

PAULO SÉRGIO RAPOSO DA SILVA

**A MORTE, O MORRER E O LUTO: EXPRESSÕES DO “EU” QUE SE  
ANGUSTIA E SOFRE**

Artigo apresentado à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte como pré-requisito para obtenção do grau de licenciatura em Ciências da Religião.

Aprovada em 09 / 07 / 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. João Bosco Filho - Orientador  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN

---

Profa. Dra. Josineide Silveira Oliveira – convidado 1  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN

---

Prof. Me. Maria Luciene Reinaldo de Oliveira – convidado 2  
Universidade do Estado Rio Grande do Norte – UFRN

**NATAL, RN**

**2018**

© Todos os direitos estão reservados a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. O conteúdo desta obra é de inteira responsabilidade do(a) autor(a), sendo o mesmo, passível de sanções administrativas ou penais, caso sejam infringidas as leis que regulamentam a Propriedade Intelectual, respectivamente, Patentes: Lei nº 9.279/1996 e Direitos Autorais: Lei nº 9.610/1998. A mesma poderá servir de base literária para novas pesquisas, desde que a obra e seu(a) respectivo(a) autor(a) sejam devidamente citados e mencionados os seus créditos bibliográficos.

**Catálogo da Publicação na Fonte.**  
**Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

S586m Silva, Paulo Sérgio Raposo da  
A Morte, o Morrer e o Luto: expressões do "eu" que se angustia e sofre. / Paulo Sérgio Raposo da Silva. - Natal, 2018.  
20p.

Orientador(a): Prof. Dr. João Bosco Filho.  
Monografia (Graduação em Ciências da Religião).  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

1. Morte, Morrer, Luto Complexidade, Ciências da Religião. I. Filho, João Bosco. II. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

# A MORTE, O MORRER E O LUTO: expressões do “eu” que se angustia e sofre

*Paulo Sérgio Raposo da Silva*<sup>1</sup>

*João Bosco Filho*<sup>2</sup>

**Resumo:** este trabalho investiga por que falar sobre a finitude significa, em última instância, falar sobre a vida privada. Para tanto, conceitua a morte, o morrer e o luto, experiências interconectadas e ao mesmo tempo distintas, para evidenciar as implicações de cada uma delas e como a identidade dos sujeitos revela-se e implica-se nos processos desencadeados pelo contato, reflexivo ou concreto, com o fim das suas vidas. Desse modo, discute o papel da ciência, do pensamento e dos agentes envolvidos na questão, de maneira a apontar os limites da técnica e o lugar ocupado por formas de conhecimento, tais como a religião, que, sem o rigor científico, ainda possuem amplas adesões e correspondem aos anseios e angústias das pessoas para lidar de modo significativo com os efeitos da consciência trágica que sabe do seu destino. Assim, mais do que indicar as razões pelas quais as pessoas temem a morte, o artigo discute questões sobre a condição humana e o que a torna qualitativamente diferente daquelas observadas em outras formas de vida.

**Palavras-chave:** Morte. Morrer. Luto. Complexidade. Ciências da Religião.

**Abstract:** This work investigates why talking about finitude means, ultimately, talking about private life. In order to do so, it conceptualizes death, dying and mourning, interconnected and at the same time distinct experiences, to highlight the implications of each one of them and how the identity of the subjects reveals itself and implies the processes triggered by the reflexive or concrete, with the end of their lives. In this way, it discusses the role of science, thought and agents involved in the question, in order to point out the limits of technique and the place occupied by forms of knowledge, such as religion, which, without scientific rigor, still have ample adhesions and correspond to people's yearnings and anxieties to deal meaningfully with the effects of the tragic consciousness that knows their fate. Thus, rather than indicating the reasons why people fear death, the article discusses questions about the human condition and what makes it qualitatively different from those observed in other life forms.

**Keywords:** Death. Die. Mourning. Complexity. Science of religion.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo surgiu a partir das reflexões, fóruns de debates e revisão de literatura que o projeto de pesquisa *A morte na escola: concepções de morte e morrer de professores do Ensino Religioso em Natal/RN*, vinculado ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica desenvolvido no âmbito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, viabilizou. O projeto buscou caracterizar as concepções de morte, morrer e luto presentes no imaginário da comunidade acadêmica do curso de Ciências da Religião da UERN. Para tanto,

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande – UERN. E-mail: [pauloraposo10@gmail.com](mailto:pauloraposo10@gmail.com)

<sup>2</sup> Professor doutor em Educação do departamento de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande – UERN. E-mail: [boscofilho38@gmail.com](mailto:boscofilho38@gmail.com)

foi repartido em três etapas semestrais de entrevistas semiestruturadas organizadas, respectivamente, da seguinte maneira: com os egressos que já atuam como professores da rede básica de ensino, com os estudantes em formação e com o corpo docente do curso.

As ideias e as discussões que fundamentaram e perpassaram tanto a formulação do projeto quanto a sua execução giraram em torno da necessidade de desmistificar os temas da finitude humana e discutir algumas das razões pelas quais as pessoas os tornaram tabus, de sorte que fosse possível examinar e articular conceitos filosóficos congêneres para trazer a lume uma série de debates sobre o papel da espiritualidade, da ciência e do exercício médico. Além de estabelecer diálogos entre os sujeitos e os seus saberes, pretendia-se avançar no sentido de reunir as diversas concepções e práticas, biomédicas e alternativas, para evidenciar seus limites e alcances na busca por integrar os saberes e oferecer uma compreensão mais adequada sobre o que pode significar ser humano e estar vivo, afinal as questões que a morte, o morrer e o luto contêm são amplas e não podem ser esgotadas por apenas um campo do conhecimento ou por um modo de abordagem isolado e fragmentário.

Nesse sentido, aliás, discutir a função da religião, das espiritualidades ou das múltiplas maneiras de se relacionar com os igualmente múltiplos tipos de transcendência desponta como imperativo, já que estão presentes na discussão, direta ou indiretamente, como negação ou adesão, para desafiar o pensamento no que concerne a compreender como as práticas espirituais ainda conseguem se estabelecer em mundo dominado pela técnica científica e acessar dimensões da existência que a ciência clássica, porque é metodológica e epistemologicamente objetiva, não abarca.

Durante as pesquisas, as compreensões dos entrevistados variaram substancialmente; algumas, inclusive, foram opostas entre si, o que, de saída, evidenciou a polissemia inerente à discussão e demandou um exercício epistemológico capaz de discutir essas variáveis sem necessariamente optar por relativismos estéreis. Isso porque nenhum dos entrevistados respondeu as questões propostas nas entrevistas sem se valer das suas vivências pessoais e nestas encontrar razões para a defesa dos seus conceitos e argumentos. Esse dado, constante nas três etapas do projeto, levou as seguintes questões que este artigo pretende responder: por que falar sobre a morte significa falar sobre si mesmo? Por que, em alguns casos, é difícil estabelecer e manter o distanciamento e a isenção que o método científico exige, de modo que uma definição meramente teórico-conceitual não basta?

