

Psicologia descritivo-fenomenológica da morte

Daniel Felipe Alves¹

RESUMO

Este ensaio propõe-se estabelecer uma definição sobre a morte por meio de uma psicologia descritivo-fenomenológica. Psicologia descritiva e fenomenológica porque atém-se à vivência (*Erlebnis*), ao que é vivido nos atos conscienciais. O material para essa psicologia fenomenológica são as “experiências de quase morte” (EQMs), fenômenos muito conhecidos na literatura médica e psicológica. Elas fornecem a base vivencial para uma definição sobre a morte e o morrer. Mas, antes dessa fenomenologia, faz-se, neste ensaio, uma breve análise de alguns problemas teóricos em torno da morte, como o problema de uma definição sobre a morte, a questão da certeza da morte e a indemonstrabilidade da morte como aniquilação da pessoa ou desaparecimento total da consciência. A partir dessas análises, então, é possível concluir definindo a morte, definição totalmente fundada na descrição fenomenológica da experiência vivida (*Erleben*).

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia descritiva; Fenomenologia; Vivência; Morte; Consciência.

¹ Pós-graduando em Neurociência. Pesquisador independente. Formado em Psicologia pela Faculdade Estácio do Rio Grande do Norte (Natal – FATERN), na área clínica existencial-humanista. ORCID: [0009-0005-4047-9807](https://orcid.org/0009-0005-4047-9807). E-mail: danialves43@gmail.com.

Descriptive-phenomenological psychology of death

ABSTRACT

This essay aims to establish a definition of death through the means of a descriptive-phenomenological psychology. It is considered a descriptive and phenomenological psychology because it attains to the experience (*Erlebnis*), on what is experienced in terms of conscious acts. The material used in this phenomenological psychology research are “near-death experiences” (NDEs), which are extensively covered in the medical and psychology literature. This material provides the experiential basis for the definition of death and the act of dying. Prior to this phenomenological study, this essay will present a brief analysis about some theoretical issues concerning death, such as the problem of defining death, the matter of the certainty of death, and the inability to determine it as the annihilation of a person or the complete vanishing of his or her consciousness. From these examinations, it becomes possible to conclude this essay with a definition of death that is completely grounded on the phenomenological description of the lived experience (*Erleben*).

KEYWORDS

Descriptive psychology; Phenomenology; Experience; Death; Consciousness.

Recebido: 23/04/2025

Aceito: 31/08/2025

Publicado: 03/04/2026

DOI: <https://doi.org/10.59780/iecy3934>

1. Introdução: a morte e o morrer

A morte e o morrer são realidades intrínsecas da própria condição humana. *Morrer* é o *ato* humano final, derradeiro, aquele que nos espera no desfecho da vida biológica; daí cada um ter de *viver*, um dia, a sua própria morte. Essa *morte*, por outro lado, desde sempre, foi vista como uma realidade substancial, como um ser dotado de uma existência independente do ato de morrer individual da pessoa concreta.

Essa concepção substantiva da morte aparece nos mitos de todo tipo e é também a concepção bíblica neotestamentária: “onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu agulhão? [ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον]” (I Cor. 15, 55); “e a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte [καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾗδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός]” (Ap. 20, 14). Na *Iliada* (V, 443-444), temos expressões assim: “a morte poupa, / Mais do que ceifa, os que a desonra temem [...]”.

Acontece com a morte o mesmo que com as outras experiências vividas por nós. O amor também foi hipostasiado numa realidade substancial dotada de ser, e, no *Banquete* (172a-223d), de Platão, entre muitas outras imagens, vemos ele como *Eros*, nascido da união de Penia e Poros, filho da Necessidade e da Riqueza, que anseia sempre o *belo*, e também como o responsável por guiar os seres andróginos divididos em dois até o encontro da parte faltante. E que não se pense que essa forma de lidar com os atos vividos concretamente é uma maneira antiga de pensamento. Paul Tillich (2004), filósofo e teólogo alemão do século XX, em *Amor, poder e justiça*, deu um tratamento ontológico para o *amor*, considerando-o, de modo platônico e substancial, como o guia para a reunião dos separados.

Eric Fromm, comentando esse tipo de ato hipostasiador, diz: “‘amor’ é uma abstração, talvez uma deusa ou um ser estranho, embora ninguém nunca tenha visto essa deusa. Na realidade, existe apenas o *ato de amar*” (2024, p. 66).

Podemos, talvez, aplicar as palavras de Fromm ao tema da morte e dizer, com ele, que esta não é mais do que o *ato de morrer*. Porém o ato de transformar o morrer concreto que vivemos no mundo numa realidade substancial que está “fora”, digamos assim, do próprio morrer, e que vem de uma origem autônoma a esse padecer concreto e individual, é uma espécie de *ideação*, de essencialização do fato corriqueiro do morrer e, por isso, tem uma verdade humana por trás, não é simplesmente um *nome*. A morte como ideia substancial serve para nos

mostrar a inexorabilidade da finitude humana, o fato de que todos, sem exceção, terão de terminar o viver biológico e degradar-se num cadáver.

Falar sobre a *morte* como algo substantivo é válido, como ainda teremos oportunidade de elucidar, pois é a ideia da essência da condição humana, da estrutura, de algo que engloba inarredavelmente o viver humano de uma vez por todas. E essa morte como englobante da vida nos dá a *certeza* de que vamos morrer, faz com que nos preocupemos com a nossa própria morte, ainda que essa preocupação seja mais ou menos intensa de acordo com a época da vida ou da história da civilização humana. Posta a vida, está posta também a morte como contraparte necessária, e aqui realmente parece ser a morte algo independente, vindo de para além das deliberações humanas, um ser em si que se faz pela sua própria força na existência de todos. A morte é o que há de essencial no ato de morrer, ainda que este só possa ser vivido concretamente por cada um dos seres vivos.

Essa certeza da morte, esse saber sobre a nossa própria finitude, implica uma oposição que se faz dentro do coração humano. É difícil, como lembrou Gadamer, pautar onde, de fato, no desenvolvimento humano de uma pessoa, começa a apreensão sobre a própria morte pessoal. Uma “repressão sistemática” sobre o ter-de-morrer faz com que o conhecimento da morte própria permaneça “encoberto, mesmo quando se fixa lentamente como um saber interno muito profundo no ser humano na medida em que ele se desenvolve” (2011, p. 72). Ao lado do saber sobre a morte existe um “impetuoso e urgente não-querer-saber desse tipo de consciência” (2011, p. 71).

Max Scheler (1993), em *Morte e sobrevivência*, falou eficazmente sobre esse tipo de “repressão”, chamando-a de “recalcamento da ideia da morte”, e da sua relação com a vivência da morte, mas devemos nos deter mais um pouco numa questão levantada acima.

A humanidade, desde períodos imemoriais, sempre viu com estupefação, dada a certeza da morte, o ato de morrer. Esse evento sempre moveu o mais íntimo da natureza humana, algo que se faz ver nos vários fenômenos religiosos, nas várias celebrações e ritos do culto aos mortos. E podemos dizer, com Gadamer, que a experiência da morte “ocupa uma posição bem central na história da humanidade. Poder-se-ia até mesmo afirmar: ela introduz o seu tornar-se humano” (2011, p. 69).

Essa posição central da morte revela-se no modo como os antepassados tratavam os seus mortos. “Já em épocas bem remotas os enterros eram realizados conferindo-se infinitos cuidados através de cerimônias, adereços e artes, reservados à honra dos mortos” (Gadamer,

2011, p. 69). Daqui vem que “a documentação do culto aos mortos remonta à pré-história, numa época bem anterior à da transmissão de sistemas linguísticos humanos” (2011, p. 70).

Esse aspecto sagrado e misterioso da morte sempre foi acompanhado com o sentimento de que essa mesma morte não era o fim da *pessoa*. Joseph Campbell (1992, p. 65-66) mostrou-nos a relação estabelecida, em muitos costumes dos povos, entre morte e renascimento, sendo essa relação antiquíssima na história da cultura. Havia aqui a ideia de que a terra era a mãe e o sepultamento, por sua vez, o retorno ao útero para renascer.

É um fato notório que, nesse contexto, os esqueletos de Neandertal, foram encontrados sepultados com provisões, envolvidos em animais sacrificados, colocados em posição fetal, como se estivessem dormindo e aguardando alguma forma de retorno. “Sono e morte, despertar e ressuscitar, a sepultura como retorno à mãe para renascer; mas, se o homem de Neandertal pensava que o próximo despertar seria aqui novamente [...], não sabemos” (Campbell, 1992, p. 66).

Em tudo isso há a reivindicação que impera diante da morte, reivindicação, pela vontade de vida, que não entende a morte como dissolução, mas que tenta sobrepor-lhe com a esperança de uma vida que continua. Essa forma de lidar com os mortos, presente nos cultos e nas celebrações fúnebres, significa que “as pessoas não podiam e não queriam admitir o não-mais-estar-aqui do morto, o fato de ele ser extinto, o seu definitivo não-mais-pertencer a esse mundo” (Gadamer, 2011, p. 70).

E mesmo com a “desmitologização da morte” presente nas sociedades modernas e contemporâneas, há ainda o remanescente desses cultos antigos, o respeito mudo pelo mistério da morte, a consciência da sua incompreensibilidade última, a valorização, ainda que disfarçada em práticas seculares de celebrações aos mortos, de que a morte é algo arcano e incomensurável.

Em toda a parte, paira o temor perante o mistério da morte, como se fosse o outro lado da repressão dela na consciência do indivíduo vivo, o estremecimento perante o seu caráter sagrado, o assustador que provoca o silêncio, o desaparecimento definitivo de alguém que há pouco ainda estava vivo (Gadamer, 2011, p. 73).

