



O mito quebrado do Além: uma hermenêutica da finitude e da transcendência

The broken myth of the Afterlife: a hermeneutics of finitude and transcendence

Theobaldo Tollendal¹

Resumo: O presente artigo investiga a crise de sentido em torno da finitude humana na modernidade, caracterizada pela dificuldade de acesso aos mitos escatológicos tradicionais da vida após a morte em sua forma literal. Nosso estudo propõe uma articulação teórica entre a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a hermenêutica filosófico-teológica de Paul Tillich e Paul Ricoeur. A partir do diagnóstico de que a mentalidade contemporânea lida com um “Mito Quebrado” a respeito do Além, examinamos como os arquétipos de eternidade e transcendência continuam a operar na psique. Argumentamos que, embora a literalidade das narrativas religiosas sobre a morte tenha sido desconstruída pelo escrutínio crítico, é possível alcançar uma “Segunda Ingenuidade” diante desses símbolos. Dessa forma, a representação da vida após a morte deixa de ser vista como uma geografia metafísica concreta para ser compreendida como uma realidade psicológica objetiva, fundamental para o processo teleológico de Individuação, especialmente na transição para a segunda metade da vida. Através de pesquisa bibliográfica e análise hermenêutica, procuramos demonstrar como a ressignificação simbólica da morte permite que a psique integre o mistério da mortalidade, transformando a angústia da finitude em uma experiência de sentido e transcendência.

Palavras-chave: Morte; Psicologia Analítica; Mito quebrado; Segunda ingenuidade; Hermenêutica.

Abstract: This article examines the crisis of meaning surrounding human finitude in modernity, characterized by the difficulty of accessing traditional eschatological myths of the afterlife in their literal form. We develop a theoretical articulation between Carl Gustav Jung's Analytical Psychology and the philosophical-theological hermeneutics of Paul Tillich and Paul Ricoeur. Recognizing that the contemporary mentality operates with a “Broken Myth” regarding the afterlife, we explore how the archetypes of eternity and transcendence continue to function within the psyche. The argument advanced is that, although the literalness of religious narratives about death has been deconstructed by critical scrutiny, it is possible to achieve a “second naiveté” in the face of these symbols. Consequently, the representation of the afterlife ceases to be seen as a concrete metaphysical geography and is understood as an objective psychological reality, fundamental to the teleological process of Individuation, especially in the transition to the second half of life. Drawing on bibliographic research and hermeneutical analysis, we show how the symbolic re-signification of death enables the psyche to integrate

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Cientista da religião, psicanalista, pós-graduado em psicologia analítica. Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, linha de pesquisa Psicologia da Religião. E-mail: tollendal@yahoo.com.



mortality's mystery, transforming the anguish of finitude into an experience of meaning and transcendence.

Keywords: Death; Analytical Psychology; Broken myth; Second naivete; Hermeneutics.

Introdução

A consciência da própria finitude ergue-se como o desafio existencial e filosófico mais radical da experiência humana. Desde os primórdios da civilização, as culturas elaboraram narrativas complexas para lidar com o mistério da morte, construindo mitologias escatológicas que conferiam sentido ao aparente absurdo do desaparecimento. Na modernidade, contudo, a hegemonia do paradigma empírico-racional provocou um esvaziamento dessas narrativas tradicionais, de modo que a mentalidade contemporânea encontra imensa dificuldade em acessar os mitos da vida após a morte em sua acepção literal (Tillich, 1985, p. 35-38). Quando a linguagem religiosa perde sua capacidade de fornecer um contorno simbólico sustentável para o abismo da mortalidade, a morte tende a ser encarada estritamente como uma falência biológica e um absurdo ontológico. Esse esvaziamento priva o indivíduo do sentido necessário para o enfrentamento de sua terminalidade, gerando um vazio existencial que a medicina e a técnica, por mais avançadas que sejam, não conseguem preencher.

Diante desse cenário, a Ciência da Religião é convocada a investigar caminhos hermenêuticos que permitam compreender a transcendência sem exigir do pesquisador o abandono do rigor intelectual ou um retorno a posturas dogmáticas ingênuas. Trata-se de uma tarefa que exige tanto o compromisso com os métodos acadêmicos (como análise histórica, comparativa e crítica das fontes) quanto a sensibilidade do próprio cientista da religião para reconhecer e interpretar as questões últimas que mobilizam a existência humana - por exemplo, o sentido da vida, a experiência do sagrado, o sofrimento, a morte e a busca por plenitude. Esta disciplina, por sua natureza interdisciplinar, oferece ferramentas conceituais para abordar o fenômeno religioso em sua complexidade, articulando perspectivas psicológicas (como as dinâmicas da crença e da experiência subjetiva), filosóficas (como a análise da linguagem religiosa e da metafísica) e teológicas (como os sistemas doutrinários e suas hermenêuticas internas), sem cair em reducionismos que ignorem a especificidade do religioso.

Do ponto de vista metodológico, a articulação entre Jung, Tillich e Ricoeur orienta-se por dois critérios: afinidade temática (todos tratam do símbolo diante do



incondicionado) e complementaridade funcional (psicologia, teologia e hermenêutica operam em níveis distintos mas comunicáveis). Não se busca uma síntese eclética, mas uma aproximação controlada por esses eixos comuns.

Assim, os objetivos desta pesquisa são: analisar a concepção junguiana da vida após a morte como realidade arquetípica essencial à teleologia da psique; articular o conceito de mito quebrado com a experiência contemporânea da finitude; e propor o alcance de uma segunda ingenuidade hermenêutica perante os símbolos escatológicos. Evidencia-se, portanto, que as imagens de transcendência, quando ressignificadas, são instrumentos simbólicos fundamentais para a consumação do processo de individuação e para a afirmação do sentido da vida diante de seu próprio fim. A hipótese central que orienta nosso trabalho é a de que a crise de sentido diante da morte na contemporaneidade não decorre da obsolescência dos símbolos religiosos, mas sim da incapacidade de interpretá-los adequadamente, e que uma hermenêutica que articule a profundidade psicológica dos arquétipos com a honestidade intelectual da crítica moderna pode restaurar a função vital desses símbolos sem incorrer em ingenuidade ou fundamentalismo.