A partir dessas perguntas, este trabalho não se restringe apenas a constatar e outra vez mostrar os temores do homem finito e sua autoconsciência; discute a natureza dessa autoconsciência, o significado do homem existir como sujeito da sua própria finitude, a complexidade das relações humanas e os limites das ciências biomédicas para refletir sobre o valor das dimensões simbólicas e abstratas pelas quais o homem se define e às quais adere para atenuar as tensões e as angústias de uma vida breve. Mesmo dispondo de métodos e resultados científicos extremamente avançados e eficazes, os indivíduos continuam a recorrer a explicações abstratas sobre a realidade da morte, constituir significados paralelos àqueles defendidos pela ciência e optar por diversos tipos de terapias alternativas para representar e lidar com a doença, que é a lembrança da sua finitude.

A ambivalência dessas práticas é o que realça a complexidade do tema e mantém a condição humana um desafio para o pensamento. Ora, o homem, defende Edgar Morin (2012), permanece sendo um desconhecido; hoje muito mais por *malciência* do que por ignorância. É preciso, portanto, não se eximir da crítica às produções de conhecimento, ao racionalismo autossuficiente e do dever de construir um saber que conceba todas as dimensões ou aspectos da realidade humana, “que são físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, econômicos, sociológicos e históricos” (MORIN, 2012, p. 18), expostos e movidos amplamente pela morte, o morrer e o luto. A isso este artigo se presta por meio de uma revisão bibliográfica que perpassa as diversas áreas do conhecimento, a fim de obter um panorama dos problemas que envolvem a finitude para, tão logo, oferecer alternativas epistemológicas a partir do Pensamento Complexo.

## **2. A MORTE E A CONSCIÊNCIA QUE ELA DESPERTA: O EU E OS OUTROS**

A morte é o destino dos vivos, a prova inquestionável da finitude, de modo que vida e morte não são experiências excludentes: uma desperta a consciência da outra e as duas se qualificam mutuamente, porque são polos da mesma existência que as possibilita e as compreende, ou seja, “morre-se por ser mortal, morre-se por viver, por ter vivido. A morte, ou a angústia da morte, ou a certeza da morte, é o próprio sabor da vida, seu amargor essencial” (COMTE-SPONVILLE, 1997, p. 49). Nasce-se para morrer e toda vida humana consiste no esforço de lidar com essa realidade para por ela não ser arruinado antes do tempo, mas não sem um alto custo psíquico.

A ideia da morte e o medo que ela inspira perseguem o animal humano como nenhuma outra coisa. É uma das molas mestras da atividade humana – atividade

destinada, em sua maior parte, a evitar a fatalidade da morte, vencê-la mediante a negação de que ela seja o destino final do homem (BECKER, 2015, p. 11).

Aquele esforço é extremo e inquietante, porque, enquanto se vive, a morte é apenas uma questão de tempo, verdade que a vida consciente revela ao animal humano que, sabendo do seu suplício e não tendo outra coisa a fazer, busca afirmar sua condição de vivo buscando mais vida. O custo é alto, note-se bem, porque carrega consigo as angústias e os temores ligados à constituição de existir como alguém, exatamente o tipo de existência que caracteriza o humano e qualifica sua autopercepção. Dessa maneira, pois, é que o medo humano da morte é substancialmente diferente da reação observada nos outros seres vivos, afinal “o conhecimento da morte é reflexivo e conceitual, e disto os animais são poupados” (BECKER, 2015, p. 49), de modo que é a partir da sua capacidade de raciocínio e construir vínculos, estes mesmos determinantes na constituição das identidades, que seus temores da finitude se definem.

Posto que priva das coisas boas que poderiam ser desfrutadas caso inexistisse, a morte não supõe apenas a perda de si, mas também o aniquilamento de tudo quanto confere ou conferiu significado à vida e a tornou possível, agradável e imprescindível; supõe, portanto, a perda do centro de gravidade da existência, a identidade, que é ao mesmo tempo objetiva e simbólica, determinada pelas relações afetivas e vivências que essas mesmas relações proporciona ou proporcionaram ao longo da vida, de modo que “a inquietação sobre a morte é a outra face do amor pela vida” (LUPER, 2010, p. 14), e isso faz toda diferença quando o assunto é entender as raízes dos temores humanos essenciais e que conceito de vida ou pessoa humana pode advir dessas raízes.

Teme-se a morte, evidentemente, por puro instinto de autopreservação, porém, dado que o homem está na natureza e fora dela (MORIN, 2012) porque existe, sincronicamente, como espécie e como pessoa — indivíduo que sabe de si e a partir desse saber realiza projeções, conhece e reconhece outros — a autodefesa humana dos perigos fatais, como já adiantado, possui um caráter distinto: mais do que um temor natural, programado e instintivo, morrer é um medo elaborado, construído a partir das referências de cada um, dos afetos, das relações, dos significados e sentidos de cada sujeito que, ao pensar sobre o tema e refletir sobre seus alcances, revela-se e implica-se inexoravelmente (LUPER, 2010). Ao se implicar, implica outros que, à medida que consigo partilham a vida e as experiências, determinam e são determinados por eles.

Resultado das interações com o mundo, a condição de sujeito não é outra senão aquela pela qual as pessoas, dialogicamente, percebem, assimilam e interpretam a si, as outras e as coisas. Morrer, deixar de existir, significa perder essas prerrogativas de agir e compreender que — inculcadas, transferidas ou conquistadas — foram responsáveis por possibilitar e atribuir significado a própria noção de vida e estar vivo, haja vista que ser alguém, ter uma história particular e ao mesmo tempo compartilhada é o meio pelo qual a existência se estabelece e a sensação de existir pode ser real, efetivamente concreta.

O temor da morte, para dizer de outra maneira, é “a emoção, o sentimento ou a consciência da perda da individualidade” (MORIN, 1988, p. 32), da perda do “Eu”, e o que se nomeia “Eu” nada mais é do que um pacote de memórias compostas por todos os atos pessoais passados, todos os atos anteriores da família, da sociedade e do mundo nos quais os sujeitos estão inseridos (LELOUP, 2011) e a partir dos quais esses mesmos sujeitos se distinguem aderindo ou construindo suas próprias concepções de mundo. A partir dessa constatação, torna-se possível delinear as nuances inerentes à discussão para mostrar os desafios que a mortalidade impõe, afinal o homem, seus dilemas, seus problemas, não cabem no laboratório.