A imagem da morte trouxe e traz dilemas constantes à humanidade. Ela foi vista de forma ambivalente por muitas tribos primitivas. Para alguns povos primitivos, a morte era sempre um mau presságio, não era uma continuidade de vida no sentido positivo, indicava que o fantasma do morto se tornava um perigo à comunidade; por isso, os cadáveres eram amarrados e tinham os seus orifícios tampados ou eram jogados aos animais selvagens. Tudo isso para evitar que o morto de alguma forma retornasse e, com ele, trouxesse vários infortúnios. Assim,

“os próprios mortos são considerados como espíritos perigosos, ressentidos por terem sido despachados para o outro mundo, que procuram vingar-se de seu estado miserável nos que continuam vivos” (Campbell, 1992, p. 110).

Essa ambivalência diante da morte vivida interiormente é bem captada num mito da tribo Basumbwa, na África Oriental, onde o Grande Chefe Morte aparece com dois lados. “Um lado dele era bonito, mas o outro estava podre, com vermes caindo no chão” (Campbell, 1992, p. 104).

A vivência da morte com sua face dual revela-se por meio de dois movimentos no nosso interior: 1) a visão que constata um cadáver frio e putrefato, o que há de mais inaceitável para a nossa consciência de vida; 2) a consciência de vida tenta ir além dessa negatividade vivida, que é exclusão de tudo o que é vivo, e estipula de si mesma a esperança de um viver que persevera baseada na inaceitabilidade da morte como vista em volta. Esses dois movimentos psicológicos parecem estar no fundamento dessa visão dualista da morte.

Mas devemos ir ao ponto de uma definição sobre a morte para que a nossa investigação tenha um chão sobre o qual se apoiar. Devemos nos perguntar, realmente, o que é a morte? E aquele fato incontestável da morte – aquela certeza da qual falávamos, e que engloba toda a vida humana – agora se manifesta como problemático. A experiência mais certa da vida aparece, neste ponto, como de difícil definição. Por quê?

2. A definição da morte

Uma definição da morte depara-se com uma dificuldade de princípio incontornável ou, pelo menos, quase incontornável. A morte como ato de morrer deve ser vivida por cada um em particular, e tudo o que falamos sobre a morte é a partir da perspectiva externa, a partir do que vemos no *outro* que morre. Mas como ainda não morremos, não passamos a este último ato do viver mundano, não podemos dele falar como em primeira mão, na visão da pessoa que padece, ou seja, a partir do ponto de vista de quem morre.

E isso não é apenas um jogo de palavras; não podemos dizer que tal dificuldade não se coloca porque, quando morrermos, não estaremos *mais presentes*. Logo, não faz sentido falar de uma definição de primeira mão, a partir do vivido. “Quando morro, não estou mais presente”, dizem. Não faz sentido saber o que é a morte. Mas é aqui que temos um problema. Essa constatação pressupõe a morte como *desaparecimento total* da consciência pessoal, falaremos disso mais à frente, como um pretense *retorno ao nada*, baseia-se numa especulação para além

de qualquer demonstração. Como demonstrar que, quando *alguém* morre, ele desaparece? A única coisa que sei, a princípio, é que este alguém, agora cadáver, não mais se expressa como antes por meio de movimentos corporais, mas disso não se segue que a *pessoa* esteja reduzida ao nada.

Os que dizem, então, que uma definição da morte não se aplica, porque eu mesmo, cada um, não estará presente depois da morte, partem de uma afirmação que precisamente pressupõe o que devemos saber sobre a morte para, daí, haver uma constatação de que a morte é um *retorno ao nada* ou outra coisa. Precisamos indagar, nos limites do que é possível, o que é a morte, precisamos tentar entendê-la a partir do que é vivido, ainda que isso só nos mostre algumas descrições sobre o fenômeno da morte. Afirmar, por outro lado, que não podemos investigar a morte porque nela volta-se ao nada, reduz-se ao nada, isso mesmo é uma definição da morte como algo que já sabemos, a saber, que ela é retorno ao nada, mas é precisamente isso que nós não sabemos. Como sabemos que a morte é o retorno ao nada sem antes ter uma definição sobre ela? Os que censuram uma tentativa de elucidação da morte com base no fato de que ela *não é nada*, e sobre o *nada* não se fala, partem eles mesmos de uma definição simplória e, muitas vezes, irrefletida sobre o que deve ser a morte, postulam, paradoxalmente, como será depois dela.

Porém parece permanecer essa dificuldade de princípio no estudo da morte, a dificuldade de que nossas definições alcançam necessariamente o fenômeno como visto de fora, por meio dos seus aspectos externos. A clareza estaria no fato de cada um poder viver a sua morte para, então, saber do que se trata. No entanto, como veremos, há uma saída parcial para esse dilema.

Elisabeth Kübler-Ross chegou, certa vez, a reclamar que nós não temos, precisamente, uma definição sobre a morte, depois ela mesma se aventurou a estabelecer uma (2022, p. 91). E Battista Mondin afirma que há grande dificuldade no estudo da morte “porque dela se deve falar sem tê-la experimentado, dado que quem a experimentou não pode mais falar dela” (1980, p. 306).

Assim, uma definição da morte sempre toma o aspecto externo, do fenômeno como é visto por nós num cadáver, por isso dizemos que uma definição mais universal da morte seria esta: “a cessação do processo vital em organismo vivo” (Mondin, 1980, p. 307). Essa definição da morte só cabe para espectadores. É, portanto, uma definição incompleta. Mas será que há um campo onde poderíamos nos estabelecer com mais segurança na tentativa de uma definição? Um campo que nos forneceria uma visão da morte mais próxima do fenômeno como

ele é vivido por quem morre? Sabemos da dificuldade de princípio que diz que não podemos falar da morte que não tivemos. No entanto, não há um modo de chegar mais perto da morte como ela é vivida?

Respondemos, por hora, que é possível achar esse campo, esse modo para investigar a morte, para descrevê-la fenomenologicamente e estabelecer uma definição aproximativa. Mas devemos fixar os nossos pés mais um pouco na dificuldade desse estudo.

Merleau-Ponty põe a situação nestes termos:

nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só posso apreender-me como “já nascido” e “ainda vivo”, apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte (2018, p. 290-1).

Daí, Merleau-Ponty diz que a morte é de alguém de mim mesmo e pertence a uma “generalidade anônima”. Sei que morrerei porque sou mortal, mas não viverei eu essa mesma morte de modo pessoal. Vemos aqui o mesmo pressuposto, dito acima, de que a morte é o cessar da vida pessoal, o retorno ao *nada*, em suma, vemos uma definição implícita sobre o que vem a ser a morte, definição que visa, no fundo, combater qualquer experiência, ou aprendizado, possível sobre ela. Contudo, e nisso acerta Ponty, é um fato irrevogável o não podermos viver a nossa morte antes de vivê-la, embora possamos nos aproximar dela por outras vias.

Zygmunt Bauman afirma que a morte, assim como o amor, surge em nossa vida a partir do *nada*, por esse motivo não há como aprender a morrer. Ele acrescenta:

no caso da morte, o aprendizado se restringe de fato à experiência de outras pessoas, e portanto constitui uma ilusão *in extremis*. A experiência alheia não pode ser verdadeiramente aprendida como tal; não é possível distinguir, no produto final da descoberta do objeto, entre o *Erlebnis* [vivência] original e a contribuição criativa trazida pela capacidade de imaginação do sujeito (2021, p. 18).

A crítica de Bauman alcança qualquer forma de aprendizado sobre a morte, que leve a um maior esclarecimento sobre a sua definição, e coloca a experiência do morrer na mesma categoria em que colocou Merleau-Ponty, a categoria do indizível, do inominável, do não passível de tematização. O que Bauman diz sobre a “contribuição criativa trazida pela capacidade de imaginação do sujeito”, a nosso ver, toca diretamente todas as formas de experiências, de vivências, que serão abordadas por nós como a via que leva a um melhor

conhecimento da morte. Essas formas de experiências são o campo que colocamos, acima, como o meio para fundar um estudo mais seguro sobre a morte.

Mas dizemos, aqui, que essa forma de pensar, forma que não tematiza a morte como objeto e que fala da impossibilidade de um conhecimento sobre ela, não pode ser absolutizada, sendo possível, sim, uma aproximação válida à experiência do morrer.

Em resumo, dada essa dificuldade de princípio para nós que queremos fazer uma psicologia descritiva da morte e entrever, se possível, alguma definição, devemos entender que para quem não viveu a morte em si fica a tentativa de investigar este fato por meio das *vivências dos outros* que chegaram muito perto do morrer ou, dito mais precisamente, aqueles que enfrentaram a chamada *morte clínica*, o que podemos, em geral, chamar de *morte parcial*. Por isso, qualquer psicologia da morte deve, necessariamente, configurar-se numa *psicologia da quase-morte*. Isso pelo fato óbvio de que uma morte completamente levada a termo na experiência do outro não poderia ser objeto de descrição ou de tema. Os que passaram pela morte clínica, parcial, e voltaram, por outro lado, são uma matéria válida para o estabelecimento de uma psicologia da morte, que nada mais é do que uma psicologia da *vivência do morrer*.

Alguém pode nunca ter ido a Paris, mas, mesmo assim, conhecer muitos que lá estiveram ou que passaram pelas redondezas. Ele pode querer saber mais sobre a famosa cidade europeia. Para isso, decide estudar as vivências de todos que um dia viram aquela cidade, ainda que de longe. Não há motivos lógicos e necessários que o impeçam de obter um conhecimento seguro da cidade, mesmo que ele nunca tenha estado presente no local a ser investigado.

Falamos anteriormente sobre a certeza inabalável do nosso próprio morrer, da nossa própria morte, mas precisamos analisar com mais profundidade o que vem a ser a natureza dessa certeza. É ela de natureza empírica, dada de modo indutivo: Paulo morreu, João morreu, Soares morreu; logo, eu morrerei também? Ou ela vem de uma vivência interna, intuitiva, contida na própria vida que dura, vivência que é alheia a qualquer indução?

