



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Pensamento antieconômico em Byung-Chul Han:
reflexões sobre negatividade e afabilidade**

Rodrigo Amorim Castelo Branco

Brasília
2025

Rodrigo Amorim Castelo Branco

Pensamento antieconômico em Byung-Chul Han: reflexões sobre negatividade e afabilidade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília - UnB como pré-requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
(PPGFIL - UnB)

Examinador 1: Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos
(FIL - UFT)

Examinador 2: Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens
(PPGFIL - UNIOESTE - PR)

Examinadora 3: Prof. Dr^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida
(PPGFIL - UnB)

Suplente: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
(PPGFIL - UnB)

Agradecimentos à minha mãe *Maria Celeste* e às minhas irmãs *Maria Inês* e *Carla Andrade*, pela existência e companhia de cada uma delas.

Ao grande amigo *Miguel Tavares*. Nossas conversas sobre os vários temas que impactam a vida foram agradáveis e significativas para que, nos dias seguintes, eu pudesse continuar a escrever os meus textos.

Ao amigo *Raphael Silva*, pelas boas, interessantes e engraçadas conversas. Sua companhia foi essencial para que este trabalho fosse retomado e finalizado.

Ao amigo *Erivan Amaral* e às amigas *Raida Soares* e *Lorena Santana*, pelas rodas terapêuticas de conversa.

Aos amigos *Josias Tsidquenu* e *Rai Jonathan*, pelos jogos, descontrações e conversas.

Ao Professor-Orientador *Marcos Aurélio* por se dispor, mais uma vez, a orientar o meu trabalho. Também, por ser um amigo terroso e uma negatividade com a qual tive a satisfação de dialogar.

Ao Professor *Daniel Rodrigues* que, novamente, acolheu o meu texto e se dispôs a participar das bancas de qualificação e de defesa final desta tese. Também por sua generosidade e palavras amigas.

À Professora *Maria Cecília*, por aceitar ler o meu texto, prontificar-se a participar da banca de qualificação e de defesa final desta tese.

Ao Professor *Roberto Kahlmeyer-Mertens*, por aceitar ler o meu texto e prontificar-se a participar da banca de defesa final desta tese.

Ao Professor *Márcio Gimenes*, por fazer parte da banca examinadora.

Das vantagens de ser bobo¹

- O bobo, por não se ocupar com ambições, tem tempo para ver, ouvir e tocar no mundo.
- O bobo é capaz de ficar sentado quase sem se mexer por duas horas. Se perguntado por que não faz alguma coisa, responde: “Estou fazendo. Estou pensando”.
- Ser bobo às vezes oferece um mundo de saída porque os espertos só se lembram de sair por meio da esperteza, e o bobo tem originalidade, espontaneamente lhe vem a ideia.
- O bobo tem oportunidade de ver coisas que os espertos não veem.
- Os espertos estão sempre tão atentos às espertezas alheias que se descontraem diante dos bobos, e estes os veem como simples pessoas humanas.
- O bobo ganha liberdade e sabedoria para viver.
- O bobo nunca parece ter tido vez. No entanto, muitas vezes, o bobo é um Dostoievski.
- Há desvantagem, obviamente. Uma boba, por exemplo, confiou na palavra de um desconhecido para a compra de um ar refrigerado de segunda mão: ele disse que o aparelho era novo, praticamente sem uso porque se mudara para a Gávea onde é fresco. Vai a boba e compra o aparelho semvê-lo sequer. Resultado: não funciona. Chamado um técnico, a opinião deste era de que o aparelho estava tão estragado que o conserto seria caríssimo: mais valia comprar outro.
- Mas, em contrapartida, a vantagem de ser bobo é ter boa-fé, não desconfiar e, portanto, estar tranquilo. Enquanto o esperto não dorme à noite com medo de ser ludibriado.
- O esperto vence com úlcera no estômago. O bobo nem nota que venceu.
- Aviso: não confundir bobos com burros.
- Desvantagem: pode receber uma punhalada de quem menos espera. É uma das tristezas que o bobo não prevê. César terminou dizendo a célebre frase: “Até tu, Brutus?”
- Bobo não reclama. Em compensação, como exclama!
- Os bobos, com suas palhaçadas, devem estar todos no céu.
- Se Cristo tivesse sido esperto não teria morrido na cruz.
- O bobo é sempre tão simpático que há espertos que se fazem passar por bobos.
- Ser bobo é uma criatividade e, como toda criação, é difícil. Por isso é que os espertos não conseguem passar por bobos.
- Os espertos ganham dos outros. Em compensação, os bobos ganham vida.
- Bem-aventurados os bobos porque sabem sem que ninguém desconfie. Aliás não se importam que saibam que eles sabem.
- Há lugares que facilitam mais as pessoas serem bobas (não confundir bobo com burro, com tolo, com fútil). Minas Gerais, por exemplo, facilita ser bobo. Ah, quantos perdem por não nascer em Minas!
- **Bobo é Chagall, que põe vaca no espaço, voando por cima das casas.**
- É quase impossível evitar excesso de amor que um bobo provoca. É que só o bobo é capaz de excesso de amor. E só o amor faz o bobo.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020, pp. 397-399, meus realces.

¹ *A descoberta do mundo*, volumoso texto de Clarice Lispector, reúne crônicas que foram publicadas no *Jornal do Brasil* de 1967 a 1973. Durante esse período, Clarice reúne dois ofícios: é escritora e jornalista. Entre as suas diversas crônicas, nas páginas 397 a 399, está *Das vantagens de ser bobo*, publicado em 12 de setembro de 1970.



Red Cow in the Yellow Sky (1965)

Obra de Marc Chagall, o bobo de Lispector,
“que põe vaca no espaço, voando por cima das casas”.

Resumo

Esta tese explora três conceitos fundamentais da filosofia haniana: negatividade, positividade e afabilidade. Inicialmente, destaca a negatividade e a positividade em suas dimensões econômicas: a primeira, defensora da monadologia chamada casa privada (*oikos*); a segunda, maximizadora dessa casa por meio do trabalho de instrumentalização do outro humano, do mundo e de seus entes. Ambas se mantêm contra a morte do Si, isto é, contra a despotencialização do ego ou contra a morte da preponderância da identidade. Ambas são vistas enquanto regiões narcisistas, uma vez que expulsam a singularidade do outro humano a cada vez. Essa expulsão acontece quando a negatividade econômica se blinda egoicamente, em sua casa privada, afastando-se da alteridade humana. Também acontece quando a positividade econômica se dirige ao outro humano e à terra para torná-los recursos de produção irrestrita. A partir do segundo capítulo, a tese examina a negatividade de outro modo, não economicamente, mas enquanto guardião de terra, coisa corpórea, ritualização, silêncio, alteridade, Nós, para citar alguns dos temas nos quais a negatividade haniana detém sua força de preservação de mundo contra a positividade irrestrita do capital. A afabilidade também aparece como antieconomia/anticapitalismo durante a discussão dos temas hanianos. Ela é a contraimagem à economia, pois não intenciona privatizar território, rejeita posse e apetite por mais-poder tão presente na positividade capitalista, que visa engrandecer o seu *oikos*.

Palavras-chave: existência econômica; antieconomia; negatividade; positividade; afabilidade.

Abstract

This thesis explores three fundamental concepts of Hanian philosophy: negativity, positivity, and affability. It begins by examining negativity and positivity in their economic dimensions: the former as a defender of the monadology of the private household (*oikos*), and the latter as the expansion of this household through the instrumentalization of the other human being, the world, and its entities. Both oppose the death of the Self – that is, the weakening of the ego or the decline of identity's dominance. They are interpreted as narcissistic domains, insofar as they consistently exclude the singularity of the other. This exclusion occurs when economic negativity egoically seals itself within its private household, distancing itself from human alterity. It also occurs when economic positivity approaches the other and the Earth in order to transform them into resources for unrestricted production. From the second chapter onward, the thesis reconsiders negativity beyond the economic sphere – as a guardian of the Earth, corporeality, ritualization, silence, alterity, and the We, among other themes where Hanian negativity manifests a world-preserving force against the boundless positivity of capital. Affability also emerges as an anti-economic and anti-capitalist element throughout the discussion of Hanian themes. It stands as a counterimage to economy, for it refuses to privatize territory and rejects possession and the appetite for power accumulation – traits so intrinsic to capitalist positivity, which seeks to magnify its *oikos*.

Keywords: economic existence; anti-economy; negativity; positivity; affability.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1 - Apresentação dos registros hanianos.....	12
1.1. Primeiro registro haniano: existência econômica “negativa”	20
1.2. Segundo registro haniano: existência econômica “positiva”	25
1.3. Terceiro registro haniano: “afabilidade” para além da existência econômica.....	30
1.4. Poder negativo, poder positivo e não-poder afável.....	35
1.5. O que se contrapõe à violência da positividade econômica	43
Capítulo 2 - Terra e coisa.....	48
2.1. Terrosidade e mundanidade afetivas que entoam o pensar	48
2.2. Amor à terra e ao jardim	57
2.3. Mão e terra aromática.....	69
2.4. Impacto e peso das coisas	83
2.5. Coisa excedente.....	93
2.6. Coisa maliciosa e não-coisa	100
2.7. Coisa analógica: <i>punctum</i> e ferida	107
Capítulo 3 - Ser-com, alteridade e dor	117
3.1. Ser-com afável: vazio desnarcisante	118
3.2. Abertura à alteridade: vista e voz do outro.....	122
3.3. Pensar-poetizar: encontro com a alteridade humana.....	128
3.4. Ser-com silente: fraqueza para o outro.....	134
3.5. Jogo erótico: do ser-com sedutor ao ser-com amoroso	141
3.6. O amor no palco a dois.....	152
3.7. Dor: o despertar para o infamiliar	157
3.8. Coragem para a dor	166
3.9. Belo e sublime enquanto alteridades <i>alter-a(dor)as</i>	174
Capítulo 4 - Nós, saudação e hospitalidade; silêncio, lentidão e conclusão	192
4.1. A negatividade do Nós	192
4.2. Cansaço-do-Nós: o enfraquecimento do ego	198
4.3. Saudação: do <i>gruozen</i> ao <i>grüßen</i>	206
4.4. Saudação sem mirada	212
4.5. Hospitalidade.....	219
4.6. Silêncio e lentidão	228
4.7. Conclusão	235
Capítulo 5 - Re-petição, atopia e idiotismo.....	241
5.1. Ritualização: o jogo bélico.....	242
5.2. Louvor ao ritual, à re-petição e ao tempo primordial	247
5.3. Rito e símbolo	259
5.4. Retomada da autoridade e do símbolo	263
5.5. <i>Atopos</i>	268
5.6. Atopia e idiotismo	273

Fecho - O quão econômico somos?	282
Referências.....	290
1. Obras hanianas	290
2. Bibliografia complementar.....	291
3. Obras de referência	295

Introdução

Este texto é fruto de trabalho de pesquisa acerca das principais temáticas que Han desenvolve nas suas obras aqui referenciadas. Para realizar a reunião de temas a serem abordados em cada capítulo da tese, formulei três arquivos chamados “Itinerários 1, 2 e 3”. Em cada um desses itinerários há a especificação da obra visitada, os temas afins explorados e a indicação das páginas de cada tema que possivelmente seria trabalhado nos capítulos. Inicialmente, a reunião de temáticas se tornou muito ampla já que Han aborda uma série de questões que perpassa a filosofia Ocidental desde os gregos, a filosofia oriental zen-budista e, também, problematiza o modo de vida econômico na contemporaneidade.

A partir dos “Itinerários da tese”, no intuito de organizar o texto, todos os temas recolhidos das obras hanianas foram colocados em conjunto e discutidos em cada seção. Ou seja, as seções presentes na tese e ideias discutidas são frutos do trabalho de recolhimento de temas em cada leitura, marcação e registro das obras do referido autor, que embasam este trabalho.

Após a reunião das temáticas em cada itinerário, inicia-se o trabalho para sintetizá-las nas seções deste texto. Por exemplo, o segundo capítulo tem como base o texto *Louvor à Terra* de Han. Aqui, recolho os seguintes temas: “Aproximar-se da terra” [pp. 9-12, 32-35, 89, 165]; “Mediterrâneo” [pp. 169, 170, 175]; “O Jardim que permite o outro, o amor e a demora” [pp. 25, 96, 139] e tantos outros títulos e páginas acerca da questão “Terra”. Paralelamente, no texto *Não-coisas*, também de Han, registro como temas de interação com as de *Louvor à Terra* os seguintes títulos e páginas: “Ordem terrena” [pp. 11, 17, 18, 126-131]; “A coisa é o mundo, o é-assim” [pp. 12, 47-49]; “A verdade pertence à ordem terrena” [pp. 21, 23]. Essa foi a metodologia de trabalho durante todo o texto. Todos os temas e seções foram construídos a partir dos “Itinerários” previamente tematizados, paginados e sintetizados nesta tese.

O primeiro capítulo tem como escopo apresentar e discutir sobre os três conceitos fundamentais da filosofia haniana: negatividade, positividade e afabilidade. Esse é o momento para esclarecer de que modo as duas primeiras estão retidas na existência econômica. Salienta-se que a *negatividade econômica* é defensora de sua casa privada (*oikos*), na qual reina o ente humano encapsulado em sua cúpula fechada. A *positividade econômica*, por outro lado, traz à tona a ruptura com as demarcações e cercas erguidas pela negatividade. Agora, o ego/o humano narcísico, a fim de mais-poder, sai de sua casa, encontra-se face a face com o outro humano a fim de instrumentalizá-lo, tratá-lo como recurso. O terceiro conceito, a afabilidade, aparece como a contrafigura à economia ou ao modo de vida capitalista dos tempos correntes

por não defender posse e poder. Ela recusa a produtividade, a exploração do mundo e de seus entes: visa a despotencialização do Si (ruptura com o narcisismo do ego e com o seu poder).

Após discutir sobre a negatividade e a positividade econômicas em Han, e apresentar a afabilidade enquanto contraimagem à capitalização da vida, tento, em cada capítulo e seção subsequente, demonstrar como a negatividade haniana e a afabilidade se tornam antíteses à positividade aditiva/produtiva/capitalista. A negatividade haniana se apega ao que é corporal, analógico, coisal e terreno em contraposição ao mundo digital/arreferencial das não-coisas informativas. A afabilidade, em algumas seções, aparece enquanto não-poder na perspectiva zen-budista. Em outros, aparece enquanto postura amigável/amável de despotencialização do ego para dar voz e vista ao outro humano, ao silêncio, à lentidão, ao vazio do próprio mundo.

Durante o texto, a perspectiva é demonstrar que a negatividade haniana é preservadora de solo referencial ao ser humano em meio ao mundo de não-coisas ilimitadas como informações, conteúdos e dados arreferenciais. Nesse sentido, *a negatividade haniana interrompe o aditivo*, advém enquanto ponto de apoio para que o humano não perca seus laços fundamentais com a vida, preserve as coisas analógicas, terra, alteridade humana, mundo comunitário, rituais. Já *a afabilidade, aparece como postura de engrandecimento de mundo e de despotencialização do ego*. *Ela faz o ego fraquejar e perder, nessa impotência, a preponderância de sua identidade*. Nesse sentido, negatividade e afabilidade hanianas se apresentam enquanto antieconomias ou antiproduções.

Capítulo 1 - Apresentação dos registros hanianos

Han está em conexão de jogo, em diálogo sucessivo com pensadores e pensadoras, com poetas, ensaístas e mestres da tradição filosófica ocidental e oriental. Trabalha críticas tensionadas aos terrenos e setores entre os quais os humanos interagem e se situam no mundo. Seus escritos levam a peito reflexões acerca de negatividades, positividades e afabilidades que regem a vida dos seres humanos a cada vez. Seus estudos e reflexões estão voltados ao processo de *capitalização das relações humanas nos tempos correntes*. Essa esfera temática é conduzida criticamente em seus escritos a fim de pensar o mundo circundante globalizado, artificializado e acelerado. Em outros termos: mundo economizado.

Ao leitor incipiente pode ser um desafio identificar os conceitos fundamentais a partir dos quais Han expressa o seu pensamento e lida com as questões da investigação a serem fitadas e realçadas no passo atrás histórico-crítico que esse autor dá para ter condições de trabalhar sua filosofia no aqui-agora acerca de um mundo regido pela vida econômica e por suas maquinações (*Machenschaft*)².

Acerca dos registros norteadores do pensamento haniano, Lucas Machado³ traz significativas demarcações conceituais a serem apresentadas aqui. Segundo ele, Han possui dois momentos reflexivos no seu percurso filosófico:

[...] a primeira fase seria caracterizada por uma crítica da negatividade, enquanto a segunda fase, inversamente, por uma crítica da positividade. Ambas as fases têm em comum um núcleo crítico, a saber: ambas têm por objetivo criticar o modo de existência econômico, entendido como a forma de vida organizada em torno da economia capitalista que têm por objetivo suprimir a morte, propondo, em contraposição a essa forma de vida, uma forma de vida anti-econômica, que se apresenta como sendo a exata contrafigura da primeira⁴.

Han possui dois principais registros em seus textos. Ei-los: negatividade (*Negativität*) e positividade (*Positivität*). Para além dos dois, também há o registro de afabilidade (*Freundlichkeit*). A lida haniana com esses conceitos se inicia em 2002 a partir da obra *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Reclam, Stuttgart, 2002) [*Filosofia do zen-budismo*] e

² *Machenschaft* é um termo expresso por Martin Heidegger em seus textos, sobretudo em *Contribuições à Filosofia (Beiträge zur Philosophie)*. Possui, em sua construção, o verbo *machen* o qual significa “fazer”. Logo, a palavra *Machenschaft* é usualmente traduzida por “fazeção” ou “maquinção”, já que se trata de uma positividade econômica viciada em produzir e em explorar: um fazer contínuo, inconcluso e, portanto, ausente de fecho.

³ Professor Substituto de História da Filosofia pela UFRJ, Doutor em Filosofia pela USP e atual Diretor da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Tradutor de obras, entre outros, de Byung-Chul Han e Markus Gabriel para a Editora Vozes (Apresentação do próprio autor).

⁴ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, pp. 3-4.

continua com a publicação, em 2021, de *Infokratie: Digitalisierung und die Krise der Demokratie* (Matthes & Seitz, Berlin, 2021) [*Infocracia: digitalização e a crise da democracia*]. Como veremos no decorrer deste trabalho, o texto haniano acerca da filosofia zen trata da vida afável enquanto contraposição à negatividade da vida econômica. A discussão gira em torno de temas caros ao oriente: “Vazio”, “Ninguém”, “Habitar lugar nenhum”, “Morte” e a própria “Afabilidade”. A segunda obra aludida direciona reflexões ao positivo irrestrito, à expansão desenfreada de infômatos e da infomania. Seus principais temas se referem ao que o mundo ocidental cotidianamente vive e revive: “Regime da informação”, “Infocracia”, “Racionalidade digital” e a “Crise da verdade”. Eles tratam da *positividade que intensifica espaços hiper-reais, mundo arreferencial e desfactizado*.

Por variadas vezes os conceitos de Han (negatividade, positividade e afabilidade) se entrecruzam em seus textos. O autor não costuma teorizar sobre um dos registros separadamente, do início ao fim de seus escritos, sem que instaure diálogo com o registro contraposto. A todo momento a negatividade e a positividade, o restrito e o irrestrito se chocam, estão em *pólemos*. A afabilidade aparece como o que permite pensar outro modo de ser sem restrições negativas ou adições positivas. Aqui, vai-se além do pensamento filosófico ocidental e adentra-se na filosofia zen-budista.

Han apresenta as facetas da negatividade em suas múltiplas e variadas formas. Durante o desenvolvimento deste trabalho o leitor as perceberá. O ponto focal e fundamental que caracteriza a negatividade, em todas as suas facetas, é que ela se realiza na interação com *limites, restrições e alteridade contraposta*. Onde há *demarcações, comandos e outros* (entes) extrínsecos ao poder do eu, há o marco da negatividade. Onde há *autoridade, ritual e eros*, há negatividade. A positividade é a total oposição: a *liberdade irrestrita* e a *ruptura com cercas fronteiriças* entre eu (transcendência, casa privada) e outro (imanência, mundo extraego). Onde há *ilimitação e irrestricção* há positividade. Onde a *autoridade é esquecida, o rito é perdido* e a *transparência pornográfica* se instala, há positividade excessiva. A afabilidade zen, terceiro registro, é a via desconhecida pelo Ocidente que suplanta a dualidade negativo-positivo, porque não visa adição dominante e nem poder sobre o mundo e sobre os seus entes.

Para compreender os citados registros críticos de Han, dá-se como importante iniciativa absorver como se instaura a negatividade e a positividade no mundo ativo corrente. Lucas Machado demonstra que tanto a crítica de Han à negatividade econômica quanto a crítica à positividade econômica possuem um centro definido: o *pólemos* contra o arranjo, o modo de existência capitalista que orbita uma vida tendente à imunidade contra a morte, às mutabilidades tão caras e naturais à própria vida em seu ciclo comum de interação consigo mesma e com

alteridades.

A chave de leitura de Lucas Machado evidencia que o núcleo crítico central da filosofia haniana, que perdura no decorrer das publicações do autor de 2002 a 2021, está em expor a postura econômica do capital, tendenciosa a suprimir a morte. A pergunta é: como se constitui a existência econômica, basilar no sistema capitalista? Reter compreensão sobre essa questão é o que permite absorver como a negatividade e a positividade agem economicamente.

