



Matar a morte, esvaziar a vida: a histeria da sobrevivência e a crise de sentido do morrer na sociedade paliativa

Killing death, emptying life: the hysteria of survival and the crisis of the meaning of dying in the palliative society

Diego Rafael da Silva Barros¹

José Antonio Santos de Oliveira²

Resumo: Este artigo analisa a reconfiguração ontológica da morte na contemporaneidade, fundamentando-se na tese de Byung-Chul Han sobre a emergência da "sociedade paliativa". A pesquisa bibliográfica investiga como a "histeria da sobrevivência" e a "algofobia" (medo generalizado da dor) conduzem a uma existência reduzida à dimensão biológica, ou "vida nua", despojada de sentido transcendente. Argumenta-se que a tecnociência contemporânea opera como religião secular, prometendo superação da finitude ao interpretar a morte não como mistério, mas como mero problema técnico a ser resolvido. A pesquisa percorre o processo histórico de desritualização do morrer, descrevendo a transição da "morte domada" para a "morte interdita" e invisibilizada em ambientes hospitalares, onde o falecimento se torna um evento solitário sem narrativa. Discute-se como a perda de rituais coletivos e a nova estética do luto fragmentam a solidariedade comunitária e impedem o encerramento simbólico da vida. Nesse cenário, emerge o "morto-vivo" no "inferno do igual", indivíduos que otimizam a vitalidade, mas permanecem existencialmente desabrigados. Por fim, o texto conclui que a tentativa de "matar a morte" resulta na morte do próprio sentido do viver. Defende-se que a reabilitação da consciência da finitude e a recuperação da dimensão ritualística podem restituir à vida humana sua profundidade simbólica.

Palavras-chave: Desritualização da morte; Histeria da sobrevivência; Instagramificação do luto; Sociedade paliativa; Tecnociência.

Abstract: This article analyzes the ontological reconfiguration of death in contemporary society based on Byung-Chul Han's thesis of the "palliative society." The bibliographical research investigates how the "hysteria of survival" and "algophobia" (the generalized fear of pain) reduce existence to mere biological life, or "bare life," deprived of transcendent meaning. The study argues that contemporary technoscience functions as a secular religion by promising the overcoming of finitude and interpreting death not as mystery, but as a technical problem to be solved. It traces the historical process of the deritualization of dying, describing the transition from "tamed death" to "forbidden death," now hidden within hospital environments where dying becomes a solitary event without narrative meaning. The article also discusses how the loss of collective rituals

¹ Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS 2026) e bacharel em teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia do Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste (SALT/UNIAENE, 2013).

² Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS, 2024), mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da mesma instituição (PPGCR/UFS, 2017) e licenciado em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da UFS (DFL/UFS, 2013).



and the new aesthetics of mourning fragment communal solidarity and prevent the symbolic closure of life. In this context emerges the “living dead” within the “hell of the same”: individuals who optimize vitality while remaining existentially uprooted. Finally, the text concludes that the attempt to “kill death” results in the death of life’s meaning itself.

Keywords: De-ritualization of death; Instagramification of mourning; Palliative society; Survival hysteria; Technoscience.

Introdução

A relação do ser humano com a morte constitui um dos fundamentos mais decisivos de sua organização simbólica, cultural e religiosa. “A morte é tão fundamental e constitutiva que, ao nascer, temos idade suficiente para morrer. A morte não é algo que acontece no fim da vida, mas que nos acompanha sempre com a vida” (Pereira, 2020, p. 312). Ernest Becker (2007, p. 26) posiciona a morte como problema central das religiões e como “verdadeira ‘musa da filosofia’”, afirmando que, desde os primórdios na Grécia até o existencialismo moderno, esta tem sido tema central de debate.

Ao longo da história, como demonstra Philippe Ariès, a relação entre vida e morte foi marcada por uma profunda integração entre o morrer e a vida social. No passado, a morte era esperada no leito doméstico em uma longa cerimônia pública e organizada, na qual todos tinham acesso livre garantido ao quarto do moribundo (Ariès, 2012, p. 39). Assim, nas sociedades pré-modernas, o ato de morrer não apenas era aguardado e reconhecido, mas também ritualizado e dotado de sentido narrativo, constituindo aquilo que o autor denomina “morte domada”. Tal designação é aplicada por Ariès (2012) para descrever o processo de preparação para a morte iminente, onde se organiza a própria despedida da vida tomando-se providências para morrer num processo que é sintetizado na expressão *despoja-se de suas armas* – o descanso do guerreiro. Tal configuração pressupunha a existência de estruturas simbólicas, sobretudo religiosas, capazes de conferir inteligibilidade à finitude.

Entretanto, na modernidade tardia, observa-se uma ruptura significativa com essa tradição. A morte, antes reconhecida e compartilhada, passa a ser progressivamente ocultada, deslocada para espaços institucionais e envolta por um interdito cultural. Ernest Becker, em sua obra *A negação da morte* (2007), postula que a ideia da morte “é uma das molas mestras da atividade humana – atividade destinada a evitar a fatalidade da morte, a vencê-la mediante a negação, de alguma maneira, de que ela seja o destino final do homem” (Becker, 2007, p. 9). Assim, a sociedade ocidental passou a interpretar a morte



como uma ameaça estrutural à subjetividade humana, levando o indivíduo a desenvolver mecanismos simbólicos para encobrir essa realidade.

É nesse horizonte que a reflexão de Byung-Chul Han desponha de modo crítico, ao diagnosticar o surgimento de uma “sociedade paliativa”, caracterizada por uma evitação generalizada de qualquer tipo de dor. Segundo o filósofo sul-coreano, “hoje impera em todo lugar uma *algofobia*” (Han, 2021c, p. 10), uma espécie de medo patológico da dor. Neste cenário, toda negatividade – incluindo a dor e a morte – deve ser eliminada, conduzindo a uma “anestesia permanente” da existência (Han, 2021c, p. 10).

Desta forma, a vida em si passa por um processo de reconfiguração ontológica, e, despojada de qualquer horizonte de sentido transcendente³, é reduzida à sua dimensão puramente biológica – o que Agamben (2010, p. 12) chama de “vida nua” e que Han (2017a, p. 24) também denomina de “mero viver”. Diante disso, a vida é progressivamente reduzida à sua dimensão mais natural, sendo orientada pela lógica da sobrevivência, que se apresenta de modo histórico. Tal “histeria da sobrevivência torna a vida radicalmente impermanente, pois a vida é reduzida a um processo biológico que deve ser otimizado. Ela perde toda dimensão metafísica” (Han, 2021c, p. 36).

Inexoravelmente, na sociedade paliativa, a morte acompanha o compasso da vida e é esvaziada de seu significado transcendente, visto que “a morte pressupõe que a vida seja expressamente encerrada” (Han, 2021b, p. 30). A partir dessa constatação, torna-se possível compreender que o problema não se limita à presença inevitável da morte no horizonte humano, mas diz respeito à forma como a própria vida deixa de oferecer condições simbólicas para o seu encerramento.

Portanto, a tensão entre vida e morte pode ser compreendida não como polos de uma totalidade significativa, mas como dimensões desarticuladas, marcadas pela dificuldade contemporânea de atribuir sentido ao próprio fim.

Vida e morte se vinculam em uma troca simbólica. Uma vez que aquelas práticas culturais que estabilizam a vida se perderam inteiramente, domina a histeria da sobrevivência. Hoje nos parece especialmente

³ Com o termo transcendência definimos a categoria analítica que designa aquilo que ultrapassa a ordem empírica e histórica do mundo, sendo experimentado, interpretado ou construído simbolicamente como realidade última, sagrada ou absolutamente outra. Transcendência, neste sentido, não se limita ao dogma religioso, mas à abertura ao que ultrapassa o eu.



difícil morrer, pois não é mais possível encerrar a vida de modo dotado de sentido (Han, 2021c, p. 36).