3. A certeza da morte

Do fato inexorável da morte própria, da inevitabilidade última do desfecho da vida no modo que conhecemos, vem o tema da “meditação sobre a morte”, tema que perfez a reflexão de muitos pensadores e está diretamente relacionado com outro tema que conduziu o pensamento humano: a imortalidade da alma ou da pessoa.

Da certeza da morte vem a meditação sobre a morte, e o autor da *Imitação* diz:

muito depressa chegará teu fim neste mundo; vê, pois, como te preparas: hoje está vivo o homem, e amanhã já não existe. Entretanto, logo que se perdeu de vista, também se perderá da memória. Ó cegueira e dureza do coração humano, que só cuida do presente, sem olhar para o futuro! De tal modo te debes haver em todas as tuas obras e pensamentos, como se fosse já a hora da morte (Kempis, 2015, p. 58).

Depois, acrescenta: “se já viste alguém morrer, reflete que também tu passarás pelo mesmo caminho”. E ainda: “Pela manhã, pensa que não chegarás à noite, e à noite não te prometes o dia seguinte” (2015, p. 58).

Louis Lavelle, colocando o tema da meditação sobre a morte, assenta palavras que merecem ser reproduzidas:

é impossível estabelecer a menor separação entre a meditação sobre a vida [...] e a meditação sobre a morte [...]. De fato, a vida e a morte formam um par: só têm sentido porque se opõem; e o contrário da vida não é o nada, e sim a morte. É a ideia da morte – isto é, de uma vida que termina – que confere ao sentimento da vida sua extraordinária acuidade, sua infinita potência de emoção. Assim que a ideia da morte se distancia, a vida já não passa, para nós, de um hábito ou de uma distração: só a presença da morte nos obriga olhá-la face a face. Quem se desvia da morte a fim de melhor desfrutar da vida se desvia também da vida e, para melhor esquecer a morte, esquece a morte e a vida (2014, p. 151).

Para o filósofo francês, é a meditação sobre a morte que confere o real significado à vida. Ele lembra também algo importante: a indissociabilidade entre vida e morte. São fenômenos que fazem parte de um mesmo todo, de uma mesma realidade, ambas se complementam na radicalidade do existir humano.

Nesse contexto, Freud, em *Além do princípio de prazer*, postulou que a vida, que surgiu misteriosamente da matéria inorgânica, já nas suas formas arcaicas trouxe contido dentro de si o *impulso da morte*, impulso que, dotado de uma característica geral de tudo aquilo que é impulsivo, buscava o retorno a *um estado anterior* (2024, p. 43-147). Esse estado anterior da matéria viva recentemente animada era precisamente a morte, o inorgânico do qual ela veio. Aqui, podemos notar, estariam unidos, por uma razão de ser, o *impulso da vida* e o *impulso da morte* que, como diz ainda Freud, desde cedo se opõem um ao outro no viver humano.

O fato é que a morte é a maior de todas as certezas. É uma “situação-limite”, como diz Jaspers, que me leva à constatação de que “aqueles que me são mais caros e eu próprio cessaremos de existir” (2011, p. 143). Mas vimos que daqui vem a meditação sobre essa morte inevitável que abre, por sua vez, o espaço para a indagação sobre a sobrevivência da pessoa depois da morte física. Ora, segundo muitos pensaram, se a pessoa, de algum modo consciente, sobreviver à morte física, fica claro que ela é *imortal*.

A busca por essa *imortalidade* foi posta no patamar mais alto da indagação humana. Da certeza ou não de que sobreviveremos à morte depende toda a nossa vida presente. Foi assim que muitos pensaram. E de Platão, passando por Agostinho, a Descartes e Pascal, de Kant aos contemporâneos, o tema da continuação da vida, de uma possível imortalidade, fez-se presente de modo incontestável. Pascal resumiu assim:

a imortalidade da alma é uma coisa que nos importa tanto, que nos toca tão profundamente, que é preciso ter perdido todo sentimento para ficar na indiferença de saber algo a respeito. Todas as nossas ações e pensamentos devem tomar caminhos tão diferentes segundo haja bens eternos a esperar ou não, que não é possível tomar nenhuma atitude com senso e juízo sem pautá-la por esse ponto de vista, que deve ser o nosso último objetivo (2015, p. 163-4).

A reflexão sobre a imortalidade é resultado da grande pergunta: o que ocorre depois da morte? Giuliano Kremmerz disse acertadamente: “todos querem saber, todos anseiam ardentemente por algum entendimento sobre o que acontecerá ao homem após a morte” (2022, p. 22).

Voltando, neste ponto, à pergunta feita sobre a natureza da certeza da morte – que, como vimos, conduz à meditação sobre a morte e à reflexão sobre a imortalidade –, começaremos a indagar, mais de perto, qual é, realmente, o fundamento dessa certeza do morrer.

Podemos pensar que essa certeza seja oriunda da nossa experiência. O constante deparar-se com a morte alheia, com a morte do outro, segundo esse pensar, forneceria a cada um de nós a certeza da própria morte. Max Scheler, porém, nas suas reflexões em *Morte e sobrevivência*, assegura-nos que saberíamos sobre a nossa própria morte, ou seja, teríamos dela certeza, mesmo que nunca tivéssemos visto alguém morrer.

Para Scheler, “uma pessoa saberia de qualquer forma ou modo que a morte a alcançaria, mesmo que fosse o único ser vivo sobre a Terra; sabê-lo-ia mesmo que nunca tivesse visto outros seres vivos sofrerem aquela transformação que conduz ao aparecimento do cadáver” (1993, p. 19). Isso porque a certeza da morte é dada de modo *intuitivo* nas *vivências* ordinárias pelas quais passamos todos os dias. Em cada vivência, em cada ato, está presente essa intuição de que a vida que a minha vai em *direção à morte*.

Olhemos para a estrutura de uma vivência, qualquer que seja ela. Em cada momento do nosso processo vital estão presentes, numa tomada de consciência imediata, o “ser presente”, o “ser passado” e o “ser futuro”: “experimentamos e vemos em cada momento indivisível do nosso percurso vital “qualquer coisa a fugir” e “qualquer coisa a aproximar-se”” (Scheler, 1993, p. 23).

A nossa vida é dada, em toda vivência presente, como um todo fechado que contém presente, passado e futuro. E sempre se apresenta, de modo intuitivo, uma *tendência*, um *direcionamento*, desta vida que irá culminar na morte. Scheler, por isso, fala da morte como uma *essência*, um *a priori*, que se revela nos vários momentos do processo vivo que se desfecha, de fato, no ato de morrer concreto de todos os seres humanos.

Há uma *direção na vida*, no processo vital, direção que acompanha cada vivência e que contém em si mesma um *fim futuro*:

e esta direção é uma absorção constante do que é possível viver como futuro de vida disponível, através da vida vivida e da sua efetividade. Tal direção é também um crescimento da extensão do ser-passado à custa da extensão do ser futuro e uma crescente consciência diferencial de ambas as extensões a favor da extensão do ser-passado. Nesta estrutura diferencial de cada momento vital experimentado existe agora a vivência da direção desta mudança, que pode ser chamada também vivência da *direção da morte*. Mesmo que não notássemos a nossa idade, nem pela percepção externa das nossas rugas e cabelos brancos, nem pela modificação das nossas sensações vitais (por exemplo, pela sua diminuição), teríamos ainda a certeza dela por meio desta vivência. Porque uma coisa é certa: se a quantidade total da vida continuamente dada estivesse de tal modo repartida que a amplitude da extensão do futuro se tornasse nula, estaria assim naturalmente dado o que acontece com a morte natural (Scheler, 1993, p. 25).

Um dos pontos importantes das reflexões de Scheler, ponto que se soma ao que também foi dito por Gadamer, é que há de fato um “recalcamento da ideia da morte”. Somente esse recalcamento explica o porquê de a morte, uma certeza baseada, como vimos, na intuição concreta de todo momento vivido no processo vital, ser *esquecida* e não tematizada pelo homem moderno. Segundo Scheler, isso se dá porque a estrutura da experiência desse homem moderno foi modificada.

Há um natural *impulso vital* que, automaticamente, nos impede de pensar constantemente na morte, de meditar sobre ela. Esse impulso não é em si negativo, pois: “não tomaríamos certamente tão a peito, nem daríamos tanta importância às nossas ocupações diárias, ao nosso trabalho, às nossas preocupações terrenas [...] se tivéssemos continuamente presente a morte [...]” (Scheler, 1993, p. 34).

Porém, há um outro motivo que leva a esse esquecimento da morte, ao recalcamento, motivo que representa a mudança da própria estrutura vivencial do homem moderno: o direcionamento exagerado para o *trabalho* e o *lucro*. O típico homem moderno vive com uma ideia de manipulação da natureza, ideia de que só é real aquilo que é manipulável, então tenta submeter tudo ao cálculo. O próprio corpo humano torna-se um objeto mecânico guiado por

leis físico-químicas, e a morte, por sua vez, ganha o aspecto de um acidente, de uma catástrofe que deve, com o auxílio da ciência e da técnica, ser evitada.

Esse homem não está mais *diante da morte*, a sua própria morte é vista como a morte de *um outro*, e todos os outros que morrem não despertam nele uma vivência real de que ele também morrerá. A ciência aparece como uma panaceia, já que traz até mesmo a possibilidade de retardar o evento da morte por meio de técnicas, e a concepção de *progresso* torna-se uma substituição da *vida eterna*. Esse homem preocupa-se demais com o lucro e está sempre *ocupado*; a morte, verdade absoluta e presente em cada instante vivido, é colocada longe. “A morte já não é mais temida por si mesma, porque a sua ideia é *posta de lado*, é afastada pela mesma angústia vital que leva a submeter ao cálculo o decurso da vida” (Scheler, 1993, p. 38).