A existência econômica tende a ser absoluta no sentido de tornar-se total, disseminando-se enquanto fonte de vida que se aparta da morte. “Não morrer” significa jamais se transmutar, manutenção da economia e do seu lugar de domínio. Suprimir a morte obsta a possibilidade de ingresso da diferença no mundo cercado da identidade: representa a eliminação do elo genuíno com alteridades humanas, tendo em vista que alteridades *alteram* o jogo, destituem a egoidade e o seu centro, provocam transformações e deslocamentos, e justo esse processo *alter-ativo* representa *morte para o capitalismo, isto é, risco à sua identidade e ao seu poder de domínio sobre o globo*. O trecho a seguir salienta a ideia exposta:

existência econômica é uma existência voltada à supressão da morte, a fim de preservar a si mesma e sua identidade consigo mesma. O modo de existência econômico é, nesse sentido, um modo de existência centrado em sua *autopreservação* e que, para se preservar, corta todo o vínculo com o Outro, com a alteridade que, se estivesse disposto a acolher em si mesmo, o levaria necessariamente à transformação de si e, em última instância, à morte como o ponto último e o limite superior da transformação⁵.

A existência econômica tende a exorcizar a morte, isto é, o oceano de impermanência natural das coisas, o correr e fluir de cada uma delas. A morte não é tolerada pelo capital uma vez que fere o seu Si (preponderância de seu sistema), a sua reserva identitária de convergência consigo mesma, a sua mònada economicamente tecida para nada além-outro ingressar. Por isso, a existência econômica, consolidada nos padrões que a conhecemos, retira o *alter humano* (que mata, que *altera*, que desloca) da vida e o coloca em estado de sobrevida. O *alter humano*, aqui, é instrumentalizado junto à vida econômica por meio do trabalho, do entretenimento, da exposição digital, apenas para citar alguns exemplos.

Han expõe o mote econômico: “A acumulação de capital tem o mesmo efeito da mana. O capital crescente significa um poder crescente. Ter mais capital significa morrer menos. O capital é acumulado para escapar da morte”⁶. *Mana*⁷ é uma força que se adquire a partir da

⁵ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 5, realces do autor.

⁶ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 18.

⁷ Cf. HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 18.

assimilação de substância poderosa, secreta, mágica a qual estimula sensação de poder e de invulnerabilidade àquele que a toma ou a incorpora. Em comunidades indígenas, essa incorporação acontecia quando o guerreiro, que ceifava a vida do oponente, também devorava a sua carne, carregava suas armas ou partes corporais como, por exemplo, alguns ossos das extremidades ou até mesmo o crânio do vencido.

Para Han, o acúmulo de capital é a *mana* da vida econômica. O capitalismo mata por *mana*, isto é, morre menos ao tornar cada sujeito um eficiente trabalhador do desempenho, otimizado para nutrir o sistema capitalista. Essa lida econômica instrumentaliza as pessoas, alojadas em um sistema que as leva à autoexploração. O trabalhador, em máximo desempenho, exaure-se (perde vigor físico e psíquico) para se identificar com uma rede capitalizada que absorve o seu elã vital. Assim, “O capitalismo gera um impulso de morte paradoxal, pois leva a vida à morte para que a vida viva”⁸. Todavia, o que vive é a identidade do aparelho e seus entes protegidos. O que morre é o outro humano do desempenho: perde *eros* e *páthos* (paixões e entoações fundamentais) a fim de “se ganhar” (assegurar-se financeiramente) no mundo capitalizado corrente que o explora.

Ao trazer à reflexão *O erotismo* de Bataille, Han relembraria o abismo que a vida econômica institui entre morte e impulso de vida (*eros*). *Eros*, em Bataille, é uma expressão de acordo, um “sim” à vida que, de forma alguma, exclui a morte da jornada, ao contrário, vida e morte se intercambiam e se nutrem: o destino da vida é morrer, todavia, não por excesso de desempenho. Diz Han: “O erótico é o meio no qual a vida e a morte se trocam. Como exuberância e exorbitância, a morte representa o princípio da antieconomia. Ela atua de modo subversivo contra o sistema capitalista”⁹.

Há, quer acenar Han, antieconomia em Bataille, uma vez que este não aparta o viver do morrer, porque o eu se encontra no claro destino de seu existencial ser-para-a-morte. Capital nenhum evitaria o fim da vida de qualquer humano. Morrer, a cada vez e definitivamente, então, não é um mal tétrico, mas uma erótica exorbitância do viver. A morte, assim, aparece como o fenômeno de abertura ao outro-que-não-o-eu, “[...] rompe com a continuidade [sic] do indivíduo isolado para si no qual a economia está baseada. Ela dá morte ao eu. A morte é um se-perder-no-outro que põe fim ao narcisismo”¹⁰.

A filosofia haniana se contrapõe ao modo de vida econômico (narcísico), nivelado por consumo, afecção e gozo fácil. Ela se afina à vida em seu caráter natural, confiante de que

⁸ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 20.

⁹ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 26.

¹⁰ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 27.

apenas vive aquele que sofre as paixões e intensidades próprias de um ser humano situado, limitado e mortal. Já a existência econômica é dopaminérgica. Para conseguir *mana*, exclui o que dói, o que fere o corpo e a alma, esquia-se do peso do mundo em direção aos gozos instantâneos, ativados pelo consumo. Crescem resultados, fins narcísicos e perdem-se processos, jornadas na mundanidade do mundo, com alteridades humanas que se encontram próximas, mas distanciadas quanto “issos” da produção, da consumação e da despesa. Os entes humanos de um mundo corrente econômico, em larga escala, desempenham papéis profissionais, sociais e afetivos sem levar em conta que “Amável é a vida que é capaz de morrer”¹¹, isto é, de existir antieconomicamente, liberta da vontade de vida eterna apoiada no capital.

A liberdade (antieconomia), em tempos de capitalização e de dispêndio extremos, só pode existir, para Han, na postura antitética ao sistema que narcisifica as interações. E não é possível falar em liberdade se a postura for de endereçamento sempre ao eu recluso em si, de engrandecimento do Si (preponderância do ego). Como salienta Lucas Machado,

vemos o tipo de armação conceitual que permanecerá central ao longo de todo o pensamento de Han em seu recurso ao conceito de Outro e de alteridade como forma de crítica à existência econômica e como condição de possibilidade para uma verdadeira liberdade¹².

A existência econômica é um modo de vida contra-liberdade por eliminar a interação genuína com o outro-que-não-o-eu. Para preservar a si mesma, a preferência aqui é encapsular-se na própria “autonomia” em guerra contra a heteronomia do outro humano. Esta última não é vista como amiga, mas unicamente como recurso de elevação e de aperfeiçoamento do Si (eu ensimesmado/vida econômica/sistema capitalista). Nesse sentido, a luta contra a morte é sutil e constante porque morte significa justamente abertura genuína à heteronomia, jornada esta que o capitalismo não planeja e não inicia. Caso a abertura se iniciasse, o outro humano, com sua experiência e racionalidade, perceberia a razão instrumental fixa e atuante da existência econômica, exerceria sua crítica e luta contra o sistema, ferindo ainda mais a autonomia que visa ser preservada na dimensão do Si. “É por isso que essa existência econômica precisa lutar contra a morte, uma vez que a morte nada mais é do que aquela abertura a um outro que faria cessar inteiramente a minha existência e a sua identidade consigo própria”¹³.

¹¹ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 29.

¹² MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 5.

¹³ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 5.

A luta contra a morte é uma luta contra a liberdade e contra a heteronomia do humano não econômico. Este humano, ao penetrar e se aprofundar na identidade do Si, poderia apontar a ausência de liberdade e a violência contra um todo social em estado de sobrevida. Han capta os dois lados da opressão econômica: preservação integral do Si/identidade e extensão do trabalho arreferencial por todos os lados. Fato é que, em perspectiva haniana, o capitalismo não deseja morrer pelo e para o outro, e sim viver pelo Si-stema (identidade consolidada economicamente).

É por causa do apagamento da heteronomia que inexiste liberdade na existência econômica, dado que toda alteridade se converte em *mana* comum do sistema. Todos trabalham para a sustentação de um uno-tudo econômico que institui postura unidimensional entre os entes humanos: desempenho e otimização ausentes de desenvolvimento das faculdades comunitárias. A morte (possibilidade de abertura e deslocamento ao outro humano além do ego) é apagada a cada vez e, desse modo, também se apaga o “*Ser livre*”. “*Ser livre*, portanto, não significa nada mais do que *se realizar conjuntamente*. Liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida”¹⁴.

Han nos lembra, ao fazer leitura dos *Manuscritos econômicos* de Marx, que a “liberdade” individualizada é uma alucinação engendrada pela argúcia do capital para relacionar-se consigo mesmo, expandir os seus domínios por meio da livre concorrência. O capital se reproduz na falsa ideia de liberdade individual. Trata-se de uma falsa ideia porque, à hermenêutica haniana, *a liberdade só existe diante da morte para o outro*, liberta de propósito econômico. É um “estar junto” com a heteronomia sem a tentativa de absorvê-la no Si (identidade do eu ou de uma economia). Nesse “*estar junto*”, *inexiste o eu recluso, que copula consigo mesmo, porque está “morto para si”, a saber, transformado, lançado no mundo livre com outros humanos*. Diz Han:

Fundamentalmente, a liberdade é uma palavra relacional. Só nos sentimos realmente livres em um relacionamento bem-sucedido, em um feliz “está junto”. O isolamento total para o qual conduz o regime neoliberal não nos torna livres de fato. Assim, nos dias de hoje, coloca-se a pergunta: para escapar à fatídica dialética da liberdade que a transforma em coerção, não deveríamos redefinir ou reinventar a liberdade?¹⁵

Quando Han evidencia que há uma “dialética da liberdade que a transforma em coerção”, ele aponta para um *capitalismo positivado* (expansivo e integrador de alteridades), o qual espalha a possibilidade de cada humano se tornar comandante de si mesmo no trabalho, de se patrocinar e exercer suas funções sociais “livre” de um patrão ditador das regras de conduta.

¹⁴ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 12.

¹⁵ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 11, realce do autor.

Nesse sentido, Han não trata, aqui, do *capitalismo da negatividade*, que impõe ofícios e comandos. O capitalismo negativado, dimensionado sucursalmente, fabril, físico, com locais determinados de trabalho, está em processo de transição. A negatividade das grandes fábricas inglesas, erguidas no século XVIII, as quais se tornaram modelos de produtividade em toda parte do globo onde houvesse mão-de-obra ativa, não é mais a chave de potencialização do Si.

O capitalismo negativo perde vigor e fica para trás. No tempo coevo, o capital lança o sujeito trabalhador enquanto “ente livre” para se comandar e trabalhar com “total autonomia”, converte-se em capitalismo positivo, o que engendra a falsa liberdade (“Sou dono de mim e de minhas ações”). Para Han, livre não é o ente humano autônomo, que empreende seus projetos com particularidade, mas aquele que se projeta no mundo com a alteridade humana: um “feliz estar junto”, um projetar-se com. Acerca dessa discussão, Sartre afirma, revelando um pensamento antieconômico: “Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência [...], a descoberta de minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdadeposta em face de mim”¹⁶.

Livre é aquele que se encontra inserido no mundo-do-Nós, no qual os relacionamentos bem-sucedidos (comunitários) acontecem: interações ocorrem e o agir comunicativo se dá, a dialética do Nós se torna fecunda, rompe com a tentativa do sistema econômico de incorporar alteridades em seu Si (identidade) e convertê-las em engrenagens retroalimentadas pela arreferencialidade do trabalho, pulverizado por toda parte, “ausente de patrões”. Todavia, para Han, o patrão existe mesmo que não possa ser visto. O trabalhador não o enxerga, mas o patrão vigora como uma *omne* entidade: é o capital que liberta para a escravidão do desempenho e que se autossustenta. Somente redefinindo a liberdade enquanto liberação para estar junto ao outro humano, haveria a possibilidade de perceber o quanto o “ser livre” da sociedade hodierna é uma alucinação global.

Liberdade (*Freiheit*), na filosofia de Han, significa estar com o amigo (*Freund*). Amigo é o outro-humano-que-não-o-eu, mas também o mundo e sua diversidade. Estar presente na juntura eu-outro, nessa dobradura que transforma a egoidade e se abre à amizade, supera a vontade de adição tão própria da existência econômica positivada. Han diria que, no capitalismo, não há amigos, pois o capital não conhece dobras. É identitário e unidimensional em sua razão, em seu *télos* final: o Si vive e a alteridade se perde no arreferencial desmundo economizado pela adição de mais, só que de mais Si, mais preponderância de narcisismo.

A existência econômica só poderia ser exorbitada a partir de forças antitéticas,

¹⁶ SARTRE, J-P. *O existentialismo é um humanismo*, 1978, p. 16.

contramodelos ao *modus operandi* aditivo do sistema que tende a uniformizar o modo de vida no globo. Com mais adição de Si o mundo perde o remanescente, o primevo, o originário: rituais, coisas, amores. Referências e soleiras arrefecem o seu vigor, não por perderem sua força mesma, mas por serem esquecidas em um modo de vida que encena facticidade com sentido, mas que resulta em economia da dispersão e da descomunhão (ausência de um Nós fortalecido).

O contramodelo à economia é a existência comunitária a qual se realiza por meio do outro e com o outro humano, pois faz cair por terra a visão de que a alteridade é mero recurso para preservar a própria existência do Si. A tentativa de engrandecimento do Si se torna violenta uma vez que desconhece e obsta a voz, a vida fáctica, a história não contatada da alteridade. Vivendo-se antieconomicamente não se visa preservar a identidade consigo mesma ou acumular recursos. Nenhum trabalho de resto, de capitalização é proposto ou imposto. A existência comunitária ou livre

Será caracterizada por uma abertura radical ao outro, o que faz com que essa existência seja, de um modo especificamente haniano, um ser-para-a-morte no sentido de um ser que só se realiza por meio de sua relação ao outro e, por isso, fundamentalmente, por sua abertura e aceitação da cessação de sua própria existência pelo tornar-se o outro de si próprio em seu ponto de culminação¹⁷.

A existência comunitária é regida pela amigabilidade (*Freundlichkeit*), que possui a palavra *Freund* em sua constituição, o que significa amigo. Ela representa justamente a “abertura radical ao outro” acenada por Lucas Machado. Ser amigo indica morrer para si mesmo, ser-mais-do-menos-eu em um ser-para-a-morte que se despede da força identitária e se abre ao amigo (terra, mundo, humano). A amigabilidade é um ato de despotencialização do Si, interrupção do poder e sua conversão em não-mais-poder. Postura inteiramente distinta da tentativa constante de mais-poder do neoliberalismo. Nessa elevação do sistema, mais-poder significa menos-morte, ou seja, aversão ao viver de outro modo que a exploração maquinal do mundo circundante. O resultado é evidente: mais preservação egoica da própria existência. Desse modo, não há doação ao outro humano, mas luta existencial contra a alteridade. Lutar contra a alteridade nada mais significa do que o exercício diário, de cada ente humano, em perpetuar, pelo trabalho e consumo, o encapsulamento do eu e a preservação de seu ser-no-mundo em detrimento da vida do outro.

O esforço da filosofia haniana, durante todo o seu percurso teórico, situa-seativamente na crítica da existência econômica. A proposta de um contramodelo à economia se dá em defesa

¹⁷ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 7.

da abertura à morte (heteronomia), à alteridade e aos deslocamentos de perspectivas que dela podem surgir. Lucas Machado acena:

parece-nos que a associação entre existência econômica e supressão da morte, da transformação e da alteridade, por um lado, e existência afável e abertura à morte, à transformação e à alteridade, de outro, permanecerá notavelmente constante ao longo de suas obras. O que tende a sugerir que é sobretudo nessa articulação entre esses conceitos que Han vê o que é essencial ao modo de vida capitalista, por um lado, e ao modo de vida que se oporia a ele como sua superação, por outro¹⁸.

Han tece críticas ao modo negativo e positivo de vida econômica. Seu tema central é a economia que atomiza e dispersa o espírito do Nós na centralidade de egos particularizados em suas esferas de ação, egos isolados e enrijecidos em si mesmos. Essa particularização indica negatividade, todavia, fruto da expansão positiva do Si que tende a individualizar cada sujeito em seu *oikos*, em sua casa privada. Assim, surge uma massa de defensores e preservadores de sua própria vida particular, vida econômica sem outro e sem mundo. Surgem o trabalho em *home office*, reuniões por vídeo-chamada, projetos solo sem as vozes do Tu e do Nós. Morte, transformação e alteridade perdem vigor nos tempos correntes, enviesados pelo capital.

O sistema econômico modela a pessoa para que esta se torne partícipe, consciente ou não, da sustentação da vida maquinal situada na mesmidade do eu. Mas o que se modificaria, nos registros filosóficos de Han, em relação à vida econômica durante o seu percurso filosófico desde a *Filosofia do zen-budismo* até *Infocracia?* Para Lucas Machado, o que se modifica no pensamento haniano não é a distinção marcante entre existência econômica e a sua contrafigura, mas de que modo a economia busca permanecer estável e contínua, defendendo o seu Si (identidade) e, por outro lado, o que a vida antieconômica leva a peito para deslocar-se do modo de vida neoliberal e com ele romper. Para compreender essa questão, é preciso introduzir como se dá a passagem da existência econômica negativa (preservação do *oikos*) à existência econômica positiva (extensão do *oikos*).

1.1. Primeiro registro haniano: existência econômica “negativa”

No primeiro registro haniano, a existência econômica é negativa. Essa negatividade trabalha na manutenção e na autopreservação da casa (*oikos*). Esse seria o ponto de partida de Han para tecer críticas a esse modo econômico de vida, o qual visa a sustentação de sua própria vigência e o ponto a partir do qual outras perspectivas se abrem sobre a questão. Para ficar

¹⁸ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, pp. 7-8.

claro: *o modo de existência econômica, sob o “prisma negativo”, defende a própria casa (identidade, vida, posse)*. Ou seja, é um primeiro modo de capitalização ou de economia.

Han examina o sentido primordial de casa (*oikos*) nesse contexto:

Aquela casa que deve ser abandonada para o habitar em lugar nenhum não é um mero espaço protegido. Ela é o lugar da alma e da interioridade, no qual eu me aprazo, me arrolo, um espaço de meu *poder* e *conseguir*, na qual posso a *mim* e a *meu* mundo. O Eu depende da possibilidade da posse e do recolhimento. *Oikos* [casa] é o lugar da existência *econômica*¹⁹.

Nota-se como Han realça as palavras poder (*Könnens*) e conseguir (*Vermögens*) no fragmento que se apresenta. Os atributos da existência econômica, sob o prisma negativo, estão retidos na individualidade que defende, a todo custo, o espaço sobre o qual se detém posse e poder. Inexiste alteridade humana nesse espaço enquanto muito de “eu”, de “mim” e de “meu” há. O eu se compõe e se recompõe na mesmidade do Si (seu mundo egoico). A casa (*oikos*) não abre a sua soleira para que a heteronomia, o outro-além-ego se aproxime e se aconchegue. O eu trava uma luta contra qualquer aproximação para defender um espaço que carece de alteridade, mas que *alter* algum pode ingressar. O outro humano, com grau de estranheza por não se caracterizar como outro-eu, surge enquanto perigo iminente à preservação do espaço. Deixar a casa para habitar lugar nenhum (afabilidade zen) não está no panorama do *homo economicus*, uma vez que necessita de economia e não de afabilidade para sua continuidade existencial.

A relação é de eu-para-eu, sempre consigo mesmo na tentativa de evitar a estranheza do estrangeiro. Inexiste hospitalidade nessa batalha por autopreservação. Diante da economia do *oikos*, é impossível haver hóspede acolhido genuinamente. Faz-se necessário eliminar do espaço todo e qualquer outro que possa colocar em risco a ordem das coisas impostas pelo proprietário da casa. Para ele, o *alter* humano traz, com a sua visita, a possibilidade de *alteração* (morte), a partir da qual o *status* do lugar pode perder a sua original configuração.

O dono do lugar, o eu, estabelece uma forte demarcação territorial que também fortifica o seu ego com a sensação de estar preservado, recolhido e, também, eivado de poder. Esse é o primeiro traço ou primeira fase da vida econômica e o que caracteriza a sua negatividade em Han: torna-se fronteiriça, impõe perímetros a qualquer outro que tende a se aproximar. “É por essa razão que, no primeiro registro de crítica à existência econômica, Han conceberá o modo de operação dessa como se dando, fundamentalmente, pela negatividade, entendida aqui como

¹⁹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 119, realces do autor.

essa operação que estabelece limites”²⁰. A vida econômica, não se importando com nada mais do que o Si monádico, negativamente, tranca-se, coloca ferrolho nas portas, nas janelas e nenhuma diferença ingressa. Morte, enquanto transição a qualquer alteridade além do Si, não ocorre e o eu se enrijece em sua identidade.

O enrijecimento na identidade dá continuidade à existência substancializada no sentido latino de *substantia*, o que os gregos nomearam como *hypostasis*, *hypokeimenon* ou *ousia*, o que permanece equânime mesmo diante da transformação; o que garante unidade e mesmidade ao substancializado. É o que acontece na defesa da casa. É preciso haver *substantia*. Para tanto, o seu protetor ali subjaz, “fica de prontidão”, configura-se enquanto *Bestand*, de pé e de guarda, como reserva permanente contra o estrangeiro: assim se sustenta, afirma-se no permanecer imóvel (*standhalten*) para subsistir. “A atividade do subsistir e do permanecer é característica, então, da substância. Ela é o Mesmo, o idêntico, que, permanecendo em si mesma, demarca-se *em relação ao outro e, assim, afirma-se*”²¹.