1. Desenvolvimento

Para estruturar o desenvolvimento com a profundidade e o rigor exigidos, a presente seção foi dividida em cinco eixos temáticos que correspondem diretamente aos objetivos traçados, seguindo uma progressão linear: parte-se da pergunta psicológica sobre a necessidade de mitos (Jung), passa-se pela desliteralização teológica (Tillich) e pela reapropriação hermenêutica (Ricoeur), para então articular as tensões entre os autores e, por fim, extrair implicações práticas. Esta organização garante que a progressão argumentativa flua da constatação psicológica da finitude até a sua resolução hermenêutica, passando pela análise do diagnóstico cultural contemporâneo e pela proposição de uma via interpretativa que reconcilia a necessidade de sentido com as conquistas da racionalidade crítica.

1.1 A teleologia da finitude: por que a psique precisa de mitos sobre a morte?

A compreensão da morte na obra de Carl Gustav Jung afasta-se radicalmente de uma visão estritamente patologizante ou niilista, estabelecendo bases epistemológicas



para compreender o fim da vida não como um dogma teológico ou um evento biológico verificável, mas como uma realidade psíquica objetiva. Na perspectiva da Psicologia Analítica, o inconsciente não compreende a mortalidade de forma absoluta, pois suas estruturas operam em um estrato onde o tempo e o espaço são relativos, manifestando-se como se a vida corporal não fosse o limite final (Jung, 2014, § 813-815). Assim, a finitude impõe à psique a necessidade inata de produzir imagens simbólicas que transcendam o limite material empírico.

Para compreender adequadamente essa posição junguiana, é necessário situá-la no contexto mais amplo de sua teoria da psique. Jung concebe a psique como um sistema autorregulador que tende à totalidade, um processo que ele denominou de Individuação. Esse processo envolve a integração progressiva dos conteúdos inconscientes na consciência, de modo que o ego, que na primeira metade da vida exerce uma função adaptativa predominante, precisa gradualmente ceder espaço a uma instância mais abrangente: o Si-mesmo. Nessa arquitetura teórica, a morte não aparece como uma ameaça externa à integridade psíquica, mas como parte integrante do próprio movimento teleológico da psique em direção à sua completude.

Neste sentido, nosso artigo investiga a morte a partir de uma ótica profundamente teleológica. O amadurecimento psicológico exige que a existência seja compreendida em suas diferentes fases: se a primeira metade da vida se volta para a expansão e estruturação do ego, pelo enraizamento social e adaptação ao mundo exterior, a segunda metade deve orientar-se de volta ao mundo interior, tendo a própria morte como seu objetivo culminante (Jung, 2014, § 787, 800, 803). A negação do limite biológico e a ausência de uma elaboração simbólica para o término da existência geram rigidez defensiva, comprometendo a plenitude do percurso de individuação. A morte, portanto, é analisada como uma meta essencial, exigindo que o ego se prepare para sua dissolução diante da vastidão do Si-mesmo.

Essa concepção tem implicações profundas para a compreensão do desenvolvimento humano ao longo do ciclo vital. Na primeira metade da vida, a psique está voltada para a construção de uma identidade sólida, para a realização profissional, para a constituição de vínculos afetivos e para a adaptação às demandas sociais. Trata-se de um período de expansão, no qual o ego exerce sua função de modo predominante. Contudo, a transição para a segunda metade da vida - frequentemente marcada por crises



existenciais, pela saída dos filhos de casa, pela aposentadoria ou pela perda de figuras significativas - exige uma reorientação radical. A libido, que antes se projetava no mundo externo, precisa ser retirada e redirecionada para o interior. É nesse contexto que a questão da morte emerge como uma questão psicológica central.

Para a Psicologia Analítica, o ciclo vital não se encerra na mera decadência orgânica, mas possui uma intencionalidade própria. Como visto, a transição para a segunda metade da vida exige uma profunda reorientação da libido (Jung, 2014, § 778, 787, 798). Nesse estágio, a psique passa a demandar uma introversão de valores, e a morte, antes vista como um acidente trágico ou um fim abrupto, consolida-se como o objetivo teleológico natural da existência (Jung, 2014, § 778, 798, 800, 803). Negar essa trajetória, apegando-se aos valores da juventude e recusando a construção de um sentido para o fim, resulta em um enrijecimento neurótico que priva o processo de individuação de sua totalidade.

Para lidar com o abismo da mortalidade, a razão estritamente moderna e literalizante revela-se insuficiente, tornando imperativo o resgate da função mítica. O ser humano necessita nutrir um mito da morte, pois os arquétipos fornecem as matrizes imaginativas que permitem à psique suportar o impacto ontológico do fim (Jung, 2016, p. 319). A obra de Jung, especialmente em seus escritos tardios, dedica uma atenção particular à questão da morte como um problema psicológico fundamental. Em *Memórias, Sonhos, Reflexões* (2016), Jung dedica um capítulo inteiro à reflexão sobre a vida após a morte, afirmando que, para além de qualquer crença dogmática, o inconsciente se comporta como se a consciência não terminasse com a morte do corpo. Essa constatação, oriunda de décadas de prática clínica e da análise de fenômenos oníricos, coloca a questão da finitude no centro do processo de individuação, entendido como a realização plena da totalidade psíquica.

Para sustentar a consciência diante do abismo de sua própria dissolução, o inconsciente mobiliza suas estruturas mais profundas. Jung observou que o inconsciente não se comporta como se a morte corporal fosse um limite absoluto. Pelo contrário, em camadas mais profundas, a psique parece ignorar as categorias de tempo e espaço, manifestando imagens que sugerem uma continuidade ontológica (Jung, 2014, § 809, 813-815). Assim, a finitude impõe à psique a necessidade inata de produzir imagens simbólicas que transcendam o limite material empírico. O ser humano é impelido a



formular o que Jung chamou de “mito da morte”, pois os arquétipos fornecem o continente imaginativo necessário para que o ego suporte o terror da finitude biológica sem se desintegrar (Jung, 2016, p. 319).