Assim, esse ser humano moderno não vive mais na certeza de que a morte é o ato final que ele deve cumprir – por isso que no começo deste texto falávamos da morte como um *ato* que cumprimos; ele não tematiza a sua morte inevitável com a divisa “morrer a sua própria morte” e não compreende que “o perecer que acontece com a morte é ainda, de certo modo, uma ação, um *actus do próprio ser vivo*” (Scheler, 1993, p. 30).

Essa forma de lidar com a morte, típica das pessoas modernas, é eficazmente retratada em *A morte de Ivan Ilitch*, o clássico de Tolstói. Ilitch vivia uma vida atarefada, ocupada demais para pensar na morte, e quando a certeza dela chegou à consciência por causa da doença que lhe perturbava, ele questionava a si mesmo: “e Caio realmente é mortal, e é certo que ele vai morrer, mas comigo, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e pensamentos, é outra história. Não é possível que eu tenha de morrer. Isso seria horrível demais” (2023, p. 58).

Voltando a Scheler, o resumo da sua posição sobre a certeza da morte pode ser assim colocado. A morte é dada, em toda vivência que nós temos no decurso do processo vital, numa *certeza intuitiva*; é, portanto, vivida imediatamente. Sabemos que vamos morrer porque vivemos nos nossos atos singulares o constante ser *direcionado à morte* da vida. E isso porque a morte é essência do próprio processo vital, é exigência fundamental posta na estrutura do viver mesmo.

Há, dito de outro modo, um *esgotamento natural* do processo vital, como se fôssemos feitos para a morte, daí ela ser entendida como essencial à vida, razão interna do próprio viver, exigência fundamentada na mesma vida que começa, progride e precisa terminar. Eis o motivo de a morte poder ser compreendida como algo substancial, uma essência, não meramente um *nome* para o desmantelamento do nosso corpo vivo num cadáver. Ela tem uma razão, tem um sentido, tem fundamento no *ser* mesmo.

Caminhamos, neste ponto, para a tarefa de uma psicologia descritiva da quase morte, que é, bem entendida, a psicologia da vivência da morte ou do morrer, mas antes precisamos abordar sucintamente o tema da indemonstrabilidade da morte como retorno ao nada.

4. A indemonstrabilidade da morte como retorno ao nada

Um antigo dito, atribuído a Pródico e Epicuro, diz: “Como posso temer a morte? Se eu existo, a morte não existe, e se ela existe, eu já não existo” (Scheler, 1993, p. 29).

Há nessa sentença o pressuposto que a torna significativa, a saber: a morte é o desaparecimento total da *pessoa*, ou, em outras palavras, o retorno ao *nada*. Essa forma de pensar está, a nosso ver, assentada em duas experiências comuns: 1) o sono e 2) a visão externa de um cadáver que nunca mais se manifestará como antes. Jaspers, comentando essa última percepção, confirma: “do mais-além não há qualquer experiência, nem se recebeu qualquer sinal. Jamais alguém retornou de entre os mortos. Daí decorre a ideia de que estar morto é não ser, de que a morte é o nada” (2011, p. 144-5).

No sono, todos têm a vaga impressão, por causa do intervalo no *escuro* entre o adormecer e o acordar, que a consciência desaparece; então, muitos pensaram, algo semelhante deve acontecer na morte, por isso sempre houve, popularmente, a associação entre sono e morte. Mas sabemos, sobejamente, que há, no sono, atividade consciente, e isso não fica claro apenas nos sonhos, mas devemos ter em mente que muitas vezes não lembramos que sonhamos até que algo no exterior, como um estímulo qualquer, desperta em nós a lembrança de um sonho que foi esquecido assim que acordamos.

Até mesmo naquelas noites de sono onde há aparente ausência completa da consciência, pois não lembramos de algum sonho, há atividade consciente. Nada pode confirmar que não sonhamos, apenas há a possibilidade de termos esquecido, como geralmente ocorre.

Não podemos extrair, assim, o desaparecimento da consciência na morte por meio da analogia com o processo de dormir. E o que dizer da experiência comum e categórica de vermos que alguém que se tornou um cadáver nunca mais nos aparecerá como antes, nunca mais haverá nele qualquer expressão, mas somente putrefação seguida da decomposição dos seus elementos? Essa experiência não demonstra a morte como retorno ao nada? Como desaparecimento total da *pessoa*?

Não. Por quê? Para demonstrar que a morte é o desaparecimento total da pessoa, ou o retorno ao nada, seria necessário estabelecer que é da *essência* da pessoa humana revelar-se

apenas, e somente, por meio das expressões corporais que nos são visíveis quando ela está viva. Assim, uma vez que essas expressões não aparecem mais num cadáver, caso comprovássemos que a pessoa se manifesta essencialmente apenas por meio corporal, a pessoa, que antes se mostrava por meio do corpo, não existe mais, desapareceu. Porém, esse tipo de demonstração não pode ser feito. Como vamos saber que é da *essência* de uma pessoa manifestar-se, existir, unicamente por meio de expressões corporais?

A questão é que mesmo em vida, no face a face, nós não temos um acesso direto à pessoa que, por meio do corpo, fala conosco. A consciência de um *outro*, sua *pessoalidade*, permanece sempre um tipo de conhecimento “por meio de”, indireto, que se funda no “aparecimento” de um corpo. Vejo um corpo, suponho a pessoa – mas a *pessoa* é sempre indemonstrável diretamente. Porém sabemos que ela existe como nós existimos.

Dada essa dupla impossibilidade de demonstração, 1) a da pessoa como já se mostra em vida e 2) a do fato de que ela, *essencialmente*, apenas deve mostrar-se por meio do corpo, nós não podemos dizer, certamente, que, no cadáver, essa pessoa desapareceu completamente, foi aniquilada de modo absoluto – retornou ao nada.

Assim, e recapitulando, “só onde puder mostrar que pertence à essência de uma coisa e do seu modo de experiência *ter de* a experimentar quando ela existe, através da quantidade de experiências deste género que me são acessíveis, é que terei o direito de dizer: a coisa não existe porque não vejo” (Scheler, 1993, p. 50). Só poderíamos afirmar que a pessoa não mais existe porque não a vemos se pudéssemos estabelecer que é da *natureza* da pessoa, da sua *essência*, manifestar-se somente por meio de processos visíveis e corporais. Mas, repetindo, é precisamente esse tipo de *prova* que nós não podemos estabelecer.

Scheler diz: “o facto de este corpo poder um dia transformar-se na situação a que chamamos “cadáver” não pode encerrar nenhum motivo para negar-se a existência de tal pessoa desde esse instante” (1993, p. 48).

O não vermos mais uma pessoa depois da morte não significa que ela desapareceu. Nas palavras de Scheler:

o facto de não a vermos depois da morte significa muito pouco, dado que nunca a podemos ver de um ponto de vista sensível. O facto de não existirem fenómenos expressivos depois da morte é somente um motivo para aceitarmos que eu já não possa compreender a pessoa; mas não é um motivo para aceitar a sua não existência (1993, p. 49).

Por uma questão de princípio, então, essa pessoa que morreu, e que antes se revelava a mim no corpo expressivo, pode continuar *viva* de alguma forma que para nós seja inacessível no presente estado da nossa vida. As pessoas podem, realmente, desaparecer completamente no ato da morte, mas isso não é algo que podemos constatar mediante o próprio fato da morte como verificada no cadáver. Segue-se disso, em última instância, que “não há nenhum motivo para afirmar que elas não sobrevivem” (Scheler, 1993, p. 49).

Há mais. Segundo Schopenhauer, a morte só nos aparece como aniquilação total porque transferimos as formas de pensar a matéria no espaço-tempo para o domínio daquilo que é o nosso cerne, a nossa essência, que nós chamamos aqui simplesmente de *pessoa* e que Schopenhauer chama de “coisa em si” (2023, p. 37-9).

No domínio dessa “coisa em si”, não se verifica desaparecimento ou aniquilamento no modo como se dá no mundo objetivo. Vejamos este ponto: para uma pessoa ser *um nada* depois da morte, ela precisaria ser um nada já em vida, como disse Schopenhauer, um “nada animado”, algo que, podemos ver, soa absurdo e incompreensível.

Como é possível, diante da *morte* de uma pessoa, supor que aqui uma coisa em si mesma estaria a tornar-se *nada*? Que, muito antes, apenas um fenômeno no tempo, essa forma de todo fenômeno, encontre aqui seu fim, sem que a coisa em si mesma seja por isso afetada, é um conhecimento imediato, intuitivo, de toda e qualquer pessoa; por isso, em todas as épocas, se esteve empenhado em pronunciá-lo sob as mais diversas formas e expressões, as quais, todas, embora tendo sido tomadas do fenômeno, referem-se, não obstante, em seu sentido próprio, unicamente a esse conhecimento (Schopenhauer, 2023, p. 39).

É notório destacar que essas conclusões de Schopenhauer – conclusões que apontam para o saber de que a pessoa, na sua linguagem, “a coisa em si”, não desaparece na morte – são tomadas, como ele mesmo diz, de um *conhecimento intuitivo*, ou seja, vivencial, acessível a todos; não se trata aqui de meras abstrações metafísicas de um saber hipotético-religioso.

Segundo o filósofo alemão, em resumo, o que desaparece na morte é o fenômeno corporal sujeito às vicissitudes do mundo objetivo do espaço-tempo, não a “coisa em si”, a essência que se mostra nesse corpo. (E até mesmo no caso do corpo, se fôssemos olhar para ele do ponto de vista puramente mecânico, não há um desaparecimento total, pois esse corpo, na morte, se decompõe em *elementos* que, por sua vez, permanecem de alguma forma, ainda que noutro estado).

