistema de crenças, mas como forma cultural capaz de estruturar a ação humana.

Segundo Clifford Geertz (1989), a religião constitui:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de concepções de uma ordem de existência geral e do revestimento dessas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989, p. 67).

A religião, portanto, não se limita a explicar o universo; ela modela modos de agir e, ao conferir inteligibilidade à morte, redefine o horizonte ético do viver. O ser humano vive imerso em "teias de significado" (Geertz, 1989, p. 10) que ele próprio tece, sendo a cultura o conjunto dessas redes simbólicas que tornam o mundo inteligível. Diante de situações de perda e sofrimento, os sistemas religiosos atuam como dispositivos culturais fundamentais que impedem o colapso do sentido, transformando o caos da experiência em uma ordem simbólica compreensível.

Como observa Émile Durkheim (2001), por meio da distinção entre o sagrado e o profano, os ritos – inclusive os relacionados à morte e ao luto – reafirmam a consciência



coletiva e contribuem diretamente para a coesão do grupo, mesmo diante da perda de um de seus membros. As narrativas religiosas sobre o destino *post mortem* operam, assim, convertendo a dor individual em reafirmação da força coletiva. Essa dinâmica ganha respaldo na perspectiva de Bronisław Malinowski (1984), ao notar que as práticas religiosas intensificam-se nas situações-limite, provendo estabilidade emocional e integridade psicológica onde o controle técnico e racional falha.

Para compreender como essas "disposições duradouras" mencionadas por Geertz (1989, p. 67) se materializam na conduta humana, faz-se indispensável analisar de forma comparativa como diferentes matrizes religiosas articulam suas teias simbólicas em face do perecimento biológico. A análise sociológica não busca avaliar a veracidade metafísica das tradições, mas sim compreender as suas variadas gramáticas morais e os seus efeitos reguladores na vida social.

Nas grandes religiões monoteístas abraâmicas, por exemplo, a morte é interpretada a partir de uma temporalidade estritamente linear, configurando-se como um portal para o julgamento e para a consequente retribuição eterna, manifestada na ressurreição ou na imortalidade da alma em planos divinos. Conforme explica o teólogo Paul Tillich (2025), a fé opera como uma preocupação última que ocupa o centro da personalidade e orienta a totalidade da existência concreta. No arranjo monoteísta, colocar a salvação e o julgamento divino como preocupação última vincula indissociavelmente o além ao agora.

A morte, sob este prisma, não representa um fim, mas a fixação definitiva do valor moral da biografia terrena. Como a história é vista como uma oportunidade única e irrepetível, a transcendência projeta sobre o tempo presente uma urgência ética radical: cada escolha histórica ressoa sob o veredicto da eternidade. Longe de atuar como evasão compensatória, a perspectiva do juízo final e da transcendência divina funciona como o princípio normativo supremo que confere forma e peso às decisões morais cotidianas do crente.

Em contraste com o vetor linear e escatológico das religiões abraâmicas, as tradições religiosas orientais, como o Hinduísmo e o Budismo, reinscrevem a finitude biológica na engrenagem cósmica do *Samsara* (Buddharakkhita, 2013; Renders, 2020). O *Samsara* opera como o ciclo contínuo, ininterrupto e compulsório de mortes, renascimentos e transmigrações espirituais, onde o desaparecimento do corpo físico não



representa o encerramento da jornada do ser, mas o início de um novo arranjo existencial. Nesse modelo cíclico, a morte perde o estatuto de um evento singular, trágico ou terminal, transformando-se em um marcador de transição pedagógica altamente regulado dentro de uma jornada cósmica de autoaperfeiçoamento, purificação ou desapego radical.

A engrenagem que move esse fluxo oriental é a lei do *Karma*, o princípio de causa e efeito moral que determina que nenhuma ação humana se dissolve no vazio; pelo contrário, cada ato gera uma semente cármica que moldará a qualidade, a forma e as circunstâncias da próxima reencarnação.

Portanto, enquanto o pensamento ocidental frequentemente lida com a angústia do nada absoluto ou com a imutabilidade do destino eterno, as filosofias orientais descentralizam o peso do fim biológico imediato. A morte deixa de ser um inimigo a ser vencido e passa a ser integrada como uma etapa necessária de um processo evolutivo de longa duração.