É válido salientar que, já há algum tempo, o processo de negação da morte assume uma forma qualitativamente distinta. Não se trata apenas de encobrir a morte por meio de sistemas simbólicos, mas de enfrentá-la por meio de intervenções técnicas, e, por mais radical que pareça, a narrativa sobre a qual se desenvolve este processo é fundamentada sobre a ideia de David Noble da *Religião da tecnologia* (1997). Segundo a premissa de Noble (1997, p. 6), o projeto tecnológico moderno encontra suas raízes em impulsos teológicos, especialmente na aspiração de restaurar, por meio da técnica, a condição divina perdida. Nesse sentido, a tecnociência não é meramente instrumental, mas constitui uma continuidade secularizada de antigos anseios religiosos, orientada pela promessa de transcendência e redenção.

A tecnociência contemporânea, assim compreendida, constitui-se como uma religião secular de salvação, cujo objetivo não é apenas prolongar a vida, mas superar a própria condição humana. Ademais, a partir da introdução de novos critérios de morte (como, por exemplo, a morte cerebral), o morrer em si reforça sua subordinação à autoridade técnico-científica (Barbosa, 2003, p. 37) e passa a operar unicamente dentro de seu domínio.

Em outras palavras, ao prometer o controle total sobre a natureza, a eliminação do sofrimento e a possibilidade de uma existência indefinida (seja biológica ou digital), a tecnociência reconfigura a morte como um problema técnico a ser resolvido. Tal perspectiva radicaliza o movimento descrito por Ariès (2012, p. 213) e Becker (2007, p. 276): se antes a morte era integrada ou simbolicamente negada, agora ela é combatida como um erro de sistema.

Diante desse quadro, o presente artigo propõe examinar, por meio de uma análise bibliográfica a reconfiguração ontológica da morte na contemporaneidade, argumentando que a sociedade paliativa, ao absolutizar a sobrevivência e divinizar a saúde, promove uma transformação profunda na experiência humana. Ao tentar “matar a morte” por meio da tecnociência, essa nova religiosidade secular não apenas esvazia o sentido do morrer, mas compromete a própria possibilidade de uma vida plena, reduzindo-a à mera sobrevivência biológica.



1. Culto à saúde: a morte de Deus e o nascimento da deusa

Na modernidade tardia, o declínio das grandes narrativas metafísicas e a propalada morte de Deus (Nietzsche, 2011, p. 12) não resultaram em um vácuo de crenças, mas na transferência do impulso religioso para o domínio da técnica. Conforme observa David Noble (1997, p. 3), a tecnociência contemporânea não é um projeto puramente secular, mas uma *Religião da Tecnologia* que herdou elementos cristãos de salvação, buscando restaurar a “semelhança divina” e a perfeição perdida do homem através da ciência. Esta mesma, então, reúne os esforços universais para otimizar o ser humano em uma área muito específica: a saúde.

Neste cenário, a saúde não se apresenta apenas como uma área da vida a ser melhorada, mas, sim, cultuada. Nas palavras de Han (2017a, p. 24), “ela é elevada ao patamar de uma ‘grande deusa’”. Sob esta perspectiva, ele ainda argumenta que o *self-tracking*⁴ evoluiu para um culto (Han, 2021c, p. 36). Flávia Santos e Mayllon Oliveira (2021, p. 227) entendem que a prática do *self-tracking* só faz sentido a partir do momento em que a vida se converte em um conjunto de taxas normativas determinado pela ciência biopolítica e que a tecnologia passa a determinar as soluções necessárias para a manutenção homeostática dessa vida. Assim, argumenta Han (2021c, p. 36), “a hipocondria digital, a permanente automedicação com *apps* de saúde e *fitness* degradam a vida a uma função”.

Uma vez que a saúde é divinizada, santifica-se o mero viver e a teologia dá lugar à terapia, ou, então, a terapia torna-se teológica (Han, 2017a, p. 24). Desta maneira, técnicas de otimização assumem o papel da religião tradicional na contraposição à facticidade da morte (Han, 2018a, p. 57). Han (2021c, p. 79) ainda relembra que a saúde, tomada como valor supremo na sociedade paliativa, não possui força dialética para opor-se à dor, e, se lhe falta musculatura para opor-se à dor, quanto mais para fazer frente à morte! Neste caso, a humanidade está claramente diante de uma divindade impotente: “a saúde torna-se autorreferente e se esvazia, tornando-se uma teleologia sem *telos*” (Han, 2017b, p. 26).

⁴ Termo de origem inglesa que poderia ser traduzido como “auto-rastreamento”, também referido como “*self-quantified*” (eu-quantificado) e que se refere ao automonitoramento, registro contínuo da vida (*lifelogging*), análise pessoal e informática pessoal feitos muitas vezes a partir de aplicativos presentes em *smartphones* ou *smartwatches* (Feng, et al, 2021, p. 121).



Ademais, a sociedade paliativa substitui progressivamente essas narrativas por uma nova ortodoxia fundamentada na saúde, na sobrevivência e na performance biológica. O sacerdote cede lugar ao engenheiro; a teologia, à virologia. Isso pôde ser constatado durante a pandemia de Covid-19, quando, segundo Han (2021c, p. 35), “a virologia desapossa a teologia”. Nesta ocasião, os virologistas passaram a ocupar o lugar de intérpretes absolutos da realidade, enquanto a narrativa da ressurreição foi substituída pela ideologia da sobrevivência; a fé, então, degrada-se em irrelevância diante do imperativo sanitário.

Neste sentido, a tecnociência, em sua condição de religião secular, interpreta a vida e, ao mesmo tempo, a sujeita. Por ocasião da pandemia de Covid-19, a título de exemplo, a virologia claramente desapossou a teologia, visto que os virologistas adquiriram o *status* de intérpretes absolutos (Han, 2021c, p. 35). Tais intérpretes analisam a morte a partir de cálculos e números, produzindo dados a partir dela. Assim, quando a vida se metamorfoseia em dados, ela é despida de toda narrativa promotora de sentido: “Ela não é mais o narrável [*Erzählbare*], mas o mensurável [*Messbare*] e o contável [*Zählbare*]” (Han, 2021c, p. 36). Diante disso, “a morte já não tem mais lugar no catálogo de desempenho do mero viver” (Han, 2017a, p. 24).

2. A *desritualização* da morte e a *desnarrativização* da vida

Uma vez que a saúde assume a posição da divindade, a morte (que se configura como o completo estado da ausência de saúde) é esvaziada de todo e qualquer atributo divino. Isso se torna aparente a partir de um processo histórico-sistemático de *desritualização* ao qual o morrer se submete na modernidade tardia. Outrora, a sociedade arcaica interpretava a morte como um aspecto inerente da vida, que só era possível na troca simbólica com a morte (Han, 2021b, p. 52). Diante disso, a religião acaba perdendo influência sobre este campo e, conseqüentemente, perde autoridade sobre o morrer e a morte.

Rubem Alves argumenta que há um esforço por parte da religião na tarefa de tornar a morte uma irmã (Alves, 1999, p. 129). Uma vez que o momento da morte, segundo Harari (2016, p. 35) “era uma experiência metafísica sagrada”, os rituais religiosos preenchem a morte de significado a partir de sua relação com o pós-vida; com “os sepulcros nas mãos dos deuses, a religião obriga a inimiga a se transformar em irmã”



(Alves, 1999, p. 127-128). Contudo, na sociedade paliativa, há um contramovimento capitaneado pela histeria da sobrevivência, no sentido de *desfamiliarizar* a morte com o sentido da vida. Naturalmente, neste contramovimento, a partir do deslocamento da morte do território do sagrado para o biológico, vem à tona uma inédita experiência coletiva de *desritualização* da morte.