A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung oferece um arcabouço fecundo para essa investigação, ao postular que o inconsciente parece ignorar o limite absoluto imposto pela mortalidade, comportando-se, em seus estratos mais profundos, como se a vida psíquica não estivesse submetida unicamente ao tempo e ao espaço físicos (Jung, 2014, § 813-815). Nessa perspectiva, a finitude não é um mero acidente biológico, mas um pressuposto teleológico intrínseco ao desenvolvimento humano. A maturação exigida na segunda metade da vida pressupõe que a consciência redirecione sua energia do mundo exterior para o mundo interior, tendo, assim, a própria morte como sua meta culminante (Jung, 2014, § 785, 798-803). Segundo Jung (2016), para suportar a iminência dessa dissolução do ego, a psique necessita vitalmente formular ou reconectar-se a um “mito da morte”, pois os arquétipos fornecem imagens auxiliares indispensáveis para guiar o sujeito diante do desconhecido.

Ora, o problema da morte deveria constituir o “centro de interesse” essencial para o homem que está envelhecendo, como também a oportunidade de familiarizar-se precisamente com essa possibilidade. Uma inelutável interrogação lhe é colocada e é necessário uma resposta de sua parte. Para esse fim ele deveria dispor de um mito da morte, porque a “razão” só lhe oferece o fosso escuro no qual está prestes a entrar; o mito poderia colocar sob seus olhos outras imagens, imagens auxiliares e enriquecedoras da vida no país dos mortos. Quem acredita nisso ou lhe concede algum crédito tem tanta razão como aquele que não crê. Mas aquele que nega avança para o nada; o outro, o que obedece ao arquétipo, segue os traços da vida até a morte. Certamente um e outro estão na incerteza, mas um vai contra o instinto, enquanto o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem para o segundo (Jung, 2016, p. 319).

O foco da análise, enquadrado no rigor da Ciência da Religião, não é comprovar a existência metafísica de um além, mas demonstrar que a formulação de mitos escatológicos atende a uma demanda terapêutica e vital do inconsciente (Jung, 2016, p. 315). Ao tratar o Além como uma projeção arquetípica necessária, buscamos demonstrar como os símbolos de transcendência atuam estruturando o sentido da vida no presente.

Reconhecemos, no entanto, que a afirmação de que a psique “exige” mitos sobre a morte não deve ser tomada como um fato psicológico definitivamente comprovado, pois



o próprio Jung reconhecia o caráter hipotético e especulativo de suas proposições sobre a vida post-mortem. Em suas reflexões tardias, Jung adota uma postura epistemologicamente cautelosa ao afirmar que “não vejo como contestar que ao menos uma parte de nossa existência psíquica se caracteriza por uma relatividade de espaço e tempo” (Jung, 1973, n.p.), qualificando imediatamente essa observação como derivada de material empírico que não permite generalizações definitivas. Mais significativamente, ao discutir a necessidade de um mito da morte, Jung estabelece uma simetria epistemológica fundamental: “Certamente, tanto um quanto o outro estão na incerteza, mas um vai ao encontro de seu instinto, ao passo que o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem importante em favor do segundo” (Jung, 1973). Esta formulação revela que a “exigência” mítica é, na verdade, uma aposta existencial fundamentada na observação clínica de que certas atitudes diante da morte correlacionam-se com melhor adaptação psicológica na velhice, uma necessidade de natureza pragmática e hermenêutica, não uma lei universal da psique.

Cabe ainda destacar que a abordagem junguiana da morte não se confunde com uma mera teoria do consolo ou com uma tentativa de negar a realidade da finitude. Pelo contrário, Jung insiste que o enfrentamento autêntico da morte exige que o indivíduo olhe para o abismo sem ilusões, mas também sem se deixar paralisar pelo terror. O mito, nesse contexto, não funciona como um véu que encobre a realidade, mas como uma lente que permite enxergar para além dos limites da percepção ordinária. A questão não é, portanto, “o que acontece após a morte?”, pergunta que ultrapassa os limites do conhecimento humano, mas sim “como posso viver de modo que a morte seja integrada como parte de minha existência, e não como uma interrupção violenta?”.

1.2 O mito quebrado: como Tillich desliteraliza a escatologia?

Apesar da necessidade psíquica inata de formulação mítica diante da morte, o sujeito moderno encontra-se imerso em uma profunda crise de sentido, diagnosticada a partir do embate entre a racionalidade moderna e a linguagem religiosa. A mentalidade contemporânea, balizada pelo pensamento científico e empírico, tendeu a interpretar os símbolos escatológicos - como o juízo final, o paraíso e a própria continuidade da alma - de maneira estritamente literal e espacial. Quando o escrutínio crítico demonstra a inviabilidade material dessas narrativas - evidenciando que o “céu” não possui



localização física e a “eternidade” não se mede pelo tempo linear -, o mito “morre” para a consciência moderna, deixando o sujeito desamparado na busca por sentido diante do abismo de sua própria mortalidade. Tillich (2003) nos adverte que o símbolo da “Vida eterna” retira seu material da finitude temporal e espacial, mas não significa uma continuação infinita e linear das categorias existenciais. É preciso, portanto, oferecer uma alternativa à imaginação primitiva e supersticiosa do *eschaton*, seja em sentido individual ou universal (Tillich, 2003, p. 8, 120). A insuficiência dessa leitura literal gera uma angústia profunda, pois suprime o único vocabulário historicamente capaz de articular a transcendência diante do fim.