Han esclarece, em *Filosofia do zen-budismo*, que essa possessão de si ou anseio por si representa a negatividade da economia. Uma vontade de estar presente na localidade sobre a qual detém posse e disputá-la até a última energia para garantir subsistência. Não se trata de uma existência comunitária, uma vez que o detentor do *oikos* sempre se encontra em estado de atenção e de *pólemos*. Inclusive, Han demonstra que, da palavra *hypostasis*, temos *stasis*, a qual “significa [...] ‘insurreição, revolta, dilema, discordância, disputa, inimizade e partido’”²².

Para Han, a vida econômica, em ótica negativa, apegada à substância, à *stasis* não apenas imobiliza o ente humano e o encapsula em sua egoidade, mas também o coloca em guerra contra a alteridade, porque se embasa na segregação do que é distinto, no afastamento do que é externo para que a mesmidade se consolide e tenha continuidade. “Assim, a substância não se deposita na abertura, mas sim no fechamento”²³. A negatividade econômica cerca espaços, privando outros entes humanos de experienciá-los. Ninguém mais ingressa à casa a não ser o seu próprio dono. A casa é um lugar apropriado, diverso de tudo que há porque é privativa, supressora, hostil, por isso excludente. Aqui há fechamento substancial para que a identidade do protetor e da coisa protegida não se perca diante da diferença. O compromisso do protetor é preservação de si. Pode-se chamá-lo de ente fronteiriço ou limítrofe. Eis o seu trabalho econômico-negativo a partir do qual “À interioridade subjetiva [...] seria possível um saborear *a si mesma*, um

²⁰ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, Julho/Dezembro 2021, p. 9.

²¹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 58, realces do autor.

²² HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 58.

²³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 58.

desfrutar *a si mesma*”²⁴.

A negatividade econômica unicamente se dirige *a si mesma*, ao *selbst*, ao *self*, ao Si, incutindo a Mesmidade enquanto modo de vida ininterrupto de ataque e de defesa contra o desconhecido. Nesse sentido, aqui não há relação ou interação, pois não se encontra o outro-além-do-eu com o qual se dispor. Se há interação, ela se traduz em indisposição, desconfiança e possível operação de guerra em caso de aproximação do *alter* humano. O palco a dois amigável se torna uma utopia na condição limítrofe imposta pela negatividade do humano monádico/econômico. A riqueza extra-*oikos*, presente e assente no mundo externo, é perdida pela hostilidade do eu contra a outra pessoa. A interioridade do Si acaba por se violentar ao se reter no Si da substância e jamais se abrir ao que ex-orbita o perímetro demarcado. Ela passa a desprezar o mundo manifesto em sua totalidade. Não só a relação humana é perdida: o dono do *oikos* não se livra apenas dos outros homens, mas de tudo que constitui vida e mundo. O seu estado de alerta o põe em sobrevida e nunca em vida com sentido e liberdade, pois livre, para Han, é aquele que sucumbe à diversidade, ingressa no mundo-do-Nós e com ele comunga.

A ausência de contato com o mundo, que se encontra fora do arcabouço egoico, no qual vive o-outro-que-não-o-si-mesmo, é o grande espaço onde perambulam entes variados, alteridades diversas. A preocupação com a defesa do *oikos* torna o seu morador um despreparado para a mundanidade do mundo, pois, recluso, deixa de experienciar interrelações e presenças que poderiam agir sobre ele enquanto momentos da desilusão do eu impactado, a cada vez, pelo menos dele mesmo. Quanto menos dele mesmo e mais-não-poder, mais livre seria para a interação com o outro humano. O outro seria a libertação do eu recluso em sua própria casa/*oikos*/economia. O outro humano seria o motivo do maravilhamento do ego e de sua despossessão. Tornar-se-ia um sereno (*Gelassener*), um sem-posse, um antieconômico: “A ‘serenidade’ não seria senão esse ruir-até-seu-fundamento da alma. Morrer significa viver na ‘pobreza’ sem nenhuma vontade de saber ou de ter, ou seja, estar ali sem se deleitar com saber ou posse”²⁵. Mas o mundo interno do ente econômico, defensor do *oikos*, é pobre de serenidade (*Gelassenheit*): a sua negatividade econômica impede a despossessão. Ao invés de ser pobre de poder, é pobre de alteridade.

Para compreender mais acerca do trabalho de negatividade econômica, faz-se necessário também acessar o *par conceitual transcendência-imanência* que se encontra no pensamento haniano. O transcender da negatividade econômica é balizador, pois delimita o espaço do Si, da interioridade. É separatista e fronteiriço. Por exemplo, na operação de defesa do *oikos*, defende-

²⁴ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 35, realces do autor.

²⁵ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 41, realce do autor.

se também a interioridade do ego, o sujeito que ali se estabelece. Opõe-se, aqui, ao grande fora, à imanência do mundo. *Transcender significa superar a externalidade do mundo dentro da circunscrição do eu, este retido em sua subjetividade, em guerra contra a alteridade.*

Ao constituir o espaço próprio à sua existência por meio da operação da negatividade e, assim, configurar-se como Si, a existência econômica se orienta pela busca de um espaço de transcendência, uma vez que a transcendência, dentro dessa compreensão, nada mais seria do que o estado do *puro ser que se relaciona apenas consigo mesmo* e que, por isso mesmo, *não se encontra no mundo e nas relações mundanas*²⁶.

A demarcação do espaço do Si engrandece o eu de egoidade, mas o faz perder a mundanidade circundante. É uma troca de imanência (pluralidade mundana) por transcendência (segurança da casa). Todavia, caso o dono do *oikos* precise se pôr face a face com a alteridade do outro humano e com ela se defrontar, inevitavelmente, ele se colocará de volta no plano de imanência, terá que se colocar em peleja contra o que o ex-orbita. A existência econômica transcendente correrá o risco de ser assaltada pelo outro que vem e ultrapassa o perímetro demarcado pelo ego. Nesse sentido, citando a filosofia do zen-budismo, Han critica a separação de mundos (transcendente além do imanente) que a economia instaura: “O caminho não leva a nenhuma ‘transcendência’. Seria impossível uma fuga do mundo [...] O caminho desemboca no *ancestral* [...], leva a uma profunda imanência, a um mundo cotidiano de ‘homens e mulheres, velhos e jovens, panelas e chaleiras, gatos e colheres’”²⁷.

O antigo, o ancestral (*Uralte*) referido por Han é o primevo, o primordial: o ancestral é o próprio caminho, a imanência do mundo sem demarcações e sem proprietários. Por isso, a transcendência não pode contornar a imanência, uma vez que a primeira é uma pequena parte dita “minha parte” (*oikos*), enquanto a segunda é o mundo da vida, antieconômico, no qual tudo há e habita. Aqui, o dono se ausenta por inexistir propriedade. Essa também é uma reflexão advinda do zen-budismo, que acena: “A ausência do ‘senhor’ exime o budismo, além disso, de toda economia da soberania. A ausência de concentração de ‘poder’ em um nome leva a uma ausência de violência. Ninguém representa um ‘poder’”²⁸.

Não há poder no plano de imanência (totalidade do mundo) porque inexiste o eu soberano que o imponha. A imanência precisa ser assimilada enquanto um espaço radical ausente de perímetros demarcatórios e fronteiriços que separam o eu do mundo e de seus variados entes. Mesmo a transcendência “isolada” em si está situada e é regida pelo o que Lucas

²⁶ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 10, realces do autor.

²⁷ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, pp. 24-25, realce do autor.

²⁸ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 20, realce do autor.

Machado chama de regime de imanência, no qual “não resta ao sujeito nenhum espaço transcendente ao mundo em que se relacione apenas consigo próprio, mas, pelo contrário, ele existe desde sempre *apenas no mundo*, ou seja, *apenas na sua relação com o outro*”²⁹.

Nesse primeiro momento, a existência econômica é registrada enquanto negatividade que busca transcender o mundo e as suas alteridades a partir da demarcação do *oikos*, do espaço privativo do eu. Para resguardar e dar continuidade a si, esforça-se no trabalho de instauração de fronteiras entre o “seu mundo” encapsulado e a vida afora. Um lugar transcendente à parte é criado, maquinações possíveis são configuradas e postas em prática para que o *tópos* econômico, privativo e identitário seja mantido, perdure sem a estranheza do outro humano, do grande fora, do mundo imanente. *Demarcar espaços é um traço da negatividade econômica nesse primeiro momento: definir e lutar contra um inimigo.* O inimigo da transcendência econômica seria a alteridade radical, o extra-ego, o humano que se aproxima.

Um muro divisor entre *intra* e *extra* é engendrado para a manutenção da mesmidade, da autonomia, da monadologia. *Trata-se de uma operação imunológica de autopreservação.* E, “Pela defesa afasta-se tudo que é estranho. O objeto da defesa imunológica é a estranheza como tal. Mesmo que o estranho não tenha intenção hostil, mesmo que ele não represente nenhum perigo, é eliminado em virtude de sua *alteridade*”³⁰. Essa é a marca da postura econômica que intenta defender o *oikos*.

1.2. Segundo registro haniano: existência econômica “positiva”

Após a reflexão desenvolvida no tópico anterior, comprehende-se que a negatividade, sob o caráter de *transcendência econômica*, maquina meios para se preservar e dar continuidade ao seu espaço privativo demarcado. A partir desse registro, Han formula a pergunta: quais são as maquinações que realizam o propósito da economia, isto é, assegurar o seu *espaço transcendente*? Lembrando que *transcendência*, aqui, significa espaço privado cercado pelo sujeito egoico. O leitor perceberá, no decorrer deste texto, que as maquinações econômicas, para protegerem e aumentarem o seu espaço, são variadas.

A filosofia haniana, crítica do modo capitalizado de vida, em seu segundo registro, identifica a existência econômica, agora positivada, à ânsia ininterrupta por capital (mais-vida, mais-poder, mais-segurança). Aqui se inicia a transição da negatividade econômica (defesa da casa) à positividade econômica (aumento da casa, extensão de poder). A maquinação

²⁹ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han.* Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 10, realces do autor.

³⁰ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, pp. 8-9, realce do autor.

(*Machenschaft*) é a própria positividade (extensão de seu Si por meio da saída da casa).

O aumento da casa, do *oikos* significa a potencialização do Si (extensão da preponderância do eu quando se refere ao indivíduo particular; e extensão de uma estrutura operatória quando se refere ao sistema capitalista). Para a realização dessa potencialização, o veículo é a instrumentalização humana e a sua expansão a todas as esferas da vida. Aqui, o eu, antes retido em sua casa, perde o seu temor, sai de seu *oikos*, encontra o outro humano a fim de convertê-lo em engrenagem de um modo econômico de vida (ou modo instrumentalizador do outro) que engrandece o ego. O eu capitalizaria a existência da alteridade à potencialização da própria egoidade, sustentaria a continuidade do capital (mais-vida, mais-poder, mais-casa). Essa postura de saída do *oikos*, rumo à escravização do outro humano, “apoia aquela economia da apropriação [...] O capital-poder crescente é identificado com a capacidade crescente para a vida”³¹. Isso demonstra que, para Han, o capitalismo corrente (neoliberalismo) seria fruto da transição da negatividade econômica (proteção da casa) à positividade econômica (expansão da casa). O capitalismo nasceria da vontade maior do ego em “crescer mais na vida”, contudo, a partir da economia da apropriação da outra pessoa.

Constata-se que Han identifica o capitalismo à egoidade. Ego e capital estão em sintonia. Ambos protegem suas casas e perímetros circundantes (negatividade econômica) a partir da extensão de seu Si ao mundo imanente (positividade econômica). Como vemos na citação de *Morte e alteridade*, a economia se apropria do outro humano para fazê-lo um serviçal da casa privada, da cúpula do eu, consciente ou não disso. O capitalismo egoico, nesse sentido, não busca a alteridade para dela ser amiga. Aqui não existe amabilidade ou gratuidade relacional. Há uma teleologia bem definida: acumulação do poder contra a morte, contra a dissolução ou transformação da casa ou da própria economia.

Ego e capitalismo se entoam e se guardam. Cada um deles almeja se manter incólume, contraposto à diferença. Mesmo quando abrem as portas de suas casas, querem vivenciar a si mesmos, espelhar a própria egoidade no mundo que os circunda. Trata-se de abertura ilusória de portas, uma vez que não permite experiência genuína com o outro humano, encontro transformador que gere ruptura da identidade e da autonomia do ego. As “portas abertas”, “ao contrário, prolongam o eu no outro, no mundo. Desse modo, elas nada mais são que equiparadoras”³². Aqui, o eu apenas busca se difundir na alteridade, dispersando a diferença, porque a diferença seria a devastação, a morte do ego. A isso Han chama violência da positividade econômica.

³¹ HAN, B-C. *Morte e alteridade*, 2020, pp. 22-23, realce do autor.

³² HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 84, realce do autor.

A existência econômica positivada capitaliza as relações a tal ponto que converte o outro humano em veículo sustentador de mais-poder a um sistema que visa identidade e continuidade de si. Por isso, Han a intitula “economia da apropriação”, na medida em que padroniza a atuação do outro não para que este atue com autenticidade e nutra a sua vida em comunidade, mas que sustente o capital em negação de sua própria alteridade. As interações sociais se contaminam com egoidade/capitalismo, uma vez que elas perdem o caráter amável/amigável (donativo e solícito entre humanos), pois o que rege um mundo econômico é a autossegurança existencial: a defesa e a extensão do próprio *oikos*. O eu deixa de segurar a mão da alteridade nos espaços econômicos, disseminados às várias dimensões da vida. A individualidade toma lugar e o mundo-do-Nós se enfraquece diante do narcisismo. Cada um deseja acumular poder em detrimento da morte (ruptura com a casa) e não se percebe que, para viver economicamente, cada um morre carente de alteridade. Portanto,

Toda ocasião para a transformação deve ser impedida. Assim, [o ego] aferra-se a si mesmo, até que se fique completamente enrijecido. Não se proíbe apenas a si mesmo, mas também ao outro toda transformação, pois ela dificulta a captura apropriadora. Obriga-se a si e ao outro a uma imobilidade fatal. A paixão do poder, que trabalha contra a morte, produz, paradoxalmente, uma rigidez mórbida. Essa dialética da sobrevivência toma à vida toda vivacidade³³.

O sistema capitalista corrente, para Han, vive de impedimento de sua morte, isto é, de sua transformação. A transcendência (casa apartada do mundo) se dá enquanto recurso maquinial de perpetuação de poder imunológico à morte. O sistema cria seu casulo, sua autodefesa, sua segurança e todos os entes humanos que para ele trabalham também o fazem. Engendra-se uma sociedade inteiramente regida pela economia. Cria-se uma política da egoidade, sem *pólis*, sem espaço aberto e público de interações. Cada um detém a sua topologia de ação, o seu *oikos* a ser protegido. Como evidencia o trecho presente em *Morte e alteridade*, tudo se enrijece no trabalho contra a morte. Por mais-poder e mais-viver o ego se apraz. As pessoas transicionam à ânsia egoica pela proteção do *oikos*, transformam-se em protetores da casa (identidade) e, quem está fora dela, também deve erguer sua própria soleira, empreender o seu modo de vida econômico particularizado, a sua transcendência.

Vê-se que a existência econômica, transcendente-negativa (aferrada a si), em primeiro momento, atua para dar continuidade a si mesma e à sua identidade, por isso delimita o seu perímetro e raio de ação à parte, retido em sua interioridade. O mundo não participa de sua realidade. Mas, em segundo momento, imanente-positiva (expandida para além do ambiente

³³ HAN, B-C. *Morte e alteridade*, 2020, p. 23.

particular), a economia, para perdurar, entende que o mundo e seus entes precisam fazer parte de seu projeto de manutenção e de aumento de poder. Desse modo, as alteridades humanas são convertidas em recursos de consolidação da existência econômica: “O outro, convertido em capital, se converte em um recurso para a *potencialização do Si*, para o aumento do seu poder”³⁴.

A esse respeito, diz Han: “[...] o poder do *ego* é capaz de *se continuar* no *alter*, de *se ver a si mesmo* no *alter*. Ele permite ao *ego* uma *continuidade* do *self* [...] O desejo de poder remonta, certamente, dessa *sensação de continuidade* do *ego*”³⁵. É justo por meio da capitalização das relações que a economia positivada, a cada vez, continua-se na alteridade humana, a cooptá-la como recurso. Mas ainda sim a negatividade que demarca a fronteira entre eu e outro humano continua: o outro não faz parte do sistema enquanto hóspede amigo, mas enquanto um ente docilizado, empoderado para maximizar o poder do Si, do *selbst*. O mundo, antes apartado pela transcendência, agora se converte em imanência a ser explorada economicamente. O motivo é explícito para Han: transformar o outro humano em meio de potencialização do Si, na tentativa crescente de evitar a morte (evitar transmutação dos valores e práticas do sistema).

À filosofia haniana, aquele que nega a alteridade com o seu potencial transformador, bem como a impermanência das coisas, enrijece-se no inferno econômico, na tentativa constante de evitar as metamorfoses comuns e naturais das condições da vida e de todos os seus viventes. Em teoria, o *panta rhei* heraclitiano é burlado e, portanto, negado enquanto facticidade incontornável. O capitalismo dá as costas à mutabilidade de tudo o que há, mas a mutabilidade de tudo assalta o que lhe dá as costas. Ou seja, o sistema está cônscio que pode morrer (transmutar-se), mas evita essa variabilidade, em máximo grau, instrumentalizando a vida. Nesse sentido, o neoliberalismo, que rege a política dos tempos correntes, ao eludir a própria transformação, atua como um sistema de má-fé se usarmos a terminologia sartreana, que diz: “[...] todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé [...] A má-fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso”³⁶.

Pensando a partir do aceno sartreano, a “liberdade do compromisso” nada mais é do que abertura à alteridade humana e aos deslocamentos que dela podem surgir. Faltaria, pois, ao capital (em sua fase negativa e também positiva), o compromisso com a metamorfose. O seu determinismo, que implica tentativa de consolidar a existência econômica como modo único e

³⁴ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 12, realces do autor.

³⁵ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 39, realces do autor.

³⁶ SARTRE, J-P. *O existentialismo é um humanismo*, 1978, p. 19.

irremissível de vida, o tornaria o sistema de má-fé, que elude processos transformacionais. Faltaria ao capital abertura de genuína liberdade ao outro (possibilidade de haver heteronomia autêntica e participativa), mas sobraria muito compromisso com a própria manutenção e identidade do sistema econômico. Assim, em Han, mais capital representa mais vida de consumo e de dispêndio e menos-morte-para-o-outro: menos espaço para o diverso, para outro mundo que não o do eu, da interioridade, da privacidade.

Menos-morte-para-o-outro indica que o capital trabalha mais-para-si, para o seu Si, sua permanência. Quanto mais luta pelo Si, menos amigabilidade para o outro humano. Essa é uma realidade contemporânea na qual há expulsão do outro, no prisma filosófico de Han. Os contemporâneos estariam vivendo uma epocalidade de apetite, de monadologismo. “O verbo latino *appetere* significa ‘tentar pegar algo, ir na direção de algo’ ou ‘atacar algo’ [...] A mônada tem, por assim dizer, apetite constante; ela anseia e deseja. O desejo seria o traço fundamental da *alma*³⁷. Repare que Han realça a palavra “desejo”, a qual se interconecta com “alma”. Desejante é a alma que detém apetite por poder. Ela se dirige para pegar, arrematar, atacar algo e, desse algo, apropriar-se. A característica do capital é capitalizar, apropriar-se desse algo e eternizá-lo na qualidade de *oikos* demarcado. Há o anseio (*appetitus*) pelo poder e por mais dele mesmo. “A ausência de apetite equivaleria à morte. Ser significa, então, *ter-apetite*”³⁸.

O capital egoico não sabe viver sem aptidão. Ter apetite é o mandamento do mais-poder, do mais-ser. Morre-se menos no engrandecimento do monadologismo. Há uma espécie de *conatus* sedento por mais-do-mesmo, por maximização do que atribui ao capital o que ele é: averso à estranheza, ao an-árquico. O Si (preponderância do ego) cresce do se gostar, gostar de si e, por isso, deseja-se. O apetite é fruto de vontade de elevação da alma, da substância. Nessa entoada, o capital não seria desalmado, na medida em que detém muita interioridade, diligência em se efetivar, em se assegurar, em se certificar (*Sicherwirkens*). O capital detém muita alma/*appetitus* no sentido aqui exposto. Ele se coloca de pé enquanto lembrança de uma presença atuante. Han utiliza o termo *Sich-Mögen* (se-gostar) a fim de traduzir o esforço do capital para se presentificar e se futurizar no mundo: o futuro, assim, será capitalista (privatizador/instrumentalizador/egoico) se depender do apetite econômico.

O “se-gostar” se converte em ameaça a outro modo de vida que não o capitalista. O mundo do dispêndio, da exploração e do consumo torna-se um mundo comum e habitual. Para satisfazer o seu próprio apetite, o sistema consolida uma “circularidade proposital: com o trabalho consigo recursos, que me dão mais poder, que, por sua vez, me permitem ter mais

³⁷ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 85, realces do autor.

³⁸ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 86, realces do autor.

capacidade de transformar o outro em recurso”³⁹. A existência econômica, por meio do acúmulo de poder graças à disseminação do trabalho positivo (arreferencial, “ausente” de patrão), mantém o Si volteante. Acontece um flexo sobre si mesmo que retroalimenta a economia por meio do trabalho das diversas alteridades convertidas em *alter-engrenagens* de um sistema que muito se-gosta, com *apetition* por autorrealização. Abre-se, desse modo, uma epocalidade fraca de hospitalidade porque está repleta de fronteiras entre eu e outro humano, entre autonomia e heteronomia, entre egoísmo e altruísmo. Seria, para Han, a era da fraqueza de amor, amor aqui entendido como solicitude aos apelos do “diverso de mim”; a era da liberdade falseada sob a tutela da ação imune ao outro, ação empoderada pela individualidade, potência do eu capitalista.