Ora, dado que se compreende a partir de outras pessoas e com estas se relaciona para obter razões para sua própria existência, um alguém não teme somente a morte propriamente dita, mas também a sua imagem antecipada (ELIAS, 2001), sua iminência e imprevisibilidade que, por conseguinte, acentuam as fragilidades dos seus empreendimentos, vulneráveis e contingentes, mas indispensáveis na construção de significados latos. É nesse sentido que André Comte-Sponville (1997) argumenta que a morte destrói sem atingir, porque como conceito — apenas possibilidade — permanece no horizonte das relações e no campo das representações, contudo, a despeito dessa relativa intangibilidade, faz sofrer e é fonte de preocupação. O resultado é a angústia, medo imaginário sem objeto real e sem saída possível, como define o próprio filósofo citado (COMTE-SPONVILLE, 1997).

A morte, desse modo, marca a passagem do conhecido ao desconhecido, do experimentado ao apenas imaginado, e nisso também consiste o seu terror, afinal é a própria autonomia dos indivíduos, o poder de decidir a partir de relações de causa e efeito já conhecidas, que ela retira. A criatura humana, pois, não pode suportar todo o ônus que essa consciência angustiada impõe, por isso cria para si meios para aplacar sua agonia: as religiões, a ciência, os mitos, os ritos religiosos e seculares, o cultivo das virtudes, o amor, a cultura, a

arte, o entretenimento, são expressões dessa pulsão criativa que busca organizar o caos e dominar a realidade, de sorte que “o sujeito que lhe corresponde é uma pluralidade de pessoas interconectadas” (ELIAS, 2001, 63). Cumpre compreender essa interconexão para, em compreendendo, detectar equívocos de interpretações acerca do que pode ser a pessoa humana e propor, na medida do possível, abordagens mais acuradas para as Humanidades.

Percebe-se, então, que na discussão e na reflexão dos temas da finitude a subjetividade, dimensão do humano na qual os significados residem e organizam-se para definir um indivíduo como sujeito, sobrepõe-se como categoria de análise indispensável, afinal, tal como aconteceu nas três etapas do projeto de pesquisa que provocou este artigo, falar sobre a morte significa efetuar um tipo de autorreflexão existencial abrangente — nem sempre usual — que interpela o próprio autor da fala e inclui outros que fazem parte da sua formação como alguém. Não por acaso o tabu da morte se constitui como o tabu da intimidade (HENNEZEL; LELOUP, 2012), pois “se começamos a observar a realidade da morte é para as profundezas de si que o olhar se dirige” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 45).

Por mais que aquela autorreflexão consista em uma revisão das relações afetivas, de todo benéfica, o movimento de refletir sobre a própria intimidade carrega uma série de representações morais que podem conduzir a diversos tipos de constrangimentos pessoais, justificados ou não, sobre o lugar ocupado em um relacionamento, sobre erros e acertos, sucessos e frustrações, alegrias e tristezas partilhadas com quem se convive ou conviveu. Esse juízo de valor, naturalmente variável conforme cada história de vida, não se circunscreve a apenas um método de análise, porque as noções que dele advêm transbordam de significações (econômicas, políticas, morais, religiosas e existenciais), de modo que, na morte, demonstra Morin (2012), encontram-se, combinam-se e desdobram-se a racionalidade, a afetividade e o mito, por isso que naquela experiência a totalidade das características humanas é mobilizada.

Por definição, essa totalidade não pode ser compreendida por apenas um tipo de saber, que privilegie aspectos da existência em detrimento de outros ou assuma observações isoladas como suficientes para traduzir a extensa realidade da vida e da morte, de sorte que a falta de uma abordagem adequada, que se debruce sobre todos os componentes da finitude sem definições *a priori* negativas, torna inexplorados territórios essenciais da experiência humana e reforça a fragmentação dos saberes que apreende somente as partes. Isso, por sua vez, permite que formas de conhecimento abstrato prevaleçam naqueles territórios preteridos

reivindicando para si a hegemonia do discurso sobre determinados assuntos daqueles mesmos territórios ou se apropriem, sem o devido rigor teórico, dos seus conteúdos para postular uma supremacia no mínimo discutível. O caso da religião, por exemplo, é bastante ilustrativo.

Enquanto as proposições científicas, especialmente as biomédicas, detêm-se a descrever as generalidades da espécie e do organismo vivo, que igualam o homem às outras formas de vida do reino animal, “as religiões dão foco e ampliam o senso moral; elas cercam aqueles aspectos da vida nos quais as responsabilidades pessoais estão enraizadas” (SCRUTON, 2017, p. 37). Ao fazê-lo, pessoalizam seus discursos, particularizam suas abordagens e envolvem justamente aquelas áreas que a morte expõe e ameaça significativamente, para sobrenaturalizar processos e tornar herméticos temas que dizem respeito a todos e a cada um, de modo que, conforme Eagleton (2011), o fenômeno precisa ser pacientemente decifrado, não arrogantemente repudiado.

## **2. 1. A religião e a finitude: profusão de inventividade**

No Ocidente, tratada como assunto de foro íntimo e relegada à vida privada, “a religião conserva a soberania nos campos da morte e dos sofrimentos da alma” (MORIN, 2012, p. 149), base psíquica da sensibilidade, da afetividade e do inconsciente. Ao se ocupar com o intangível, opera naquelas dimensões pessoais da vida de cada indivíduo e discursa sobre temas preteridos pelo método científico clássico, fundamentalmente experimental e objetivo, que atendem aos temores e questionamentos mais elementares do homem, de modo a possuir a capacidade de “unir teoria e prática, elite e populacho, espírito e sentidos, capacidade que a cultura nunca soube realmente emular” (EAGLETON, 2016, p. 10).

Sobre essa sua capacidade, as explicações variam, mas sempre que decidirem depreciá-la comprometerão a própria eficácia da análise, já que quando se fala de religião fala-se “do maior projeto imaginativo da humanidade” (KNEALE, 2016, p. 2), cuja existência serviu como canal de expressão para grande parte da criatividade mais refinada na formação das culturas humanas, seja na literatura, na arte, na música ou na arquitetura. Ignorar seu papel, descaracterizá-lo ou legá-lo uma função secundária na história, como se ele fosse produto das ilusões humanas apenas, demonstra claramente ser muito mais uma opção ideológica contraproducente (porque observa apenas uma face do fenômeno) que verossímil, afinal “a ideia de Deus nunca foi um simples reflexo de um medo supersticioso e egoísta, como têm alegado os céticos e os realistas. [...] Ela é um fruto da autêntica aspiração pela vida, uma tentativa de alcançar uma plenitude e significado” (BECKER, 2015, p. 189).