Para superar esse impasse sem regredir a um dogmatismo ingênuo, nossa pesquisa articula o conceito de “mito quebrado”: trata-se de narrativas que tiveram sua literalidade espacial, histórica ou material rompida pela racionalidade crítica, mas que foram compreendidas estritamente como mito; sua pretensão de ser uma verdade científica, objetiva ou histórica foi rompida, mas elas não perderam sua eficácia teológica e psicológica em apontar para a dimensão do incondicionado (Tillich, 1985, p. 37-38). A desconstrução da literalidade imposta pela modernidade não deve resultar no abandono do símbolo, mas na sua transformação. Para que o sujeito moderno possa se apropriar da profundidade integradora dessas imagens, faz-se imperativo adotar uma nova postura interpretativa diante do sagrado. Como adverte Tillich (2003), é vão o intento radical de demitizar a religião; o que se deve fazer é “desliteralizar” as narrativas para aqueles que exigem a aplicação de critérios racionais ao significado dos símbolos religiosos, libertando o símbolo para apontar genuinamente para essa realidade última (Tillich, 2003, p. 156).

No contexto da finitude e da morte, quebrar o mito significa purificá-lo de sua roupagem material limitante, reconhecendo que as imagens do além são projeções simbólicas da preocupação última do ser humano com a eternidade. Ao libertar o símbolo escatológico da exigência de comprovação empírica, liberta-se seu verdadeiro núcleo de sentido, permitindo que a transcendência seja reconhecida não como uma geografia metafísica exata, mas como uma realidade objetiva e atuante na psique.

Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado ou substituído, pode ser chamado de “mito quebrado”. Em conformidade com a sua essência, o cristianismo precisa rejeitar todo mito não-quebrado; pois isso está baseado no primeiro mandamento, no reconhecimento de Deus



como Deus e na rejeição de todo tipo de idolatria. Todos os elementos mitológicos presentes na Bíblia, na doutrina e na liturgia precisam ser reconhecidos como tais. Mas eles deveriam ser mantidos em sua forma simbólica, e não ser substituídos por fórmulas científicas. Pois não há substitutos para símbolos e mitos, eles são a linguagem da fé (Tillich, 1985, p. 37).

É nesse contexto de tensão entre razão e símbolo que o conceito de mito quebrado elaborado por Paul Tillich demonstra sua potência heurística para a Ciência da Religião. Quebrar um mito não significa descartá-lo ou reduzi-lo a uma falsidade histórica. Pelo contrário, um mito é quebrado quando sua pretensão de ser uma verdade material e empírica é rompida, mas ele é mantido e purificado em sua capacidade de apontar para a dimensão do incondicionado. A aceitação da morte empírica exige mitos quebrados para que o indivíduo não regrida a um dogmatismo insustentável (Tillich, 1985, p. 37-38). Ao aceitar que as imagens religiosas sobre a vida após a morte são representações simbólicas da preocupação última do ser humano com a eternidade - e não descrições espaciais do além -, o sujeito moderno pode reintegrar o mistério do fim da vida sem violentar sua integridade intelectual.

Tillich (1987, p. 40-60), em sua teologia sistemática, desenvolve uma abordagem que ele denomina de “teologia da cultura”, na qual busca mostrar como as dimensões últimas da existência se expressam não apenas nas religiões institucionalizadas, mas também na arte, na filosofia e nas estruturas sociais. Seu conceito de mito quebrado insere-se nesse esforço de reinterpretar as narrativas religiosas de modo a preservar seu conteúdo de verdade existencial sem recair em literalismos incompatíveis com o conhecimento contemporâneo. No que se refere especificamente à escatologia, Tillich argumenta que os símbolos do juízo final, da ressurreição e da vida eterna não devem ser entendidos como descrições de eventos futuros no tempo, mas como expressões simbólicas da dimensão eterna que atravessa toda experiência humana.

Dessa forma, nossa análise procura demonstrar que a experiência contemporânea da finitude exige mitos quebrados para que o indivíduo não caia no ceticismo paralisante de um lado, ou no fundamentalismo alienante do outro (Tillich, 1985, p. 69). Compreender os símbolos escatológicos como linguagens da preocupação última, e não como mapas de um além material, permite ao sujeito contemporâneo acolher o mistério da morte sem trair as exigências da razão crítica. O mito quebrado atua como uma ponte hermenêutica vital: ele resguarda a profundidade simbólica necessária para o



enfrentamento da finitude, libertando a experiência da transcendência das amarras de uma literalidade insustentável.

Cumpre reconhecer, contudo, que o diagnóstico da “mentalidade moderna” aqui apresentado não se aplica uniformemente a todos os estratos da sociedade contemporânea. Se por um lado é correto afirmar que a *intelligentsia* secularizada² e os círculos acadêmicos influenciados pelo paradigma empírico-racional experimentaram a “quebra” da literalidade escatológica, por outro lado o cenário religioso atual é marcado pelo crescimento vigoroso de formas de religiosidade que operam precisamente no registro da literalidade que a modernidade crítica pretensamente teria superado. O fundamentalismo religioso, em suas múltiplas variantes, insiste na interpretação literal das escrituras, incluindo suas descrições escatológicas do paraíso e do inferno (Armstrong, 2001, p. 5-10). Simultaneamente, o espiritualismo alternativo frequentemente recupera narrativas de reencarnação e comunicação com os mortos sem submetê-las ao crivo da suspeita hermenêutica (Hanegraaff, 1998, p. 450). Nosso artigo não ignora essas tensões, mas reconhece que a hermenêutica do mito quebrado descreve menos a situação real de todos os sujeitos contemporâneos do que prescreve um caminho possível para aqueles que, tendo atravessado a crítica moderna, recusam tanto o retrocesso ao literalismo fundamentalista quanto o abandono niilista da dimensão simbólica.

A relevância dessa abordagem para a contemporaneidade não pode ser subestimada. Vivemos em uma época marcada por duas tendências opostas, ambas problemáticas: de um lado, o fundamentalismo religioso que insiste na literalidade das narrativas escatológicas e recusa qualquer diálogo com a crítica moderna; de outro, o ceticismo radical que reduz a religião a mera superstição e despreza sua capacidade de gerar sentido. O conceito de mito quebrado oferece uma terceira via, que reconhece a validade da crítica moderna sem, contudo, abandonar a riqueza simbólica da tradição religiosa. Trata-se de uma posição que exige maturidade intelectual e coragem existencial: a coragem de olhar para o abismo da mortalidade sem ilusões, mas também sem desespero, confiando que os símbolos religiosos, quando devidamente interpretados, ainda podem falar à condição humana.