No Hinduísmo, esse percurso visa à fusão final do *Atman* (a alma individual) com o *Brahman* (o absoluto universal); no Budismo, busca-se a extinção completa dos desejos e a superação da ilusão do eu egoico para o alcance do *Nirvana*. Em ambas as perspectivas, a consciência da finitude do corpo serve como o principal catalisador para o despertar espiritual no presente, exigindo do sujeito uma vigilância ética constante sobre seus pensamentos e ações no aqui e agora.

Uma terceira matriz fundamental compreende a transcendência não através do deslocamento para um plano metafísico isolado ou de ciclos transmigratórios abstratos, mas por meio da categoria antropológica da Ancestralidade, pilar das tradições Indígenas e das religiões Afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda.

Conforme analisa José Carlos Rodrigues (2006), as representações da finitude são construções culturais dependentes das estruturas simbólicas que organizam a experiência social de cada povo. Nas comunidades orientadas pela ancestralidade, a morte não gera uma ruptura ontológica definitiva entre os vivos e os mortos. O indivíduo falecido sofre uma mutação de estatuto social e espiritual: ele se torna um ancestral, uma presença invisível, porém ativa, que permanece habitando o território, a memória coletiva e o plano espiritual da comunidade. A transcendência opera aqui em imanência com o tecido comunitário.



A estrutura ética decorrente desse modelo fundado na ancestralidade é profundamente comunitária, ecológica e de preservação mnemônica. A responsabilidade do sujeito no presente é regulada pelo dever de honrar o legado dos antepassados e proteger o equilíbrio do grupo e da natureza para as gerações futuras. A imortalidade realiza-se no pertencimento contínuo ao clã e no respeito aos ritos de culto aos ancestrais, fazendo com que a ética diária seja um exercício permanente de lealdade às tradições e de manutenção da harmonia comunitária.

Essa mesma lógica de permeabilidade entre o mundo dos vivos e o plano dos mortos encontra um eco na modernidade ocidental por meio do Espiritismo, codificado por Allan Kardec no século XIX em obras fundamentais como *O Livro dos Espíritos* (1857) e *O Céu e o Inferno* (1865). Sob a ótica sociológica e fenomenológica das Ciências da Religião, o Kardecismo opera uma específica reconfiguração do luto e da finitude ao rejeitar categoricamente tanto o niilismo do aniquilamento materialista quanto o dogma eclesiástico tradicional da eternidade estática do céu ou do inferno. Para a cosmovisão espírita, a morte biológica – denominada de "desencarnação" (Kardec, 2013) – constitui meramente a transição do princípio inteligente do universo (o espírito) de volta ao seu estado original e verdadeiro, despiando-se temporariamente do invólucro material do corpo físico.

Assim como no modelo das sociedades ancestrais, a transcendência kardecista desmistifica o caráter terminal da morte ao transformá-la em um vetor de continuidade pedagógica e relacional. O indivíduo que cruza a fronteira biológica não desaparece da dinâmica social, tampouco adormece à espera de um julgamento escatológico distante; ele preserva sua individualidade, sua memória, suas afeições e, crucialmente, sua capacidade de interação com o plano imanente através do fenômeno da mediunidade. Essa constante permeabilidade e comunicação entre o plano terreno e o plano espiritual redefinem os laços de parentesco e solidariedade, que deixam de ser rompidos pelo túmulo e passam a ser geridos como vínculos eternos em processo de evolução mútua.

Ademais, a perspectiva kardecista ilustra como a premissa da continuidade da consciência pode se desdobrar em um modelo de responsabilidade cumulativa, integrando-se ao escopo comparativo proposto. Através da lei da reencarnação (pluralidade das existências), a doutrina vincula indissociavelmente o destino transcendental do ser às suas escolhas históricas e éticas do presente.



A justiça divina é interpretada não como uma punição arbitrária externa, mas como um mecanismo autorregulado de causa e efeito moral, onde cada indivíduo é o herdeiro direto das consequências de seus próprios atos ao longo das sucessivas vidas. Portanto, a consciência da sobrevivência da alma no Espiritismo não atua como um anestésico para o presente; ao contrário, confere à ação diária uma urgência moral absoluta, exigindo a prática ativa da caridade e do autoaperfeiçoamento como os únicos caminhos possíveis para a emancipação espiritual e para a atenuação do sofrimento cósmico.

A cartografia dessas variadas respostas religiosas à finitude demonstra que a transcendência confere, fundamentalmente, uma organização qualitativa à existência. Como aponta Mircea Eliade (2018), o sagrado rompe a homogeneidade vazia do tempo profano, conferindo densidade e propósito aos atos humanos no aqui e agora. Contudo, a análise científica do fenômeno religioso exige que essa capacidade de gerar ordem simbólica seja examinada de forma crítica e dialética.