Assim, ficam delimitadas as condutas do capital nos registros de Han: o primeiro momento é de aversão à alteridade. O capitalista/ego é um ente limítrofe (econômico-negativo), impõe a sua reserva permanente a todo outro que eventualmente se apresente. O outro humano é repelido pela guerra. Em segundo momento, o capital se arreferencia e se torna econômico-positivo: eleva seu poder antimorte ao criar um exército do trabalho em condições totalmente novas em relação ao trabalho sucursal, fabril, tradicional, no qual reinavam os mandamentos do dirigente.

O capital dos tempos correntes dá adeus à negatividade da regra, dos condicionamentos e o trabalhador se torna “dono de si” em seus ofícios: é um profissional sem mandatário. De todo modo, ainda sim, nesse segundo registro haniano do capital positivo, o outro humano ainda é uma peça condicionada e de alteridade apagada, pois trabalha para sobreviver e nutrir um sistema narcisista que reluz no apagamento daquele que o alimenta. O mundo da diversidade esmaece diante do *appetitus*, da aspiração. “A aspiração parte [do princípio] de tornar o mundo egoico [...] determinar o Não Eu por meio do Eu. Tudo que não é Eu não é senão o material no qual o Eu exerce a sua força”⁴⁰. O Eu, com inicial maiúscula, indica precisamente uma reserva permanente ou Mesmidade sistêmica que se potencializa com a obliteração das múltiplas alteridades, estas que se apagam enquanto se positivam no trabalho de elevação do Si. Assim, o positivo cresce e se engrandece.

1.3. Terceiro registro haniano: “afabilidade” para além da existência econômica

Há, no tempo que corre, para Han, uma operação econômica de ensimesmamento a qual impede que os humanos se diferenciem para além da mesmidade ou do inferno do igual. A

³⁹ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, Julho/Dezembro 2021, p. 12, realces do autor.

⁴⁰ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, pp. 91-92.

sociedade da transparência e do enxame digital consegue expandir, com eficácia, eficiência e efetividade, o *modus operandi* de sua negatividade (defesa do *oikos*) e de sua positividade (aumento do *oikos*). O capital consegue se constituir negativa e positivamente nessa sociedade, demarcando que o outro humano não é membro-amigo do sistema (negatividade), mas que trabalha para a maximização e continuidade de seu poder (positividade). O outro é mecanismo de aspiração e satisfação do *appetitus* da *Magna mònada*, do Eu absoluto que detém perspectiva apenas a si, vê apenas a si. O capital, sob essa ótica, não tem a capacidade, não se encontra em seu *conatus* a possibilidade de viver o mundo e acolher o outro de modo aperspectivo, isto é, sem espelhamento do Si (identidade), sem a conversão do outro em recurso, sem maquinção ou “issização” da relação eu-Tu. A mensagem haniana é clara: o mundo egoico/capitalista repele a afabilidade (*Freundlichkeit*), também podendo ser chamada de amigabilidade/amabilidade/bondade. Na interioridade ou na substancialização do capital só há espaço à luta negativa ou à assimilação positiva do outro humano para dentro de um sistema no qual reina identidade e acumulação.

A potencialização do Si ou da existência econômica não condiciona tão somente a dimensão monetária de vida. A positividade do sistema impregna a existência de cada ente humano e as suas relações intersubjetivas. O sistema substancializado, cheio de alma (*appetitus*), de *conatus* contraposto à morte e à metamorfose, retido em sua linear identidade sempre consigo mesmo, não intenta ceder à ruptura com o seu perspectivismo (visão assegurada de si). Apenas a contrafigura da linearidade segura de si poderia, de fato, colocar-se defronte ao *appetitus* econômico. Ela se chama afabilidade originária. Aqui não há aspiração, desejo, potência de querer preservar identidade, Si algum. Inexiste o “se-gostar”, o se efetivar. Essa afabilidade, desconhecida pela economia, para Han, pode ser experienciada no zen-budismo, filosofia que faz jejum de identidade: “A prática zen-budista faz com que o coração, por assim dizer, jejue, até que um ser inteiramente diferente se torne disponível para ele, um ser que é sem *appetitus*”⁴¹.

A afabilidade originária zen budista não detém força econômica negativante e nem positivante, ou seja, não almeja instaurar fronteiras e limites entre eu e outro humano para que cada um preserve sua identidade. Muito menos a filosofia zen almeja cumprir a positividade que os registros hanianos diagnosticam no espírito capitalista, que é espelhar as perspectivas do eu em cada alteridade a fim de assegurar a identidade do sistema contra a morte (transformação). No zen budismo “Ultrapassa-se, muito antes, a distinção entre ‘dentro’ e

⁴¹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 87.

‘fora’. O espírito se des-interioriza em uma in-diferença, sim, no *Afável*⁴². Aqui inexiste centro em torno do qual alteridades devem se alinhar para fortalecer o núcleo de força de todas as engrenagens. Morte e impermanência, enquanto inevitabilidades do ente fáctico, do ente que habita o mundo, são acolhidas como o que há na imanência da vida. Morte e vida se encontram e, entre elas, as transições ocorrem sem cessar.

A afabilidade originária suporta a verdade da imanência da vida: existir é sinônimo de passagem. “Rio e céu passam um no outro e fluem no coração des-interiorizado, es-vaziado *de ninguém*”⁴³. Trata-se de um modo de existência inteiramente oposto à existência econômica como está posta no cotidiano ocidental: em sua política, cultura, história que formatam condutas da potencialização do Si em detrimento do mundo sem possessões e proprietários, sem demarcações e divisórias. A afabilidade zen, assim, é um modo raro de vida que se abre ao simples e inevitável: ao outro humano e às transformações que a sua presença e ausência promovem.

A afabilidade originária, esse registro da filosofia de Han, que se opõe à negatividade protetora da casa e à adição positiva (ambas existências econômicas contramorte), também é aditiva, acena com um sonoro “Sim” ao mais da imanência do mundo vivo do aqui-agora. Trata-se de uma adição do que originariamente perdura desde sempre. A afabilidade diz “Sim” à mundanidade do mundo em negação ao mais-do-Si. Ela nega a preponderância de qualquer identidade. A diminuição do Si é o mesmo que resplandecência das diversas alteridades que compõem a terra e o céu. É um “Sim” a mais e... e... e... coisas do mundo. Essa adição originária, esse “Sim” afável a tudo que é imanência é

a amabilidade profunda do *aditivo* [...] Ele se manifesta como um amável E. Ele é aberto a todo participante ou chegante, de modo que nada é pressionado, ou seja, é deixado em seu ser-assim [...] O amável E resguarda a pluralidade. Assim, ele é fundamentalmente diferente daquela adição do total ou adição da totalidade⁴⁴.

“Adição do total” é o vício do capitalismo, o qual visa mais-poder a partir da instrumentalização do mundo e de seus entes. Já a adição afável detém outro significado. Han demarca uma nova referência à afabilidade: ela também detém positividade, ou seja, aceita o “mais”. Todavia, trata-se de um positivo no qual inexiste violência contra o que é adicionado, isto é, contra o mundo em que se habita. O aceno aditivo da afabilidade busca por “mais” entidades terrosas e mundanas, mais situacionalidade, mais facticidade, mais concretude não

⁴² HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 94.

⁴³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 103, realces do autor.

⁴⁴ HAN, B-C. *Morte e alteridade*, 2020, pp. 316-317.

para explorá-la enquanto recurso, mas para contemplá-la enquanto resplandecente natureza. É aditivo no sentido de buscar por mais solo, pela simples terra que sustenta a vida e pelo simples céu que circunda essa vida. Não há *addiction* enquanto vício da positividade perpetrada pela economia, que se afasta da concreticidade do mundo enquanto navega nas digitalidades. A positividade da afabilidade é presente, consciente, respeitosa à terra e aos seus frutos. Situa-se na fenomenalidade da imanência. Resguarda o ser-assim do que é, recebe as alteridades em indiferença às suas radicais estranhezas.

Han demonstra que a afabilidade originária não se rende à adição consumista e tampouco à refenidade que inverte a situação de poder na interação do Nós. Na refenidade o eu passa a ser refém do outro humano, pois a alteridade advém sem licença e desloca a egoidade sem a devida permissão. Diante da positividade econômica é o ego que condiciona o outro humano e o modela para o converter em alterego. Esses dois posicionamentos são superados na existência afável/amável. Diz Han:

Por causa dessa amabilidade se abre um *mundo amplo, múltiplo*. Ela não faz nenhum total [...] Ela se volta tanto contra aquele ‘pensamento aditivo’ que curva o particular à condição de súbito da totalidade, como também contra o pensamento da refenidade, que curva o eu à condição de refém do outro. Ela não curva nada, ou seja, ela é amável⁴⁵.

Freundlichkeit, termo usado por Han em *Tod und Alterität*, foi traduzido para a versão em língua portuguesa (*Morte e alteridade*) enquanto *amabilidade*, podendo também ser lido como *afabilidade/amigabilidade/bondade*. Aqui, nada é acusado, perseguido ou identificado. Inexiste o acusativo (*Akkusativ*), o caso da predicação da alteridade, sujeito agente sobre o sujeito paciente. Nada se declina à procura do substancial e do identitário no outro humano. Não existe o refém do outro, “mas sim *amigo* do outro, que é *fundamentalmente amável*, que, por causa dessa amabilidade profunda, pode haver compaixão, participação, renúncia e proximidade no mundo”⁴⁶.

Na postura afável zen não se encontram sequestradores e reféns, acusadores e acusados. Isso acontece precisamente porque nada se tira ou se acrescenta aos fenômenos e aos entes do mundo. O sujeito, aqui, contempla um mundo sem adicionar perspectivas. É um observador sem visão determinista e sem boca conceituadora. Apenas o que cada aparição desvela é o visto e o sentido: nada mais. As coisas se mostram em seu próprio acordo, sem a interferência da subjetividade para colori-las ou descolori-las, a partir de uma hermenêutica apropriadora e

⁴⁵ HAN, B-C. *Morte e alteridade*, 2020, pp. 316-317, realces do autor.

⁴⁶ HAN, B-C. *Morte e alteridade*, 2020, pp. 314-315, realces do autor.

predicativa. Não há refenidade aqui porque inexiste um sujeito que intente fazer das alteridades do mundo entes totalizados em um centro identitário, sob as vontades de um comandante geral. Aqui falta sistema imperante. Falta capitalismo, falta ego. Impera, na verdade, o ninguém, o não-eu diante de um mundo que se expressa e se fenomeniza por si. A interioridade e a potência do Si nada comandam e sim são regidas pela imanência das coisas. Assim, “podemos definir então, ‘positivamente’, *a existência afável como a existência que afirma o ser das coisas tal como elas são, aceitando-as em sua alteridade em relação à sua própria existência e acolhendo-as, ao mesmo tempo, como constitutivas de seu próprio ser*”⁴⁷.

A existência afável zen, em Han, é positiva, porém, no sentido de dar espaço ao “e” aditivo a mais-mundo, mundo este que se manifesta e se doa com seus próprios traços, em sua própria coloração, ausente de acréscimos da inteligência humana. Ela desconhece a negatividade do capital que cria um lugar de transcendência, um *tópos*, uma ilha egoica que diverge do mundo lá fora, da imanência. A afabilidade não é negativa, por isso não delimita território e nem posse. É um modo de existência sem *oikos* privativo, por isso não tem necessidade de ser protegida a todo custo contra estrangeiros. Nada se protege porque nada se possui. O mundo é uma imanência a todo aquele que o habita e não uma transcendência que dá o direito de dividi-lo em parcelas individualizadas, negociadas a particulares.

A vida afável desconhece interior e exterior, aqui e lá, dentro e fora porque não detém posse da casa (*oikos*). Não há soleira que distinga a “minha casa” da “casa do *alter*”, por isso não é necessário preservar uma identidade porque o humano afável é um “ninguém”. Se inexiste *oikos* particular também é desnecessário acumular recursos para murá-lo e defendê-lo. Não é preciso excluir a alteridade humana porque ela não é ameaça, é partícipe da imanência e não é necessário transformá-la em “isso”, recurso, porque o capital não se faz substancial em um mundo afável. Preserva-se e acolhe-se os seres-do-mundo sem predicações e “Nenhum Isso demoníaco inunda o Eu e o mundo”⁴⁸.

Ao humano afável falta o *appetitus* do homem econômico, este que muito aspira e acumula para defender o seu espaço privado e “transcendente”. O homem econômico quer o *novo* e sempre *de novo*. Para Han, há um grande desafio em se des-economizar diante de uma topologia da acumulação já consolidada. Até mesmo o homem de muita fé, despojado de riquezas e de aspirações tem seus desejos. Ele quer. É o caso de Abrão. “A fé de Abrão não marca uma interrupção da existência econômica. Também o sacrifício de Isaac não é

⁴⁷ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, Julho/Dezembro 2021, p. 14, realces do autor.

⁴⁸ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 110.

inteiramente livre de cálculo. Abrão teria dito para si mesmo: ‘[...] se ocorrer, então o Senhor me dará um *novo Isaac* [...]’⁴⁹. Se Abrão fosse um homem entoado pela afabilidade não se importaria com o *novo*, com a posse de outro filho, com outro Isaac para compor o *oikos* caso seu Isaac fosse de fato açoitado. Seria in-diferente ao interesse particular de reaver o bem que se foi.

A in-diferença da afabilidade zen resulta em in-diferença aos espaços que são criados pela negatividade econômica para apartar transcendência da imanência, eu do outro humano, dentro e fora. Inexiste separação aqui: há, na verdade, o grande espaço que se chama mundo no qual todo ente imanentemente habita e comunga essa realidade com alteridades. Nesse sentido, como já foi dito aqui, a existência afável zen é regida pela positividade que acena a mais-vida contemplativa, que afirma a vivacidade de um mundo comum a todos. Se há um *oikos*, este é uma morada cósmica ausente de partes cercadas pelo apetite econômico. A “existência afável” é concebida aqui como aquela que não estabelece *nenhum limite que separe ela do outro* [...] mas sim por um regime de *afirmação radical do mundo e acolhimento dele em si mesmo*, e, portanto, poderíamos dizer, de *positividade*⁵⁰. Está claro: inexiste apetite por poder na afabilidade zen.

1.4. Poder negativo, poder positivo e não-poder afável

Até estas linhas textuais foi esclarecido que afável é o ente despotencializado de si, ausente de poder. O querer potência e o “se-gostar” inexistem àquele que foi deslocado da existência econômica à afabilidade. Fora do espaço de afabilidade, Han esclarece que o poder, em seus registros negativos, é facilmente identificável por características evidentes de seu detentor. Poderoso é aquele que controla, disciplina, proíbe e, com isso, define ofícios e deveres à alteridade humana. Trata-se do *poder negativo (limitante e demarcador)*: “A sociedade disciplinar é uma sociedade da negatividade. É determinada pela negatividade da proibição. O verbo modal negativo que a domina é o não-ter-o-direito”⁵¹.

O Pan-óptico, idealizado por Jeremy Bentham em 1785, calha enquanto instituição de maior representatividade negativa, por isso é citada diversas vezes por Han, em suas distintas obras, como a força negativa de repressão, de condução de corpos e mentes. Também o manicômio e a instituição policial representam locais de negatividade, porque encarceram e

⁴⁹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 123, meus realces.

⁵⁰ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: Uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, Julho/Dezembro 2021, p. 16, realces do autor.

⁵¹ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 24.

afastam o “estranho outro” do mundo lá fora, em um aqui dentro repressivo. Em maior dimensão, a Guerra Fria traça padrões negativos, em graus superelevados, entre duas máximas potências bélicas (URSS x EUA), distinguindo lados opostos que se ameaçam na busca de demonstração de poder. Poder, aqui, significa potência econômica para se defender o *oikos*. No caso das contendidas perpetradas na Guerra Fria, o *oikos* tem status de bloco de países.

O poder positivado se diferencia drasticamente e as táticas negativas de controle são menosprezadas: em uma sociedade da informação e do trabalho arreferencial, a liberdade ao autoempreendimento de cada homem e mulher é dada pela economia, liberando cada um deles a ser escravo da autogestão, da ação individual, da autotutela. Para Han, o século XXI é o século da positividade: “A violência da positividade que resulta da superprodução, superdesempenho ou supercomunicação”⁵². Aqui está a segunda e contínua fase da existência econômica, que não aparta o “estranho outro” de um sistema imperante como o fazia o trabalho imunológico-negativo, mas o coopta e o faz sustentar o ciclo de instrumentalização de mais alteridades para que o sistema, o Si permaneça ensimesmado, com máximo vigor, perpassando as décadas. Instrumentalização econômica aqui indica: o capitalismo libera o outro humano à autogestão para acumular riquezas em trabalhos arreferenciais (atuações profissionais não regulamentadas, ausentes de garantias constitucionais), mas esse outro não participa dos gozos e acúmulos substanciais daqueles que realmente são “filhos do sistema”.

Poderosos, no século XXI, são os “filhos do sistema”, que instrumentalizam alteridades humanas e delas se nutrem a partir da arreferencialidade do trabalho em que reina a “liberdade” da autogestão, do se fazer sem patrão. O trabalhador não se choca com os mandamentos do chefe em seu dia de labor. Se houvesse esse *pólemos*, não haveria de se falar em positividade capitalista, mas ainda se falaria em negatividade econômica. O poder é positivo e não mais lida com o “assim-é”, mas com o “és livre para ser”.

Um poder maior é, assim, o que forma o futuro do outro, e não o que o bloqueia. Em vez de proceder contra uma determinada ação do *alter*, ele [o poder] influencia, adapta ou persuade as condições prévias da ação do *alter* de tal modo que sua decisão corresponde à vontade do ego de *livre-vontade*, sem qualquer objeção. Sem exercer o poder, o poderoso toma seu lugar na *alma* do outro⁵³.

A positividade econômica é astuta e sutil no exercício do poder: move o corpo e as ações da alteridade humana ao comover o seu íntimo, a sua alma. Como vimos, a existência econômica possui alma cheia, isto é, substancializada, cheia de *appetitus* por mais-poder. Mais-

⁵² HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 16.

⁵³ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 13, realces do autor.

poder representa maximização de identidade do Si na heteronomia. Acumula-se poder para eludir a morte e a descontinuidade de um ciclo de condicionamento, sem luta e guerra física, mas com docilização de corpos e mentes a partir de estímulos positivos. Trata-se de um tipo de potencialização por meio de influência sobre a alteridade humana, esta que exerce papéis na sociedade, atende demandas e serve enquanto um “isso”. Ela se torna um recurso do ego e do capital.

A alteridade humana é estimulada aos ofícios. Instrumentalizada e, já no interior do espaço de influência econômico, ela identifica a vontade de poder econômica como a sua própria vontade, não sendo hábil para compreender que se trata tão somente de um querer estimulado e não genuíno. Assim, cria-se uma sociedade “livre” de patrões, autogestionária, todavia, cansada justamente por falta de solos diretivos que orientem a ação. Passa a faltar autenticidade e genuinidade em um des-mundo arreferencial, o qual Han intitula “inferno do igual”. Gostos, tendências e posturas padronizadas são a garantia de que o futuro repetirá o passado: o tempo e o espaço serão econômicos.

Distintamente dos poderes negativo e positivo, para Han, não há, no coração afável, *appetitus* por poder. Inexiste uma subjetividade imperante que “se-goste” e se queira potencializada para fazer do outro humano um *alter-ego*. O não-poder afável não quer nada para si, ao contrário, deixa tudo para o mundo: que o mundo “munde” em suas próprias doações. Que ele seja, em seu ser-assim, sem a violência da maquinção humana. Diz Han:

Que falte ao nada budista a “subjetividade excludente” ou a “vontade consciente” não é nenhuma “falta” que deve ser corrigida, mas sim uma força especial do budismo [...] Também a categoria de “poder” é inadequada para o nada budista, pois ele [o poder] é uma exteriorização da “substância” ou do sujeito [...] Ele [o nada] não representa nenhum “poder feitor, atuante”⁵⁴.

Na indicação de Han o primeiro registro, entre aspas, é “subjetividade excludente”. Essa é a característica fundamental da primeira fase do capitalismo, o qual, negativamente, defende o seu patrimônio, vida e identidade com cercas delimitadoras de seu espaço privado. Trata-se da defesa impreterível do *oikos*. O segundo registro da indicação, “vontade consciente”, refere-se à segunda fase do capitalismo, hoje vigente, a positividade que retira as cercas delimitadoras entre sistema e alteridades humanas e as instrumentaliza política, social e culturalmente para que, elas mesmas, sustentem e positivem ainda mais o Si por meio do trabalho “livre e autogestionário”. A positividade capitalista é regida por vontade de poder, poder justamente interpretado por Han enquanto “exteriorização da substância”, do sujeito, da alma apetitiva para

⁵⁴ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 20.

a garantia do seu império negativo (casa privada).

A afabilidade zen não detém negatividade (sujeito excludente e delimitador, que age na fixação do lugar de si) e nem positividade nos moldes do capital (ânsia por mais-poder, alma imbuída de *appetitus*, que replica as intenções do ego na alteridade). O coração afável não reconhece sujeito. O coração bate pelo mundo e não pelos desejos de um sujeito particular inexistente, pois é “ninguém”. Se inexiste sujeito, inexiste outrossim o “poder feitor, atuante”. O que há é a imanência das coisas e, diante delas, o ente humano é um “ninguém em meio ao nada”. Um ninguém (ente des-substancializado) nada pode diante do mundo (imanência aberta, mundo ausente de proprietários). A afabilidade zen aparece na filosofia haniana como a total e radical contrafigura de um mundo ocidental que, nos tempos correntes, encontra-se sobre a égide da positividade econômica, do neoliberalismo.