² O termo *intelligentsia* refere-se ao estrato de intelectuais críticos da ordem estabelecida, historicamente associado ao ateísmo e ao materialismo. A expressão “*intelligentsia* secularizada” designa aqueles que, no processo de modernização, distanciaram-se das cosmovisões religiosas tradicionais, adotando pressupostos racionais e científicos que recusam explicações transcendentais (Manchester, 2008, p. 213-215).



1.3 A segunda ingenuidade: como Ricoeur reapropria o símbolo após a quebra?

O desenvolvimento deste terceiro objetivo culmina na proposta de reapropriação hermenêutica dos símbolos escatológicos por meio do conceito de “segunda ingenuidade” (ou segunda inocência). Após a racionalidade moderna ter exercido sua função desmistificadora, quebrando a compreensão literal e dogmática dos mitos de vida após a morte, o sujeito depara-se com o que se pode chamar de “deserto da crítica”, onde a linguagem religiosa parece ter perdido sua eficácia imediata. No entanto, a hermenêutica filosófica demonstra que essa desconstrução é uma etapa necessária, mas não a morada final do pensamento. É possível ultrapassar o estágio da suspeita metodológica e reencontrar a espessura do sagrado, não mais por meio de uma crença pré-crítica e imediata (a primeira ingenuidade), mas através de uma fé pós-crítica mediada pela interpretação (Ricoeur, 1988, p. 282-292).

Para consolidar esse movimento articulatório, nosso artigo ancora-se na hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, defendendo que a superação do niilismo frente à finitude exige a travessia da suspeita metodológica em direção a uma “segunda ingenuidade” (Ricoeur, 1988, p. 293). É por meio dessa segunda inocência, que não recusa a crítica, mas a ultrapassa pela via da interpretação, que se torna possível escutar novamente o que o símbolo religioso da morte e da ressurreição “dá que pensar” (Ricoeur, 1988, p. 283). A hermenêutica ricoeuriana oferece, assim, um caminho para reconciliar a honestidade intelectual da modernidade com a necessidade existencial de sentido diante da morte.

O símbolo dá que pensar. Esta máxima que me atrai há muito tempo dita duas coisas: o símbolo dá; mas o que ele dá é o que pensar, algo a ser pensado. (...) Em todo caso, é da própria crítica que esperamos o restabelecimento de uma segunda ingenuidade. Não podemos mais viver, com as grandes cosmologias, a crença ingênua do homem primitivo; mas podemos sempre, através da interpretação, ouvir de novo. (Ricoeur, 1992, p. 356).

A passagem da literalidade ingênua para a compreensão do mito quebrado exige uma rigorosa travessia hermenêutica. A desconstrução moderna, marcada pela “escola da suspeita”, que inclui nomes como Marx, Nietzsche e Freud, inaugurou um deserto crítico onde o sentido religioso parece ter evaporado. No entanto, a filosofia hermenêutica aponta que é possível e necessário avançar para o que Paul Ricoeur denomina de segunda



ingenuidade (Ricoeur, 1988, p. 293). Se a primeira inocência era a crença pré-crítica e literal na narrativa, a segunda ingenuidade é uma fé pós-crítica, mediada pela interpretação, que se deixa tocar novamente pela espessura ontológica do símbolo.

Ricoeur desenvolve essa noção em diálogo com a psicanálise e com a fenomenologia da religião. Para ele, o caminho da hermenêutica não consiste em escolher entre a suspeita e a fé, mas em atravessar a suspeita para chegar a uma fé mais madura, capaz de incorporar as conquistas da crítica. No contexto específico da escatologia, isso significa que não podemos simplesmente retornar à crença ingênua no céu literal e na ressurreição carnal, mas também não podemos abandonar os símbolos que por séculos ajudaram os seres humanos a enfrentar a morte. O que se impõe é uma interpretação que preserve o poder de sentido desses símbolos, sem ignorar o que a crítica moderna nos ensinou sobre sua natureza simbólica.

Essa nova atitude interpretativa baseia-se na célebre premissa de que “o símbolo dá que pensar” (Ricoeur, 1988, p. 294). Diante do abismo incontornável da mortalidade, os símbolos de morte, passagem e ressurreição deixam de ser lidos como descrições empíricas ou relatos históricos do devir material. Em vez disso, passam a ser vivenciados intimamente como doadores de sentido existencial. A segunda ingenuidade permite que o indivíduo seja novamente tocado pelo poder transcendente e curativo do mito, acolhendo sua profundidade arquetípica - o que dialoga perfeitamente com a teleologia junguiana - sem precisar violentar as conquistas e o rigor da racionalidade moderna. O símbolo escatológico atua, assim, não como uma promessa ilusória de fuga da finitude, mas como a própria linguagem estruturante através da qual a finitude é assumida, suportada e transfigurada.

Neste estágio hermenêutico, a máxima de que o símbolo dá o que pensar ganha plena força. Os símbolos de vida após a morte, ressurreição e eternidade, uma vez purificados de sua roupagem literal pelo crivo da racionalidade, voltam a falar à psique humana não como ilusões consolatórias, mas como a única linguagem capaz de circunscrever o mistério. A transcendência deixa de ser buscada na extensão infinita do tempo biológico e passa a ser experienciada como uma profundidade psíquica e espiritual. Alcançar essa segunda ingenuidade perante o abismo da finitude permite que os arquétipos junguianos voltem a atuar de forma viva e curativa na consciência. Dessa forma, a morte é ressignificada: o indivíduo não é esmagado pelo fim corpóreo, mas



acolhe a finitude como o horizonte necessário contra o qual a verdadeira individuação e o sentido da existência se delineiam.