Desse modo, a questão que se deve colocar no debate, defende De Botton (2011), não é se Deus existe ou não, mas para onde levar a discussão ao se concluir que ele não existe: o que fazer com a utilidade reconfortante das religiões, com o universo simbólico tão bem administrado por elas, com sua sabedoria e repertório filosófico que continuam a acolher anseios e preocupações metafísicas importantes? O problema das respostas a essas perguntas reside no fato de que o secularismo moderno com muita frequência descarta de maneira inadequada na “medida em que, no processo de se livrar de ideias inviáveis, desnecessariamente abdica de algumas das partes mais úteis e atraentes das fés” (DE BOTTON, 2011, p. 16). Ao agir assim, privilegiando a objetividade do racionalismo moderno, simplifica as pertinências dos seus diferentes e negligencia os sentidos indiscutivelmente humanos contidos nas outras maneiras de conceber o mundo, a si e os outros.

Sem dúvida, aponta Kneale (2016), uma das principais funções de qualquer religião é oferecer alternativa à terrível perspectiva de uma existência passageira. Ao oferecer-se como essa alternativa, ela fornece confiança e esperança, ou seja, “conforto às pessoas, proporcionando-lhes maneiras – assim os fiéis acreditam – de manter distantes seus piores pesadelos” (KNEALE, 2016, p. 4), de modo que a adesão a postulados de fé integra uma rede de conexões complexas e motivações lógicas que à medida que se inscrevem na região dos afetos os determina, de modo que “existem mais coisas envolvidas quando se trata de mudar crenças sedimentadas do que quando se trata de mudar de ideia” (EAGLETON, 2011, p. 127), porém

O racionalista tende a confundir a tenacidade da fé (a fé de terceiros, pelo menos) com a teimosia irracional, em lugar de vê-la como sinal de certa profundidade interior, que abrange a razão, mas também a transcende. Porque alguns dos nossos compromissos são constitutivos de quem somos, não podemos alterá-los sem o que o cristianismo chama de conversão, que envolve bem mais do que apenas substituir uma opinião por outra (EAGLETON, 2011, p. 127-128).

Certo ceticismo moderno defenderia que o sentimento religioso de uma suposta ultravida seria um tipo de negação ilusória do destino fatal e inelutável do homem, que prepara para uma falsa morte. As religiões, no entanto, não negam a morte propriamente dita; negam o seu pressuposto poder de extinção absoluta da existência, negam um conceito ideologicamente construído, mesmo que ponham no lugar conceitos tão enviesados quanto àqueles contra os quais se insurgem. Ao negarem nesses moldes, apropriam-se de um campo que por sua própria natureza não pode ser esgotado – o da metafísica – para engendram

conceitos no mínimo controversos, tais como preexistência e imortalidade da alma, eternidade, paraíso etc. Serem controversos, contudo, não é o que mais intriga, mas serem reverenciados mesmo após as revoluções científicas dos séculos anteriores.

Quais significados humanos estão embutidos nessa reverência? Que forma de vida o homem se revela sendo e permanecendo religioso? Que tipo de consciência e autoconsciência pode ser aceito, estudado e compreendido por meio das propostas ditas espirituais? Elas não seriam o resultado de um conjunto de saberes muito bem articulados que correspondem à consciência angustiada da finitude, que uma vez desprestigiado impediria entender conteúdos da própria vida humana e daquela mesma consciência? Sim, afinal, defende Morin (1988), não são os sacerdotes que tornam a morte terrível; é do terror da morte que os sacerdotes se servem para tornar necessário seu ofício.

A rigor, portanto, é a existência do homem, sua vida, suas emoções, seus vínculos e apegos que são enredados pela experiência religiosa; é a plena consciência imanente de estar vivo e saber-se vulnerável, frágil e mortal que a religiosidade acolhe e revela a seu próprio modo. Preterir esses afetos ou sugerir que as transcendências, por mais ilusórias que supostamente sejam, nada têm a dizer, ou dizem apenas o trivial demonstrando os sentimentos mais primários, significa encerrar a discussão sem a contribuição de um argumento conclusivo e a devida atenção a um fenômeno tão denso quanto a religiosidade, afinal, “a consciência de Deus não é apenas uma transferência regressiva, mas também uma possibilidade criativa” (BECKER, 2015, p. 248).

É por uma religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes. É a religião que empresta um sentido e constitui para seus fiéis uma fonte real de informações. Ela funciona como um modelo para o mundo e ao mesmo tempo como modelo do mundo. Ela é, pois, para seus crentes, modelo de ações e de explicação, porque fornece uma resposta às três ameaças que pesam sobre a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça (MESLIN, 2014, p. 25).

As pessoas encontram nas religiões os elementos necessários para salvaguardar a si mesmas, a própria história, as relações intersubjetivas e os significados fornecidos e construídos por essas relações que são os meios pelos quais a identidade se caracteriza de fato, de maneira que “toda religião é um conhecimento de uma sabedoria que sustenta e determina ações particulares e mantém, justificando-a, uma certa ordem das coisas” (MESLIN, 2014, p. 26). Se essa relação reproduz verdades transcendentais indubitáveis ou não, como já foi apontado, passa a ser secundário quando a profusão de inventividade religiosa se sobrepõe como agente revelador tanto das fragilidades quanto das

potencialidades do homem e desafia suas formas de conhecimento e suas práticas sociais, tais como a medicina e sua objetividade epistemológica.

Ora, “o complexo mito-rito-religião alivia, amortece, modera, adormece, cicatriza a angústia” (MORIN, 2012, p. 144). Trata-lo como coisa inferior, superável, obsoleta não o fará desaparecer, porque os afetos que o produzem continuarão a existir, de modo que além de acirrar as disputas político-ideológicas e distorcer a reflexão acerca do fenômeno e acerca da dinâmica da fé, mantém imunes os discursos dos crentes que defendem uma suposta origem divina para suas crenças simétrica e estrategicamente dispostas em relação aos sofrimentos das pessoas. Impõe-se ao pensamento que pretende decifrar a religiosidade, portanto, o desafio de demonstrar – sem subestimá-las – a imanência das funções religiosas para ser possível contrapor discursos absolutistas e herméticos sobre aquilo que atinge indistintamente a todos e a cada um, devolvendo às agonias humanas a devida naturalidade e o democrático domínio público.

Não basta opor a ciência à religião para atestar prováveis desvantagens desta em relação aquela; não basta, tampouco, apontar seus erros, seus equívocos e considerá-la apenas por um viés supondo que esse método traduza a totalidade da experiência religiosa na qual os crentes estão implicados e pela qual os sujeitos se percebem e definem tudo mais. É preciso investigar os elementos que a antecedem e a fundamentam seriamente e os múltiplos aspectos da existência que a produz para, além de acessar e compreender os temores humanos mais elementares e poder decodificar a sua dinâmica, implementar uma descrição adequada do fenômeno, cuja natureza, mais do que sociocultural, é ontológica.