Para Han (2021b, p. 7), “rituais são ações simbólicas” [...] visto que a percepção simbólica é constitutiva dos rituais”. Maria Júlia Kovács explica a importância dos rituais mortuários para nosso contexto:

O rito é criado para conferir um sentido ao que nos acontece, à nossa própria morte, e à morte do outro. O rito é próprio do humano; sua ausência é uma ausência de humanidade. Assim, a expressão “morrer como um cão” adquire todo o seu sentido quando nos últimos instantes de um ser humano ou no seu funeral, faltam os gestos, as palavras que tentam conferir um sentido (Kovács, 2003, p. 144).

Em outras palavras, se a morte é posta à parte dos rituais que tradicionalmente a envolviam há um dano no ser humano do que se pode calcular. “Canções fúnebres exorcizarão a morte? Parece que não. Mas elas exorcizam o terror e lançam pelos espaços afora o gemido de protesto e a reticência de esperança” (Alves, 1999, p. 20). Sem os rituais que preencham de significado esse momento de dor, a poesia da vida é anulada e a morte assume o sentido único de tragédia. Sem rituais de morte que permitam uma conclusão narrativa, o morrer torna-se um processo mudo e inoportuno.

Han (2021a, p. 9) argumenta que “rituais e cerimônias são formas de conclusão”, técnicas de fechamento que estruturam a comunidade⁵ e o tempo, tornando o mundo um lugar habitável⁶. Não é de admirar, portanto, que a morte seja tão cercada por cerimônias e rituais ao redor do mundo. “Rituais estabilizam a vida”, escreve Han (2021b, p. 8), chegando a parafrasear Antoine de Saint-Exupéry, ao dizer que “os rituais são na vida o que as coisas são no espaço” (Han, 2021b, p. 8). A vida torna-se, então, uma sequência de momentos presentes sem duração, forçando o sujeito a uma sobrevivência histórica em um tempo sem destino.

⁵ Para Han (2021b, p. 7), os rituais “transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade. Geram uma comunidade sem comunicação, enquanto hoje predomina uma comunicação sem comunidade”.

⁶ “Rituais podem ser definidos como técnicas simbólicas de encasamento. Transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa. Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar habitável” (Han, 2021b, p. 8).



O processo de desritualização da morte na sociedade paliativa é, portanto, caracterizado por uma violenta erradicação dos significados que acompanhavam o morrer. Historicamente, como demonstra Philippe Ariès (2012, p. 84), passamos da "morte domada", um evento público, ritualizado e familiar que perdurou desde a Alta Idade Média, para a "morte interdita", um fenômeno solitário, vergonhoso e medicalizado nos hospitais, que se iniciou na segunda metade do século XIX.

Sem dúvida, encontramos, na origem, um sentimento já expresso na segunda metade do século XIX: aqueles que cercam o moribundo tendem a poupá-lo e a ocultar-lhe a gravidade de seu estado. Admita-se, contudo, que a dissimulação não pode durar muito (exceto em casos extraordinários como no que Mark Twain descreveu, em 1902, em *Wast it heaven or hell?*), o moribundo deve um dia saber, mas nesse momento os parentes não têm mais a coragem cruel de dizer eles próprios a verdade. Em suma, a verdade começa a ser problemática (Ariès, 2012, p. 85).

Neste momento histórico, já encontramos o gene que deu origem à sociedade paliativa e sua *algofobia*. Se na arte platônica, “morrer é, paradoxalmente, se esforçar pelo infinito” e “não configura nenhum não-poder-mais-poder, mas um poder” (Han, 2020, § 114)⁷, em nossos dias, a morte torna-se o objeto de evitação máxima, visto ser ela esvaziada em sobrevivência (Han, 2021c, p. 35). A morte, anteriormente domada, depois interdita, manifesta-se na atualidade como um episódio inoportuno, mudo e sem sentido narrativo⁸.

A desritualização da morte consubstancia-se na rarefacção generalizada do culto da morte, expressa-se em indicadores como aumento de percentagem de incinerações, diminuição dos rituais funerários e da arte mortuária. A decadência da linguagem, ou discurso, sobre a morte, evidenciável na redução clara da representação expressiva da morte na arte e literatura, contrasta com as *ars moriendi* do passado, que funcionavam como uma referência sólida e generalizada da expressão cultural e espiritual da morte (Barbosa, 2003, p. 37).

Anthony Giddens (2002, p. 188) argumenta que sem rituais coletivos, os indivíduos perdem formas estruturadas de lidar com a ansiedade e o luto, uma vez que os ritos comunitários promovem solidariedade e orientam o comportamento nas transições

⁷ Referenciado por parágrafo por conta da fonte consultada se tratar de uma edição e-book sem paginação.

⁸ Ainda que Kovács (2012, p. 176) argumente que, no final do século XX, o movimento dos cuidados paliativos trouxe de volta a possibilidade de reumanização do morrer, diante da tese de Han há de ser sublinhado de que este processo é *apenas uma possibilidade*. Em outras palavras, a sociedade paliativa permanece inimiga da morte em seu comportamento algofóbico



da vida. Assim, a *desritualização* trouxe consigo não apenas uma transformação teológica, mas uma ruptura nas chamadas “técnicas de morte”, isto é, nos dispositivos simbólicos que permitiam ao ser humano integrar a finitude em um horizonte de sentido.

Como resultado do esforço da sociedade paliativa em sua “repulsa aos rituais” (Vaz, 2022, p. 114) por *desritualizar* a morte, deriva-se o processo de *desnarrativização* da vida. Assim, o corolário da vida não-narrada é a morte muda, que deixa de ser “o encerramento da narrativa” e passa a ser inoportuna e sem sentido.

Desvanecem inteiramente também todos aqueles símbolos, narrativas ou rituais que fariam a vida ser mais do que um mero sobreviver. Práticas culturais como o culto aos antepassados dão também aos mortos uma vivacidade. Vida e morte se vinculam em uma troca simbólica. Uma vez que aquelas práticas culturais que estabilizam a vida se perderam inteiramente, domina a histeria da sobrevivência. Hoje nos parece especialmente difícil morrer, pois não é mais possível encerrar a vida de modo dotado de sentido. Ela termina em um tempo inoportuno. Quem não consegue morrer no tempo certo tem de terminar em tempo inoportuno (Han, 2021c, p. 36-37).

Para Vaz (2022, p. 114) “o reclame de Han, com argúcia, detecta uma falta de relações intersubjetivas mediadas pelas dimensões simbólicas do ritual”. Esta relação simbólica é ainda mais diluída a partir de seu deslocamento da cama de casa para o leito do hospital, onde “a medicalização da morte favorece sua desconstrução” (Kovács, 2012, p. 77)⁹. Barbosa (2003, p. 37), por ocasião da publicação de seu estudo “*Pensar a morte nos cuidados de saúde*”, estima que o número de mortes ocorridas em instituições de saúde oscilava entre 70% e 90%. Desta maneira, não se morre mais no seio da família, mas no leito do hospital, em uma batalha exaustiva pela sobrevivência.

Com o avanço da técnica médica, as pessoas sobrevivem, mas podem estar mortas do ponto de vista fenomenológico, já que para sua sobrevivência precisam de máquinas e de outras pessoas que cuidem de todas as suas necessidades básicas. Mantidas nas máquinas, com a consciência rebaixada, vivem morrendo, e não têm oportunidade de realizar as despedidas dos entes queridos (Kovács, 2012, p. 78).

⁹ Obviamente a intervenção hospitalar é em muitos casos a única chance de o paciente ser curado, ou de obter tratamento terapêutico que diminua seu sofrimento na fase final. Entretanto, para efeitos da análise deste trabalho, considera-se que uma parcela significativa dos pacientes, em muitos casos não experienciam o ato de viver o processo de morte (Kovács, 2012, p. 103). Desta maneira, a vivência da morte em si é empobrecida na sociedade paliativa.



É a partir daí que a tecnociência se apropria da morte, quando na sala do hospital esta se torna um fenômeno privado da companhia humana em sua essência e passa a ser enfrentada seguindo protocolos médicos entre máquinas. Todavia, as máquinas não se limitam apenas ao quarto do hospital. Elas agora acompanham a jornada do moribundo em uma espécie de *pós-vida sintética* no ambiente virtual.