Por um lado, a promessa de continuidade pós-morte pode atuar como um poderoso anestésico social e político. O educador brasileiro Paulo Freire (2019), adverte que determinadas interpretações teológicas assumem caráter profundamente alienante ao promoverem uma postura fatalista diante das estruturas históricas de opressão. Nesse contexto, a perspectiva freiriana sinaliza que uma vivência religiosa desconectada das realidades e das condições concretas de vida dos sujeitos pode contribuir para a manutenção da passividade social diante das injustiças e das desigualdades históricas. Nesses cenários, a projeção de recompensas transcendentais ou a resignação diante de um suposto destino metafísico imutável são utilizadas ideologicamente para justificar, naturalizar ou neutralizar o sofrimento gerado por assimetrias sociais gritantes no presente.

Essa crítica freireana converge diretamente com o pensamento social clássico de Karl Marx (2010), que desvelou o risco de a religião operar como um mecanismo de consolação ilusória que afasta os sujeitos da necessidade de transformação material e concreta da realidade.

Por outro lado, o sociólogo Max Weber (2004), demonstra que a busca pela transcendência pós-morte pode produzir o efeito rigorosamente inverso à passividade alienante. O autor evidencia como a angústia em relação à salvação eterna e à eleição



divina dentro do calvinismo não paralisou os indivíduos; pelo contrário, converteu-se em um motor psicossocial avassalador que exigiu uma racionalização extrema da conduta, uma disciplina ascética férrea e um engajamento obstinado no trabalho e na construção da ordem econômica terrena. A religião, na tese weberiana, funcionou como o dispositivo central para a manutenção, legitimação e estruturação de uma nova ordem prática e social no Ocidente.

Portanto, o exame da morte como problema antropológico e religioso revela-se em sua máxima complexidade ética. A afirmação da transcendência e a recusa do nada absoluto não guardam em si um resultado social fixo ou predeterminado. A depender de como as teias simbólicas são tecidas e instrumentalizadas historicamente, as narrativas sobre o destino pós-morte podem servir tanto como instrumentos de dominação, resignação e manutenção do *status quo*, quanto como fontes inesgotáveis de responsabilidade moral, agência histórica e fundamentação ética para o enfrentamento autêntico e corajoso da existência terrena.

3. Morte, ética e presença no mundo: transcendência como responsabilidade

Se a análise anterior concentrou-se na discussão teórica sobre o papel da religião na interpretação da morte e na organização simbólica da finitude, torna-se necessário agora examinar as consequências éticas dessas concepções na ação concreta do sujeito.

A compreensão da morte não como aniquilamento absoluto, mas como um horizonte de continuidade, constitui um dos temas mais perenes da filosofia ocidental, encontrando sua primeira formulação sistemática na tradição socrático-platônica. Essa perspectiva altera profundamente a existência, pois desloca o foco do medo e da autopreservação física para uma responsabilidade moral rigorosa sobre as ações, visto que a vida presente molda o estado do ser na posteridade.

Conforme Platão (2015), a consciência da imortalidade da alma impõe uma exigência ética permanente ao sujeito. Na argumentação platônica:

Se a morte fosse o fim de tudo, seria um ganho inesperado para os maus, pois, ao morrerem, estariam livres ao mesmo tempo do corpo e da sua própria maldade, junto com a alma. Mas agora, visto que a alma se mostra imortal, não haverá para ela outra fuga dos males nem outra salvação a não ser tornar-se o melhor e o mais sábio possível (Platão, 2015, LVII, p. 51).



Sob esse prisma, a iminência do fim não esvazia o valor do plano terreno; ao contrário, outorga-lhe uma gravidade absoluta. A ontologia platônica estabelece que a existência material seja um período de aprendizado e purificação, onde a conduta diária determina o destino pós-morte. Portanto, a reflexão sobre o fim biológico não se limita a uma especulação metafísica abstrata, mas repercute diretamente na forma como os indivíduos gerenciam suas escolhas e seus vínculos na vida social contemporânea.

Em termos contemporâneos, essa gravidade existencial herdada da tradição clássica ressurge ressignificada quando desvinculada do ascetismo puro e direcionada para o tecido das relações interpessoais. A transição da metafísica da alma para a pragmática do agir social encontra um terreno fértil na virada ética do século XX. A ética da alteridade encontra seu núcleo explicativo na filosofia de Emmanuel Levinas (1980).