O capitalismo, essencialmente defensor do *oikos*, em sua primeira fase, a fase negativa, é *alterofóbico* uma vez que, averso à alteridade do outro humano (esta representa perigo e guerra contra a identidade e existência econômica do ego), traça o perímetro de sua segurança contra qualquer heteronomia que se aproxime. O capitalismo negativo representa um modo de vida sempre em *pólemos* contra o outro tido como inimigo. Em sua segunda e coeva fase, o capitalismo se torna expansivo e desfaz as fronteiras e perímetros entre si e o outro. Trata-se de uma abertura ao outro humano, todavia, abertura estratégica e instrumental que apela à alteridade enquanto recurso disponível ao aumento da potência do Si. O capitalismo, nesse sentido, abre sua mônada, suas portas e janelas não por amabilidade/afabilidade à radical diferença da alteridade, mas por seus serviços que, maximizados pela sensação de autogestão, dá mais ao Si poder de continuidade. A abertura à alteridade, pelo capital, possui meios e fins claros, e eles não são afáveis na perspectiva haniana.

O ponto em comum entre a positividade capitalista e a positividade afável é a abertura ao mundo e aos seus entes. Porém, elas divergem quando se trata dos meios e fins perseguidos por essa abertura. A positividade capitalista se recusa a permanecer retida em sua monadologia (negatividade econômica) por necessitar dos recursos do mundo e da vitalidade de seus entes. Só assim o poder se maximiza e a alma se eleva. O capitalismo interage com o mundo enquanto uma grande reserva de extração de poder e de acúmulo de riqueza. Já a afabilidade se relaciona com as entidades do mundo enquanto imanências contemplativas. A afabilidade, enquanto não-poder, nada persegue e nada quer, pois não é regida pelo *appetitus* que se-gosta e mais-poder intenciona. Ninguém nada deseja (zen-budismo). O mundo é um local inteiramente diverso do local de poder.

O capitalismo é ambíguo e flutua entre negatividade e positividade econômicas. Mesmo

em sua fase positiva dos tempos correntes, o esforço à expansão de suas intenções e ações, para fora do *oikos*, representa claramente um “ir para fora” em *defesa e guarda ainda de um poder interno*. A operação positiva do poder, que anuncia a liberdade do outro humano para o exercício da autogestão, é uma afirmação instrumental que impulsiona a alteridade à *vita activa*, à atuação ininterrupta por projeções e resultados que nutre o poderoso (o sistema econômico). Para Han, há que se colocar em dúvida a positividade do capital, percebendo nela meios e fins estratégicos de maximização de um centro de poder chamado Si. O *télos* da positividade econômica (expansão do poder capitalista) é o fortalecimento da sua negatividade econômica (preservação e engrandecimento do núcleo, do *oikos*, do ego), afinal, o sistema se positiva (expande seu raio de ação) para se negativar (elitizar-se ainda mais, assegurar a casa ainda mais).

O seguinte fragmento de Han ilustra bem a dialética positivo-negativa do capital:

O *ego*, em seu isolamento, não tem nenhum poder sobre o *alter*. Justamente pela ausência de poder o *ego* violenta o *alter*. A violência, portanto, é um sinal de *impotência*. O *ego* possui, em contrapartida, muito poder sobre o *alter* quando o *alter* se submete livremente ao *ego*. Nesse caso, o *ego* se continua no *alter* sem se utilizar da violência. Por meio do poder, o *ego* é em si mesmo no *alter*. O poder forma essa *continuidade, espacializa o ego e sua vontade*⁵⁵.

O ego isolado é aquele em constante estado de atenção, tendo em vista a segurança de sua vida e de seu espaço imunologicamente demarcado contra o estrangeiro. Nesse estado de negatividade econômica, inexiste poder do ego sobre a alteridade porque também não há ego potente (continuador de si no outro). A monadologia egoica ainda é forte e imperativa, por isso não cede espaço a outro modo de vida além do cuidado com a casa. A única maquinção do ego contra o outro que se aproxima é a hostilidade, a violência. E Han acena que, onde é preciso fazer o uso da violência, já se dá sinais de poder enfraquecido. Demonstrar que se tem poder violentamente é evidenciar ausência de potência.

A fase positiva do capital comprehende que violentar a alteridade humana com disposições, obrigações e punições é contraproducente, tende a mais trabalho para manter o sistema e o modo de vida econômico que se quer perpetuar, por isso o “não”, a violência e os flagelos são substituídos pelo “sim”, pela afirmação incondicional da liberdade do outro de se fazer no mundo e, assim, como diz Han na indicação, “o *alter* se submete livremente ao *ego*”. As intenções e projetos do ego são praticados sem esforço, porque toda projeção e representação já foram internalizadas pela alteridade humana, que trabalha pelo capital. Assim se dá o poder hoje, segundo a filosofia haniana. O ego percebe que o seu encapsulamento é um entrave para

⁵⁵ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 144, realces do autor.

o mais-poder e rumo à continuidade do Si, da casa, na extensão de espaços e vontades para além do perímetro negativo anticamente demarcado. Não só a casa privada agora é econômica, mas o mundo todo é um recurso econômico. Tanto o transcendente, quanto o imanente, convertem-se em reservas apropriadas.

O modo de vida econômico é ambíguo, é paradoxal. Ele precisa garantir a continuidade e identidade de si contrapostas a qualquer transformação e alteridade humana, mas, concomitantemente, necessita transformar-se e “encontrar” a alteridade para dela extrair a força que maximiza o seu centro.

Por isso, ele [modo de vida econômico] continua, apesar de sua positividade, a operar de modo *fundamentalmente negativo*, pois ainda é imprescindível, para esse poder, que ele sirva para a preservação do lugar do seu Si e que, por isso, expulse para fora desse lugar *tudo aquilo que não se conforme (ainda que voluntariamente) à sua vontade*⁵⁶.

Na vida econômica a alteridade humana é um “isso” manobrável, inserido em um sistema que olha para si e visa a si. Embora o capital dissemine liberdade de produção, de comunicação e de informação nos tempos que correm, aquele que não se conforma ao sistema, mas que para ele voluntariamente trabalha, é expulso do processo de gozo que o ego experiencia. Fica claro que, na vida econômica, o capitalismo transita da negatividade à positividade, todavia, para garantir a sequência e solidez da primeira. Por isso, o capital pode ser chamado de poder econômico negativo-positivo. Ele não extingue uma esfera em detrimento da outra. A união entre elas cria um espaço de retroalimentação do núcleo econômico, preserva o espaço do Si e daqueles resguardados nesse lugar nuclear.

Vê-se como a existência econômica visa apenas solidificar o seu núcleo de poder, instaurando uma relação inautêntica e não liberativa com o outro humano. A liberdade de ser si mesmo, no modo de vida regido pelo capital, que amplifica o desempenho e a produtividade de cada um, ainda sim expulsa a alteridade humana do *oikos* nuclear. O desempenho e a produtividade do outro ainda sim o deixa à margem da casa, expulso desse lugar seletivo e cercado. Assim, o capital se mostra, para Han, um sistema maquinal que se engrena substancialmente no reino da negatividade: o poder identificado com a potencialização do Si a cada exercício do outro, expulso do próprio lugar do poder. É assim que o capital estabiliza uma relação unilateral entre a existência econômica e o seu próprio centro, entre ego em cúpula e seu si mesmo. O mundo e os seus entes, os quais representam a morte (ruptura de identidade

⁵⁶ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 18, realces do autor.

do Si e transmutação de realidade) servem enquanto recursos de sustentação do poder econômico, preservando-se a devida distância entre o Si e o mundo da diversidade. A proximidade do estranho outro, que adentre as fronteiras do *oikos* (cúpula do poder), representa ameaça à identidade do sistema. O distinto do Si é o perigo ao Si.

O distinto do Si (ruptura com a identidade) só pode vir do não-poder afável. A afabilidade aparece na filosofia haniana como a contrafigura da economia. A afabilidade não cerca território, não traça perímetro de defesa, não faz guerra contra o outro humano que se aproxima. Para ela, inexiste uma “cúpula dos seus”, que se nutre a partir da conversão da terra em reserva permanente de exploração e lucro. O não-poder afável deixa-ser o outro humano em sua plena e incondicional alteridade. Aqui, não se preserva uma casa particular, não há a economia do poder que escuda o que é seu. Não há “m-eu” ou “s-eu”, porque não há “eu” que estabeleça o que é de sua posse.

Afabilidade (*Freundlichkeit*), em algumas traduções das obras de Han para a língua portuguesa, também é grafada como amabilidade e amigabilidade. No texto *O que é poder?*, a tradução se dá por *bondade*, que se aparta de qualquer modalidade econômica. Diz Han:

A bondade não é uma propriedade intrínseca ao poder [...] falta-lhe a intencionalidade do poder, ou seja, a “ponta” da subjetividade [...] A bondade localiza para além da localização relativa ao poder. Não cria, com isso, um *sem-lugar*. Ao contrário, sua *localização* é aquela que, antes dela, o poder nunca estará totalmente seguro⁵⁷.

Falta ao não-poder a vontade de potencialização do Si (guarda da casa/*oikos*). Não se encontra nele um sujeito imperante que intencione poder ou mais-poder, uma vez que não há o que defender ou atacar. A bondade, acena Han, detém um lugar, todavia, um lugar não impositivo, a ruptura com a identidade da economia negativo-positiva. A bondade nada intenciona para si, ao contrário, doa tudo de si afavelmente desinteressada, altruísta. Trata-se de uma atuação generosa, esvaziada de egoidade para alguém outro que é ninguém, um sem-nome. É altruísmo sem um “se-gostar” ou sem um “gostar-de-alguém”.

O não-poder afável é sem apetite porque não é regido por *stasis* ou *ousia*. É o modo de existência que torna o poder inseguro, que sacode o ego, despotencializa a autonomia do sujeito. Aqui, a existência econômica perde a sua pureza e intrínseca relação consigo mesma. Algo outro, estranhamente outro, mostra a face e nada mais é o mesmo. A heteronomia se apresenta e, mesmo que o ego dela se desvie, a identidade já foi retirada de sua cúpula e interioridade. Fragmentos e espectros do outro humano já ameaçaram a solidez do Si.

⁵⁷ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 203, realces do autor.

“O poder nunca estará totalmente seguro” se houver afabilidade, acena Han. Sabendo disso, a economia precisa manter o fluxo contínuo de positividade (instrumentalização de alteridades) para a preservação de sua negatividade (casa nutrida de mesmidade e ilesa ao outro). O núcleo é fortalecido a partir da liberdade de desempenho dada ao outro humano, à sua produtividade que direciona força de trabalho para empoderar um Si já muito engrandecido. A *alter-diferença* perturba a ordem instituída a ponto de o capital necessitar convertê-la em identidade (*alterego*) e negá-la enquanto alteridade radical, expulsando a sua heteronomia, na qual reside o perigo de morte.

O perigo de morte, que aflige a economia, não é uma ameaça ao não-poder afável, porque esta não teme a diferença e a transmutação, não teme ficar envolta ao distinto dela mesma. Nada se isola em uma faixa circunscrita que se aparta do mundo lá fora. Nesse sentido, a afabilidade zen é in-diferente no sentido de *Gleich-Gültigkeit*⁵⁸: ela se desinteressa em promover guerra contra situações ou humanos. Trata-se de uma in-diferença ao conflito, à oposição a respeito do que se diferencia no mundo; uma desocupação, uma apatia que evita batalha contra aquilo que aparece enquanto radicalmente outro do si mesmo. *Gleich-Gültigkeit*, em Han, demonstra que afável é “aquele que existe na condição de afabilidade, existe *em* meio daquilo que é diferente dele próprio – de seu outro –, ao mesmo tempo em que é *indiferente a* isso”⁵⁹. A inteira e radical alteridade do outro humano não é motivo para que ela seja retida em um lado oposto, apartada de um mundo só “m-eu”. À diferença radical do *alter* se apresenta um in-diferente afável, que se encontra diante do distinto sem predicá-lo, separá-lo ou extingui-lo, “ou seja, que não é perturbado por sua existência em meio ao seu outro”⁶⁰.

O não-poder afável é regido por um “vazio zen” no qual há espaço à alteridade radical sem estranhá-la ou encerrá-la em conceitos. Diz Han: “O vazio é o aberto que permite uma penetração recíproca. Ele estimula a afabilidade. Um ente espelha o todo em si. E o todo mora no um ente. Nada se recolhe em um para-si isolado”⁶¹. Vê-se como se extingue qualquer cúpula monadológica que selecione quem ou o que é digno de ingresso nessa campânula. Eis aqui a

⁵⁸ “O termo *Gleichgültigkeit* é formado a partir do adjetivo *gleichgültig*; refere-se, em particular, à ‘perda de valor’ de algo para alguém, ou melhor: à ‘perda de valor’ que torna algo indiferente ou irrelevante para alguém (que torna algo em algo sem relevo ou destaque: em algo ‘igual’ a tudo o mais – ‘mera paisagem’) [...] Noutros termos: é o ente no seu todo – e não este ou aquele ente (este ou aquele conjunto de entes) – que se torna indiferente, destituído de qualquer espécie de relevância ao ponto de a relação de ‘interesse’ do sujeito pelo todo do ente (a ‘ocupação’ do sujeito com o todo do ente) se ‘ver’ ‘quebrada’, ‘desactivada’. LIMA, P. A. *Heidegger e a solidão da filosofia. Revista Filosófica de Coimbra*, nº 44, 2013, p. 451.

⁵⁹ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 19, realces do autor.

⁶⁰ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 19.

⁶¹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 64.

despotencialização afável, que se situa em um mundo sem fronteiras entre eu e outro humano, sem um *oikos* privado ao qual deve ser acrescentado soleira fronteiriça contra hóspedes indesejáveis. Trata-se de uma dissolução das diferenças entre eu e estrangeiro, das demarcações que os separam, não para torná-los iguais, mas sim para não isolá-los, pois “o todo mora no um ente”.

1.5. O que se contrapõe à violência da positividade econômica

Han problematiza, em suas várias obras, a violência da positividade própria da existência econômica, a qual se desenvolve e se perpetua a partir do *modus operandi* presente no capitalismo contemporâneo. Esse modo operatório de conservação de si não age mais por meio da força e da coibição como outrora a negatividade o fazia, instaurando precisas demarcações que separam o eu monadológico do outro humano. O capitalismo dos tempos correntes (neoliberalismo positivado), por si mesmo, desmacha as grades e destranca as correntes antes impostas ao outro humano não para acolher a diferença que possa fazer destronar a identidade do Si, mas para reverberar-se em tudo e todos. Aqui, há o “se-gostar”, com alto grau de narcisismo, que se torna adutor e tende a se expandir para trazer tudo ao seu próprio eixo. O outro humano, nesse sentido, é irrelevante enquanto pessoa. Acerca dessa questão, elucida Han: “A dissolução das fronteiras que separam o si-mesmo e o outro significa que o si mesmo jamais poderia encontrar nada de ‘novo’, de ‘diferente’ [...] – mas com isso o diferente ou o outro acaba tornando-se insignificante”⁶².

Han comprehende que a positividade econômica, esta que rompe as cercas fronteiriças entre casa privada do ego e mundo imanente, o lá fora, ainda sim permanece violenta e aversa à alteridade, dado que com ela não há experiência relacional genuína. Inclusive, nem mesmo as proibições e coerções negativas seriam tão devastadoras contra uma pessoa, uma vez que, diante da negatividade coercitiva, ainda há a possibilidade do embate entre ego (que determina e coage) e alteridade (que questiona a determinação e a coação). A heteronomia ainda detém poder de contrapor-se à identidade, permitindo que outra-voz-além-eu se interponha.

A violência da positividade irrestrita ou econômica opera espelhando as intenções do eu no outro humano, criando voz uníssona. Eis a extinção de todas as delimitações que acaba por igualar mundos e dissolver a pluridimensionalidade da vida. Assim, “[...] a dissolução total de limites é aquilo que erradica, muito mais do que a operação negativa do Si, a possibilidade de toda relação autêntica com o outro, pois faz com que, em todo o lugar, só seja possível

⁶² HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 84.

*encontrar o igual*⁶³.

Han constata que a relação com a diferença, com o radicalmente outro fica perturbada pelo excesso de positividade que causa o enxame do igual. Se apenas voz uníssona é ressoada pelo mundo, neste mundo não se encontram entoações distintas daquelas que a potência do Si libera. Han também nomeia esse “enxame de produção” de violência rizomática, amparada no “franqueamento ilimitado de limites, que dissolve o mundo em uma torrente de acontecimentos, impulsos e intensidades descontroladas”⁶⁴. Diante dessa adição ilimitada (e... e... e... esquizo), não se sabe até que lugar os espaços se limitam. Qual é o início e o fim do espaço do eu? Em que perímetro se inicia o espaço do outro humano? Ausente de perímetros negativos a vida econômica se expande incontrolavelmente por tudo que circunda, a identidade passa a consumir o distinto dela mesma e o igual impõe.

O positivo irrestrito/esquizo/econômico se baseia na adição apressada e constante do igual, a qual extingue limites e espaços que distinguem a identidade do eu e a alteridade do outro humano. O Si toma proveito dessa indistinção para se espelhar em todos os entes e, assim, maximizar seu poder criador de mais identidade. Em contraposição, “Somente a negatividade da inibição faz com que surjam a cadência, o ritmo, o *tempo*”⁶⁵. Mais do que a negatividade, o vazio afável representaria a maior contrafigura da vida econômica, esta que tudo tende a arreferenciar e a unidimensionalizar. A positividade radical zen (afabilidade) seria a inteira reversão do capitalismo e de sua conversão do globo em reserva permanente de consumo.

Han, em contraposição ao modo de vida econômico hoje estabelecido, resgata negatividades não-econômicas (cadência, ritmo, tempo, alteridade, limite, terra, re-petição) e a radical positividade ou não-poder afável (vazio, in-diferença, ausência, nada, ninguém, não-lugar, imanência). Han acredita em negatividades não-econômicas que demarcam contornos de ação contra o capital, negatividades essas que podem ainda reter mundo imanente em sua concreticidade, mundo protegido do consumo e da destituição de tradições e ritos esquecidos ou perdidos. E somente a positividade afável pode apontar à in-diferença, isto é, à calmaria diante da experiência com a alteridade totalmente outra.

A autêntica relação com o outro humano só poderia advir da fundamental negatividade (não-econômica), disposta a estabelecer limites entre eu e outro, entre os espaços, sim, a partir da proteção das autoridades e ritos que a tradição lega aos contemporâneos. É preciso haver o contraposto, o crítico do ego, aquele fora de mim que surge enquanto mola propulsora do

⁶³ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021, p. 20, realces do autor.

⁶⁴ HAN, B-C. *Topologia da violência*, 2017, p. 229.

⁶⁵ HAN, B-C. *Topologia da violência*, 2017, p. 239, realce do autor.

pólemos para que o excesso de positividade, o enxame do igual não se perpetue. Tudo isso leva à dor, à falta, à antítese, facticidades das quais a sociedade paliativa busca se desviar. Se o positivo se dissemina, a identidade se torna colossal e ininterrupta. E “*onde não há limites, só há aquilo que é idêntico comigo mesmo e, portanto, só o eu, não o outro*”⁶⁶.

A radical negatividade (não-econômica), que preserva o mundo histórico e as suas polissêmicas vozes, interrompe o excesso de novidade do positivo e retoma, em passo de volta, a alteridade de tempos com querelas e controvérsias, na qual há hesitação, cadências e profundidade. Como diz Han: [...] nem toda negatividade é destrutiva; não raro são construtivas aquelas formas de negatividade como hesitar [...], espera que, no curso da positivação crescente da sociedade, ameaçam desaparecer”⁶⁷.

Para Han só é possível ir além da existência econômica, além da transcendência do Si, em uma relação autêntica com o outro humano, sabendo-se que a negatividade fronteiriça entre eu e outro precisa existir para que não surja uma identidade imperante que faça da sociedade um inferno do igual, um enxame da unidimensionalidade. É preciso que vigore a negatividade suspensiva do igual: “Uma virada real para o outro pressupõe a negatividade da interrupção”⁶⁸.

O problema para Han é que a positividade econômica cria a chamada hipercultura, cultura estendida por todos os lados, uma sobreposta à outra. Essa criação desnegativa a vida para Han, no sentido de destituir a sua aura/originalidade. Assim como toda operação neoliberal, deslimita e descaracteriza a cultura secular/ritualista, natural/fáctica de um lugar específico, com soleira e chão próprios, ligada aos “códigos biológicos ou da terra”⁶⁹. Para Han, a positividade hipercultural, sem centro definido, regida pelo neoliberalismo, em determinado tempo, será combatida com a retomada da negatividade cultural, que não intenciona fazer de seus códigos biológicos produtos de venda e de acúmulo de capital, mas resistirá contra o modo de vida econômico que hoje ganha força.

O levante contra a positividade hipercultural só pode se dar a partir do regresso à negatividade, em defesa do seu *oikos* cultural, de suas propriedades e terrosidades. O nome a essa negatividade é *fundamentalismo do lugar*, em meio ao qual a cultura pode voltar a se ritualizar em tempos de desaparecimento dos ritos. Diz Han:

A hipercultura sem centro, sem deus, sem lugar, levará ulteriormente a resistências e levantes [...] Reteologização, remitologização e renacionalização da cultura são usos comuns contra a hiperculturalização do mundo. Assim, a des-localização

⁶⁶ MACHADO, L. N. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, Julho/Dezembro 2021, p. 22, realces do autor.

⁶⁷ HAN, B-C. *Topologia da violência*, 2017, p. 238.

⁶⁸ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 53.