Buscamos demonstrar com nossa pesquisa que a Ciência da Religião encontra nesta chave hermenêutica um caminho rigoroso para tratar a transcendência na contemporaneidade. Restaurar a capacidade dos mitos sobre o além de gerar sentido diante da morte não significa retroceder a uma ontologia literal do pós-vida, mas sim reconhecer a realidade objetiva dessa experiência interpretativa, ou seja, reconhecer que ela é real para o sujeito nas dimensões psicológica e espiritual humana. A angústia paralisante diante da mortalidade é apaziguada pela imersão em uma teia simbólica que religa o sujeito ao incondicionado, consolidando a aceitação do fim da vida biológica como um rito de passagem hermenêutico e uma etapa imprescindível para a individuação integral.

É precisamente esse horizonte interpretativo - a segunda ingenuidade - que permite aos arquétipos junguianos voltar a atuar de forma viva e curativa na consciência, sem precisar violentar as conquistas e o rigor da racionalidade moderna. Encontramos nesta interpretação um caminho rigoroso para tratar a transcendência na contemporaneidade. Restaurar a capacidade dos mitos sobre o além de gerar sentido não significa retroceder a uma ontologia literal do pós-vida, mas sim reconhecer a realidade objetiva dessa experiência na dimensão espiritual humana (Ricoeur, 1988, p. 370-384). A transcendência deixa de ser buscada na extensão infinita do tempo biológico e passa a ser experienciada como uma profundidade psíquica. Dessa forma, a morte é ressignificada: o indivíduo acolhe a finitude como o horizonte necessário contra o qual a verdadeira individuação e o sentido da existência se delineiam.

1.4 Articulação entre Jung, Tillich e Ricoeur: convergências e tensões

Na Psicologia Analítica, a “função transcendente” atua como o mecanismo mediador por excelência entre as instâncias consciente e inconsciente, consolidando-se como o motor central do processo de individuação. Ela não se caracteriza como uma função básica elementar, mas como um processo dinâmico e complexo que emerge organicamente da tensão dialética entre atitudes psíquicas opostas (Jung, 2014, § 131, 145, 189). No contexto da finitude e da aproximação da morte, essa dinâmica revela-se crucial: o ego consciente, frequentemente aterrorizado pela iminência do fim biológico e



pelo esvaziamento de sentido, entra em conflito direto com o inconsciente, que, compensatoriamente, produz imagens arquetípicas de eternidade e continuidade. A função transcendente opera exatamente neste hiato doloroso, sintetizando essas correntes antagônicas por meio da produção de um novo símbolo mediador vivo (Jung, 2014, § 181, 189, 796, 809, 815). É este símbolo, capaz de unir a limitação temporal da consciência à profundidade atemporal do inconsciente, que oferece ao sujeito a possibilidade de transcender a paralisia imposta pela racionalidade estrita, integrando o abismo da mortalidade à totalidade de seu percurso existencial.

A função transcendente atua, portanto, criando símbolos escatológicos que atendem a uma demanda terapêutica e vital do inconsciente (Jung, 2016, p. 315). Novamente, o foco de nossa análise não é comprovar a existência metafísica de um além, mas demonstrar que a formulação dessas narrativas não visa atestar empiricamente a eternidade, mas sim garantir a saúde psíquica e a plenitude de sentido no presente. Ao tratar o além como uma projeção arquetípica necessária, revela-se como os símbolos de transcendência preparam o indivíduo para a consumação de sua totalidade.

Convém notar, no entanto, que a articulação teórica entre Jung e Ricoeur não se realiza sem tensões epistemológicas significativas, as quais não podem ser ignoradas. Embora seja possível identificar afinidades temáticas entre a noção junguiana de arquétipo e a hermenêutica ricoeuriana do símbolo, a fenomenologia de Paul Ricoeur mantém reservas em relação à psicologia analítica. Ricoeur situa-se na tradição da “hermenêutica da suspeita”, acolhendo a psicanálise freudiana como uma “arqueologia do sujeito” que desmascara as ilusões da consciência (Ricoeur, 1988, p. 20, 27, 104). Contudo, conforme interpretação de Romanyshyn (2025, p. 35-47), Ricoeur teria apresentado uma crítica radical às ideias de Jung, qualificando-as como problemáticas precisamente porque Jung eliminaria a tensão constitutiva entre consciência e inconsciente, substituindo-a por uma continuidade harmoniosa que a fenomenologia não pode endossar. Enquanto a hermenêutica de Ricoeur opera na tensão entre o símbolo que “dá o que pensar” e a suspeita que desconfia de sua superfície aparente, a psicologia analítica tenderia a uma hermenêutica da “amplificação” que propõe paralelos funcionais entre materiais pessoais e conteúdos transpessoais sem submetê-los ao mesmo crivo radical da suspeita (Fredericksen, 2010, p. 193-208).



Reconhecer estas tensões não invalida o esforço de articulação, apenas exige que se entenda essa interlocução teórica como uma ponte contextual e limitada, e não como um sistema fechado; convida o leitor a compreendê-lo como uma aproximação provisória e situada, não como uma síntese definitiva. Cabe ainda destacar que essa proposta hermenêutica não se limita ao âmbito individual, mas possui também implicações culturais e sociais. Uma cultura que aprendeu a interpretar seus símbolos escatológicos como mitos quebrados e a cultivar uma segunda ingenuidade diante deles é uma cultura capaz de integrar a morte em seu horizonte simbólico sem recorrer ao fundamentalismo ou ao niilismo. Trata-se, em última instância, de uma contribuição para a construção de uma sociedade mais madura, na qual os rituais de passagem e as narrativas de sentido possam continuar a desempenhar seu papel estruturante, mesmo após a dissolução das cosmologias pré-modernas.

1.5 Implicações práticas: da hermenêutica à atitude existencial diante da morte

A travessia hermenêutica proposta até este ponto - da constatação da finitude na psicologia junguiana ao diagnóstico do mito quebrado em Tillich, culminando na segunda ingenuidade de Ricoeur - não se exaure no âmbito especulativo. Cumpre agora indagar: como essa articulação teórica se traduz em atitudes concretas diante da experiência da morte? Se o símbolo escatológico, uma vez purificado de sua literalidade, continua a “dar que pensar”, quais seriam as implicações para o modo como o indivíduo contemporâneo vive, ritualiza e elabora a finitude?