O autor postula que a moralidade não nasce da autonomia de um sujeito isolado e autocentrado, mas emerge do impacto traumático do encontro com o "Outro", cuja vulnerabilidade manifesta-se no "Rosto". A consciência da própria finitude abre o sujeito para a percepção do desamparo alheio, convertendo a existência em uma estrutura de pura obrigação em relação ao próximo. Assim:

A responsabilidade para com o Outro não é uma escolha que o Eu faz deliberadamente, mas uma intimação originária; o Eu é refém do Outro, e é nessa assimetria que a ética se funda como filosofia primeira (Levinas, 1980, p. 201).

Dessa forma, a transcendência deixa de ser compreendida como um voo solitário em direção a um absoluto metafísico e passa a ser identificada como o movimento de superação do egoísmo em direção à alteridade. O indivíduo realiza-se plenamente na relação, no acolhimento e no reconhecimento do outro, fazendo com que sua presença no mundo seja avaliada pelo impacto gerado no cuidado, no respeito e na salvaguarda da dignidade alheia.

Sob o manto dessa assimetria levinasiana, o sujeito descobre que a finitude não é um encerramento em si mesmo, mas um chamado à vulnerabilidade partilhada, onde o sofrimento do Outro interpela à saciedade do Eu, demandando uma postura de acolhimento irrestrito que redefine a própria cidadania e a justiça no plano imanente.

Essa perspectiva de abertura ao outro é perfeitamente complementada e estendida ao plano histórico pela ética da responsabilidade prospectiva (ou orientada para o futuro), formulada por Hans Jonas (2006). Diante do avanço do poder tecnológico e da



capacidade humana de intervir destrutivamente na natureza e na sociedade, Hans Jonas (2006) argumenta que a ética tradicional que regulava apenas as relações imediatas entre contemporâneos tornou-se obsoleta.

Exige-se, agora, uma responsabilidade que olhe para frente, assumindo o futuro e a perenidade da vida como obrigações imperativas no presente. O axioma central jonasiano estabelece um novo imperativo moral: “Agrupar as tuas ações de tal maneira que os efeitos delas não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma vida autêntica” (Jonas, 2006, p. 40).

A consciência da finitude coletiva e a busca por um legado que ultrapasse o tempo biológico individual funcionam como os motores que compelem o sujeito a agir com prudência e compromisso histórico. A transcendência, portanto, assume uma densidade prática inquestionável: ela vincula a ação presente à preservação do amanhã, exigindo que as instituições, as práticas cotidianas e as políticas públicas sejam orientadas pela justiça social e pela proteção das gerações vindouras.

No contexto da modernidade tardia, caracterizada por crises climáticas e incertezas bioéticas, o imperativo de Hans Jonas (2006) funciona como um farol normativo que estende os laços de alteridade para além do tempo presente, obrigando a comunidade atual a pactuar deveres morais com sujeitos que ainda sequer existem, mas que já sofrem as consequências das decisões produtivas contemporâneas.

A articulação entre Emmanuel Levinas (1980) e Hans Jonas (2006) permite reposicionar o debate sobre a transcendência no campo da ação social, afastando-o das armadilhas do fatalismo. Como advertido na sociologia clássica e na pedagogia crítica, o perigo de determinadas leituras espiritualistas da morte reside na sua capacidade de funcionar como um mecanismo de neutralização da agência humana.

Quando a continuidade do ser ou a justiça metafísica são interpretadas sob uma ótica estritamente retributiva, alienante ou passiva, o indivíduo é induzido a aceitar as mazelas do presente como um destino imutável ou como uma mera provação necessária para uma recompensa futura.

Contra essa postura conformista, ergue-se a crítica de Paulo Freire (2019), ao assinalar que a vocação ontológica do ser humano é a humanização, a qual só se realiza por meio da práxis – a reflexão e a ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo.



Sob essa ótica, a práxis – definida como a unidade indissociável entre reflexão e ação – deixa de ser apenas uma ferramenta política para tornar-se também um processo de transformação da própria consciência. Ao agir no mundo para transformá-lo, o sujeito freiriano transforma igualmente a si mesmo, em um movimento de humanização que ecoa, em outro registro teórico, a noção de aprimoramento moral.