⁶⁹ HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 24, realce do autor.

hipercultural, no limite, será confrontada com um fundamentalismo do lugar⁷⁰.

Nota-se que, na filosofia haniana, há o fundamentalismo de lugar, o qual resiste ao positivo-econômico, que intenta instaurar uma cultura sem centro, deslimitada e global. Diante disso, perde-se ritos, mitos e especificidade local. Por outro lado, há operação negativa não-econômica que busca a realocação cultural, o seu lugar de direito, por meio de lutas reterritorializadoras, o que Han chama de renacionalização. O fato é que o modo econômico de vida e a contrahiperculturalidade lutam com as mesmas armas: ambas visam a defesa de seu *oikos*. O capitalismo o faz com extensão positiva de poder, a contrahiperculturalidade com os esforços fundamentalistas de lugar, que tendem a defender o *oikos* cultural milenarmente resguardado frente ao secularismo. Nesse *pólemos*, Han toma partido ao lado da negatividade não-econômica, ao lado do “Louvor à terra”. Ele diz: “Certo dia percebi uma profunda nostalgia, sim, uma acentuada necessidade de estar próximo à Terra. Assim, tomei a decisão de jardinar todos os dias [...] O trabalho de jardinagem era, para mim, uma meditação silenciosa, um demorar-se no *silêncio*⁷¹”. De certa forma, o trabalho no jardim representa uma metáfora que significa: colher e recolher negatividades (filosofias, soleiras, amores) de outrora, que possam dialogar com o mundo positivo-econômico de hoje e questionar os seus valores arreferenciais.

No fim deste momento do texto algumas perguntas se apresentam. No porvir, seria a positividade esquiza e capitalizadora a vencedora contra a negatividade não-econômica, mundana e contemplativa? A globalização tomaria o espaço do fundamentalismo de lugar e nacionalismos ruiriam? Han formula mais perguntas: “Será que as ‘ancestral voices’ [vozes de outrora], que profetizaram o desastre, teriam razão? Ou seriam apenas vozes de alguém que resiste a se extinguir em breve?”⁷²

O texto *Sociedade do cansaço*, como aqui já foi dito, demonstra que, na vida econômica, pelo menos aqui e agora, as vivências entre os entes humanos enveredam-se à integral ausência de imunologia de um contra o outro. Isso significa que não mais opera sistematicamente sobre a alteridade por meio da força, da violência e de mandamentos, mas pelo excesso de positividade que libera a alteridade a se constituir como gestora de si mesma, sem patrões e códigos de ética, sem mundo terroso e soleiras diretivas. Ela se torna deslimitada e está livre para se fazer sem condicionamentos externos. Assim, “O futuro está ‘em qualquer lugar’ ‘para

⁷⁰ HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 25.

⁷¹ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, pp. 9-10, realce do autor.

⁷² HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 26.

onde eu me virar”⁷³, diz a alteridade positivada, consciente ou não de que, sem a negatividade contraposta ao eu (o outro mediador/orientador, as soleiras da terra) a vida se reduz à economia dispersa e arreferencial, deslimitada e, portanto, desnorteada. O norteamento da vida estaria, segundo Han, na negatividade das demarcações e no não-poder afável. Vejamos como esses dois registros se dão em sua filosofia nos capítulos que seguem, sempre contrapostos à positividade esquiza ou capitalista.

⁷³ HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 28.

Capítulo 2 - Terra e coisa

Terra e coisa ainda podem vigorar contra a violência da positividade capitalizadora. Elas representam negatividades não-econômicas enquanto o humano não as circunda para convertê-las em recursos. Para Han, terra e coisa passam a sofrer perigo a partir do momento em que a vontade de poder do homem supera o respeito e a contemplação sobre cada uma delas. Técnicas, digitalizações e máquinas estariam positivando as coisas terrosas a ponto de perderem essas essenciais soleiras do mundo. O mundo estaria sendo dessacralizado ao se tornar matéria de manipulação e de exploração. O humano dos tempos correntes, positivado economicamente, estaria desentoadado/desafinado do *húmus* do qual ele mesmo se ergue. Ele tende a exigir da terra, mas a ela não deseja oferecer proteção. Só o pensamento entoado à terrosidade pode acolhê-la e resguardá-la.

Custódio do Nascimento chama essa relação de Han com as coisas da terra de geofílica ou topofílica, uma vez que o filósofo se mostra amante das soleiras da terra:

Byung-Chul Han discute e problematiza a concepção de Terra como recurso [...] Daí a sua preocupação principal é promover reflexão [...] Aliás, na sua compreensão, a própria reflexão já auxilia no processo de “salvar a Terra”, pois proporciona que a essência e a dignidade da Terra sejam devolvidas. A reflexão sobre a Terra seria mais um passo rumo a concretização da relação Homem-Terra numa perspectiva amorosa ou, quiçá, *geofílica*. Isso porque o conhecimento não pode ser tomado como uma dominação, mas como *contato afetivo*⁷⁴.

Vejamos como a geofilia ou o contato afetivo entre Homem-Terra acontece no pensamento haniano. Como Han louva a terra enquanto solo norteador da vida de cada ente, com seus mistérios, belezas e maravilhamentos, os quais levam o humano a pensar de outro modo, para além da racionalidade maquinal tão vigente em períodos de positividade exploratória e consumidora. Maravilhamentos esses que arrepiam a pele, comovem o espírito e causam encantamento com o mundo.

2.1. Terrosidade e mundanidade afetivas que entoam o pensar

O pensamento se dá analogicamente em prisma filosófico haniano. O pensamento é uma negatividade, pois parte do mundo, de circunstância, de território. O pensamento é regido pelo mundo limítrofe no qual estou. Diante dessa filosofia, o pensamento tem próxima relação com aterrramento. Pensa aquele que está aterrado, fixo em uma soleira terrena. Isso significa que o

⁷⁴ NASCIMENTO, F. C. *Meditações sobre a terra: a geografia de Byung-Chul Han*. Geousp, v. 28, n. 1, e-207541, jan./abr. 2024, p. 10, meus realces.

pensamento é movido por *corporalidade afetiva*, isto é, pelo *páthos* da terra. O ente humano, ausente de solo terroso, sustentador da vida, não pode pensar, porque é incapaz de agradecer (*Danken*) ao mundo (*Welt*), o qual dispara o pensar (*Denken*). Sem mundo não se pensa. Sem pensar não se vive o mundo. Repare que, aqui, pensar é resultado de uma entoação fundamental da terra e não um ato racional de conceitualização. O pensar é pré-reflexivo, pré-racional, puro de judicações subjetivas.

Han aprofunda a perspectiva: “Em um nível mais profundo, o pensamento é um processo decididamente *analógico*. Antes de compreender o mundo em conceitos, ele é *comovido* pelo mundo, afetado mesmo por ele. O *afetivo* é essencial para o pensamento humano. A *primeira imagem mental* é o *arrepio da pele*”⁷⁵. Ser “comovido pelo mundo” é uma das negatividades presente na filosofia de Han e, talvez, a mais intensa delas. Essa comoção advém de tudo que é mundo, das partes de sua materialidade e de seus entes presentes. Advém da *presença afetiva* de seus entes: presença que causa tônus de interação. O que guarda corporalidade afetiva traz mundo, e mundo pode ser interpretado enquanto o grande fora terroso, por suas tensões que tocam a vida de cada eu presente, móvel ou não, animado ou não.

O *arrepio da pele*, referido por Han, representa o início da metamorfose, da transfiguração da egoidade (*Ichheit*), a saber, a sua abertura à alteridade (*Alterität*), que impacta, sacode o humano e o inclina a pensar para além de sua própria existencialidade porque intenta, ao reconhecer que há um mundo circundante ativo, chegar à intimidade dos entes que nele habitam e se situam. Por isso, acena Han, antes de compreender o mundo aprioristicamente, o incontornável contato, sustentado pelo “viver o mundo”, precede a conceituação desse mundo no qual vivo. Vive-se, com anterioridade, primeiro a analogicidade do real concreto e não o conceito que se tem deste real.

Inicialmente temos essa ideia central de negatividade do autor germano-coreano, que se contrapõe à negatividade econômica anteriormente discutida: negativa-se aquele que vive o mundo e não aquele que virtualiza o fato. Outra questão a ser salientada para facilitar o entendimento do leitor: *verdade*, para Han, é vida mundana: embrenhar-se no tecido (barro) do mundo. A verdade é negativa (regida por solo fixo e confiável). Na tentativa de visualizar a *verdade* acenada por Han, ela se dá enquanto simplicidade que reside ao lado de cada humano, de Norte a Sul: é a própria aparição não manipulada do mundo no qual vivo, no qual tu vives, no qual nós vivemos. A *verdade* é aquilo que se mostra em seu próprio acordo como manifestação da “intimidade do ente” (*phainómenon*). É o mundo circundante que leva a pensar

⁷⁵ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 71, realces do autor.

(comover-se). Nesse sentido, há *verdade* por toda parte, nós que, a partir do ímpeto de manipular e transmutar o real em virtual a perdemos, o que significa perder mundo e, portanto, perder ser (potência de vida fáctica). Também se perde *alter*, ser-com, vida-entre-vidas. Se não há vida além-ego, como este pode ser constituir existencialmente? Esquecer a alteridade humana é o mesmo que esquecer mundo-verdade-ser. É a destruição (ainda contornável) da mundanidade das coisas desde que mundo seja revisitado enquanto mundo.

Revisitar mundo enquanto mundo significa habitá-lo não economicamente, não como recurso positivo. A filosofia da negatividade de Han pensa o modo econômico com o qual o capitalismo e seus investidores positivam a terra na medida de uma fonte de exploração contínua. A terra é tratada como uma reserva disponível ao cálculo pelo capital, é espoliada, sitiada como um “isso”: positividade excessiva. Exploração que deixa de pensar (comover-se) a fim de enriquecer-se. Para Han, a capitalização da terra (positivação de sua manifestação) é um desvio de sua intimidade coisal, de seu aparecer. A terra doa-se com intimidade, retraída, é uma alteridade com a qual se interage e não sobre a qual se age maquinamente.

Alteridade, no interior da negatividade haniana, mostra-se de formas variadas e quase sempre materializadas: *alter* é todo aquele outro que se dá analogicamente, situado no tempo, fenomenicamente disposto ou não à interação. Um ente humano com o qual me encontro ou que “conheço” por fotografia é um *alter*, assim como o é uma pedra alojada na terra, uma flor que exala seus aromas, o cheiro da terra seca ou molhada. A poesia, grafada no texto ou na memória, é *alter*, bem como o é a filosofia. O *jukebox*⁷⁶, aparelho com funcionalidade eletrônica, ativado por moedas, cédulas ou por cartões, também é *alter* para Han. O que consolida a alteridade, nesse sentido, é a sua robustez material, a sua existência enquanto coisa negativa, vista, ouvida, tocada, que emite seus tons até mesmo sem se mover como uma pedra. A pedra, parada e aparentemente ausente de significado, é *alter*.

Enquanto o ente humano lida com a realidade, ele se factiza, faz-se na existência sempre com alteridades. A ausência de lida com a terrosidade do mundo enfraquece a possibilidade de pensar no sentido de ser assaltado pelas imagens e pelos frutos da terra. É a experiência, o contato com o “mundar” do mundo que entoa profundamente, instante a partir do qual o pensamento arrebata. “O pensamento parte de uma *totalidade* que se antepõe a conceitos,

⁷⁶ Aparelho pelo qual Han detém muito apreço por relembrar tempos de materialidade. Uma negatividade (moeda), ao ser colocada no local de depósito, ativa outra materialidade: a música disparada pela disposição do disco de vinil sobre o qual a agulha inicia a sonoridade prometida pelo acréscimo da moeda. Trata-se da negatividade nutrindo negatividade, de mundo permitindo mundo. Para saber mais sobre a estima haniana pelo *jukebox*: cf. *Um excuso sobre o jukebox*. In: *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, pp. 151-171.

representações e informações. Ele já se move em um ‘campo de experiência’, antes de se voltar especificamente para os objetos e fatos que ocorrem nele”⁷⁷.

Han, inspirado pela fenomenologia heideggeriana das entoações afetivas, elucida que cada ente humano, inevitavelmente, está lançado em uma tonalidade afetiva (*Stimmung*)⁷⁸, que o permite pensar em acordo com essa atmosfera. Em outros termos, antes mesmo de o pensamento intencionalmente se decidir por algo, o ente humano se encontra inserido em uma “onda ontológica” epocal, em dada situação histórica, que o direciona à *de-cisão*, a qual caminho trilhar e o que pensar. “Esse *encontrar-se* caracteriza o pensar humano. A tonalidade afetiva não é um estado subjetivo que influencia o mundo objetivo. Ela é o mundo. O pensamento articula, posteriormente, em conceitos, o mundo aberto em uma tonalidade afetiva fundamental”⁷⁹.

A negatividade haniana evoca outro pensar, não econômico, pensar este que acolhe a tonalidade da terra enquanto fenomenalidade livre da sede do capital pela reserva de valor. Aqui, o registro da afabilidade haniana também aparece. Toda postura humana que neutraliza a vontade de engrandecer a própria casa (*oikos*), a interioridade egoica, a sua reserva de valor com mais valor, torna-se afável. Portanto, neste texto, por vezes, registros negativo-afáveis se encontram juntos e inseparáveis quanto se trata da filosofia de Han. O negativo-afável significa: defesa de mundo (solo fixo – negatividade) de modo amável (ausente de intenções econômicas – afabilidade).

A tonalidade afetiva é fundamental (*Grundstimmung*) e afável quando compreendida como o esteio do pensamento antes mesmo de qualquer conceituação propriamente subjetiva. Sua afabilidade reside em não ser domada pela casa mental do ego, isto é, por seus domínios conceituais. As entoações mundanas se revelam ao humano e abrem um leque contextual e específico que permite o *pensar situacional*. Cada ente é comovido, apelado, mexido pela vizinhança que o circunda enquanto mundo-entoador. Só após regência e solavanco dessa atmosfera entoativa ele possui recursos teóricos para conceituar. Por isso, Han diz: “O ser

⁷⁷ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 71, realces do autor.

⁷⁸ *Stimmung* advém do termo *stimmen*, que indica sintonizar, afinar juntos (*zusammenstimmen*), afinar um instrumento (*ein Instrument stimmen*); ter a mesma voz (*die gleiche Stimme habend*). Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, pp. 703-704. *Stimmung*, além do sentido musical apresentado, também significa *páthos*, deixar ser animado, harmonizado, convocado. O ente humano é “temperado”, condicionado pela epocalidade na qual está lançado. Os seus conceitos proferidos são devedores das entoações de seu mundo circundante ou mundo da vida. Nas palavras de Heidegger: “Todo pensar essencial exige que seus pensamentos e suas proposições sejam a cada vez cunhados de maneira nova como bronze a partir da tonalidade afetiva fundamental. Se a tonalidade afetiva permanecer de fora, então tudo é um falatório imposto de conceitos e cápsulas vocabulares” (HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, 2015, p. 25).

⁷⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 72-73, realces do autor.

humano como ‘*Dasein*’ é já sempre lançado em um mundo *dis-posto*. O mundo está pré-reflexivamente aberto para ele como uma totalidade”⁸⁰. *Da-sein*, nesse sentido, é um ser-aí-anulado pelo sopro do mundo. Esse sopro é afável por ser indiferente à força do conceito.

Ao estar na existência, o ente humano é ser-disposto (*Gestimmt-sein*), “temperado” pela atmosfera da epocalidade na qual se encontra. A disposição que permite o pensar, desse modo, impõem ao humano fazer algo com o tempero da Terra salpicado sobre ele. “A disposição não é nem intencional nem performativa. É algo *em que alguém se encontra*. Representa um estado de espírito. Por isso é *estática e constelativa*”⁸¹. Aqui, o *Da-sein* não é economizado na filosofia de Han, não é um mero ente cheio de reservas de valor (conceitos) em sua casa mental, que o faz dono de si e das adjacências. Ele não intenciona e não performa, evidencia o fragmento citado. Ele é levado a ser, e não simplesmente é autonomamente.

Han não intenta criar outra entoação ou disposição afetiva que retire os “homens econômicos” da via de exploração da negatividade chamada terra, uma vez que entoação não se cria e não é passada para gerações a partir de recomendações ou imposições humanas. A entoação é fundamental e afável porque parte de um fundamento inumano, parte de um “sopro ontológico” que modifica e modela uma epocalidade. Por isso Han tenta relembrar ao homem o apreço e respeito às negatividades às quais ele mesmo se identifica e das quais se ergue existencialmente: barro, *húmus*, matéria gerada pela soleira na qual pisa.

Não é uma novidade a ideia de que a *techné* (tecnologia) precisa se curvar perante a *physis* (mundo que se doa), que a sobrevivência e vivência humanas precisam se entoar, viver de modo equilibrado com as negatividades do mundo. O mundo não é recurso, mas um curso natural de vida a ser seguido e guardado à posteridade. É um ensinamento ou lembrança simples que está aí, e que Han se esforça para ressoar em um século da economia e da digitalização das coisas: duas fontes de perda de terra, uma pela tecnificação da capacidade de exploração do mundo, e a outra pela perda de matéria do mundo.

Han bem sabe que a sua filosofia negativa-afável não mudará as perspectivas já calcificadas pela vontade de poder que regula o humano econômico ou positivo da modernidade e da hipermordernidade a invadir a materialidade da terra e dela retirar o que a aviva e a conduz. Mas o pensamento haniano corresponde, faz referência a um fundamento pregresso que o situa. Trata-se do *Grund* (fundamento) enquanto *Stimme* (voz), uma voz fundacional que sintoniza (*durchstimmt*) o modo-de-ser-do-ente ao modo-de-ser-histórico. A história de outra epocalidade, epocalidade que cultiva a *physis* (eclosão intocável da natureza) inspira, torna-se

⁸⁰ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 73-74, realce do autor.

⁸¹ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 62, realces do autor.

uma força de atração que se revela a Han, mas que a contemporaneidade tem dificuldade de acolher por sua disposição econômica à técnica em detrimento da intimidade da terra. Só o jogo dialógico com o espírito de cultivo à manifestação do mundo pode trazer à tona outro modo de lida com o *húmus* do qual o homem se ergue.

A lida da filosofia haniana é dupla: resguardar a ideia de que a terra é muito mais frutífera em sua doação inexplorada e intocável (pensamento negativo-afável). Esse resguardo só pode ser possível a partir da existência humana negativa, afável ou amável que sustenta a tese de que terra é morada a ser protegida em contraposição à tese econômica de que terra é sinônimo de capitalização. Realmente é como se Han, assim como Heidegger, retornassem à visão grega de que a *techné* (técnica) pudesse viver amigavelmente junto à *physis*, respeitando as suas doações. Como se o *lógos*, ao invés de ser interpretado sob a perspectiva de racionalidade determinante dos fenômenos da natureza, fosse tratado enquanto *légein*: acolhimento e recolhimento do que o “mundar do mundo” nos entrega, assim como as mãos não derrubam os frutos de uma árvore, mas os aguardam cair no solo para recolhê-los. Aguardar a queda de cada uma delas representa afabilidade/amabilidade com as pequenas partes de mundo, com as frutas caídas e recolhidas.

Han é um pensador da tradição, em passo de volta (*Schritt zurück*) às filosofias que detêm apreço pelo “antes”, pelo primevo, pelo outrora não em sentido nostálgico, mas em sentido de que houve época em que a terra e a mundanidade entoavam com mais intensidade a verdade e o posicionamento dos homens. Heidegger mesmo trata da fecundidade em atentar-se aquilo que predecessores ensinaram, aos mestres de outros tempos, pois escutar o passado também é um ato de negatividade (visitação de terrenos filosóficos) e de afabilidade (escuta do que esses terrenos têm a dizer). Diz Heidegger: [...] abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência⁸². A cada vez já estamos inseridos na atmosfera do ser ou na ausência dela, por ela somos inspirados ou abandonados. Para Heidegger, essa sintonização quase sempre é imperceptível porque

só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós [...] Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser⁸³.

⁸² HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*, 1979, p. 20.

⁸³ HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*, 1979, p. 20.

Corresponder aos apelos do ser, isto é, do mundo que nos cerca e nos compõe, para Han, é um gesto de afabilidade/amabilidade pelo não-eu. O ego se ausenta para ouvir o que ele não possui e não pode dominar: as vozes do ser. A negatividade afável é protetora das doações do ser e do mundo em perspectiva haniana. A doação de ser traz a verdade, isto é, a entoação fundamental, a revelação de que a terra é uma poesia desenhada em imagens. Dessa forma, o modo econômico de vida do homem contemporâneo, que maximiza o poder do ego, não teria influência do desvelamento originário do ser, seria, ao contrário, um desvio desse desvelamento. A correspondência entre *Da-sein* e *Sein* está no reino da negatividade afável. Mas o positivo (modo econômico de vida), de que lugar vem? É também um “presente” ontológico ou subsiste por condições subjetivas. Não consigo visualizar essa resposta em Han, mas, claramente, a negatividade afável é fruto de ser, da intimidade entre ser e o recebedor de seus envios. É fruto de convocação e correspondência a ela.

O co-responder é uma resposta à convocação que a própria terra faz. É uma resposta negativa-afável à negatividade da terra. O co-responder coabita com a terra, instaura diá-logo na perspectiva de *dialégesthai* – *lógos* acolhedor da voz do mundo, da sua experiência, do seu chamado. Heidegger insiste: “Das Ent-sprechen hört auf die Stimme des Zuspruchs⁸⁴” (“O co-responder escuta a voz do apelo”). E o que apela aqui é o mundo circundante quando ressoa o seu chamado ao pensamento silente, íntimo à profundidade da terra e à maciez do barro. Han acolhe o pensamento de Heidegger: corresponde aquele que escuta a voz do apelo [de ser]. Todavia, o apelo aqui está em acolher envios de ser, de verdade, de mundo para nele se embrenhar amavelmente e não economicamente. A economia não ama, ela trama. Não corresponde e acolhe, ela demanda e toma. Dentro do positivo, há esquecimento de ser e não seu acolhimento. A positividade econômica perde negatividade (soleira) e afabilidade (ausência de Si).