Uma primeira implicação diz respeito à reabilitação do rito fúnebre em sua função simbólica, e não mais como mera convenção social ou mecanismo de negação. A modernidade tardia testemunhou um progressivo esvaziamento dos rituais de despedida: o moribundo é removido para instituições hospitalares, o corpo é rapidamente cremado ou enterrado em cerimônias cada vez mais breves, e o luto é patologizado como “transtorno” a ser superado no menor tempo possível (Bauman, 2008, p. 24-51). A hermenêutica da segunda ingenuidade, ao contrário, convida a uma reintegração do rito como espaço de elaboração simbólica. O rito fúnebre não precisa mais afirmar literalmente a ressurreição do corpo ou a ascensão da alma a um céu geograficamente localizado; sua eficácia simbólica reside na capacidade de marcar uma passagem, de



oferecer um continente coletivo para a dor individual, de permitir que a comunidade testemunhe a perda e se reorganize em torno dela. Trata-se de uma compreensão do rito inspirada na antropologia de Arnold van Gennep (2011, p. 15-26), para quem os ritos de passagem não descrevem uma realidade metafísica, mas performativamente criam a própria transição que celebram.

Uma segunda implicação, de natureza mais existencial, concerne à atitude do indivíduo diante de sua própria morte. O filósofo Martin Heidegger (2005, p. 240-268), em *Ser e Tempo*, formulou a noção de que o ser humano é o único ente que pode se relacionar com sua própria morte como uma possibilidade sempre iminente. O “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*) não é, para Heidegger, uma convocação ao desespero ou ao niilismo, mas justamente o oposto: é a antecipação da morte que torna possível uma existência autêntica, na qual o sujeito não se perde nas ocupações cotidianas e nas distrações do “impessoal” (*das Man*). A hermenêutica da segunda ingenuidade dialoga produtivamente com esta perspectiva heideggeriana. Se a morte é assumida não como um evento futuro a ser temido ou negado, mas como o horizonte teleológico que confere urgência e seriedade à vida, então o símbolo escatológico ressignificado atua como um dispositivo de autenticação existencial. Diferentemente da abordagem heideggeriana, no entanto, nossa proposta não abandona o sujeito a uma luta solitária com a finitude, mas oferece o recurso da tradição simbólica - ainda que interpretada hermeneuticamente - como um repertório de imagens e narrativas que podem sustentar o indivíduo nessa travessia.

Uma terceira implicação, frequentemente negligenciada, é a dimensão ético-social do morrer. A tanatologia contemporânea, especialmente a partir dos trabalhos pioneiros de Elisabeth Kübler-Ross (2005, p. 7), demonstrou que as atitudes diante da morte não são meramente individuais, mas profundamente moldadas por fatores culturais, econômicos e institucionais. A negação moderna da morte, denunciada por Kübler-Ross como um traço patológico da sociedade ocidental, manifesta-se na medicalização excessiva do processo de morrer, no isolamento do paciente terminal e na recusa em discutir abertamente o tema. A hermenêutica do mito quebrado oferece um antídoto a essa negação, não pelo retorno a uma religiosidade literal, mas pela restauração de uma linguagem simbólica compartilhada que permite à sociedade falar da morte sem tabu e sem cinismo. Movimentos contemporâneos como o “*death positive movement*”



(movimento morte positiva) encarnam precisamente essa intuição, ao promoverem conversas abertas sobre a finitude, rituais funerários ecológicos e a presença da criança no processo de luto (Order of the Good Death, s.d, n.p.).

Resta ainda mencionar a contribuição da psicologia existencial, particularmente na formulação de Irvin Yalom (2008, p. 25-40), para quem a consciência da morte, quando integrada em vez de suprimida, atua como um “despertador” que intensifica o apreço pela vida. A segunda ingenuidade, neste contexto, pode ser compreendida como o estágio psicológico no qual o indivíduo não mais precisa negar a morte (atitude da primeira inocência, que simplesmente a ignora) nem sucumbir a ela (atitude niilista), mas pode habitá-la como fonte de significado. O símbolo religioso, reinterpretado hermeneuticamente, funciona como um mediador dessa integração, permitindo que o sujeito diga “sim” à finitude sem que este “sim” seja um mascaramento da realidade.

Neste sentido, a proposta aqui delineada alinha-se com as pesquisas contemporâneas em cuidados paliativos que enfatizam a dimensão espiritual do paciente não como um conjunto de crenças a serem respeitadas, mas como uma capacidade hermenêutica a ser cultivada. Estudos recentes indicam que pacientes que conseguem ressignificar simbolicamente sua experiência de finitude - independentemente de aderirem ou não a doutrinas religiosas específicas - apresentam menores índices de desespero existencial e maior qualidade de vida no período que antecede a morte (Breitbart et al., 2015, p. 395-402). A segunda ingenuidade, compreendida como uma competência interpretativa e não como uma adesão dogmática, pode ser incorporada às práticas de cuidado espiritual em contextos hospitalares e comunitários, oferecendo um caminho que respeita tanto a diversidade de trajetórias religiosas quanto a integridade intelectual dos pacientes. Trata-se, pois, de uma abordagem que reconcilia razão e símbolo sem sacrificar nenhum dos dois, oferecendo sentido diante do fim.

Em suma, a hermenêutica da finitude aqui proposta transcende o âmbito acadêmico e se oferece como um recurso para a clínica, para o cuidado pastoral, para a educação e para a própria arte de viver. Sua contribuição não é a de fornecer respostas definitivas sobre o “além”, mas a de restaurar a possibilidade de fazer as perguntas - e de habitá-las - com honestidade intelectual e profundidade espiritual.