Na sociedade paliativa, a morte é sabotada por subterfúgios digitais que lhe conferem continuidade na comunicação de modo que pareça que ela, de fato, nunca ocorreu. O trabalho interdisciplinar de Fusco et al. (2024, p. 4) descreve mecanismos de evitação da realidade da morte como a criação de avatares 3D e *chatbots* controlados por inteligência artificial que replicam uma versão digital de algum falecido através de seus rastros digitais.

Os clones virtuais usam aprendizado de máquina para sintetizar voz, imagens e textos baseados em dados reais da pessoa, criando uma espécie de “presença digital” que desafia as fronteiras entre vida e morte (Fantástico, 2025). Estas versões imortalizadas a partir de dados originam um novo mercado conhecido como *tanatotecnologia*.¹⁰ A nova indústria da imortalidade digital monetiza o luto, oferecendo um paliativo em forma de ente querido digital, transformando a dor em mercadoria através de curtidas e engajamento.

No artigo publicado pelo Fantástico (2025) no portal G1 de notícias, especialistas alertam que essa tecnologia pode dificultar o processo natural de luto, pois tenta reter o falecido e evitar a aceitação de que a vida mudou definitivamente. Isso evidencia a histeria da sobrevivência, potencializada em sua versão digital, propondo uma suavização técnica para o enfrentamento da morte. Desta maneira, a tecnologia cria uma configuração onde a ausência física definitiva é compensada por uma presença virtual acessível e constante (Rosa; Thomaz, 2025, p. § 34) e onde a digitalização desmaterializa a vida em dados (não-coisas) (Han, 2022, p. 11-12).

¹⁰ Por *tanatotecnologia* entende-se o conjunto de dispositivos biomédicos, funerários e digitais mobilizados para controlar, adiar, suavizar ou simbolicamente superar a morte. Incluem-se nesse conceito desde tecnologias de suporte à vida, procedimentos de preservação corporal e intervenções antienvelhecimento até memoriais virtuais, perfis póstumos, inteligências artificiais conversacionais e avatares digitais dos falecidos.



Assim, a tecnociência assume então um papel messiânico, prometendo uma imortalidade digital que converte o humano em um *Inforg*¹¹ (organismo informacional), disponível e controlável. Neste cenário, até mesmo o processo de luto é assimilado em uma nova perspectiva na sociedade paliativa.

3. Da invisibilização à *instagramificação*¹² do luto

De acordo com Rosa e Thomaz (2025, § 12), o luto é, “simultaneamente, processo psíquico, fenômeno social, experiência de estar vivo e prática ritualística. É uma perturbação na ordem psicológica e social que organiza a vida de uma pessoa e de sua comunidade”. Diante disso, os ritos fúnebres, que envolvem o sentimento da perda, servem como um verniz sobre a pele, protegendo o sobrevivente das atrozidades queimaduras do luto (Han, 2021b, p. 18). Todavia, o processo de *desritualização* da morte consequentemente afetou a maneira como o luto é vivenciado na sociedade paliativa.

Para Han (2021b, p. 16), no ritual tradicional do luto, a comunidade é o autêntico sujeito, ou seja, o luto foi feito para ser vivenciado no coletivo. Entretanto, na modernidade tardia, o luto é privatizado. Os rituais funerários foram profundamente transformados no sentido da descrição e ocultação da morte. As manifestações aparentes de luto, portanto, são invisibilizadas, na medida do possível, e, em alguns casos, são suprimidas e até mesmo condenadas. Neste caso, vivenciar os sentimentos resultantes da perda se torna um ato solitário, um choro singular e não coletivo. Han (2020, loc. 389) conclui que “esse chorar singular é o contramovimento daquele trabalho de luto que trabalha pela apropriação e incorporação do outro”.

Ariès (2012, p. 87) aponta que as roupas pretas que simbolizavam outrora o luto caíram em desuso, por exemplo. Ele segue argumentando que “uma dor demasiada visível não inspira pena, mas repugnância” (Ariès, 2012, p. 87). Por isso, as cerimônias tornam-se mais breves e emocionalmente neutras, e, como resultado, a dor também é privatizada:

¹¹ A ideia de *Inforg* é trabalhada por Floridi (2014, p. 94, tradução nossa) que define a humanidade como “organismos informacionais (inforgs), mutuamente conectados e inseridos em um ambiente informacional (a infosfera), que compartilhamos com outros agentes informacionais, tanto naturais quanto artificiais, que também processam informações de forma lógica e autônoma”. Texto original: *informational organisms (inforgs), mutually connected and embedded in an informational environment (the infosphere), which we share with other informational agents, both natural and artificial, that also process information logically and autonomously*.

¹² O fenômeno que aqui denominamos *instagramificação do luto* (em analogia ao termo inglês *instagramification*) refere-se à tendência de moldar a expressão do sofrimento e da memória dos mortos segundo as lógicas estéticas, visuais e algorítmicas das redes sociais.



o luto deixa de ser coletivo e passa a ser vivido de forma silenciosa, solitária e envergonhada. O sobrevivente é, então, coagido a mascarar os seus sentimentos para não ferir a sensibilidade dos outros ou desmoralizar o sistema.

O que Ariès não podia prever é que na sociedade paliativa o luto se deslocaria para o polo oposto: a hiperexposição. Neste movimento, a pandemia operou como um catalisador da *desritualização* enquanto reposicionava o luto para o território do digital. Diante das políticas de *lockdown* durante a pandemia de COVID-19, os rituais físicos de despedida (velórios e enterros) foram impedidos de acontecer, gerando uma espécie de interdição do adeus.

Essa mudança levou à disseminação dos funerais on-line, uma prática que tende a substituir os corpos físicos por “corpos digitais” projetados por meio de telas. O fenômeno das transmissões televisivas ao vivo de cerimônias em homenagem a figuras públicas não é novidade na história moderna. Atualmente, porém, essas transmissões envolvem não apenas celebridades, mas também pessoas comuns. A demanda por esses serviços cresce em razão dos fenômenos migratórios e da dispersão das famílias, especialmente em situações econômicas difíceis ou em emergências, como pandemias, quando se busca evitar aglomerações que possam comprometer a saúde pública, independentemente do acesso à internet (Fusco et al., 2025, p. 2, tradução nossa)¹³.

Na tentativa de aproximar aqueles que estavam obrigatoriamente distantes de ajuntamentos sociais, transmissões ao vivo de funerais e enterros popularizaram-se na internet. A morte, outrora confinada aos cemitérios distantes do convívio dos vivos, agora torna-se “uma experiência exposta, social, compartilhada, global e permanente” (Fusco et al., 2025, p. 2, tradução nossa)¹⁴. A migração da morte e dos seus rituais para ambientes virtuais alterou profundamente tanto a experiência dos enlutados quanto o funcionamento da indústria funerária. A oferta de *velórios on-line* por parte das empresas funerárias permanece como herança da pandemia mesmo sem o imperativo do *lockdown*.

O impacto dos funerais on-line não se restringiu ao campo da indústria, mas também afetou ritos religiosos tradicionais, que, por sua vez, necessitaram de adaptação

¹³ This change has led to the spread of online funerals, a practice that tends to replace physical bodies with “digital bodies” projected through screens. The phenomenon of live television broadcasts of public figure commemorations is not new in modern history. Today, such broadcasts involve not only celebrities but also ordinary individuals. The demand for these services increases due to migratory phenomena and the dispersion of families, especially in difficult economic situations or emergencies such as pandemics, to avoid gatherings that could jeopardize public health, regardless of Internet access.

¹⁴ an exposed, social, shared, global, and perpetual experience.



para plataformas digitais. Macneil et al. (2023, p. 434) narram a experiência de uma *shivá* judaica¹⁵ que necessitou ser adaptada ao ambiente virtual:

Costumes tradicionais da *shivá*, como lavar as mãos, acender velas e cobrir os espelhos, precisaram ser realizados individualmente por cada participante em sua própria casa, em vez de ocorrerem em um espaço compartilhado” (Macneil et al., 2023, p. 434, tradução nossa)¹⁶.