Há, a bem da verdade, algo que nos ocorre quando vemos um cadáver, uma *vivência* de que aquilo que está diante de nós, num caixão, não é a *pessoa*, não é o nosso amigo, o nosso conhecido, ou o nosso familiar – entrevemos, de modo obscuro, mas intuitivo, que ali está

apenas um corpo, como uma casca. Esse sentimento é captado na linguagem popular: muitos dizem “vamos sepultar o corpo”, e foi expresso pelo poeta Fernando Pessoa que, com profunda percepção interior, assim coloca: “a mim, quando vejo um morto, a morte parece-me uma partida. O cadáver dá-me a impressão de um traje que se deixou. Alguém se foi embora e não precisou de levar aquele fato único que vestira” (Pessoa, 2019, p. 36). Elisabeth Kübler-Ross, a médica renomada que observou e acompanhou de perto muitas pessoas morrerem, constata esse mesmo sentimento: quando olhava para o corpo, ele me parecia semelhante a um casco de inverno, deixado de lado com a chegada da primavera, não mais necessário. Tinha esta incrível e clara imagem de uma concha, e meu amado paciente não estava mais ali” (2022, p. 93).

5. Psicologia descritivo-fenomenológica da morte

As *experiências de quase morte* (EQMs) são fenômenos conhecidos da humanidade. Desde cedo houve relatos de pessoas que estiveram, digamos assim, no limiar da morte. Heráclito, Demócrito e Platão, por exemplo, falavam dos “revenants”, mortos que supostamente voltavam à vida. E todos conhecem a história de Er, em Platão, um guerreiro que foi morto e, no seu funeral, reviveu e narrou como foi a sua experiência longe do corpo.

Mas para os antigos não havia o nome “experiência de quase morte” para delimitar e abarcar esse fenômeno. Só em 1975, em *Life after life*, Raymond Moody, médico e filósofo americano, “sugeriu ‘experiência de quase morte’ como uma designação genérica para o fenômeno” (Laszlo; Peake, 2019, p. 14).

O próprio Moody menciona que, em *Life after life*, foram analisados 150 casos de experiências de quase morte, o que despertou o mundo acadêmico e a população em geral para esse fenômeno tão antigo na história da humanidade. Desde então, a experiência de quase morte vem sendo estudada por inúmeros médicos, psicólogos e pensadores em geral.

É um fato digno de nota que os processos da medicina moderna, técnicas de ressuscitação, aparelhagem, permitiram que, cada vez mais, houvesse um crescente número de casos de EQM. Pessoas que passam por condições clínicas graves possivelmente morreriam noutros contextos da medicina antiga. Mas, hoje, muitas dessas pessoas morrem clinicamente, ou seja, seus sinais vitais cessam, não há sangue nem oxigênio fluindo para o cérebro, um estado, como todos sabem, de morte parcial que seria *permanente* se não houvesse os meios atuais de ressuscitação. E muitas dessas pessoas dizem que, durante a morte clínica, estavam plenamente

conscientes, ou seja, nelas estava ainda em plena *ocorrência* um *fluxo consciencial*, *vivências*: sentimentos, percepções, volições, lembranças, pensamentos e ideias.

É para esse fluxo de consciência, para essas vivências, que devemos olhar para entender o que ocorre na morte. Uma psicologia descritivo-fenomenológica desses atos se coloca na tradição de uma psicologia descritiva que não tenta explicar os fenômenos psicológicos reduzindo-os a leis físico-químicas ou a alguma teoria dada previamente no modelo das psicologias explicativas que se baseiam na metodologia da ciência natural.

Dilthey, em 1894, já havia estabelecido uma psicologia descritiva totalmente diversa da psicologia explicativa natural. Essa psicologia descritiva deve visar, dizia ele, *compreender*, não *explicar*. Ela imiscui-se no fluxo da vida psíquica sem apriorismos e quer tomar os dados vivenciais no modo como eles “aparecem” na sua conexão própria.

Sabemos que em Husserl, o pai da fenomenologia, formou-se toda uma tradição de pensamento que visava justamente essa descrição da consciência abrindo mão das teorias da ciência natural. E, nesse modo, a fenomenologia sempre esteve ligada ao objeto de uma psicologia descritiva e à psicologia em geral. González Porta coloca essa relação ao falar do desenvolvimento da própria fenomenologia: “a fenomenologia é primeiramente concebida como psicologia descritiva, logo após como psicologia eidética e finalmente como filosofia transcendental, primeiro estática e depois genética” (2013, p. 66).

Mas essa relação e a própria metodologia fenomenológica são assuntos complexos. O que mencionamos aqui é para esclarecer em que sentido usamos o termo psicologia descritivo-fenomenológica para analisar as EQMs. Visamos com isso assentar que nos voltamos para as vivências de quase morte no seu pleno aparecimento, no modo como elas são vividas pelas pessoas que passam pelo fenômeno. Destacamos também que usamos, neste texto, os termos “psicologia descritiva” e “fenomenologia” de maneira intercambiável.

Para essa forma de psicologia, pouco importa se os “objetos” (no sentido de transcendentais à consciência) dados nessas vivências sejam *reais* ou não. Deixamos o termo “objetivo” no sentido comum das ciências de lado e olhamos para o que é vivido. Fazemos para isso, não com o mesmo rigor, uma “redução fenomenológica” no sentido de Husserl (2020, p. 61). Dissemos não com o mesmo rigor porque Husserl, na obra referenciada, *A ideia da fenomenologia*, separou seu método de uma *psicologia descritiva* que, para ele, já dava por supostas algumas realidades.

Nós, por outro lado, queremos nos manter no domínio da psicologia descritiva, considerando-a no sentido clássico de uma psicologia que se atém ao que é vivido. E como esse

sempre foi também o objetivo da fenomenologia, ater-se ao vivido, nós falamos de “psicologia descritivo-fenomenológica” – poderíamos também dizer “psicologia fenomenológica”. (A relação entre essas duas escolas de pensamento também foi lembrada por Jan Hendrik van den Berg que, ao comentar a obra de Dilthey de 1894, disse que foi este autor que iniciou a “psicologia fenomenológica” (1973, p. 124)).

O que constatamos nas EQMs é que continua em plena *ocorrência* uma *vida consciencial* com a sua estrutura própria e universal. Há, nas EQMs, todos os atos comuns da vida consciente ordinária acompanhados dos seus respectivos conteúdos: sentimentos, percepções, ideias, lembranças e afins. Esse fato tem um alcance de elevada importância e é o próprio cerne da nossa investigação e de uma definição sobre o que é a morte.

E quais são, geralmente, as vivências, além das comuns mencionadas acima, que ocorrem nas EQMs? Resumamos com Jeffrey Long e Paul Perry: 1) experiência fora do corpo (*out-of-body experience*), separação da consciência do corpo físico; 2) sentidos aguçados; 3) emoções ou sentimentos intensos e quase sempre positivos; 4) passagem por, ou dentro de, um túnel; 5) encontro de uma luz mística ou brilhante; 6) encontro com outros seres; ou seres místicos, ou parentes ou amigos falecidos; 7) uma sensação de alteração de tempo ou de espaço; 8) recapitulação de vida; 9) encontro de planos reconhecidos como *sobrenaturais* ou celestiais; 10) descoberta ou aprendizado de um conhecimento especial; 11) encontro de um limite ou barreira e 12) retorno ao corpo, voluntário ou involuntário (2017, p. 14-5).

Algumas dessas vivências, como podemos observar, não fazem parte da consciência ordinária (p. ex., não vemos a nós mesmos, no dia a dia, em contato com “seres espirituais”), mas outras são percepções de objetos, sejam pessoas ou realidades; são sentimentos, como no caso do sentir algo bom; são processos de conhecimento, como a descoberta de uma verdade nova; são volições, como no caso de voltar ou não ao corpo e de se mover pelo querer; são lembranças, como no ver vivências passadas. Todos esses atos de consciência são, na sua estrutura, os mesmos atos que nos são conhecidos e comuns quando estamos na vida ordinária. Por isso dissemos, acima, que, na EQM, continua uma vida consciencial com sua estrutura universal. Na vida “normal” nós também percebemos, temos sentimentos, adquirimos conhecimentos, possuímos lembranças e fazemos coisas de acordo com o nosso querer. Todas essas vivências, não importando qual seja o seu conteúdo, estão presentes, como vimos, nas EQMs.

Que essas vivências ocorram, apareçam, quando há a constatação de morte clínica, é precisamente o que há de mais significativo para a nossa compreensão da morte. Esse

significado torna-se maior à medida que entram na EQM vivências que as pessoas asseguram que são de outro “plano”, “sobrenaturais”, “místicas”, como o encontro com a “luz”, com “Deus”, com parentes já falecidos, e como a alteração vivida que mostra que o tempo e o espaço são realidades diferentes das enfrentadas no mundo ordinário.

Olhemos mais de perto relatos vivenciais das EQMs.

Pude sentir o meu espírito deixando realmente o meu corpo. Vi e ouvi as conversas entre o meu marido e os médicos que se deram do lado de fora do meu quarto, a cerca de uns 12 metros adiante num corredor. Mais tarde fui capaz de confirmar essa conversa com meu marido (Long; Perry, 2017, p 15).

Uma pessoa que teve uma EQM vivenciou a si mesma fora do corpo e percebeu toda a reação do médico na tentativa de salvá-la da morte permanente: “por que você ficou tão transtornado, gritando e praguejando no centro cirúrgico? Não sabia que eu podia ouvir cada palavra do que estava dizendo?” (Long; Perry, 2017, p 15).

Vivências como essas estão praticamente presentes em todas as EQMs. Diferente da nossa vivência comum, onde toda percepção do mundo e das coisas ocorre a partir do centro que é o corpo próprio, de modo que nunca nos sentimos longe do corpo nos atos vividos, essas experiências relatadas por pessoas mortas clinicamente mostram que a consciência de si é “duplicada”, vê-se a si mesmo como um “ponto de consciência” fora do corpo que está, em muitos casos, numa mesa de cirurgia ou caído no local de um acidente. Há agora duas coisas, uma consciência que vê esse corpo “de longe” – corpo pessoal, que lhe é próprio (“ali está meu corpo”) – e o corpo como objeto “lançado” diante dessa consciência que constata.