A fé religiosa e a pura secularidade põem-se de acordo em honrar a majestade da morte. As propostas do Iluminismo científico chocam contra os limites insuperáveis diante do mistério da vida e da morte. Mais, perante estes limites manifesta-se uma autêntica solidariedade dos homens entre si, pois todos defendem o mistério como tal. Aquele que vive não pode aceitar a morte. Mas quem vive vê-se obrigado a aceitar a morte. Todos transitamos pela fronteira entre o aqui e o “além” (GADAMER, 2009, p. 70) [grifos do autor].

Em geral, as discussões sobre o tema permanecem atomizadas e reforçando as oposições ideológicas de cada lado. Polarizada, porém, a análise produz descrições insuficientes das experiências religiosas pelas quais os indivíduos definem as coisas, o que torna a questão ainda mais difícil e conserva incólume o poder, mesmo quando nocivo, dos sistemas religiosos. A despeito da ambivalência das suas práticas, as pessoas continuam religiosas e acreditando na ciência; buscando soluções nesta, mas opondo-a quando convém;

dando credibilidade a diagnósticos médicos, mas relativizando-os pela fé, em um tipo de recusa à precisão técnica. Quais os motivos disso e o que está em jogo quando alguém se percebe no limiar da morte são questões que o processo de morrer evidencia, no leito hospitalar para os médicos ou no ambiente familiar para os entes queridos.

### **3. O MORRER, A MEDICINA E A AUTOAFIRMAÇÃO DOS SUJEITOS**

Embora alguns tratem estes conceitos como sinônimos e de fato eles possam ser permutáveis, morte e morrer podem reservar características peculiares e, mesmo interdependentes, serem noções e experiências que, cada uma a seu modo, revelam problemas distintos e razões diversas para discutir a condição humana. Enquanto a morte é um acontecimento e pode ficar restrito ao campo conceitual, morrer é um processo (LUPER, 2015), pois é “a antecipação autoconsciente da morte iminente” (KELLEHEAR, 2016, p. 15-16) instaurada por uma sequência de eventos dolorosos relacionados à senescência ou a uma doença grave que, uma vez diagnosticada, desarranja as estruturas de significado conservadas pelos indivíduos e interpela suas práticas.

Desenganado por um médico, o moribundo passa de um estágio meramente conceitual sobre a morte para experimentá-la nas emoções e no corpo com todos os efeitos biopsicossociais deprimentes que, por definição, extrapolam as fronteiras tecnoburocráticas do hospital e expõem os limites da biotecnologia evidenciando assim que, conforme assevera Kellehear (2016), a despeito do tecnicismo moderno que legou ao hospital o dever de salvar vidas ou alongá-las, morrer não é apenas uma experiência institucional, mas pessoal, afinal, “o significado que o doente atribui ao que lhe acontece não progride em absoluto no mesmo ritmo da ciência, cujas descobertas são reinterpretadas e filtradas em função de sua carga simbólica e das preocupações que zombam implacavelmente da racionalidade” (LAPLANTINE, 2010, p. 14).

Enquanto padece no ambiente hospitalar, cercado por pessoas para as quais não tem nenhum significado pessoal e afetivo, o moribundo pode sucumbir emocionalmente e perder o ânimo até para o próprio tratamento que pretende curá-lo ou permitir melhores condições de vida. Dividido entre a fé na medicina (necessária, no mínimo) e suas próprias referências de mundo e expectativas, o morrente precisa efetuar a síntese entre um prognóstico ruim e sua vontade de viver. À medida que realiza esse trabalho hercúleo, pode oscilar entre diferentes estágios (KLÜBER-ROSS, 2008) e ter que lidar com gradações de sofrimento diferentes, que

ultrapassam as competências e eficácia dos profissionais da saúde, dos remédios e da precisão cirúrgica-laboratorial.

Negação, raiva, barganha, depressão, aceitação, como propõe o Modelo Kübler-Ross<sup>3</sup>, são exemplos das etapas vivenciadas pelo doente para as quais aqueles profissionais e sucedâneos, o hospital e os parentes precisam considerar na sua amplitude, porque estes estágios, a rigor, são parte consubstancial da doença e expõem aspectos da existência que interpelam todos os envolvidos e ultrapassa as fronteiras do anatômico-biológico, mas nem por isso deixam de ser humanos, essencialmente humanos. Se se pretende integral, portanto, o cuidado com o doente deve levar em conta essas nuances e, por mais grave e debilitante que seja sua doença, respeitá-lo como ser humano que ainda tem sentimentos, desejos e, por tudo isso, direito a ser ouvido (KLUBER-ROSS, 2008).

Em última análise, uma pessoa em estado terminal demanda um repertório de habilidades para administrar a desconexão entre o antigo modo de vida e o atual, a diminuição da satisfação consigo e a intimidação do desconforto e da dor, o espectro da invalidez e da morte, cuja administração o hospital não pode garantir e os profissionais da saúde, formados sob a égide do distanciamento metodológico que isola a razão dos afetos (SILVA e AYRES, 2010), oferecem apenas como exceção do próprio tratamento que executam. O hospital não presencia apenas a decomposição de corpos, a disfunção de órgãos, de organismos vivos e mecânicos, mas também a deterioração de uma biografia, a decomposição de um sujeito (MORIN, 2012) que é, sobretudo, definido por outros sujeitos e um conjunto de múltiplas relações socioculturais.

A decomposição do sujeito possui um duplo potencial destrutivo: o individual e o partilhado, pois atinge o enfermo com os sintomas da doença e todos aqueles que o acompanham e fazem parte da constituição da sua personalidade desordenando suas rotinas e suas compreensões de mundo, seus apegos e seus significados. Faz todo sentido afirmar, então, que “a doença não pode ser reduzida à sua única dimensão anatômico-fisiológica, que ela não pode ser isolada da cultura, que ela faz parte de outros ritmos de equilíbrio, que ela se inscreve no âmago da desgraça” (LAPLANTINE, 2010, p. 225). Dito de outro modo, não é apenas a saúde do corpo que está em jogo quando alguém padece com uma doença grave, mas

---

<sup>3</sup> A partir da experiência hospitalar, o modelo formulado pela psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross propõe esses cinco estágios como sendo recorrentes na experiência dos doentes terminais. Respeitado mundialmente, o modelo foi e ainda tem sido utilizado como referência para os mais diversos tipos de produções científicas e de práticas paliativas.

sim uma gama de significados e de valores que orientaram o doente até o momento da encruzilhada entre vida e morte – sua história de vida, suas afinidades, suas emoções –, de modo que o morrente não é apenas alguém que tem um problema insolúvel no seu sistema orgânico; é, também, alguém que por causa da sua enfermidade precisa reestruturar seus planos, seus modos, suas expectativas e seus mecanismos psíquicos.