Exemplos como este demonstram como a pandemia acelerou a virtualização das práticas funerárias, criando novas formas de vivenciar o luto e preservar o senso de comunidade mesmo em contextos de isolamento social.

Desta maneira, o luto que outrora era invisível torna-se instagramável. E, para adequar-se a este espetáculo digital, a morte, então, passa a assumir uma nova estética na sociedade paliativa, em uma tentativa de tornar o fenômeno indigesto em algo palatável.

A nova estética do luto é encontrada, por exemplo, nos caixões decorados com Glitter, da empresa *Colourful Coffins*® (trad. *Caixões Coloridos*), do Reino Unido, que oferece uma variedade de 24 cores de *Glitter* aplicado à mão pelos designers da empresa (Colourful Coffins, 2026). Segundo o site da empresa, a iniciativa visa tornar a despedida mais brilhante e celebrar a vida, mas, ao que parece, esta é apenas uma tendência de transformar o funeral em um evento visualmente atraente e positivo, removendo o caráter sombrio da morte.

Outro caso notório da nova estética do luto é protagonizado pela empresa funerária *Go as you please* (tradução: *Parta à sua maneira*), sediada também no Reino Unido, na pequena cidade de Cramlington. A funerária tornou-se famosa por uma hiperpersonalização da experiência mortuária através de uma extensa gama de produtos e serviços. A lista vai desde caixões personalizados com logos de marcas famosas como (Coca-Cola, Lego, Nikon, Bic, etc.), passando por times de futebol, franquias de filmes ou desenhos famosos (como *Star Wars*, por exemplo) além de músicos e bandas famosas. Além disso, eles criaram caixões com o formato de controles de *videogame*, celular, câmera fotográfica e outros temas, deixando o limite por conta da imaginação do consumidor que está impregnada pelo *branding* das marcas de seu tempo.

¹⁵ *Shivá* é o ritual judaico de sete dias de luto, dedicado à memória do falecido, ao apoio comunitário e ao consolo dos familiares.

¹⁶ *Traditional shiva customs, such as washing hands, lighting candles, and covering mirrors, had to be done by each attendee individually in their own home, rather than in a shared space, however the virtual shiva still provided a sense of closure and connectedness.*

A empresa não limita seu portfólio ao menu de caixões, mas também se oferece para ressignificar a experiência do sepultamento, variando tanto os veículos que transportam o caixão quanto o próprio local do enterro – que não precisa ser necessariamente um cemitério. O site da empresa adota o slogan "Você é o chefe!", sintetizando sua proposta de conceder ao usuário o controle das decisões sobre seus próprios rituais e preferências.

Figura 1 - Caixões decorados da empresa *Go as you please*.



Fonte: Flipar (2023).

Na América Latina, a representação da nova estética mortuária encontra-se na Funerária Alpha e Omega, em El Salvador, que vendeu caixões decorados com o tema da boneca *Barbie*, aproveitando a alta demanda gerada pelo lançamento do filme, em junho de 2023 (Estadão, 2023).

Figura 2 - Caixão decorado com o tema da Barbie em El Salvador



Fonte: Estadão (2023)

Já na Ásia, a designer Mikao Fuse cria caixões ricamente decorados e “fofos” para oferecer uma imersão terapêutica de meditação dentro da urna funerária, com o objetivo de fazer que “o cliente possa encarar a morte de forma ‘alegre’ e menos sombria” (Santos, 2026, § 4). Ainda que o objetivo da experiência *coffin-laying*¹⁷ tenha por objetivo “oferecer às pessoas a chance de experimentar uma ‘morte reversível’ antes que tomem uma decisão definitiva e irreversível” – num país com altas taxas de suicídios – segundo Fuse (apud. Santos, 2026, § 9), a abordagem reforça a ideia do velório instagramável e a nova estética do luto.

Figura 3 - Meditação *coffin-laying* em Chiba, no Japão



Fonte: Santos (2026)

A oferta de caixões coloridos, brilhantes e hiperpersonalizados, bem como de enterros customizados e da meditação *coffin-laying* parecem mais uma maneira de submeter a morte à estética do consumo e à violência da positividade descrita por Han em *Sociedade do Cansaço* (2015, p. 10-12). Neste sentido, hiperpersonalização, por exemplo, sugere que a identidade do indivíduo é reduzida aos seus hobbies e produtos consumidos em vida, esvaziando o sentido transcendente da morte para transformá-la em uma última declaração de marca. Já a meditação *coffin-laying*, proposta pela empresa de Mikao Fuse e oferecida em *spas*, mostra como a finitude humana está sendo reempacotada com a embalagem do *wellness* como um serviço de bem-estar de baixo custo (cerca de US\$ 13 por sessão).

Obviamente, os indivíduos que participam de tais eventos fúnebres são naturalmente convidados pela própria experiência a expor em suas redes sociais imagens deste momento inusitado. Han (2022, p. 70) comenta a atitude dos indivíduos que tiram

¹⁷ Em estudos sobre rituais funerários, *coffin-laying* geralmente se refere ao momento cerimonial em que o caixão é colocado em seu local de repouso final (sepultura, jazigo ou crematório) ou exposto para homenagens.



selfies ao lado de caixões sorrindo para a câmera: “tais *selfies* funerais remetem à ausência de luto”. Ainda que Han esteja falando de caixões comuns e não decorados, seu alerta estende-se a qualquer tipo de suavização instagramável da morte. Na tentativa de desobedecer a imposição de dor que a morte do outro traz consigo, a digitalização do luto é um projeto de escapismo à dor provocada por ele, bem como a tentativa de demonstração de que a partida do outro não dói tanto assim.

Do ponto de vista dos enlutados que sinalizam seu estado postando em seus respectivos perfis em redes sociais, a performance do luto assume contornos de pressão social. Para Riaz e Mustafa (2025, p. 184), os indivíduos exibem sua dor para obter validação (curtidas e comentários), ato que tem potencial para conduzir à comparação social, onde a comunidade digital mede a autenticidade da dor do enlutado pela reação alheia. Utilizando a teoria de Goffman, as autoras ainda explicam que as redes sociais são palcos onde os usuários utilizam seu luto para alinhar-se às expectativas da audiência, esvaziando a experiência subjetiva (Riaz; Mustafa, 2025, p. 180).

No fim das contas, a elaboração digital do luto redundando em um estado de evitação sobre a reflexão do transcendental e metafísico. Esta atitude transgressora em face da morte pode parecer-se com força e resiliência, mas, em um nível mais profundo, é motivada pela carência que busca uma afetividade digitalizada, na forma de curtidas. Han (2018b, p. 60) ressaltou que “a comunicação digital favorece uma descarga *imediata* de afeto” (Han, 2018b, p. 60). Vale salientar que esta descarga imediata é também passageira; ela só dura até o próximo movimento de dedo na tela.

Desta maneira, na era digital, os sentimentos dão lugar aos afetos, que são descargas imediatas e lineares. O luto exige tempo para “chocar o ovo da experiência”, mas a comunicação digital é puramente aditiva e rápida, não admitindo a lentidão necessária para o trabalho de luto.

Encarar o luto em um estado de evitação sobre a reflexão acerca do transcendental e metafísico é uma atitude transgressora que ignora que o verdadeiro luto pressupõe que fomos feridos na morte do outro e que perder alguém também envolve um nível de perda de si mesmo. Em suma, enlutar-se é resistir à *histeria da sobrevivência*. É o ato de aceitar a finitude para recuperar o sentido da *boa vida* contra a mera *vida nua* otimizada pela tecnociência.