Nesse sentido, Eben Alexander III, ex-neurocirurgião de Harvard, contou-nos a sua EQM que ocorreu por causa de uma severa meningoencefalite por *Escherichia coli*. Ele narra suas experiências fora do corpo dizendo que se encontrava “as a speck of awareness on a butterfly wing” (como um ponto de consciência na asa de uma borboleta, em tradução livre) (2015, p. 18). Essa expressão de vivenciar a si mesmo como um “ponto”, um “foco” de consciência flutuando “para além” do corpo próprio que capta com precisão o sentido dessa mesma vivência da “experiência fora do corpo” (EFC), é algo comum a todas as EQMs.

Nós, em certo sentido, podemos ter uma vaga noção dessa forma de vivência naqueles tipos de atos em que estamos tão empenhados numa tarefa, num movimento, num dado ambiente, estamos tão absorvidos por um conteúdo que nos preenche, que esquecemos, por um momento, o nosso corpo, e já na consciência *normal* somos como que constantemente *lançados para além dele*, lembrando-nos do nosso ser corporal apenas nos momentos em que esse corpo

se torna para nós um obstáculo, quando ele dói e está enfermo. É como o olho: só nos damos conta dele quando lhe cai um cisco. Porém a vivência do corpo próprio, que está sempre conosco, é o pano de fundo, como dito acima, de todas as nossas experiências, ainda que ele esteja implícito e não reparemos nele. O que ocorre nas “experiências fora do corpo” das EQMs é algo de uma outra *natureza*.

Prosseguindo nesta nossa fenomenologia, lemos este relato de um paciente:

não há meio de explicar isso, assim como não existe sentimento igual aqui na terra. Foi claro como cristal. Foi como voltar para casa, enfim. Um sentimento de pertencer a algo, de significado, de plenitude. Pareceu muito mais real do que qualquer coisa pela qual já passei na minha vida inteira (Long; Perry, 2017, p. 16).

Há nas EQMs plena ocorrência de vida sentimental, e o característico desse vivenciar sentimentos é que eles são colocados num nível de realidade “acima” da realidade ordinária. As pessoas que têm uma EQM geralmente relatam que as suas vivências sentimentais são extremamente positivas, sublimes, inefáveis, alheias a tudo aquilo que antes elas experimentaram. Daqui vem o seguinte fato: as pessoas nas EQMs alegam ter um nível de consciência mais amplo, mais abrangente do que a consciência da vida ordinária. Elas, por isso, descartam, ou tendem a descartar, toda ideia de que a EQM é uma forma de ilusão.

É característico da *quididade* vivencial da EQM, algo lembrado por muitos autores que estudam esse fenômeno, que ela é coerente, possui uma estrutura significativa de fatos vividos, uma sequência comum, uma *lógica imanente*, digamos assim; muito diferente do que ocorre em processos alucinatórios ou em alguma forma de ilusão.

Sobre os sentimentos e as emoções vividos, diz ainda alguém com relação a sua EQM: “esta é a coisa mais difícil de explicar... Palavras não chegarão nem perto de captar os sentimentos, mas vou tentar: amor total, incondicional, envolvente, compaixão [...], sensação maravilhosa de estar em casa e alegria” (Long; Perry, 2017, p. 16).

O caráter inefável dessas experiências salta à vista, o que leva muitas pessoas a temerem expressar as suas vivências; há, em muitos casos, o medo do julgamento do outro, a dificuldade de pôr em termos da vida comum aquilo que é vivido nos umbrais da morte. E o caráter de inefabilidade é comum a todos os modos de “consciência alterada”, sejam místicos, sejam meditativos ou contemplativos, sejam induzidos por substâncias ou por êxtase religioso.

Mas a EQM não pode ser comparada com esses outros estados de “consciência alterada”. Ela tem uma estrutura vivencial própria e possui um fluxo consciencial reconhecido como diferente, *sui generis*, pois ocorre, geralmente, num momento em que o corpo está “desligado”

dos seus processos vitais, morto parcialmente, onde o corpo não é o veículo fundador das vivências espaciais, como nos casos em que as pessoas veem coisas que se passam distante espacialmente do local em que o corpo jaz, coisas que depois são confirmadas por elas, numa validação da vivência originária, depois que voltam da quase morte. Por esses e outros motivos semelhantes, nós estamos, obviamente, tratando aqui de um modo de vivência totalmente diverso das outras formas de “consciência alterada”.

A esse respeito, Jeffrey Long narra um acontecimento famoso nos estudos da EQM:

uma das minhas histórias favoritas de experiência fora do corpo vem de uma EQM relatada por Kimberly Clark Sharp, reconhecida pesquisadora de EQMs de Seattle, Washington. Em 1984, Kimberly relatou um estudo de caso no qual uma mulher chamada Maria foi levada às pressas ao hospital com um grave ataque do coração. Após a ressuscitação bem-sucedida, Maria contou a Kimberly sobre sua experiência de quase morte, incluindo observações detalhadas de fora do corpo de sua ressuscitação. Então, ela foi um passo além. Sua consciência passou do lado de fora do hospital, contou ela, onde observou um tênis no peitoril da janela do terceiro andar do hospital. Maria deu informações detalhadas sobre o calçado. Era um tênis masculino, afirmou, o pé esquerdo e azul-escuro com uma marca de uso acima da região do dedinho e um cadarço enfiado debaixo da sola no calcanhar (2017, p. 79).

A pesquisadora, como boa cética, foi até o local indicado pela paciente e, para sua surpresa, constatou que a vivência dela, a vivência fora do corpo na EQM, correspondia ao objeto narrado. Para a nossa fenomenologia da morte, o que importa, para além dessas confirmações no *objeto real*, é a descrição de uma vivência que diz que “sua consciência passou do lado de fora do hospital”. Esse é um dado estrondoso do ponto de vista teórico, merecedor de uma fenomenologia só dele, algo que, aqui, não podemos fazer. A consciência vivida como “fora do estabelecimento”, onde padecia o corpo em morte clínica, uma vivência dotada de conteúdo perceptivo com o sentido, posto pela paciente, de ser real, objetivo como percebido, isso sim é, por si só, um fato da maior relevância. O que aparece, no simples fenômeno da vivência consciente, podemos nós contatar: a consciência continuou em plena *ocorrência*, o fluxo consciencial permaneceu na sua ordem significativa, a despeito da morte orgânica parcial.

Aproximamo-nos, neste ponto, de uma definição sobre a morte a partir daquilo que é vivido na morte parcial, na quase morte, em suma, na vivência do morrer da EQM.

Um homem teve uma EQM. Ele coloca a sua experiência nestes termos:

quando deixei o meu corpo, eu estava com o meu relógio de mergulho. Fiz algumas medições nada científicas da distância que viajei, observando os pontos de destaque e medindo-os pelo segundo ponteiro do meu relógio [...]. Mas a minha conclusão foi e sempre tem sido: eu estava medindo o tempo num tempo alterado. O chão não se movia de modo linear; as distâncias eram erráticas, na melhor das hipóteses. As distâncias sempre mudavam, às vezes repetindo-se e, então, tornando[-se]

instantaneamente mais longas ou [mais] curtas do que a distância anterior [...]. Minha intuição e impressão foram que eu estava numa zona de tempo diferente, onde o meu relógio terreno era inútil ou incapaz de fazer quaisquer medições ou de refletir o tempo (Long; Perry, 2017, p. 20).

Cabe notarmos a expressão “zona de tempo diferente” que mostra a vivência de que o tempo como vivido numa situação de ausência de sinais vitais é dotado de uma essencialidade não identificada com o decurso da vida consciencial ordinária. Esse relato é apenas um exemplo emblemático de uma sequência imensa de muitos outros que abordam a mesma questão: as noções comuns de tempo e de espaço são abolidas, ou radicalmente modificadas, numa vivência de quase morte.

Mas nessa mesma vida ordinária da nossa consciência encontramos fatos que nos mostram uma autonomia da vida consciente em relação ao tempo e ao espaço onde as funções corporais se situam. Esse não é um assunto obscuro, e Max Scheler, muito citado por nós anteriormente, mostra, na sua fenomenologia dos atos vividos, alguns casos.

Por exemplo, quando penso numa verdade evidente, como $2 \times 2 = 4$, eu estou diante de uma esfera de significados, de essências, que são independentes de qualquer relação temporal e espacial. E o ser verdadeiro de uma proposição não depende da situação do ser vivo que está inserido no mundo. Nos atos em que eu descubro, em vivências conscientes, verdades evidentes, proposições verdadeiras, “*transcendo* completamente tudo aquilo que é ainda relativo à vida e devo dizer que, em tais atos, o meu sentido toca um domínio, uma *esfera de significações intemporais e eternas*” (Scheler, 1993, p. 51-2).

Nas vivências sentimentais, como desespero ou alegria, contrição e arrependimento, também alcanço um domínio de sentido diferente do corporal onde se situa as relações espaço-temporais: “o que sinto desse modo sinto-o *sem* aquela relação com o meu corpo que acompanha esse sentimento, embora também tenha constantemente presente, ao mesmo tempo, o meu corpo e os seus estados” (Scheler, 1993, p. 52).

Para confirmar essa ausência de dependência de certos sentimentos com relação ao corpo, Scheler continua: “posso, simultaneamente, sentir uma dor e estar alegre, posso saborear o sabor agradável de um bom prato e sentir-me cansado e, ao mesmo tempo, com tudo isto e de forma totalmente independente disto, estar desesperado e alegre” (1993, p. 52).