As perguntas que se colocam são estas: será que o tipo de tratamento oferecido pela ciência médica moderna, fundamentada na objetificação de desarranjos do corpo (LAPLANTINE, 2010), atende esse estado de coisas complexo? Uma explicação meramente experimental dos mecanismos químico-biológicos da vida e da doença traduz a ampla realidade do que significa ser vivo e estar morrendo? Tudo indica que não, pois “à medida que a medicina avança em seu suporte científico, esfacela o ser humano, construindo a sua ação a partir da doença e não do doente” (BOSCO FILHO, 2015, p. 16), de modo que “nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente bem, mas também nunca em condições tão propícias à solidão” (ELIAS, 2001, p. 98).

Quanto mais avançamos na ciência, mais parece que tememos e negamos a realidade da morte. Recorremos aos eufemismos; fazemos com que o morto pareça adormecido; mandamos que as crianças saiam, para protegê-las da ansiedade e do tumulto reinantes na casa, isto quando o paciente tem a felicidade de morrer em seu lar; impedimos que as crianças visitem seus pais que se encontram à beira da morte nos hospitais; sustentamos discussões longas e controvertidas sobre dizer ou não a verdade ao paciente; dúvida que raramente surge quando é atendido pelo médico da família que o acompanhou desde o parto até a morte e que está a par das fraquezas e forças de cada membro da família (KLÜBER-ROSS, 2008, p 11).

As razões para esse problema são diversas: vão da própria formação dos profissionais até a constituição e a distribuição de tarefas na instituição hospitalar, afinal, ao longo dos anos e com o advento da modernidade tecnicista, “houve um deslocamento epistemológico do saber sobre o doente para o saber sobre a doença” (SILVA e AYRES, 2010, p. 44). A própria relação interpessoal entre médico, enfermeiros e doente, se não conservada devidamente, pode se tornar um fator de risco. No hospital, em contato não estão apenas profissionais e usuários dos seus serviços, e sim sujeitos, pessoas com opiniões, modos, influências e referências peculiares. É necessário conciliar esses mundos diversos para que isso repercuta em um atendimento adequado e redunde em melhores atendimentos médicos e relações humanas de fato saudáveis. Não por acaso.

Há, segundo Laplantine (2010), dois modos completamente diferentes – mas não excludentes – de vivenciar uma mesma doença: vivenciá-la em terceira pessoa e vivenciá-la

em primeira pessoa. Esses modos contêm maneiras específicas de representar o estado mórbido, que se alternam e podem concorrer entre si. Enquanto o primeiro pertence aos médicos e preza por dados objetivos, o segundo pertence ao doente e diz respeito à sua subjetividade, a seus valores, que em paralelo (às vezes, em contraposição) às classificações etiológicas do primeiro modo, podem tornar a relação médico-paciente bem mais complexa do que suporia a justaposição entre as competências profissionais e as necessidades básicas de um doente, já que as representações de um mesmo problema – a morte lembrada pela doença – podem variar.

[...] A partir da experiência de sua doença, o indivíduo – qualquer que seja ele – procede inelutavelmente a uma reinterpretação simbólica da prática e do discurso eruditos. Ele não pode, principalmente se o que o aflige é grave e doloroso, ater-se ao *como* do episódio mórbido, mas passa sub-repticiamente, de um momento para o outro, a um questionamento do *porquê*, ou seja, a uma busca, procurando nos materiais postos à sua disposição por sua cultura uma explicação quanto a origem última de sua doença: ele não cessa de buscar, até que a tenha encontrado, uma responsabilidade decisiva, quando não um responsável e até mesmo um culpado. Em suma, trata-se da questão do sentido e principalmente do sentido metafísico (LAPLANTINE, 2010, p. 235).

Onde as representações dos moribundos e seus significados, produto da autoafirmação da condição de sujeito, podem se exprimir ou encontrar asilo, dado que a medicina assumiu o lugar de saber por excelência e opta por uma explicação biológica totalizante do indivíduo, senão nas práticas alternativas e nas explicações abstratas dos fatos, que, por pensarem o homem na sua multiplicidade, “associam uma resposta integral a uma série de insatisfações (não apenas somáticas, mas psicológicas, sociais, espirituais para alguns, e existenciais para todos) que o racionalismo social se mostra, sem dúvida, disposto a eliminar” (LAPLANTINE, 2010, p. 220).

O homem é, sustenta Morin (2012), definido pela trindade indivíduo/sociedade/espécie. Para ele, cada termo dessa trindade é parte inseparável da composição, porque são meios e fins uns dos outros, de modo que todos os eventos que acontecem com uma das partes da tríade, visto que estão interligadas, repercute invariavelmente nas outras. Entretanto, ao optarem por uma definição estritamente naturalista e biológica, a ciência e a medicina, sua representação por excelência, além de sobrevalorizarem o terceiro termo da trindade, fragmentam a análise e cindem o ser porque o descreve apenas parcialmente: reduzem a condição humana aos limites dos códigos biológicos que o próprio método operacionaliza e, por conseguinte, ignoram aspectos que caracterizam essa mesma condição e a distinguem das outras espécies. Erram, pois “não se pode reduzir a dimensão humana a uma pequena classificação, a algumas frases e a algumas categorias”

(CYRULNIK, 2000, p. 17). Ademais, ao considerar o homem como espécie, o método científico clássico oferece uma noção de ser vivo similar àquela dos outros animais.

Ao efetuar essa opção, transforma-se numa “metafísica espontânea, na ocasião numa metafísica dogmática ou até numa religião da matéria que substitui, mesmo sem dar-se conta disto e com a melhor vontade científica do mundo, Deus pela natureza” (FERRY, 2011, p. 19), porque encerra os fenômenos às relações mecanicistas que descrevem apenas parte dos processos e, por isso, não expressam a extensa e multidisciplinar teia de relações que constitui as identidades, a própria condição de existir e ser alguém mortal com a qual o ambiente hospitalar, de um modo ou de outro, lida e precisa lidar. Conste-se, portanto, e isto basta para o debate ser amplo, que “o problema com a medicina e as instituições por ela geradas para cuidar dos doentes e dos idosos não é o fato de terem uma visão incorreta daquilo que dá sentido à vida; o problema é que praticamente não têm visão nenhuma” (GAWANDE, 2015, p. 124).