4. Mortos-vivos condenados ao inferno do igual

Com a redução da vida aos processos biológicos que devem ser constantemente otimizados, a vida nua é absolutizada. “No cuidado exclusivo com a sobrevivência nos igualamos ao vírus, esse ser morto-vivo que apenas se multiplica, ou seja, sobrevive sem viver” (Han, 2021c, p. 38). Por isso, Han (2021c, p. 61) conclui: “a sociedade paliativa é uma sociedade sem verdade, um inferno do igual”.

O inferno do igual, um conceito importante na obra de Han, descreve a condição da sociedade contemporânea marcada pelo desaparecimento da alteridade e pela expulsão da negatividade. Para o autor, a sociedade atual vive em um estado de excessiva positividade do mundo, em que tudo se torna disponível, consumível e comparável (Han, 2015, p. 6). Tal sociedade da positividade, de onde a negatividade da morte se ausentou, “é uma sociedade do mero viver, dominada pela única preocupação de ‘assegurar a sobrevivência na descontinuidade’” (Han, 2017a, p. 29). Saturada de positividade, então, essa sociedade gera um inferno do igual (Han, 2017a, p. 11).

No inferno do igual, a alteridade (que Han classifica como a estranheza radical do outro) é substituída pela sua variante positiva: a diferença (Han, 2017a, p. 7). Esta suavização do outro é responsável por um nivelamento de tudo. A diluição da alteridade cria sujeitos que investem sua libido em si mesmos, fazendo da sociedade paliativa uma sociedade narcísica (Han, 2017a, p. 7). Diante do desaparecimento do *Outro*, que se torna apenas um espelho do *Eu* ou um objeto de consumo, o luto torna-se impossível, pois o sujeito apenas *vivencia a si mesmo* em tudo o que encontra. Assim, torna-se impossível sentir plenamente a dor da perda do outro.

Como resultado direto da histeria da sobrevivência e da *desritualização* da morte – processos que esvaziam a vida e a morte de sentido – emerge na sociedade paliativa o personagem que protagonizará este enredo: o morto-vivo, habitante do inferno do igual. O “morto-vivo” ou “zumbi do desempenho” de Han pode ser interpretado por meio da tese de Tillich (1992, p. 52) de que a neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser. Para não encarar a ansiedade da morte, o sujeito da sociedade paliativa retira-se para uma autoafirmação reduzida e limitada. “A vida sem morte e dor não é uma vida humana, mas sim morta-viva. O ser humano se desfaz, a fim de sobreviver” (Han, 2021c, p. 115).

O morto-vivo, então, afirma um eu reduzido para salvar o que resta, o que resulta em sua existência empobrecida do inferno do igual. A vivacidade é suplantada pela



vitalidade, fazendo com que zumbis do Botox, do silicone, da estética, dos músculos e do *fitness* perambularem no inferno do igual (Han, 2017b, p. 94). Para Han (2017a, p. 29), a vivacidade distingue-se da vitalidade ou do mero viver, ao qual falta toda e qualquer negatividade. Em outra ocasião, ele conclui que parece que nos transformamos em zumbis do desempenho e da saúde (Han, 2017b, p. 94). Em suma, aquele que simplesmente sobrevive assemelha-se a um morto-vivo, que é morto demais para viver e vivo demais para morrer (Han, 2017a, p. 29-30) e que alcançará, possivelmente, a imortalidade, mas ao custo de sua vida (Han, 2021c, p. 115).

O filósofo sul-coreano ainda compara os sujeitos de nosso tempo com à tripulação de zumbis do lendário navio Holandês Voador bem como compara a própria sociedade com a nau em si. Segundo ele, a própria embarcação – à semelhança da nossa sociedade – tornou-se um morto-vivo incapaz de viver ou de morrer e, por isso, padece da condenação de vagar eternamente, “anelando por um apocalipse que possa redimi-lo do inferno do igual” (Han, 2017a, p. 30). Sumariamente, a tese de Byung-Chul Han é que apenas a libertação da histeria da sobrevivência seria capaz de pôr fim à condição de morto-vivo predominante na modernidade tardia. Assim, uma vez que fossem “livres para morrer, os homens estariam livres para viver” (Alves, 1999, p. 128).

Para Almeida (2015, p. 78), “a dor pode vir a salvar uma pessoa de uma vida monótona, tediosa”. Se ela estiver certa, a dor, então, seria o novelo que guiaria o indivíduo em direção à saída do labirinto do inferno do igual. Contrariando a lógica paliativa que busca eliminar o desconforto, a perspectiva da resiliência apresentada por Almeida (2015, p. 86) direciona o indivíduo para “um caminho de construção, desconstrução e reconstrução de significados”. Assim, a dor não suprimida, mas integrada à trajetória de vida, atua como um antídoto contra a condição de morto-vivo descrita por Han.

Visto que “o inferno do igual é uma zona de bem-estar paliativa” (Han, 2021c, p. 73), a comunicação digital opera como um poderoso analgésico. Na superfície lisa da tela *touch screen* do *smartphone* o atrito do mundo real se desintegra na coreografia dos dedos velozes que vencem toda possível resistência da realidade. Desta maneira, o mundo digital se torna algo totalmente disponível e adaptado às necessidades individuais, reforçando o individualismo e o controle sobre a experiência da realidade (Han, 2022, p. 43). Portanto, “a *era digital do morto-vivo* é, vista desse modo, nem política nem



metafísica. Ela é, antes, *pós-política* e *pós-metafísica*. A *mera* vida, que deve ser prolongada a todo preço, é sem nascimento e sem morte. O tempo do digital é uma era *pós-natalícia* e *pós-mortal*” (Han, 2018a, p. 60-61, grifos do autor).

O “inferno do igual” é caracterizado pela positivação do mundo, onde o que é sombrio ou doloroso é suavizado. A morte instagramável e o luto como espetáculo público reforçam a condição de morto-vivo, visto que o sofrimento se torna performático e é submetido ao julgamento público. Desta forma, a sociedade encarcerada no inferno do igual expulsa a alteridade e a negatividade para transformar tudo em algo disponível, consumível e comparável.

5. Matando a morte

A modernidade tardia não apenas transformou a relação do ser humano com a morte; ela passou a conceber a própria morte como algo superável. Se outrora a finitude era integrada às grandes narrativas religiosas e metafísicas da existência, hoje ela é reinterpretada sob a lógica técnico-operacional da ciência. O morrer deixa de ser um mistério ontológico e converte-se em uma falha funcional do organismo. Conforme argumenta Yuval Noah Harari (2016, p. 35), “para pessoas modernas a morte é um problema técnico que pode e deve ser resolvido”.

Esta mutação paradigmática está diretamente ligada ao processo de secularização descrito por Habermas (2007, p. 45-46). À medida que ciência e técnica passam a estruturar as instituições sociais, desmoronam-se as antigas legitimações religiosas que organizavam simbolicamente a experiência humana. O desencantamento do mundo, então, dissolve as narrativas tradicionais capazes de conferir inteligibilidade à dor, ao sofrimento e à morte. Assim, questões outrora pertencentes ao domínio da transcendência passam a ser absorvidas pela racionalidade instrumental.

É válido salientar que não se pode pensar que a histeria da sobrevivência e a morte da morte através da otimização da vida na sociedade paliativa acontece acidentalmente, como se dependesse exclusivamente de nossa interação com a tecnociência. Antes, elas têm genealogia filosófica:

Para Rousseau, o que define a humanidade é sua possibilidade de aperfeiçoamento, capacidade de se libertar dos limites naturais (“a natureza do homem é não ter natureza”). Kant introduz a autonomia como fundamento da ética. Nietzsche considerava o ser humano como um animal não fixo, a caminho do *super-homem*. Sartre radicalizou com



seu humanismo existencialista, afirmando que “a existência precede a essência; não existe natureza humana, posto que não existe um Deus para concebê-la” (Pessini, 2017, p. 241).

Nesse sentido, os desafios do presente nada mais são do que efeito digestivo da filosofia pretérita e os pensadores do passado são, em última instância, precursores destes processos aqui descritos.