O pensamento é situado, o que significa dizer que parte das entoações emitidas pelo mundo da vida e por sua terrosidade. A tonalidade afetiva, que arrebata o ente humano, não é mero ruído incômodo, é simplesmente o princípio mobilizador de cada época. Ela é a centelha que acende a chama, o sopro que aviva: “O pensamento escuta; ele *ouve* e *auscultta* [...] O *páthos* é o começo do pensamento”⁸⁵. Seria, pois, a era do positivo a era da ausência de *páthos*, isto é, “a-patética”, sem vínculo e sem correspondência com o ser? A era da ausência de negatividade afável? Para Han, trata-se de uma era do distanciamento dos valores da terra graças à arreferencialidade do digital e da economicidade do capital: ambas positividades excessivas.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Was ist das – die Philosophie?*, 1956, p. 23.

⁸⁵ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, pp. 75-76, realces do autor.

Assim como o andamento da História dos entes humanos é uma correspondência ao modo de doação originária do ser para Heidegger, a filosofia também retoma, em um passo atrás, o diá-logo com o espírito patético⁸⁶ ou com a onda ontológica apropriadora da tradição. Toda apropriação e correspondência à apropriação, para Han, só podem se dar a partir das soleiras da terra, isto é, de um mundo fáctico e não desfactualizado. Desse modo, só pode haver filosofia, isto é, um saber afável ou amigo de outro tempo enquanto houver tempo correspondente ao diálogo com outros tempos.

A filosofia, no sentido exposto, além de negativa (hóspede em outros solos/pensamentos/entoações) é afável, pois se cala para ouvir o tempo do outro. Preciso me calar perante uma obra para ouvir o seu autor. O calar é afável porque só é atenção e não falador. Assim, a filosofia é reativadora de outro tempo, de outras entoações fundamentais. Por isso diz Heidegger: “Num tal corresponder prestamos, desde o começo, atenção àquilo que a filosofia já nos inspirou”⁸⁷. Apenas por meio da retomada dos insistentes desvelamentos os quais permeiam epocalidades que se pode ter acenos sobre o que é a filosofia, isso heideggeriamente refletido. Heidegger nos lembra que isso não é possível “através de enunciados históricos [...], mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente”⁸⁸. Han reforça: “A história entendida como tempo orientado protege o tempo da desintegração, de sua dispersão em uma mera sucessão de presentes pontuais”⁸⁹. “Tempo orientado” significa guiar-se pelo “passo de volta” (*Schritt zurück*) às origens dos des-velamentos que permitem o pensar em comunhão com a História tanto hoje como no porvir. A comunhão se faz em conjunto com o que é a terra e com o que ela nos lega. Para Heidegger, assim como entende Han, orientar-se no tempo significa orientar-se no ser, nos tons que podem recuperar a filosofia, a poesia, o mito. Nessa recuperação, na correspondência ou no passo de volta, a filosofia se mostra correspondente também ao tempo que urge, às demandas do aqui-agora, ao mundo que apela.

Aqui está em jogo a filosofia da apropriação e do corresponder⁹⁰, que reflete não somente acerca do que os humanos sentem, pensam e realizam durante seus caminhos na Terra,

⁸⁶ Tomo de empréstimo o termo “patético” de Michel Henry, derivado da palavra *páthos*, o que indica um sentimento imediato de se estar vivo, de ser, de provar-se, sentir-se a si mesmo sem qualquer mediação. Cf. HENRY, M. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012; HENRY, M. *As ciências e a ética*, 2010. Disponível em: www.lusosofia.net.

⁸⁷ HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*, 1979, p. 20.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*, 1979, p. 20.

⁸⁹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 96.

⁹⁰ Heidegger pensa sobre as tonalidades afetivas impulsionadoras do filosofar desde os gregos até os tempos coevos. Entre elas estão espanto (*Erstaunen*), assombro (*das Erschrecken*), pudor (*Scheu*), moderação (*Verhaltenheit*), pressentimento (*Ahnung*). Na visão de Heidegger, *Erstaunen* como *thaumázein* é a *arkhé*, é o sintonizador da filosofia grega, enquanto a dúvida (*Zweifel*) é *tonificador* do pensamento cartesiano. “O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia [grega] [...] Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede

mas principalmente sobre a tonalidade afetiva que os leva a sentir, a pensar e a realizar de certo modo e em determinado momento. Han fala em um pensar negativo-afável, que pondera com sensatez antes de qualquer atuação passional ou teórica. “O pensar com coração avalia e sente os *espaços* antes de trabalhar os conceitos”⁹¹. Ou seja, antes de tomar decisões o pensamento dá tempo de incorporação ao tom afetivo que circunda as adjacências. Seria como molhar os pés, paulatinamente, na praia a ponto de se ter espaço de reflexão a respeito da intensidade das ondas, a fim de compreender se é permitida a imersão e o banho completo nas águas. Nesse caso, não é o sujeito que diz para si se é possível o banho, pois esse dizer para si mesmo é atitude positivo-egoica, desatenta às vozes do mundo. São as águas, elas mesmas, que falam e permitem a entrada no mar. Vê-se como o humano precisa estar ancorado no mundo para ser entoado. Precisa se inserir em um concretíssimo horizonte negativo que desperta para a fecunda de-*cisão* entre um caminho e o outro, entre ingressar ou não no mar.

A entoação fundamental mundana é interpretada por Han enquanto instauradora de rumos. É vista como o paradigma de época, que orienta modos de ser no tempo e espaço. “A mudança de tonalidade afetiva como mudança de estrutura se equipara a uma mudança de paradigma que produz novos fatos”⁹². O paradigma impulsionador do pensamento, entre os gregos, é o espanto (*Erstaunen*), enquanto na filosofia de Descartes se converte em dúvida (*Zweifel*), o que acaba por encaminhar a razão teórica, prática e estética da Modernidade. A manifestação de outra tonalidade afetiva instaura outro modo de pensar, estimula outra atmosfera, outro lugar. Ela é sedutora, encanta os entes humanos por permitir novas aberturas de mundo. Seu erotismo apela para o surgimento de uma epocalidade ainda não visualizada. Esse “Eros é a condição de possibilidade do pensar”⁹³. Alavanca a “negatividade da ruptura, que deixa surgir o novo”⁹⁴.

Han fala em “surgir o novo” com realce em “novo” (*neu*). Contrário ao termo, tenho preferência pela palavra “outro” (*andere*), assim, posso me referir a “outro princípio” ou acontecimento, à “outra vibração afetiva” ou *páthos*. O motivo pela preferência ressaltada advém da fenomenologia da viragem do pensamento (*Kehre*), exposta em *Beiträge zur Philosophie*, na qual Heidegger grafa os termos *primeiro princípio* (*erster Anfang*) quando se

de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza”. HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*, 1979, pp. 21-22, realce do autor. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2015.

⁹¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 77, realce do autor.

⁹² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 78

⁹³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 82.

⁹⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 81, realces do autor.

refere à filosofia enquanto incorporação da metafísica no Ocidente, e chama de *outro princípio (anderer Anfang)*⁹⁵ a epocalidade na qual a verdade do ser (*Warheit des Seyns*) se doa enquanto recusa, retração ou mesmo como vazio radical. Ambos os princípios geram vibrações, não melhores ou piores, e sim diferentes. A partir dessa ótica, preterir o termo “novo” a favor da palavra “outro” impede o leitor de supor que a tonalidade afetiva que convida a pensar nos nossos dias tenha prevalência sobre a entoação afetiva de outras epocalidades. Impede-o de achar que o mundo corrente melhor pensa porque é tocado por uma vibração ontológica “superior”.

De todo modo, é preciso ter em mente que, aqui, desde o início desse trabalho, o pensamento é compreendido enquanto presente essencial e essenciante, disparado e doado pelo ser, por negatividade fundamental que independe dos mandamentos positivos da consciência humana. São os sentidos existenciais emitidos ou ressoados terrosamente que disparam o pensar. Mas o pensamento mundano-terroso, aqui em discurso, só pode sobrevir quando o ente humano se dispor a se embrenhar na terra, tocar o barro, ingressar nos “caminhos de floresta”, escutar as falas do ser. Somente assim o ser pode se *des-velar* a ponto de lançar seus ditos apropriativos ao ente terroso, ao humano disposto à entoação fundamental do mundo fáctico, analógico, objetual. Apenas a negatividade afável, dirigida ao Jardim, pode elevar eu, alteridade e Nós à outra entoação, não econômica, uma ressonância que recupere a beleza e o valor da mundanidade do mundo.

2.2. Amor à terra e ao jardim

Terra e jardim vigoram enquanto negatividades porque são realidades situadas. São partes ancoradas no mundo. Negatividades permeiam a vida como um todo. Não existe um ente sequer que não esteja negativado. Até mesmo a pedra está, porque se encontra situada em um lugar. “Estar” alocado na terra, nos seus “códigos biológicos”⁹⁶, esse é um dos maiores símbolos da negatividade antieconômica em Han. Da negatividade, oriunda da terrosidade, derivam tantas outras que são discutidas no decorrer deste texto. De antemão, que fique claro: “Ela [a terra] permite delimitações, distinções e cercas claras. Sua solidez torna possível também erigir marcos fronteiriços, muros e fortalezas”⁹⁷. Estar ligado à terra é o mesmo que se encontrar aninhado, amparado pela solidez de uma morada que guarda corpo e alma. A terra é a beleza

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, M. III. Das Zuspiel. In: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

⁹⁶ HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 24.

⁹⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 74.

por excelência, “[...] gera uma ordem, um ‘nómos’ que porta e une tudo que é, dando-lhe uma parada, [...] uma estadia”⁹⁸.

A palavra correspondente à Terra/terra, em alemão, é *Erde*. Todo e qualquer substantivo, na língua germânica, é escrito com a inicial maiúscula para diferenciá-lo dos adjetivos. *Erde*, em *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim* (*Lob der Erde - Eine Reise in den Garten*, Ullstein, Berlin, 2018), expressa o seu sentido planetário e, ao mesmo tempo, *húmus* em que se pode cultivar um jardim. *Húmus*, enquanto barro, que se pode segurar nas mãos. Quando empunhado, no aperto contra a palma da mão, sente-se filetes de argila escorrem por entre as frestas dos dedos e exalarem cheiro doce e úmido. Sente-se o esplendor da simplicidade do solo que sustenta todo ente. Considero que mesmo um bocado mínimo de solo é uma grandiosa simplicidade, dado que evoca presença e vida da Mãe-Terra, *oikos* não econômico.

Han é um jardineiro, é amante da simplicidade do solo, está próximo à terra, nela se embrenha. Quanto mais o faz, mais se negativa (ancora-se, situa-se) e se afabiliza (cuida, responsabiliza-se) pelo meio que o circunda. O contato com a terra se torna cordial. Nada dela se arranca ou se explora. Ao contrário, a partir do solo, há eclosão das flores, das rosas e dos frutos. A jardinagem, para Han, é o caminho que leva o humano a conversar afavelmente com a *physis*, a escutar os seus apelos, a demorar no silêncio que vitaliza essa relação:

O trabalho de jardinagem era, para mim, uma meditação silenciosa, um demorar-se no *silêncio*. Ele permitia ao tempo se *demorar e exalar*. Quanto mais trabalhava no jardim, mais respeito tinha diante da Terra, de sua beleza encantadora [...] Algumas linhas do presente livro são preces, confissões, sim, confissões de amor pela Terra e pela natureza⁹⁹.

A terra não é uma realidade passiva e disposta à exploração – isso o fragmento evidencia claramente. Ela vive e sente, fala e escuta. É frágil na medida em que se doa ao humano sem defesas. A terra se entrega a todos nós. Tão só os cuidadores do jardim (afáveis/amáveis) detêm sensibilidade, atendem aos seus apelos e dela zelam. Ela solicita que os seus habitantes a preservem (*schonen*)¹⁰⁰ por ser bela (*schön*). Preservamos aquilo que é belo (*Schöne*)¹⁰¹. No velho alto alemão, a etimologia do verbo *schonen* possui sentido afável: elo essencial com o belo. Indica tratar bem, decorar, cuidar. Cuida-se das belezas da Terra para que ela não se degrade em mero substrato disponível ao aproveitamento da vida econômica. Preservar indica embelezar aquilo que é protegido. “O belo obriga, sim, ordena-nos a preservá-lo [...] É uma

⁹⁸ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 170.

⁹⁹ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, pp. 10-11, realces do autor.

¹⁰⁰ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 651.

¹⁰¹ Cf. HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 12.

tarefa urgente, uma obrigação da humanidade preservar a Terra, pois ela é bela, sim, majestosa”¹⁰².

A filosofia haniana possui caráter ético. Há eticidade em seus princípios. Ela nasce para proteger moradas e soleiras. Sua filosofia venera o mundo no qual habitamos. Acena ao “brilho das coisas que aparecem, a saber, o brilho da imanência”¹⁰³. E, relembrando a primeira parte deste texto, “o brilho da imanência” representa o brilho do mundo para além do *oikos* privativo que o eu cria para si, dessa transcendência solitária a fim de se proteger na economia de seu perímetro demarcado contra qualquer alteridade. A negatividade haniana é a contrafigura da negatividade do *oikos* privativo.

A negatividade haniana representa uma convocação que intima a Humanidade não apenas ao louvor à Terra, mas à passividade do cuidado que deixa ser-assim o é-assim do solo, a passividade que confia no mundo. Só preservo quando louvo (*lobe*) o belo (*Schöne*) que me circunda. O jardineiro, nesse sentido, guarda o jardim – Terra – mas não como objeto de posse, pois, nessa cura, inexiste atuação econômica positiva. Ele é generoso. Sua vontade é poder visitar uma paisagem intocável, livre de qualquer intuito explorador. O único toque cabível seria o do cuidado o qual decora e enfeita o jardim. E decorar significa adornar, vestir com beleza o que é prestigiado. Para Han, a genuína jardinagem, isto é, o verdadeiro amor pelo mundo (afabilidade) se encontra no cerne do zen-budismo, que detém apreço pela concreticidade do que se passa em meio às coisas da Terra. “O zen-budismo é animado por uma confiança originária no Aqui, em uma confiança no mundo [...] Ele não conhece nem fuga nem negação do mundo [...] O zen-budismo habita o mundo fеномênico”¹⁰⁴.

O jardim de Han revela um sentido muito maior do que um espaço no qual uma variedade de flores é cultivada. O jardim é o próprio mundo com toda a sua diversidade. Nele há tudo, menos espaço para agressão e aceleração. A economia, que preside maquinações e velocidades, sofre *epoché* aqui. O jardim precisa ser vivido e acariciado. O tempo do jardim é lento, suave. Nele podemos prestar atenção no que não prestariamos se estivéssemos lançados na cura das tarefas cotidianas, na vida capitalizada. “No jardim, as estações do ano são percebidas, antes de tudo, corporalmente [...] O jardim [...] é rico em sensibilidade e materialidade. Ela dá *sustentação ao mundo*”¹⁰⁵. Vê-se que o jardim é negativo porque é concreto, possui corpo sensível e material, um corpo que é afavelmente cuidado pelo jardineiro. De fato, a negatividade não econômica, sempre ou quase sempre, está unida à afabilidade em

¹⁰² HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 12.

¹⁰³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 42.

¹⁰⁴ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, pp. 43-44.

¹⁰⁵ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 24, realces do autor.

Han. A negatividade da flor (sua corporalidade) me leva à afabilidade e não à positividade irrestrita (capitalista), que tende à falta de cura.

A filosofia de Han propõe um ponto de ancoragem na imanência das coisas, clama por materialidades, objetividades, negatividades, isto é, por coisidades, ações e sentimentos que sejam sustentados pelo mundo da vida não liderado pela economia positiva. Deseja um mundo mais mundano (*welthaltiger*), mais sólido. Ama a natureza, admira visibilidades, cheiros e cores, e anuncia que a vida precisa voltar a ter vínculo com representações, ancorar-se nos fatos, nos ritos e nas tradições; basear-se nas “experiências epifânicas de presença”¹⁰⁶.

Han fala em *objetividade*. Esse termo, em sua filosofia negativa, não se relaciona com a tendência à neutralidade científica. Pressupõe ver o mundo enquanto realidade imperante, como objeto norteador das vivências: mundo enquanto objetualidade. Diz ele: “*Mediterrâneo* significa, literalmente, *em meio à Terra*. Aqui estou, então, especialmente próximo à Terra. A *proximidade da Terra* deixa feliz. Eu amo a ordem terrena. Eu não a abandonarei”¹⁰⁷. A sua filosofia aponta para a necessidade e a urgência de devolução de fisicidade às coisas, e traz como norte de seu pensar o louvor à Terra (*Lob der Erde*). Ser objetual é ser mediterrâneo: estar inserido no *húmus* a cada vez.

Assim como Han, Leonardo Boff se doa ao mundo enquanto pensador-jardineiro. Torna-se um ente negativo-afável, ou seja, ancorado na terra e zeloso por ela. Também louva a terra porque dela é filho, e a Mãe desse filho não distingue (*In-Differenz*) quem é ou quem não é merecedor de seus presentes. Ela cede abrigo, alimento e energia a todos que necessitam. A natureza dá o suficiente e conforta. O Grande Solo situa e sustenta. Leonardo Boff reconhece bem essa verdade: “Sentir que somos Terra nos faz ter os pés no chão [...] Ser Terra é ser concreto, concretíssimo. Configura o nosso limite. Mas também significa nossa base firme, nosso ponto de contemplação do todo”¹⁰⁸. “Pés no chão”, “terra”, “concretíssimo”, “base firme” são palavras do reino da negatividade, usadas na textualidade da citação. Para Han, amar a terra é o exercício negativo-afável que refactiza o humano, uma vez que o ampara em um centro de gravidade. Em meio a volatilidades e à falta de referência, o passo de volta cordial à *Pachamama*¹⁰⁹ (*Madre Tierra*), ao princípio geracional, é essencial à sustentação mundana e espiritual.

¹⁰⁶ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 104.

¹⁰⁷ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, pp. 169-170, realces do autor.

¹⁰⁸ BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, 2008, pp. 76-77.

¹⁰⁹ “O nome *Pachamama* tem origem na língua quêchua (o quêchua é um idioma ainda hoje falado no Peru, Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia e Equador). “Pacha” pode ser traduzido como “mundo” ou “Terra”, enquanto “mama” é equivalente a “mãe”, muito próximo do que seria “Gaia” para os gregos. É o princípio explicativo

É visível como Leonardo Boff e Han expõem filosofias imbuídas de negatividade e de afabilidade: pensamentos ecológicos, geofilia, verdadeiras jardinagens, que visam orientar a Humanidade à reposição de valores terrenos, esquecidos por uma série de fatores assentes no modo de existência econômica. Ambos apelam a um *ethos* civilizatório que possa dignificar esta morada, este planeta. Apelam à *dignidade do ser*, à evocação e à convocação do tempo de cuidado (afabilidade), buscam proteção originária frente aos impulsos de um tempo des-ontologizado, des-factizado. Por isso, ao ler Heidegger, Han profere: “Sem ser, o homem não encontra apoio e nem proteção. Só um apoio pode conduzir o tempo, produzir o estável”¹¹⁰.

Carl Schmitt, assim como Han, louva a negatividade da terra, a percebe enquanto baluarte, ponto de apoio sem a qual não é possível senso de localização, ordem sensorial e demarcações. *O Nomos da Terra* expressa o quanto a terrosidade é o elemento principal e fundamental da vida, que não se pode deixar declinar: “O pensamento humano novamente deve ser direcionado para as ordens elementares de seu ser terrestre aqui e agora. Buscamos entender a *ordem normativa da terra*. Essa é a arriscada empreitada deste livro e a fervorosa esperança de nosso trabalho”¹¹¹. Carl Schmitt aprecia tanto a integridade e a *solidez da terra* que chega a ser, propositalmente, pleonástico ao se referir a ela como ordenadora de espaços. Terra é “ordem normativa”. Para ele, há uma “ordem espacial da Terra” (*Raumordnung der Erde*)¹¹², que a faz inflexível, assente e robusta. Ela imprime a marca da consistência e, por isso, é precisamente nela em que posso confiar. Ela é esteio, soleira. É a posicionalidade que fixa circunscrições e limites – traços essenciais da negatividade que rompem com o acréscimo e ilimitação constante da positividade irrestrita. A terra é o elemento que não declina, não oscila ou flutua, não perde o seu traço delimitador e, por isso, detém caráter/marca (*diarassein*). É solo fixo, permanência sustentadora, aquilo que está por baixo, que subjaz. *Substare* é sua característica – ser pilar, sustentar, vigorar enquanto esteio dos entes. É a contraposição à positividade econômica (irrestrita), esta que não detém caráter e, por isso, sempre visa adicionar, visa o mais-poder, a expansão e ilimitação de si mesma. Essa positividade não se rende a um solo fixo: deseja sempre mais domínio e mais e... e... e...

A filosofia haniana atenta-se ao tempo de respeito aos fenômenos. Respeita-se a luminosidade expelida pelo Sol e a escuridão advinda do crepúsculo, o tempo de sentir a

fundamental na visão de mundo dos povos indígenas dos Andes na América do Sul. Podemos considerá-la como ponto comum do sistema de crenças e do tipo de ação entre os povos indígenas. A divindade “Pachamama” (mãe terra) representa a Terra em sua totalidade: corpo, alma e os cinco elementos”. In: ROCEDO, Aline. *Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve*, 2015, p. 6.