Assim, visto que o circunscreve sumariamente a sua abordagem, o método científico biologizante, em cuja natureza a medicina se fundamenta, desconsidera que o homem é “um ser global em devir” (CYRULNIK, 2000, p. 45) lançando, por sua vez, aquilo que o próprio Cyrulnik (2000) classificou como armadilha antropológica da qual é preciso se distanciar, ou seja, explicar o homem por uma porção e dizer que essa porção é de fato o homem oferecendo uma ciência fixista efetivamente produtiva, claro, mas incapaz de uma descrição da vida mais condizente com a experiência das pessoas, afinal “o pensamento que só percebe o fragmentário, o descontextualizado, o quantificável, é incapaz de qualquer concepção global e fundamental” (MORIN, 2012, p. 243). Aquela armadilha, por ser um modo de manipular a espécie, diz o Cyrulnik (2000), foi responsável por levar os homens às mais terríveis atrocidades: eugenia, discriminação, genocídios etc.

Exatamente por isso é que “a condição humana faz com que se deva partir do biológico e escapar-lhe” (CYRULNIK, 2000, p. 152), afinal, por mais que sejam inegáveis os benefícios da medicina tecnológica, “unilateralizada como recurso diagnóstico e terapêutico, ela pode ficar mutilada” (SILVA e AYRES, 2010, p. 44), e nisso reside o fracasso da medicina ou de um racionalismo autodeterminante que não admitem as próprias limitações e são incapazes de compreender que os fenômenos, por mais objetivos que sejam, podem estar interligados com outros fenômenos de outras ordens, por amplas conexões e que, por isso,

demandam o exercício do diálogo com outros polos do conhecimento, o exercício da autocrítica e da transversalidade.

#### 4. O LUTO E A REELABORAÇÃO DAS IDENTIDADES

O luto é o preço que se paga pelo compromisso (PARKES, 1998), pelos afetos, pelos vínculos, e é, ao mesmo tempo, a expressão daquele, desses e destes. Como ninguém nasce pronto, porque a “vida humana supõe outras que a geram, que a educam, que a acompanham, que cruzam com ela, que a perturbam, que a fortificam, contra as quais se apoia ou se opõe, se define ou se busca” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 68), o luto é a outra face da experiência de existir e ser alguém, amar e ser amado. Por mais que a palavra amor possa ter conotações emocionais e ambiguidades, pode-se dizer que esse afeto “é o laço psicológico que vincula uma pessoa a outra por um longo período” (PARKES, 2009, p. 12) e, ao vincular, produz uma relação de identificação entre os objetos e os sujeitos que se torna “fonte de segurança, autoestima e confiança da maior importância” (PARKES, 2009, p. 13).

A vinculação afetiva é o resultado do comportamento social de cada indivíduo de uma espécie, diferindo conforme o outro indivíduo de sua espécie com quem ele esteja tratando; isso implica, é claro, uma aptidão para reconhecer indivíduos (BOWLBY, 2015, p. 97).

Nesse sentido, aliás, é que o luto, resultado da ruptura desses laços essenciais, comporta a sensação de vertigem e desorientação, afinal envolve um *self* compartilhado (SOLOMON, 2015) que, danificado pela ausência dos componentes de um mundo já estruturado, passa a ter dificuldades para se situar, definir e perceber como antes. Em outras palavras, os enlutados sofrem pela partida de alguém por causa de uma ausência potencial e concretamente desestabilizadora, porque percebiam a vida e as coisas a partir de e com quem se foi, de modo que, sem a presença da pessoa amada e das experiências que essa pessoa possibilitava, resta um vazio a ser preenchido e uma gama de significados a serem reelaborados. Não por acaso, simultâneo as reações emocionais, o problema mais imediato à morte de alguém querido é o do papéis (BOWLBY, 2015) – quem assumirá as responsabilidades e ocupará os espaços que aquele alguém ou aquela coisa exercia e ocupava?

Quando alguém morre, uma série de concepções sobre o mundo, que se apoiavam na existência da outra pessoa para garantir sua validade, de repente, passam a ficar sem essa validade. Hábitos de pensamento que foram construídos ao longo de muitos anos precisam ser revistos e modificados, a visão de mundo da pessoa precisa mudar (PARKES, 1998, p. 215).

Dividido entre o passado e o presente, tendo que lidar com a vida futura mutilada que se apresenta com a ida do ente querido, o enlutado, semelhantemente ao doente no hospital, precisa passar por um processo de reorganização das suas rotinas, das suas tarefas e obrigações, das suas maneiras de representar as coisas, os outros e a si. Essa mudança, caracterizada como transição psicossocial (PARKES, 1998), contém um conjunto de emoções e sofrimentos que oscilam em confronto com a realidade entre a reação natural de perder algo importante, a busca incessante por recuperá-lo e a insegurança acerca de como será o próprio cotidiano a partir do ocorrido.

Tendo que se estabilizar entre o lamento e o compromisso de voltar à vida de antes, os enlutados precisam preencher vazios até então desconhecidos e negados, e isso lhes consome bastante energia psíquica, o que torna o abatimento e o desespero consequências. É por isso, inclusive, que para Comte-Sponville (1997) o luto consiste em sofrimento e trabalho, sendo, por isso, uma recusa a aceitar o inevitável, uma “ímpia teimosia” (SOLOMON, 2015, p. 129):

O luto é essa margem de insatisfação ou de horror, conforme os casos, pela qual o real nos machuca e nos pega, com tanto maior força quanto maior é nosso apego a ele. É o contrário do princípio do prazer, ou melhor, isso pelo que, isso contra o que ele fracassa. O luto é a afronta que o real faz ao desejo e que lhe assinala a supremacia. [...] O *trabalho do luto*, como diz Freud, é esse processo psíquico pelo qual a realidade prevalece, e cumpre que ela prevaleça, ensinando-nos a viver apesar de tudo, a amar apesar de tudo: é o retorno ao princípio de realidade, e o triunfo, por isso – a princípio modesto! –, do princípio de prazer (COMTE-SPONVILLE, 1997, p. 89, 93) [grifos do autor].

Há de se considerar que “todos os lutos são traumáticos, mas alguns são mais traumáticos que outros” (PARKES, 2009, p. 159), porque, de acordo com Parkes (1998), existem pelo menos três determinantes do luto: (I) relação, gênero e idade; (II) tipo de morte, e (III) vulnerabilidade pessoal. Esses determinantes por si revelam o caráter composto do enlutamento, pois todos eles dizem respeito à história de vida de cada pessoa e as idiosincrasias relativas a essa mesma história ou às circunstâncias da morte. Por mais que conserve elementos gerais que possibilitam a conceituação, um luto concreto sempre reservará aspectos próprios das relações afetivas por causa das quais ele existe, de modo que não há compreensão razoável de um luto real e seus desdobramentos sem a aproximação, a imersão no contexto dos enlutados e a apropriação dos conteúdos desse mesmo contexto, afinal cada um daqueles determinantes pode comportar um dado e um trauma diferentes.