Como já foi exposto, para Byung-Chul Han é como se a existência estivesse permanentemente em estado de guerra, configurando assim uma sociedade paliativa centrada na lógica da sobrevivência (Han, 2021c, p. 33). Assim, a morte perde o seu mistério a ser revelado e se torna um mero problema técnico a ser superado (Pessini, 2017, p. 242). Isso reposiciona a morte e o morrer no território da tecnocracia. A ânsia tecnocientífica pela conquista da morte acaba por disseminar o sentimento predominante da expectativa tecnocrata representada pelo Dr. Filostrato na obra *Aquela Fortaleza Medonha* de C. S. Lewis:

É para a conquista da morte. Ou para a conquista da vida orgânica, se você preferir. A morte e a vida orgânica são a mesma coisa. É para tirar o Novo homem de dentro daquele casulo de vida orgânica que abrigou a infância da mente. O Novo homem é o homem que não vai morrer, o homem artificial, livre da Natureza. A Natureza é a escada pela qual subimos, mas agora nós a chutamos para longe (Lewis, 2019, p. 234-235).

No fim, tal desprezo pela natureza converte-se em ojeriza à morte, que necessita ser exterminada para que a humanidade possa viver o seu *final feliz*. Isso torna a morte o inimigo último da humanidade e a principal frente na batalha da era tecnológica (Reinke, 2022, p. 162). Sob o paradigma da algofobia, a sociedade contemporânea busca uma anestesia permanente, eliminando a negatividade da morte e tratando-a não como um evento simbólico de encerramento, mas como um *erro de sistema* técnico a ser otimizado ou evitado por meio do *Big Data* e da inteligência artificial. Contudo, essa reestruturação não elimina a necessidade humana de salvação. Antes, desloca-a.

A promessa religiosa de redenção cede lugar à promessa tecnocientífica de prolongamento indefinido da vida. O ideal escatológico da eternidade é substituído pelo projeto biotecnológico da imortalidade. Harari (2016, p. 34) afirma que “no século XXI, é provável que os humanos façam um lance sério para a aquisição da imortalidade”. A luta contra a morte seria, então, apenas a continuação histórica da luta contra a fome e a doença.



Para a humanidade que vivia esmagada entre a sobrevivência biológica e a redenção escatológica, a tecnociência propõe e articula que a sobrevivência biológica é a própria redenção escatológica. Nesse horizonte, a morte perde completamente seu caráter metafísico. Se durante séculos ela foi interpretada como passagem, juízo, redenção ou condenação, agora, reduzida a um defeito técnico do corpo, a morte está sob ameaça de morte. “Humanos morrem devido a alguma falha técnica” (Harari, 2016, p. 36): o coração falha, artérias entopem, células se degeneram. A morte deixa de possuir espessura simbólica e transforma-se em um problema de engenharia biomédica. E, conforme observa Harari (2016, p. 36-37), “todo problema técnico tem uma solução técnica”.

Essa perspectiva produz uma profunda reconfiguração do imaginário religioso. Para Jürgen Habermas, as cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas sempre buscaram responder aos problemas centrais da existência humana: “a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte” (2007, p. 63). Já para Edgar Morin (1997, p. 88) a morte é tanto catalisadora quanto cristalizadora das mitologias e religiões. O futurista Kurzweil (2006, p. 372, tradução nossa)¹⁸, por outro lado, dá um passo adiante e afirma que “o principal papel da religião tradicional é a racionalização mortífera – isto é, racionalizar a tragédia da morte como uma coisa boa”.

É razoável supor, portanto, que, se a morte é eliminável, então toda estrutura escatológica construída pelas religiões históricas entra em colapso. “Tente imaginar o cristianismo, o islamismo ou o hinduísmo em um mundo sem mortes” (Harari, 2016, p. 35). A hipótese de uma humanidade potencialmente imortal esvazia categorias centrais como céu, inferno, redenção e pós-vida, afinal, grande parte das tradições religiosas estruturou-se precisamente a partir da tentativa de responder ao problema da finitude. Diante disso, o futuro das religiões parece necessitar de ressignificação diante da nova realidade sobre a morte.

É válido salientar que “a morte continua a ser o grande fator extrínseco da existência humana; não pode ser trazida enquanto tal para dentro dos sistemas internamente referidos da modernidade” (Giddens, 2002, p. 150). Enquanto a tecnociência busca eliminar o não-ser (o que é impossível), a coragem autêntica exige aceitar o desespero como um ato de fé, encontrando a potência de ser no próprio

¹⁸ *A primary role of traditional religion is deathist rationalization – that is, rationalizing the tragedy of death as a good Thing.*



reconhecimento da finitude (Tillich, 1992, p. 133). Além disso, “a feitiçaria tecnológica distrai o homem de sua mortalidade, mas ainda não acabou com a morte” (Reinke, 2022, p. 162); esta, ainda é um problema que existe, insiste e persiste.

Nesse sentido, a tentativa contemporânea de “matar a morte” representa a culminância extrema da histeria da sobrevivência. Não se trata mais apenas de negar simbolicamente a morte, conforme apontava Becker (2007), mas de erradicá-la operacionalmente. A técnica assume um papel soteriológico. Laboratórios convertem-se em templos e cientistas em sacerdotes de uma nova religião secular cuja promessa central é a superação da condição humana.

Todavia, paradoxalmente, ao tentar abolir a morte, a modernidade ameaça abolir também aquilo que torna a vida propriamente humana. A exclusão radical da negatividade dissolve o próprio horizonte de sentido da existência. A morte deixa de funcionar como limite estruturante da narrativa da vida. Han (2020, § 134) observa que “o luto trabalha na ressurreição”, isto é, a experiência da perda preserva simbolicamente a continuidade da presença do outro. Na sequência, ele afirma que “é impossível uma despedida absoluta” (Han, 2020, § 134). A morte, ritualizada simbolicamente, mantinha viva uma relação entre ausência e memória, entre finitude e significado, algo completamente diluído na dose analgésica de esperança da sociedade paliativa.

Quando os rituais desaparecem, porém, a existência perde suas formas simbólicas de proteção. “Onde cessam de existir rituais na condição de dispositivos de proteção, a vida está desprotegida por completo” (Han, 2021b, p. 18-19). A sociedade paliativa, incapaz de lidar simbolicamente com a finitude, intensifica ainda mais o desabrigo existencial. Assim, a tentativa de eliminar a morte não conduz à plenitude da vida, mas ao aprofundamento da condição do morto-vivo: uma existência biologicamente prolongada, porém espiritualmente esvaziada. A morte da morte converte-se, portanto, na morte do próprio sentido do viver.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas neste estudo abrem múltiplas possibilidades para pesquisas futuras. Destacam-se especialmente investigações sobre os impactos das tecnologias digitais na experiência do luto, a emergência de novas formas ritualísticas mediadas por inteligência artificial, bem como análises comparativas entre as promessas



escatológicas das tradições religiosas e os projetos tecnocientíficos de superação da morte. Também se mostram promissores estudos que articulem a crítica da sociedade paliativa de Byung-Chul Han com autores como Ernest Becker, Martin Heidegger e Paul Tillich, aprofundando a compreensão da finitude como condição antropológica fundamental da produção de sentido. Por fim, pesquisas empíricas sobre a *desritualização* da morte em contextos religiosos e seculares podem contribuir para avaliar em que medida a erosão das mediações simbólicas contemporâneas intensifica o desamparo existencial característico da modernidade tardia.

A sociedade paliativa transforma a sobrevivência em valor absoluto. Paradoxalmente, ao tentar eliminar a morte, a sociedade contemporânea corre o risco de eliminar, simultaneamente, também a profundidade simbólica da vida, produzindo vazio, ansiedade e perda de sentido. Além disso, corre-se o risco de perder precisamente aquilo que torna a vida humana mais do que mera permanência biológica. Uma existência prolongada não é necessariamente uma existência dotada de sentido. A finitude não é apenas um limite biológico da existência, mas uma condição estrutural da experiência humana de sentido.