Seja como for, nos atos de percepção, recordação, esperança, vontade, poder, sentir, em tudo isso a *pessoa* consciente “*ultrapassa* o que lhe é dado em qualquer género de “limite” do corpo que se lhe oferece sempre, simultaneamente, na experiência” (Scheler, 1993, p. 55-6).

Esses limites tanto podem ser espaciais como temporais. Sempre há, nos atos conscientes, um excedente de conteúdo que não pode ser reduzido a funções corporais.

Em todos esses atos pessoais, em todas essas vivências, assim como no nosso último exemplo de EQM que revelou o sentimento de uma “zona de tempo diferente”, a pessoa está numa esfera de sentido que não coincide com as relações meramente espaciais e temporais do corpo.

Ainda mais um exemplo. Caminho na rua; nessa situação, a *intenção* de movimento da totalidade da minha pessoa é completamente diferente dos impulsos de movimento que, em cada caso, de acordo com a posição inicial dos meus órgãos, devem aplicar-se a órgãos totalmente diferentes e numa ordem totalmente diferente, para que eu possa andar; e estes impulsos são totalmente diferentes das sensações de movimento e dos seus resíduos, que só aparecem por causa do movimento que está a ter lugar. A intenção de movimento antecipa-se ao impulso e domina-o como movimento regulador; os impulsos antecipam-se às sensações de movimento, mas as próprias intenções de movimento são dirigidas, na sua mudança e sucessão, pelo objetivo espiritual do meu percurso (Scheler, 1993, p. 60).

Se fôssemos usar uma linguagem aristotélica, diríamos que a intenção de movimento guiada pela finalidade, está em *ato* em relação às funções em *potência* que ocorrem no corpo. Assim, numa corrida, por exemplo, o corredor coloca de antemão um objetivo, uma distância a percorrer, que está para o corpo como o *ato* está para a *potência*. Daí o corpo colocar-se-á a todo momento numa atualização da intenção primária do corredor, do seu ato de ir até determinada localidade. Podemos dizer que essa intenção de corrida, o ato, permanece o mesmo em todo o trajeto da corrida, mas o corpo passa por diversas modificações físico-químicas que sempre se moldam àquele primeiro ato originário.

Esses fatos levantados da vida imediata e corriqueira confirmam a mesma independência do fluxo consciencial, em relação aos limites do espaço e do tempo, que podemos observar nas EQMs. Porém, nessas vivências de quase morte, essa autonomia da consciência é vivida como uma radical ruptura com o espaço e o tempo ordinários, uma vez que o corpo, como vivido em situações saudáveis, não está mais como pano de fundo das vivências e dos atos.

Um outro tipo de vivência que gostaríamos de destacar, nesta fenomenologia do quase morrer, é a *recapitulação de vida*, vivência que traz lembranças da biografia da pessoa de uma maneira completa, detalhada, e com um significado mais amplo do que o estabelecido nas nossas lembranças comuns do dia a dia.

A consciência de um objeto do passado – de um conteúdo de vida já vivido, que se situa na nossa duração que volta para trás no tempo até chegar aos primeiros vislumbres daquilo que

podemos lembrar – está presente com toda a sua inteireza na EQM. O fluxo consciencial permanece atado ao seu próprio e único *durar*, sua vida no sentido biográfico, e tudo isso não obstante o corpo estar moribundo, apagado, clinicamente morto, ou com ausência total de sinais vitais. Uma dessas recapitulações afirma: “vi cada acontecimento importante que já ocorrera em minha vida, desde o primeiro aniversário, passando pelo meu primeiro beijo até brigas com os meus pais. Vi como eu era egoísta e como daria qualquer coisa para voltar e mudar” (Long; Perry, 2017, p. 21).

Esse recapitular da vida também aparece, em menor intensidade, nas ocasiões em que a vida não está clinicamente morta, mas há alguma forma de ameaça. A vivência que condiz com esse estado é captada, por exemplo, na famosa expressão popular que diz: “a vida, naquele momento, passou inteira diante dos meus olhos”.

Esse aspecto importante da recapitulação de vida pode, em certo sentido, ser relacionado com o que dissemos anteriormente sobre a modificação da experiência temporal nas vivências de quase morte. John Eccles, Nobel de Medicina pelos seus estudos no cérebro, num célebre diálogo com Popper, observou que em situações de emergência, de perigo, a mente autoconsciente atua diretamente sobre o fluxo temporal ordinário, visando, com isso, um controle maior da situação para uma saída incólume. “Quando surgem emergências graves, parece que o tempo decorre em câmera lenta. [...] A mente autoconsciente é capaz de retardar o tempo a fim de que, aparentemente, consiga tomar suas decisões” (Eccles; Popper, 1992, p. 128).

Todos nós no fluxo comum de consciência podemos constatar intuitivamente essa experiência de “parada do tempo”, ou de “retardamento temporal”, em situações críticas. Nas EQMs, essa vivência de “câmera lenta”, para usarmos a expressão de Eccles, é acentuada e, associada a ela, está, provavelmente, a vivência de toda uma vida que passa diante dos olhos detalhadamente, a recapitulação dos conteúdos passados.

Uma vez que a vivência temporal no geral é vivida com uma essencialidade diferente na quase morte, nessa mesma vivência entra uma nova qualidade, a capacidade de relembrar fatos há muito esquecidos, imagens de vida cristalizadas no decurso da duração do fluxo consciencial que, parece, se apresentam duma vez, como se as barreiras que impedem, em vida ordinária, essa recapitulação, fossem, no limiar da morte, rompidas. Daí todo o passado torna-se um presente, a fragmentação temporal corriqueira desaparece, e uma vivência de conjunto ganha lugar. Daqui vem que é comum as pessoas, na EQM, dizerem que as noções vulgares de passado e de futuro são rompidas, ou alteradas no seu sentido vivencial.

Porém, expressões são sempre difíceis de captar o sentido genuíno dessas vivências, de modo que “parada de tempo” e “retardamento temporal” podem ser qualificados a partir de um novo sentido que a vida consciencial ganha na quase morte. O fluxo normal de consciência é modificado, e os conteúdos “aparecem” com uma essencialidade alterada.

E essa experiência de um novo tempo englobante, que não é mais limitado pelos tópicos normais de passado e de futuro, é equivalente às vivências espaciais das EQMs de muitas pessoas. Estas asseguram que a sua visão ganha, na quase morte, um aspecto novo; é possível ver amplamente, como se em “360 graus”, onde os pontos fixos de espaço “ali” e “aqui” são unificados numa também vivência de conjunto. Não é mais, obviamente, uma visão de “olho”, mas um puro *intuir*, um visar imediato.

Há mais. A vivência de um pensamento mais lógico, mais coerente, mais “acelerado”, é algo muito comum em várias EQMs. O médico psiquiatra Bruce Greyson, renomado estudioso das experiências de quase morte, assegura: “entre todas as pessoas que experienciaram a quase morte, metade descreveu que seu pensamento durante a EQM era mais claro do que o normal; quase a mesma quantidade o narrou como mais rápido do que o costume” (2023, p. 49).

John Whitacre teve uma EQM enquanto se recuperava de uma cirurgia. Ele observou a sua vivência de pensamento: “encontrava-me muito atento sob esse estado, meus pensamentos pareciam ter quase o dobro da velocidade normal, ainda que fossem bastante claros por natureza” (Greyson, 2023, p. 49). Nós, neste ponto, podemos perguntar: o tempo desacelera porque o fluxo consciente é vivido como mais rápido, mais acelerado?

Essas duas vivências, de um tempo que “está em câmera lenta” e de um pensamento que agora é muito mais “veloz”, estão essencialmente ligadas. Na verdade, as duas estão integradas numa única estrutura consciencial. É difícil distinguir, numa tomada de posição consciente, quais dessas duas vivências “aparece” primeiro. E, realmente, não é um sentido de “quem vem primeiro”, uma vez que essas vivências estão essencialmente ligadas, se é que não se trata de uma mesma vivência. Parece que o que muda é apenas o foco vivencial dado por quem passa por uma EQM. Dependendo do seu modo de descrever, ele destacará ora o tempo que “muda”, ora o pensamento que “acelera”, ganha intensidade etc.

Não é algo difícil de constatar que, em vida consciencial diferente do que ocorre na quase morte, já temos um vislumbre de um tempo que acelera ou desacelera à medida que o nosso pensamento é mais ou menos “intenso”, “acelerado”. Isso é visto com mais nitidez em pessoas com algum processo alterado de pensamento ou transtorno psíquico. “É de

conhecimento geral que a velocidade na qual o tempo passa nos estados maníaco-depressivos é diferente da experiência habitual” (Fierz, 1997, p. 49). Em resumo: “para o melancólico, os minutos parecem se arrastar, as horas parecem uma eternidade. Para o maníaco, os meses passam como horas” (Fierz, 1997, p. 49).

A vivência do tempo, assim, estaria diretamente ligada ao fluxo do processo consciencial, ao ritmo imanente que esse fluxo adquire. O que vemos na EQM é que esse fluxo ganha uma nova configuração, uma nova essencialidade que é sentida com definição na ausência, ou total alteração, das noções do espaço e do tempo ordinários.

Mas lembremos que as vivências de alteração do tempo e do espaço nas quase mortes são imensamente mais significativas do que qualquer outra vivência que guarde com elas alguma analogia. Pois, no caso das EQMs, as pessoas estão “sem vida” parcialmente e, mesmo assim, adquirem essa qualidade diferente de vivenciar os conteúdos espaço-temporais de um modo coerente, *real*, e dotado de significado, características que as próprias pessoas que passam pela quase morte dão a tais vivências e que nós, nesta fenomenologia, tomamos no sentido mesmo em que “aparecem”. (Essas experiências são reais, coerentes e significativas para quem as vivencia).