Os afetos mais intensos e perturbadores provocados por uma perda são o medo de ser abandonado, saudade da figura perdida e raiva por não reencontrá-la. [...] A pessoa que sofre uma perda parece lutar contra o destino, com todo o seu ser emocional, na tentativa desesperada de reverter a marcha do tempo e reaver os

tempos felizes que subitamente lhe foram arrebatados (BOWLBY, 2015, p. 127-128).

No entanto, ainda segundo Parkes (2009), a ciência tradicional e enfadonha permitiu conhecer os limites do espaço e as minúcias do mundo microscópico, mas seu maior desafio não é o mundo à volta e sim o mundo dentro de cada um, produzindo um vocabulário particular e um conjunto de saberes exclusivos que antes de auxiliar fragmentam o homem e a vida tal como ela é experimentada pelas pessoas no aqui e agora, de modo que “a ciência nos trai quando se propõe atribuir a si a função de explicar toda a verdade vivida” (BECKER, 2015, p. 336):

Grandes avanços foram obtidos em genética, neuroanatomia, neurofisiologia, psicologia, psiquiatria, etologia, sociologia e neurofarmacologia, e cada uma dessas disciplinas teve sua importante contribuição. No entanto, como costuma acontecer aos cientistas, os de uma disciplina tendem a trabalhar isoladamente e desenvolver sua própria linguagem e quadro de referência, em lugar de estabelecer ligações com outras disciplinas. Poucos tentam romper limites para construir uma teoria integrada (PARKES, 2009, p. 20).

É a pessoa, o sujeito, sua identidade, seu “mundo presumido” (PARKES, 2009) — aquele conjunto de saberes, vivências e rotinas que o constituíram até o momento da perda — que está sendo interpelado quando precisa lidar com rupturas ou momentos de perdas. Esses entes, o ser propriamente dito e vivido, precisam reelaborar a si mesmos e construir uma nova identidade, cuja ausência da coisa ou da pessoa amada passará a ser uma marca indelével nesse processo de reelaboração. As formas de interpretar esse movimento devem tornar-se consciente de que os elementos que constituem essa experiência são ao mesmo tempo genéricos e pessoais, simbólicos e objetivos, de sorte a (re)elaborar um discurso e um método que contemple todos esses aspectos, se pretende obter uma descrição mais precisa dos fatos.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A morte, o morrer e o luto são experiências do vivo: existem porque, antes, existe a vida que as possibilitam. Pensar as questões que esses temas suscitam é, sobretudo, refletir sobre o que é o homem e como este lida com sua transitoriedade. Da ciência à espiritualidade, sobram explicações que concorrem entre si. Sem precisarem abrir mão daquilo que lhes é essencial, os conhecimentos e os modos de abordagem podem cooperar uns com os outros no sentido de encontrar a síntese que qualificará processos vitais e tornará a relação com esses processos um tanto mais humanizada, isto é, mais similar ao que o humano é e pode ser.

São os dilemas humanos, a própria definição do que significa ser gente e as respostas necessárias àqueles dilemas que estão em jogo. Nenhum modo de abordagem isolado deve querer ter a definição definitiva e absoluta sem ceder a um tipo de discurso hermético e reducionista, portanto, limitado e criticável. As pessoas conservam suas próprias esperanças e apegam-se ao que pode responder melhor suas questões imediatas; conseguem, pois, separar a função de cada um dos saberes e utilizá-los segundo a necessidade, para esperar de todos ou de algum, ou mesmo de outros, apenas aquilo que podem oferecer. É essa a busca existencial que deve ser investigada tal como se apresenta, sem preconceitos.

A morte, o morrer e o luto enquanto experiências-limite interpelam o pensamento e a própria noção de ser e existir como humano genericamente, mas, sobretudo, como pessoa, como sujeito. Cumpre aceitar o desafio da crítica superando as próprias concepções e abrindo-se ao diálogo para que nos discursos não reste apenas fragmentos do “eu” de cada um e todos ao mesmo tempo, porque por trás de toda essa problemática está o compromisso e os conflitos entre as áreas do conhecimento para definir a humanidade e, em definindo-a, obter poder sobre ela, a partir de suas próprias construções teóricas.

## 6. REFERÊNCIAS

BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

BOSCO FILHO, João. **As lições do vivo: ciências da vida e complexidade**. 2ª Ed. Natal: EDUFRN, 2015.

BOWLBY, John. **Formação e rompimento os laços afetivos**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André. **Bom dia, angústia!**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **A vida humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CYRULNIK, Boris. **O homem, a Ciência e a Sociedade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

DE BOTTON, Alain. **Religião para ateus**. São Paulo: Intrínseca, 2011.

EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. **A morte de Deus na cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

ELIAS, Nobert. **A solidão dos moribundos, seguido de *Envelhecer e morrer***. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GAWANDE, Atul. **Mortais: nós, a medicina e o que realmente importa no final**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

FERRY, Luc. Iniciação à Filosofia. In: \_\_\_\_\_. FERRY, Luc; VICENT, Jean-Didier. **O que é o ser Humano?:** Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **O mistério da Saúde:** o cuidado da Saúde e a arte da Medicina. Lisboa: Edições 70, 2009.

HENNEZEL, Marie de. LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer:** tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade. 11ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer.** São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KLÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer:** o que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KNEALE, Matthew. **Crença:** nossa invenção mais extraordinária. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença.** 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LELOUP, Jean-Yves. **Além da luz e da sombra:** sobre o viver, o morrer e o ser. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LUPER, Steven. **Filosofia da morte.** São Paulo: Madras, 2010.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa:** a experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte.** 2ª ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

\_\_\_\_\_. **O método 5:** a humanidade da humanidade – identidade humana. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.

PARKES, Colin Murray. **Luto:** estudos sobre a perda na vida adulta. 3ª ed. São Paulo: Summus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Amor e Perda:** as raízes do luto e suas complicações. São Paulo: Summus, 2009.

SCRUTON, Roger. **A alma do mundo:** a experiência do sagrado contra os ateísmos contemporâneos. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SILVA, Geórgia Sibeles Nogueira da; AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Os estudantes de medicina e o encontro com a morte: dilemas e desafios In: \_\_\_\_\_ **Formação e rompimento de vínculos:** o dilema das perdas na atualidade. Maria Helena Pereira Franco (org.). São Paulo: Summus, 2010.

SOLOMON, Robert C. **Fieis às nossas emoções:** o que elas realmente nos dizem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.