Do que adianta prolongar biologicamente a vida enquanto se empobrece simbolicamente a existência? A negação radical da morte produz não liberdade plena, mas ansiedade permanente. Assim, quanto mais a sociedade paliativa tenta eliminar a morte, mais ela esvazia a experiência da vida. E, quanto mais ela torna rituais caducos, mais isso se torna perceptível.

Frente à *desritualização* da morte e à *instagramificação* do luto, nos encontramos diante de um horizonte nebuloso. Uma vez que os rituais não apenas organizavam socialmente a morte, mas protegiam simbolicamente o indivíduo do colapso do sentido, há grande perigo em relegar tais rituais ao ostracismo. Em outras palavras, os ritos de morte são mais que mera tradição antiga, são estrutura antropológica de elaboração da finitude. Desta forma, temos, nos rituais, a representação simbólica de que a morte não seria apenas algo a ser eliminado, mas algo que estrutura memória, coletividade, responsabilidade e transcendência. Fatalmente, uma sociedade incapaz de ritualizar a morte torna-se incapaz de suportar a negatividade da existência.

É provável que aqueles que quiserem sobreviver à histeria da sobrevivência, terão que reabilitar a consciência de que o *não-ser* é parte integrante do próprio ser, como



demonstra Tillich (1992, p. 132). Em contraposição à *amortalidade* técnica, apenas o desabuso dos sonhos de transcendência digital pode levar a humanidade a abraçar a existência terrena e a alteridade que nos fere e nos faz humanos.

A tentativa de matar a morte ao transformá-la em um espetáculo brilhante, um produto personalizado, um clone algorítmico ou uma terapia de relaxamento, esvazia a vida do peso existencial e do caráter ritualístico do adeus. Uma sociedade incapaz de morrer simbolicamente torna-se também incapaz de viver plenamente. A negação radical da morte produz não uma humanidade mais livre, mas uma existência cada vez mais ansiosa, acelerada e espiritualmente desabrigada. Não é difícil perceber, então, que a tentativa de aniquilar a morte impulsiona a humanidade para o assassinato da transcendência e isso reduziria a existência à mera matéria. Uma sociedade sem transcendência tende a absolutizar a imanência – e a absolutização da imanência transforma a sobrevivência em religião.

Finalmente, a sociedade paliativa intenta remover negatividade, dor, silêncio, e luto, mas, ao fazer isso, remove também profundidade simbólica. A tentativa contemporânea de neutralizar a morte produz indivíduos cada vez mais protegidos biologicamente e, simultaneamente, mais desamparados existencialmente. Talvez o que precise ser compreendido é que a morte não é apenas aquilo que encerra a vida; ela também é aquilo que confere densidade ao viver.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALMEIDA, Tatiene Ciribelli Santos. Espiritualidade e resiliência: enfrentamento em situações de luto. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 72-91, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26807>. Acesso em: 15 maio 2026

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BARBOSA, António. Pensar a morte nos cuidados de saúde. *Análise Social*, Lisboa, v. 38, n. 166, p. 35-49, 2003. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/view/35569/24734>. Acesso em: 2 maio 2026.



BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

COLOURFUL COFINS. *Glitter Coffins*. Disponível em:
<https://www.colourfulcoffins.com/glitter-coffins.htm>. Acesso em: 12 de maio de 2026.

ESTADÃO. *Barbie: funerária em El Salvador oferece caixões cor-de-rosa temáticos da boneca*. 7 ago. 2023. Disponível em:
<https://www.estadao.com.br/internacional/funeraria-el-salvador-caixao-cor-de-rosa-barbie-boneca-nprei/> Acesso em: 12 de maio de 2026.

FANTÁSTICO. Luto na era digital: empresas criam inteligência artificial que permite conversar com quem já partiu. *G1*, 6 jul. 2025. Disponível em:
<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2025/07/06/luto-na-era-digital-empresas-criam-inteligencia-artificial-que-permite-conversar-com-quem-ja-partiu.ghtml>. Acesso em: 21 jun. 2026.

FENG, Shan; MÄNTYMÄKI, Matti; DHIR, Amandeep; SALMELA Hannu. How Self-tracking and the Quantified Self Promote Health and Well-being: Systematic Review. *Journal of Medical Internet Research*, v. 23, n. 9, e25171, p. 120-140, 2021. Disponível em: <https://www.jmir.org/2021/9/e25171>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

FLIPAR. Funerária cria caixões personalizados ao estilo do ‘cliente’. *R7 Entretenimento*, 8 jun. 2023. Disponível em:
<https://entretenimento.r7.com/vivaavida/flipar/funeraria-cria-caixoes-personalizados-ao-estilo-do-cliente-02072023/>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

FLORIDI, Luciano. *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FUSCO, Roberta; CILIBERTI, Rosagemma; LICATA, Marta; PICOZZI, Mario. Ritual and mourning in the digital era: between virtual technology and ethical controversies. *Acta Biomedica Atenei Parmensis*, v. 95, n. 3, e2024120, p. 1-8, 2024. DOI: 10.23750/abm.v95i3.15994. Disponível em:
<https://www.mattioli1885journals.com/index.php/actabiomedica/article/view/15994>. Acesso em: 21 abr. 2026.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Petrópolis: Vozes, 2021a.

HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2020. E-book.



HAN, Byung-Chul. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018a.

HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis: Vozes, 2021b.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Ayinê, 2018b.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Petrópolis: Vozes, 2021c.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KOVÁCS, Maria Júlia. *Educação para a morte: temas e reflexões*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo/FAPESP, 2012.

KURZWEIL, Ray. *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York: Penguin, 2006.

LEWIS, Clive. S. *Aquela fortaleza medonha*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

MACNEIL, Andie; FINDLAY, Blythe; BIMMAN, Rennie; HOCKING, Taylor BARCLAY, Tali; HO, Jacqueline. Exploring the Use of Virtual Funerals during the COVID-19 Pandemic: A Scoping Review. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, v. 88, n. 2, p. 425-448, 2023. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/00302228211045288>. Acesso em: 21 de junho de 2026.

MORIN, Edgar. *O Método I: a Natureza da Natureza*. Mem-Martins, Portugal: Europa América, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NOBLE, David F. *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. New York: Knopf, 1997.

PEREIRA, Gerson Odilon. *Tanatologia: desmistificando a morte e o morrer*. São Paulo: Sarvier, 2020.



PESSINI, Leo. Bioética, humanismo e pós-humanismo no século XXI: em busca de um novo ser humano? In: HOSSNE, Willian S.; PESSINI, Leo; Barchifontaine Christian de P. de (org). *Bioética no século XXI: anseios, receios e devaneios*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 217-260.

REINKE, Tony. *Deus, tecnologia e a vida cristã*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022.

RIAZ, Farwa; MUSTAFA, Ayesha. Digital mourning and the evolution of grief: a review of social media's role in shaping contemporary bereavement practices. *Scholars Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, v. 13, n. 7, p. 179-186, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.36347/sjahss.2025.v13i07.008>. Acesso em 21 de junho de 2026.

ROSA, Gabriela Kovacs M.; THOMAZ, Lucas. R. *Luto na era digital: a interferência da tecnologia no luto contemporâneo*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia) – Centro Universitário UNA, Belo Horizonte, 2025. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/handle/ANIMA/58640>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

SANTOS, Camila. Terapia inusitada: meditar dentro de caixão vira "trend" entre jovens. *Metrópoles*, 3 mar. 2026. Disponível em: <https://www.metropoles.com/vida-e-estilo/terapia-inusitada-meditar-dentro-de-caixao-vira-trend-entre-jovens>. Acesso em: 15 de maio de 2026.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VAZ, Lúcio. Rituais em Desaparecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 113–117, 2022. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v27i1p113-117. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/193025>. Acesso em: 2 maio. 2026.