O alicerce para esse paralelo encontra-se na própria estrutura ontológica do *Dasein*, tal como formulada por Heidegger (2005). Para o filósofo, o ser humano constitui-se essencialmente como um projeto lançado ao mundo, cuja existência é marcada por uma abertura constitutiva e por um caráter fundamental de inacabamento. Ao tomar consciência de sua própria limitação e do horizonte intransponível da morte, o sujeito não é conduzido à paralisia, mas sim impulsionado a assumir a responsabilidade pela construção autêntica de suas possibilidades existenciais no tempo presente.

Sob essa ótica, a compreensão dessa finitude existencial projeta o indivíduo diretamente para a necessidade do engajamento no mundo concreto. Desse modo, a própria existência e os processos formativos do sujeito transformam-se em uma busca permanente por esse humanizar-se, o que implica rejeitar o fatalismo metafísico e assumir o compromisso ético de transformação da realidade social. Essa abertura ontológica, portanto, não ocorre no isolamento solipsista, mas deságua necessariamente em uma ética de responsabilidade manifestada na ação coletiva e dialogal sobre o mundo.

É nesse horizonte de desdobramento prático da incompletude humana que o pensamento freiriano oferece uma contribuição valiosa ao debate. Na perspectiva de Freire (1996), é justamente a consciência desse inacabamento constitutivo que impulsiona o ser humano à busca do “ser mais” — uma busca que se concretiza historicamente na comunhão, na solidariedade e na transformação ativa das condições materiais de opressão. A finitude, portanto, longe de se encerrar em um veredito de impotência existencial, é ressignificada como a mola propulsora da libertação social; ela desafia a perenidade das estruturas opressoras e reitera a dinamicidade da história humana como um campo de possibilidades abertas, e nunca como um determinismo.

Em suma, o exame da morte como problema antropológico, religioso e ontológico cumpre seu itinerário ao demonstrar que a negação do nada absoluto e a afirmação da transcendência, quando fundamentadas nas éticas da alteridade e da responsabilidade, não desviam o olhar do ser humano da face da terra. Longe de ser um



anestésico, a reflexão madura sobre a finitude atua como o catalisador definitivo da presença no mundo. Ela desnaturaliza o egoísmo, confere urgência às demandas de justiça e inscreve o sujeito em uma teia de responsabilidade histórica onde cada ato temporal, voltado para o bem do outro, adquire o estatuto de um legado imperecível.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu compreender que a morte, longe de se reduzir a um evento estritamente biológico ou a uma mera interrupção das funções vitais do organismo, constitui um dos principais núcleos estruturantes da experiência humana. Ela opera simultaneamente e de forma coordenada nos planos psíquico, ontológico, simbólico e religioso.

Evidencia-se, ao longo desta trajetória reflexiva, que a finitude não apenas impõe um limite temporal inescapável à existência de cada indivíduo, mas atua como um motor gerador de sentidos. A iminência do fim desnaturaliza o cotidiano, reorganiza os vínculos afetivos e exige formas complexas de elaboração simbólica que permitam ao sujeito e à coletividade lidar com o desamparo original e com a angústia diante do desconhecido.

Nesse cenário de fragilidade existencial, a religião e a espiritualidade emergem não como um mero anestésico psicológico ou uma resposta puramente consoladora voltada para a alienação. Ao contrário, configuram-se como um sistema prático e de significação profunda, dotado de ferramentas hermenêuticas capazes de conferir inteligibilidade à finitude e, concomitantemente, orientar a conduta do viver cotidiano no plano terreno. Conforme demonstrado, as crenças na transcendência estruturam disposições duradouras no *habitus* dos indivíduos, convertendo a ruptura traumática da morte biológica em uma narrativa de continuidade simbólica, moral e espiritual que reconfigura as prioridades da própria vida.

Ao focalizar os modelos de continuidade da alma sob o prisma epistemológico das Ciências da Religião, o presente trabalho evidenciou como a sobrevivência do ser opera de forma muito específica nas dinâmicas sociais. Ela deixa de ser apenas um dogma escatológico passivo ou uma promessa abstrata de recompensa de um além-túmulo e passa a atuar como um princípio ordenador fundamental.

É esse princípio que pavimenta o caminho para uma ética da responsabilidade cumulativa e progressiva. A perspectiva de um destino pós-morte regulado de maneira



rigorosa pelas ações históricas introduz uma lógica moral em que cada ato, escolha ou omissão gera uma consequência proporcional no percurso transcendental do sujeito. Esse mecanismo transforma a existência terrena em um processo pedagógico contínuo de autognose e aperfeiçoamento ético, onde o tempo presente ganha uma densidade valorativa absoluta.