A relação da “desaceleração do tempo” associada com um “pensamento veloz” é resumida na EQM de Rob, um homem de 44 anos que sofreu um acidente ao escorregar numa escada:

a queda real foi bem mais lenta, como uma série de fotos sendo tiradas. Uma espécie de progressão visual de “clique”, “clique”. E essa desaceleração aumentou de forma drástica o meu tempo de raciocínio [...]. Essa desaceleração formidável que me permitiu pensar com clareza em frações de segundo era fenomenal (Greyson, 2023, p. 50).

Um policial, que sofrera uma hemorragia numa cirurgia, relata: “eu sabia como era experimentar a eternidade; onde não havia tempo. É a coisa mais difícil de tentar descrever para alguém” (Greyson, 2023, p. 51). Ele, depois, conclui: “como você explica um estado de atemporalidade, em que não existe nada progredindo de um ponto a outro, no qual está tudo lá, mantendo-o imerso por completo?” (Greyson, 20203, p. 51). Nessa forma de vivência de quase morte, como ficou claro, não houve simplesmente uma desaceleração do tempo, mas esse mesmo tempo foi completamente abolido. Greyson menciona que esse tipo de vivência é comum em muitas EQMs:

muitas pessoas que tiveram EQMs descrevem uma sensação de atemporalidade. Algumas delas contam que o tempo ainda existia, mas que a EQM parecia *estar fora do fluxo do tempo*. Tudo na sua EQM parecia estar acontecendo ao mesmo tempo, ou se mexendo para a frente e para trás no tempo. Outros ainda afirmam que perceberam na EQM o fato de que o tempo não existia mais, que o próprio conceito de tempo perdera o sentido (2023, p. 51).

Aparece aqui a vivência da completa alteração do tempo, como vivido na consciência ordinária, que confirma o que dissemos acima sobre o fato de o fluxo consciencial ganhar uma nova configuração, uma nova essencialidade que é sentida com definição na ausência, ou total alteração, das noções do espaço e do tempo ordinários.

Uma outra vivência que aparece como característica das EQMs é a seguinte: “de repente, consegui ouvir e ver de uma forma que nunca tinha acontecido antes. O som da cachoeira era tão nítido e claro que é algo indescritível” (Greyson, 2023, p. 53). Essa foi uma parte do relato de Gregg, que se afogou quando o seu bote descia uma cachoeira.

Essa forma de vivência, característica de inúmeras outras EQMs, mostra os sentidos – por exemplo, visão e audição – numa nova essencialidade, onde as coisas consideradas *sensíveis* são vividas com uma intensidade não identificada com aquela do fluxo consciencial comum.

Esses são os dados vivenciais que destacamos das vivências de quase morte, muitos outros ficaram de fora da nossa psicologia descritiva ou fenomenológica por motivos de espaço – abordar todas as formas de vivências que ocorrem na EQM requereria um trabalho mais amplo do que o proposto por nós nesta ocasião.

Concluamos agora e retiremos da fenomenologia que fizemos uma definição sobre a morte.

6. Conclusão

A nossa psicologia descritivo-fenomenológica da morte fundou-se no *imanente*, ou seja, nos significados vividos pelas próprias pessoas nas suas EQMs, nas suas vivências de quase morte. E isso era necessário porque uma psicologia descritiva, ou fenomenologia, da quase morte precisava manter-se no domínio da consciência, do fluxo consciencial na forma em que ele é vivido.

Precisávamos observar e descrever a experiência vivida (*Erleben*) para daí termos uma maior clareza sobre a morte. Não poderíamos partir de pressupostos da ciência natural, nem mesmo da ciência psicológica no sentido causal, porque haveria a tentativa de reduzir as vivências de quase morte a teorias explicativas e causais do tipo: “o cérebro cria as EQMs” ou

“as EQMs são alucinações ou expressões de desejos”, ou outras semelhantes. Essas teorias são pressupostos de uma *visão filosófica do mundo*, uma ontologia materialista; não são resultados retirados das vivências.

Na vivência (*Erlebnis*) mesma, com o seu significado imanente, não há nada dessas teorias, nada dessa forma natural de pensamento. As pessoas que vivem EQMs têm um acesso imediato aos seus significados, aos significados dessas vivências do quase morrer. Nessas experiências vividas “aparece” uma “essência” que não tem qualquer relação com as teorias explicativas.

Poderíamos ficar apenas nesse nível de descrição, mas assim não concluiríamos a tarefa de dar à morte uma definição. É uma característica da psicologia descritiva primeiro descrever o que é vivido para depois levantar hipóteses gerais que nada mais são do que teorias, e é precisamente nesse ponto que entram as definições.

Lembramos que Bergson, nas suas *Aulas de psicologia e de metafísica*, via a situação de modo semelhante. Ele queria, já naquela época de professor, estabelecer uma metafísica por meio da observação e da descrição psicológicas. Para haver a definição de qualquer essência humana era preciso primeiro observar e intuir do interior: “é preciso observar, não se pode reconstituir *a priori* a alma humana” (Bergson, 2014, p. 447). E ele mesmo conclui: “e realmente, a nosso ver, a metafísica baseia-se na psicologia” (2014, p. 447).

Por que isso é significativo para nós nesta conclusão? Porque queremos dar uma definição sobre a morte, que é uma essência humana, definição que é, em última instância, uma definição sobre a consciência humana, sobre a *alma*. E essa definição vem da descrição psicológica dos atos vividos na EQM.

Nós vimos que nas EQMs, na variedade das suas vivências, continua em plena ocorrência o fluxo de consciência, acrescido, é verdade, de novas qualidades, de uma nova essencialidade, mas que mantém sua estrutura própria universal: na percepção, existe o percebido; no sentimento, existe o sentido; no pensar em geral, existe o pensado. Mas esses atos são vividos numa esfera de significados maior do que a esfera da vida comum.

Aparecem novos significados, novos temas, novas formas de vivência. Essas formas apenas constataam a independência da vida consciencial em relação ao seu corpo, ao corpo físico. Na vida ordinária da consciência, nós pudemos verificar que já havia essa autonomia, lembremos os atos descritos por Scheler. Acontece que, nas EQMs, essa autonomia da consciência apenas se revela com maior força: é este o significado geral dessas vivências de quase morte, significado posto pelas próprias pessoas que vivem essas experiências.

E é assim que surge uma definição sobre a morte. O que ela é? Devemos dizer a partir do vivido. *A morte é uma etapa em que o modo de consciência ordinário passa para um outro modo de consciência, que mantém com o primeiro uma relação de proximidade, mas que é, em toda a sua estrutura, de uma natureza, essência e quiddidade, diferente.*

Essa diferença dos modos conscienciais dá-se, a nosso ver, no fato de que o corpo não está presente como pano de fundo dessas vivências de quase morte. É esse o aspecto significativo. É como se o corpo, no fluxo consciencial da vida comum encarnada, limitasse o alcance da consciência humana. Quando ele está inativo e inoperante por causa de uma morte clínica ou por causa de outro evento qualquer, a consciência passa a um estado de maior amplidão, um estado de alargamento dos seus conteúdos, tem acesso a uma esfera maior de significados. Há razão no fato de alguns autores chamarem o corpo e o cérebro de “filtros” da vida da consciência, da *pessoa*.

Do ponto de vista da consciência que vive no fluxo que lhe é próprio, a morte é uma etapa para a modificação da sua estrutura consciencial, uma vez que na morte permanecem os mesmos atos vividos na vida comum, porém com uma quiddidade diferente e enriquecida. Isso é outro modo de dizer que a *pessoa* sobrevive à morte física.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER III, Eben. Near-death experiences, the mind-body debate and the nature of reality. *Missouri Medicine*, v. 112, n. 1, p. 17-21, 2015.
- BERGSON, Henri. *Aulas de psicologia e de metafísica*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- ECCLES, John; POPPER, Karl. *O cérebro e o pensamento*. Trad. Aurélio O. C. de Oliveira, Helena Cristina F. Arantes e Sílvio M. Garcia. Campinas: Papirus, 1992.
- FIERZ, Heinrich Karl. *Psiquiatria junguiana*. Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1997.

- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2024.
- FROMM, Erich. *Ter ou ser?: uma introdução ao pensamento humanista*. Trad. Diego Franco Gonçalves. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.
- GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GREYSON, Bruce. *Depois da vida*. Trad. Willians Glauber. Porto Alegre: Citadel, 2023.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Odorico Mendes. Jandira: Principis, 2020.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia: cinco lições*. Trad. Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.
- KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Trad. Frei Tomás Borgmeier. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *O túnel e a luz: reflexões essenciais sobre a vida e a morte*. Trad. Magda França Lopes. 8ª ed. Campinas: Verus, 2022.
- KREMMERZ, Giuliano. *Introdução à ciência hermética: o caminho iniciático para a magia natural e divina*. Trad. Mário Molina. São Paulo: Pensamento, 2022.
- LASZLO, Ervin; PEAKE, Anthony. *A mente imortal: evidências científicas comprovam a continuidade da consciência além do cérebro*. Trad. Mayra Teruya Eichemberg. São Paulo: Cultrix, 2019.
- LAVELLE, Louis. *A consciência de si*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014.
- LONG, Jeffrey; PERRY, Paul. *Evidências da vida após a morte*. Trad. Tina Jeronymo. 2ª ed. São Paulo: Lafonte, 2017.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.
- MOODY, R. Getting comfortable with death and near-death experiences: near-death experiences: an essay in medicine and philosophy. *Missouri medicine*, v. 110, n. 5, p. 368-71, 2013.
- PLATÃO. *O banquete. Fédon. Sofista. Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores)

PORTA, Mario Ariel González. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2013.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. Jandira: Principis, 2019.

SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2023.

TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Trad. Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

TOLSTÓI, León. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Robson Ortlibas. Jandira: Principis, 2023.

VAN DEN BERG, Jan Hendrik. *O paciente psiquiátrico: esboço de psicopatologia fenomenológica*. Trad. M. Maillet. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973