Considerações finais

A travessia argumentativa empreendida em nosso texto evidencia que o confronto com a finitude permanece como a questão central para a estruturação do sentido da existência humana. Desde os primórdios da humanidade, a morte tem sido o horizonte último diante do qual as culturas elaboram suas narrativas de sentido. Na modernidade, contudo, esse horizonte foi obscurecido pela crítica que desconstruiu as literalidades escatológicas, mas nem sempre soube oferecer algo em seu lugar. No contexto da modernidade, o esvaziamento das narrativas escatológicas literais reduziu a morte a um evento puramente biológico e a um absurdo ontológico, privando o sujeito contemporâneo de um vocabulário capaz de articular a experiência da transcendência. Diante desse desamparo, a articulação entre a Psicologia Analítica e a hermenêutica filosófico-teológica revela-se um caminho metodológico fecundo para a Ciência da Religião.

Ao resgatar a visão teleológica de Carl Gustav Jung, compreende-se que a morte não é uma interrupção accidental, mas o objetivo intrínseco e natural da segunda metade da vida (Jung, 2014, § 798, 800, 803). A psique humana, como postulou Jung a partir de sua prática clínica, tende a formular mitos sobre a morte para suportar a iminência de sua própria dissolução, recorrendo aos arquétipos para gerar imagens de eternidade que sustentam o processo de individuação (Jung, 2016, p. 319). Contudo, é preciso reconhecer, com o próprio Jung, que esta “exigência” mítica não possui o estatuto de um fato psicológico definitivamente comprovado, mas constitui antes uma hipótese clínico-hermenêutica fundada na observação de que certas atitudes diante da morte correlacionam-se com melhor adaptação psicológica na velhice. Trata-se de uma aposta existencial, não de uma lei universal da psique.

É nesse ponto que a purificação do símbolo pelo conceito de mito quebrado se faz necessária. Reconhecer que a narrativa do além perdeu sua pretensão de verdade empírica e espacial não destrói a sua força estruturante, mas liberta o símbolo para apontar genuinamente para o incondicionado (Tillich, 1985, p. 37-38). Essa quebra metodológica impede o retrocesso a um dogmatismo ingênuo e prepara o terreno para a adoção de uma segunda ingenuidade interpretativa (Ricoeur, 1988, p. 291-293). Por meio dessa segunda inocência, o sujeito moderno ultrapassa o deserto da crítica racionalista e volta a escutar o sentido profundo que o símbolo escatológico dá que pensar.



Esses descompassos teóricos, longe de anularem a proposta, exigem que se encare essa interlocução como uma construção interpretativa contingente e localizada, e não como um sistema acabado. Da mesma forma, o diagnóstico apresentado sobre a “mentalidade moderna” homogeneiza excessivamente um cenário religioso contemporâneo marcado, paradoxalmente, pelo crescimento vigoroso do fundamentalismo literalista e do espiritualismo alternativo, que não passaram pela “quebra” hermenêutica dos mitos. Nosso artigo, portanto, descreve menos a situação real de todos os sujeitos contemporâneos do que prescreve um caminho possível para aqueles que, tendo atravessado a crítica moderna, recusam tanto o retrocesso ao literalismo quanto o abandono niilista da dimensão simbólica.

Conclui-se, portanto, que a transcendência e o sentido diante da morte não residem na negação da finitude ou na esperança literal de uma sobrevivência material, mas na capacidade hermenêutica de integrar simbolicamente o mistério do fim. A Ciência da Religião, ao operar com mitos quebrados e com a segunda ingenuidade, oferece uma resposta madura à angústia da mortalidade, sem jamais esquecer que esta resposta é uma entre outras possíveis e que carrega consigo as marcas de suas próprias limitações teóricas. Ao abraçar a finitude como horizonte teleológico, a consciência ressignifica a própria vida, transformando o abismo da morte no palco definitivo da individuação e da reintegração com o sagrado.

Espera-se que esta reflexão possa contribuir, ainda que modestamente, para o diálogo entre a psicologia profunda e a hermenêutica filosófica no campo da Ciência da Religião. Reconhecemos, contudo, as limitações deste estudo: trata-se de uma investigação teórica, baseada na análise hermenêutica de fontes textuais, que não incluiu pesquisa empírica com sujeitos contemporâneos. Estudos futuros poderiam investigar como essa abordagem hermenêutica se traduz na experiência concreta de pessoas que enfrentam a terminalidade, ou como comunidades religiosas têm reinterpretado suas tradições escatológicas à luz dos desafios da modernidade, bem como examinar se a “segunda ingenuidade” é um estado hermenêutico que pode ser cultivado ou se depende de disposições prévias do sujeito. Tais investigações poderiam enriquecer ainda mais o diálogo entre a teoria e a prática, entre a reflexão acadêmica e a experiência existencial, sem a pretensão de esgotar um tema que, por sua própria natureza, permanecerá sempre aberto à interrogação.



Referências bibliográficas

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BREITBART, William et al. Meaning-centered psychotherapy for cancer patients. In: *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- FREDERICKSEN, Don. Arguments in favour of a Jungian hermeneutic of suspicion. In: HUSKINSON, Lucy (Org.). *Cultivating the Soul*. London: Routledge, 2010.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. Jung e o pós-morte. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 2, 1973. Disponível em: <https://revistaplaneta.com.br/jung-e-o-pos-morte>. Acesso em: 6 abr. 2026.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MANCHESTER, L. *Holy fathers, secular sons: clergy, intelligentsia, and the modern self in revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008.
- ORDER OF THE GOOD DEATH. *Death Positive Movement*. [S. l.], s. d. Disponível em: <https://www.orderofthegooddeath.com/death-positive-movement/>. Acesso em: 23 abr. 2026.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.
- ROMANYSHYN, Robert. In the Gap between Phenomenology and Jungian Psychology: Cultivating a Poetics of Psychological Life. In: BROOKE, Roger; GIAMBONINI, Camilla; STICH, Brianna (ed.). *Jungian psychology and the human sciences*. Abingdon: Routledge, 2025.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.



TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática III: La vita e lo Spirito*. Torino: Claudiana, 2003.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

YALOM, Irvin. *Olhando o sol*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.