Para que este estudo assuma uma tomada de posição inequívoca, afirma-se aqui, de forma categórica, que a transcendência não deve ser interpretada como um vetor de evasão, alienação ou passividade histórica. Embora o exame sociológico clássico — sobretudo as hermenêuticas da suspeita — advirta com propriedade para as ambivalências do fenômeno religioso, o qual pode operar como mecanismo de alienação quando instrumentalizado para a manutenção de estruturas assimétricas de poder, a tese central aqui defendida sustenta uma perspectiva distinta. Quando depurado de leituras fatalistas, o fenômeno religioso revela sua potência como um núcleo gerador de sentido e engajamento ético na realidade concreta.

A consciência da finitude, quando articulada à perspectiva da imortalidade ou da continuidade moral, atua como um potente dispositivo ético de engajamento no mundo. Essa afirmação intensifica a gravidade da ação presente, pois retira o sujeito do isolamento individualista e egoísta, inscrevendo-o de forma indelével numa teia de responsabilidade coletiva orientada para o futuro e para o bem comum.

Conclui-se, portanto, que a convergência analítica estabelecida entre a ética da alteridade de Emmanuel Levinas e a ética da responsabilidade prospectiva de Hans Jonas oferece o suporte epistemológico e conceitual necessário para validar este argumento. A transcendência realiza-se plenamente na imanência. O cuidado de si, decorrente da necessidade de aprimoramento moral herdada desde a tradição platônica, exige necessariamente o acolhimento do Outro e o compromisso ativo com a justiça social. Sob essa ótica, a pedagogia da libertação proposta por Paulo Freire atua como o elo de fechamento perfeito para esta investigação. A inconclusão humana e a consciência do nosso próprio inacabamento, longe de conduzirem ao niilismo paralisante ou à resignação mística, funcionam como o catalisador definitivo da práxis histórica — a unidade indissociável entre reflexão e ação transformadora sobre a realidade.

Por fim, cumpre ressaltar que o presente trabalho não tem, sob hipótese alguma, a pretensão de esgotar a densidade, a complexidade e as infindáveis nuances que



envolvem a discussão interdisciplinar sobre a finitude, a morte e a espiritualidade. Ao contrário, buscou-se delimitar e pavimentar caminhos possíveis de interpretação teórica que possam oxigenar o debate contemporâneo. Reconhece-se que a discussão sobre a morte, em suas múltiplas dimensões antropológicas, sociológicas e filosóficas, permanece como um campo essencialmente aberto, inacabado e em constante ressignificação no cenário científico contemporâneo, desafiando a civilização tecnológica a reencontrar o sentido ético de sua própria presença no mundo.

Referências bibliográficas

- BECKER, Ernest. *A negação da morte: uma abordagem psicológica da finitude humana*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BUDDHARAKKHITA, Acharya. *O Caminho da Sabedoria do Buddha*. Tradução de Bhikkhu Dhammiko. Portugal: Mosteiro Budista Theravada, 2013
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIOVANETTI, José P. O processo de morrer e a religião na sociedade hipermoderna. Aquino, T. A.; Freitas, M. H.; Paiva, G. J. (Orgs.). *Morte, Psicologia e Religião*. São Paulo: Fonte Editorial/Edições Terceira Via, 2016, p. 59 - 77
- GODELIER, Maurice. *Sobre a morte: invariantes culturais e práticas sociais*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho; Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Sesc São Paulo, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Tradução Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013.



LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MALINOWSKI, Bronisław. *Magia, ciência e religião*. Tradução Klaus-Peter Gastal. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PLATÃO. *Fédon: a imortalidade da alma*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2015. Disponível em: <https://fabiomesquita.wordpress.com/wpcontent/uploads/2015/05/fedon-a-imortalidade-da-alma-platao.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2020.

RENDERS, Helmut; PICCIN, Estela. *A ausência da roda do samsāra na cultura visual budista de Gandhara*. Revista REVER, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 315 – 329, mai/ago 2020.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Tradução de André Yuri Abijaudi. São Paulo: Recriar, 2025.

SOUZA, Camila André de. *Morte: um campo de estudo da Ciência da Religião?* Revista Último Andar, São Paulo, v. 27, n. 43, p. 1 – 24, jan-jun. / 2024.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.