¹¹⁰ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 106.

¹¹¹ SCHMITT, C. *The Nomos of the Earth*, 2006, p. 39, meus realces.

¹¹² SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde*, 1974, p. 213.

realidade, os corpos, os objetos, as temperaturas. “Desde que trabalho no jardim, sinto o tempo de um jeito diferente. Ele passa de um modo fundamentalmente mais lento”¹¹³. Entretanto, não se trata de uma lentidão qualquer. É um atraso animador, que permite *animus* para a paciência. Gera espaço para o “cuidado por” (*Fürsorge*). A lentidão permite boa preocupação (*Sorge*) porque há tempo para viver a solidez do jardim, sustentar foco na alteridade além do eu retido em sua casa particular, cuidar das sementes inseridas na terra, da posterior germinação e do crescimento das flores e frutos que emergem do plantio. Busca-se proteger a proporção do mundo, esse “espaço sonoro vibrante, no qual nada se perde e nem desaparece. O ‘jogo de coleta’ que não abandona nada à desaparição, à dispersão, gera uma duração plena”¹¹⁴.

A preocupação de Han está para o Jardim-Mundo no qual se encontram muitas vidas que demandam irmandade. Esse jardim está repleto de vidas humanas, animais e vegetativas. Só um lento jardineiro pode cultivá-las porque elas possuem o seu próprio tempo, que dilacera a pressa e a urgência contidas na vida econômica. Elas e suas temporalidades se cruzam, e não há adiantamentos. A lida no jardim suspende o trabalho econômico.

O jardim torna possível uma experiência intensiva de tempo. Durante o meu trabalho no jardim, tornei-me *rico de tempo*. O jardim para o qual se trabalha dá muito em troca. Ele me dá *ser e tempo*. O esperar incerto, a paciência necessária, o crescimento lento, produzem uma sensação de tempo especial¹¹⁵.

O trabalho econômico, fundamentado pela positividade irrestrita, a fim de acumulação de capital, não deixa o ente humano ter experiência intensiva de tempo. Na verdade, o tempo é inimigo nessa condição de vida. Ele corre muito rápido e deve ser vencido, não vivido, não experienciado. Aqui, é-se pobre de temporalidade e, assim, não há espaço à paciência, à delonga, ao crescimento lento, ao tempo especial de Han.

O jardim está fora do tempo de labuta capitalizadora, cria outra temporalidade (temporalidade afável), não cronometrada pelo relógio. Habitá-lo reduz expectativas, deforma o tempo do trabalho e forma o tempo confiado à terra. Por esse motivo, para Han, o jardim seria o lugar de redenção, uma vez que o ego é desarticulado do tempo laboral e de sua própria interioridade. Representa o tempo de suspensão do *oikos* (da casa particular intocável). Alteridades diversas ingressam nesse jardim, não apenas flores e frutos, mas também outros humanos têm vez nessa localidade. O jardineiro abre a casa (seu íntimo) não apenas à fauna e à flora, mas também à amabilidade pelo radicalmente outro de si. Ele não conhece a potência

¹¹³ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 25.

¹¹⁴ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 97.

¹¹⁵ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 26, realces do autor.

do Si, mas a preciosidade que o *alter* representa. A terra espelha a sua genuinidade ao jardineiro, demonstra o quanto o humano é naturalmente partícipe dela. Todavia, também espelha a pequenez de cada vivente nela inserido. O jardineiro sabe bem dessa pequenez, por isso se abre a tudo outro além dele mesmo. A despotencialização de si mesmo é a sua afabilidade/amabilidade.

Nesse sentido, Han acompanha o pensamento adorniano, detentor do conhecimento sobre o poder da terra diante de nós, que nos faz até mesmo verter lágrimas: “A evocação da natureza destrói a relutância da sua autoposição [autoposição do sujeito]: «Correm as lágrimas, de novo se apossou de mim a terra!» O eu, espiritual, irrompe então do cativeiro para si mesmo”¹¹⁶. Nessa desproporcional relação imenso-mundo-diminuto-humano há mito, mistério e estranheza que precisam ser redescobertos enquanto permanências invioláveis. O humano precisa voltar a verter lágrimas perante a simplicidade da terra. Han já se encontra inserido nessa redescoberta:

Pela primeira vez, em minha vida, cavei no solo. Com a pá, fui fundo na terra. A terra cinza, arenosa, que assim apareceu, era-me estranha, sim, quase assombrosa. Eu me espantei com o seu peso misterioso. Ao cavar, esbarrei em muitas raízes, que, porém, não consegui atribuir a nenhuma árvore nas proximidades. Abaixo havia, então, uma VIDA misteriosa, que me era, até então, desconhecida¹¹⁷.

“Peso misterioso” da terra: outro traço de negatividade. O que pesa se encontra regido por um centro de gravidade. A natureza representa esse centro, doa-se enquanto estranho segredo, *physis* enigmática e intrigante. Han relata não haver árvores próximas, mas ali existiam raízes. Quem se encantaria com esse mistério? Raízes sem árvores?! Apenas aquele que, tocado pelo ser-assim do fenômeno terreno, dispõe-se à solicitude da lentidão do jardim com tempo, escuta e dito próprios. Somente aquele que venera a terra nota a sua beleza, estranheza e, por fim, a quer bem. A unicidade da Terra (*Einmaligkeit der Erde*) a torna um enigma significativo a quem respeita a sua indisponibilidade e o seu tempo duradouro. “Temos de protegê-la. A experiência da indisponibilidade é parte essencial da proteção [...] *A proteção demanda distância*”¹¹⁸. E o modo significativo de guarda das belezas terrenas se dá em contraposição à escalada da devastação e das mentes maquinais. Apenas o decidido “não” à pilhagem do mundo pode devolvê-lo ao seu próprio mundar, liberto da maquinação econômica. Como evidencia

¹¹⁶ ADORNO, T. *Teoria estética*, 1998, p. 416.

¹¹⁷ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 32, realce do autor.

¹¹⁸ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 92.

Han, “A renúncia *doa*. Ela nos torna receptíveis para o indisponível. Ela se opõe ao consumo”¹¹⁹.

O louvor haniano não tem outro escopo a não ser disseminar uma consciência planetária que volte a se maravilhar com a eclosão da *physis*. Cuidar da terra não resulta em um favor humano ao *húmus*. O cuidar intenta devolvê-la ao seu ser, o que implica deixá-la vigorar, criar raízes inexplicavelmente sem árvores presentes, deixar despontar seus frutos, enfim, salvá-la das intenções da vida econômica. A salvação (*Rettung*) só é possível quando o ente humano se movimenta nos rastros do principal (*anfänglich*), de um tempo originário, que resgata o mundo contra a perda de vínculos essenciais com a terra e com seus entes terrosos. Nesse prisma fenomenológico, a salvação seria uma espécie de passo atrás (*Schritt zurück*) nos termos de Heidegger. “O que significa ‘salvar’? Geralmente, achamos que significa apenas retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar a ser o que vinha sendo. Ora, ‘salvar’ diz muito mais. ‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”¹²⁰.

Salvar Terra pressupõe salvar ser, deixar que o mundo se doe em sua própria medida, sem mercantilização de suas manifestações. Além da guarda que a retira do perigo da exploração, entenda-se, outrossim, liberá-la para irromper em sua pura naturalidade. O humano, nesse deixar-ser essencial, não se torna o seu bom senhor e sim o expectador do mundar do mundo (*die Welt welten*). Aqui, a *tékhne* não sujeita a *physis*, mas se curva perante ela. Se há alguma primazia existente, ela se dá a partir da Terra sobre os seus habitantes-jardineiros. Habitar, em sentido enfático, denota cuidar, salvar os modos de vigência dessa morada. Para Han, a felicidade só pode vir da guarda das doações originárias de um mundo que munda em seu próprio acordo. No jardim, essa ontológica relação é possível:

Desde que trabalho no jardim, carrego comigo uma sensação estranha, uma sensação que eu não conhecia antes e que sinto também de modo fortemente corporal. É, certamente, uma sensação da Terra, sensação que me deixa feliz. Talvez a Terra seja um sinônimo para a felicidade [...] *De volta à Terra* significa, desse modo, *de volta à felicidade*¹²¹.

O louvor acima entoado pode soar absurdo aos ouvidos do homem econômico (capitalizador do mundo). Fato é que o barro, argiloso ou arenoso, representa formação mundana que sustenta a vida. Essa verdade fica evidente quando, em tempos de pandemia, as

¹¹⁹ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, pp. 95-96.

¹²⁰ HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Ensaios e Conferências*, 2001, p. 31.

¹²¹ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 36, realces do autor.

massas deixam a cidade e se refugiam em chácaras ou em campos porque neles há felicidade, porque neles há regresso à terra. Alguns, mais radicais, embrenham-se na mata, isolam-se dos outros humanos, todavia, têm a felicidade de dormir e acordar diante dos répteis e das aves, dos mamíferos que uivam, correm e caçam, dos pássaros que experimentam o aroma do céu enquanto batem suas asas e viajam suas distâncias. Os que não podem sair das metrópoles adquirem os seus jarros com plantas, montam suas hortas, conversam com as flores. Dispõem de alguma forma para retornarem à terra, para se contentarem. Quando a existência econômica precisa frenar os processos positivos de corrida em direção aos ganhos e acúmulos diante de uma pandemia, a negatividade do apego à terra, o retorno às origens do solo mostra o seu valor: mãos juntas ao *húmus*.

O barro, a partir do qual se ergue a vida é, originariamente, o elemento reestabelecedor da força dos homens. A terra frutifica antigas disponibilidades e rotinas saudáveis. Em meio à terra, usar as mãos para construir paredes de barro promove o bom cansaço e, por consequência, o bom descanso. O bom sono já se anuncia logo após o poente. No dia seguinte, a alvorada resplandece, acorda-se cedo para fazer das mãos, novamente, as ferramentas que moldam a terra até o propício horário do descanso e da alimentação e, outrossim, para o bom sono do dia que o entardecer impõe. Todos os passos realizados sem pressa ou urgência. Sem vontade econômica. Sem positividade arreferencial. Aqui não há enervamento. A própria terra dá o seu tempo e devo respeitá-lo. Se não o faço, inevitavelmente me angustio enquanto o solo continua sereno em sua unicidade. Por isso, para que homem e *húmus* sigam o mesmo tom, precisam se abraçar delongadamente. A terra já o faz. Falta ao homem se permitir ser-cuidado, ser-sereno. No jardim – na chácara, no cerrado ou no quintal – essa afável relação pode ser estabelecida e nutrida diariamente.

Han, na morada de seu jardim, encanta-se com a estranheza de suas plantas e, ao mesmo tempo, entristece-se com elas. O inverno envelhece, seca e praticamente mata os arbustos. Os troncos “mortos”, no raiar da primavera, transitam para um verde fresco e a vida brota novamente. A partir dessa imagem, a pergunta de Han é:

por que é negada ao ser humano essa espantosa maravilha? Ele envelhece e morre. Para ele, não há nenhuma primavera, nenhum novo despertar. Ele murcha e apodrece. Ele está condenado a esse triste e, em verdade, insuportável destino. Nisso invejo muito as plantas, que sempre se renovam [...] Há sempre um novo começo [...] Por que temos de nos tornar cada vez mais fracos, envelhecermos sem parar, até desaparecermos inteiramente sem a possibilidade do retorno à vida? Por quê?¹²².

¹²² HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 72.

A maravilha do outro começo ou do recomeço das plantas, que não se aplica à existência humana, não é algo desolador como lamenta Han. Escapa do autor que cada humano nascido tem seu ciclo e precisa cumpri-lo. Se não houvesse o fecho desse ciclo, o ser humano se eternizaria, teria vida sem cessar e, como vimos na primeira parte deste texto, mais-vida significa vontade de mais-poder. A própria negatividade, em Han, contrapõe-se à sina por mais-poder. Ela é defensora dos limites e dos fechos, da finalização de ciclo sem a adição de e... e... e..., isto é, de algo a mais que nunca permite espaço à conclusão.

Cada um, ao seu modo, desfruta de muitas primaveras, experiências idas e vindas até chegar o momento de sua ida sem retorno: a negatividade da morte. Por vezes, o humano está morto sem saber, vazio de convicções e volta à vida graças a algum solavanco fáctico agravador de sua existência. Mas quando se trata da morte definitiva, aquela que anula o seu ser e o converte em não-ser, essa facticidade deve ser respeitada e aceita, porque a morte dá lugar à alteridade com ideias, projetos e caminhos a serem percorridos. De qualquer modo, o fim de uma vida, seja humana ou não, retoma o ciclo, não do corpo ou da consciência que se foi, mas da natureza perene e de seus porvindouros. A morte do ego precisa acontecer para que a positividade afável também aconteça: “mais-outros” possam ter seu lugar na existência. Diferentemente da positividade capitalista, que estende o seu poder ao mundo imanente e coopta a alteridade para identificá-la à potência do Si, *a positividade afável se abre ao mais, todavia, ao mais-outro em detrimento do próprio eu.*

A percepção que Han tem do fim da vida humana, sem retorno, é trágica em seu *Louvor à Terra*. Não consinto com sua posição. Ora, o envelhecimento indica que o vivente muito viveu. Presenciou as diversas estações do ano repetidas vezes. A fraqueza inerente ao corpo que já muito respirou, caminhou e trabalhou, em algum momento se converte em desaparecimento total: fim do ciclo e realização da negatividade da morte. Isso é o que espera o humano e é o que o humano, irremissivelmente, deve aguardar. O apetite haniano pelo reavivamento representa um grau de *conatus* que não pode se concretizar, ainda mais em uma filosofia que faz elogios ao próprio tempo da terra. O homem enquanto *húmus* tem o seu tempo, sem retorno, ausente de reviravoltas. Se o arbusto dilacerado pelo inverno volta ao frescor do verde radiante na primavera, é assim que deve ser. Assim a *physis* eclode. Assim ela decide. Se o mesmo não acontece comigo, esse é o bem que receberei: dar lugar à alteridade, seja qual for. Devo guardar esse modo de ser da terra, salvar a sua essência. O Grande Solo é perene: o eu, por outro lado, não é. A indigência humana, a finitude gravada no corpo e na alma de cada ente humano é o que o caracteriza, é a marca da negatividade registrada em cada vivente.

O jardim global, no qual habito, é vivo e comum a todos, todavia, paradoxalmente, é uma alteridade estrangeira, porque nele há mistérios ininteligíveis e inacessíveis. Jardinar é um exercício de demora e jamais um trabalho. O trabalho exige, por vezes, cumprir metas apressadas. A labuta do ganha-pão não é pacata, já a relação com a terra precisa ser regida pela paciência. Cultivar a matéria orgânica, aguar as plantas e observá-las proliferarem gera sensação de duração e de pertencimento. Aqui não há tarefa ou labor, há, verdadeiramente, ócio e repouso. Repouso no exercício da jardinagem ao chamar as flores por seus nomes ou nomeá-las amavelmente. Assim, “O ócio começa lá onde o trabalho cessa inteiramente. O tempo do ócio é um *outro tempo*”¹²³. O tempo do ócio é o tempo da antieconomia.

Para Nietzsche, nomear as coisas da terra significa instaurar domínio sobre elas. Acaba por fixá-las em uma espécie de “é-assim” imutável: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”¹²⁴. Segundo Nietzsche, o ato de nomear estaria sob a égide da economia, da positividade irrestrita – tomado de empréstimo os conceitos hanianos – que deseja empoderar-se da coisa nomeada. Seria uma forma de mais-poder sobre o que se predica. Nomear seria o mesmo que dizer: “A coisa judicada é minha posse!”. Em resposta, diz Han:

Aqui, tenho uma opinião inteiramente diferente. Não ouço em um nome de flor nenhum comando, nenhuma reivindicação de poder, mas um amor, uma inclinação. Diotima, como doadora de nomes, é uma amante. Por amor, ela dá às flores belos nomes. Nomes de flores são *palavras amorosas*¹²⁵.

Enquanto nomear, em perspectiva nietzscheana, possui caráter colonizador, Han o vê como medida de um ato amoroso, que provém da íntima relação entre jardineiro e flores cultivadas. Seria um ato de afabilidade (cuidado) e não de positividade irrestrita. Nomeá-las seria um ato de comunicação genuína que deixa brilhar os frutos da terra. Não representa um *Tu desves te chamar assim!* O nome surge do trato afável entre o cultivador e a cultura. As flores sugerem, em seu aparecer, um nome cuidadoso. O jardineiro, afavelmente, o expressa em forma de som. Ele é passivo. É um apropriado pela tonalidade afetiva das flores, inspirado por elas. Coleciona nomes florais doados pela natureza. Guarda o nome recebido pelas habitantes do jardim. Recusar nomes às flores representaria ausência de amor. Nesse caso, quem ama emite

¹²³ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 64, realce do autor.

¹²⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 2009, p. 17.

¹²⁵ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 93, realces do autor.

chamado, nomeia. O jardineiro é um amoroso nomeador e não um capitalizador de flores. Inexistiria, diante de um jardim, postura econômica para Han. Nada ali demandaria exploração e reserva de valor: demandaria *cura* e contemplação.

Para Han, desconhecer a identidade das flores, que todos os dias são cultivadas, evidencia desrespeito por cada uma delas: “É, certamente, uma traição às flores quando se as tem no jardim sem conhecer os seus nomes. Sem nomes não é possível chamá-las. O jardim também é um lugar do chamado”¹²⁶. Saber chamar as flores, enfaticamente, evidencia atenção, zelo e jamais dominação. Não chamá-las, mesmo em contato diário com elas, significa indiferença e falta de *cura*. Certamente, caso fôssemos mais atentos ao que as plantas entoam, seríamos mais afáveis, solícitos e companheiros. Haveria mais comunhão, partilha e significado existencial, porque a natureza é a cabeceira da sabedoria e do equilíbrio. Essa verdade, por ser instituída pela própria terra, torna-se inegável.

Han, em seu jardim, utiliza o termo *Bodenständigkeit*¹²⁷ para falar sobre a *seriedade da flor*. *Ser sério* quer dizer estar fixo em um espaço, enraizado em um solo, estar convicto de seu lugar. *Seriedade* é o mesmo que enraizamento, o que representa a negatividade da ancoragem no chão. Trata-se de estar com os pés no chão, firmeza na terra. A flor detém terrosidade (*Erdigkeit*) e, por isso, seriedade/negatividade, uma vez que possui raízes fincadas na superfície. O solo transpira sustentação. Ser sério, à luz da fenomenologia haniana da terra, não significa sisudez ou austeridade, mas amor e cuidado pelo planeta. Como diz o título da obra de Leonardo Boff, *saber cuidar – compaixão pela terra*. Só sabe cuidar daquilo pelo qual se nutre *cura* aquele que se despede do querer-mais e se finca no solo em que vive, em que se relaciona, sem buscas adicionais. Não se quer outro solo: o terreno presente é o suficiente. Agora, basta dele cuidar e embelezá-lo.

O jardineiro é um amante da terra, da barrosidade. O seu tempo é mediado pelo tempo de seu jardim. Ele espera que os outros se elevem à mesma temporalidade. A sua admiração pelo solo aguarda o elogio à ordem terrena, a recuperação do respeito pelo solo maternal que outrora se dava naturalmente. Assim, Han tenta visualizar um porvir que repita o passado de deferência por essa morada. Trata-se, pois, de uma filosofia da recuperação do bom tempo, do agradecimento e da proteção da terra, porque ela é o elemento que faz refletir sobre os seus

¹²⁶ HAN, B-C. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 92.

¹²⁷ O termo *Bodenständigkeit* provém de *Boden* (solo, fundo). Possui íntima relação de sentido com *Grund* (chão), *Wurzel* (raiz). *Bodenständigkeit* é traduzido, comumente, por enraizamento. No texto *Louvor à Terra*, sua tradução é *seriedade*, o que indica criar raízes, demorar-se no solo. Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 95.

enigmas. Como dissera Heidegger, “pensar é agradecer” (*Denken ist Danken*). Agradecer pela energia e vitalidade do fundamento (ser/mundo) que nutre, sem distinção, a existência.

2.3. Mão e terra aromática

Há um fetichismo da coisa no pensamento haniano: uma fascinação pela matéria. Ela é o paradigma da sustentação e da resistência. O louvor à coisa (objetualidade, imanência, mundanidade) representa a essencial negatividade de sua filosofia. Aqui, já está claro que a coisa não pode ser entendida como artigo livre ao consumo (coisa econômica), mas como ponto fixo que espelha estabilidade. A sua essência está ligada ao enredo do aqui-agora, ao corpo a corpo, à ação manual (*Handlichkeit*). Terra, coisa e mão são íntimas amigas.

Ao se levar em conta esse panorama materialista da coisa, ligada ao processo manufaturado, a dimensão *smart*, que ativa e reativa *phones*, *cars* e *homes* é sem-mundo, sem-terra, sem-negatividade porque, com mero dígito ou comando de voz chamadas, viagens e “habitações” se tornam possíveis. A dimensão *smart* é a positividade que ultrapassa a negatividade da coisa terrena, desfaz o mundo analógico. Eric Schmidt e Jared Cohen passam a chamar essa dimensão inteligente de um conjunto, uma “orquestra eletrônica” conduzida sem instrumentos materiais, sem o esteio do negativo-analógico. “O seu apartamento é uma orquestra eletrônica e você o maestro. Com simples movimentos do pulso ou instruções orais pode controlar a temperatura, a umidade, a música ambiente e a iluminação”¹²⁸. Assim, o ato de lidar manualmente com as coisas perde terrosidade ao ser defrontado com *robots* que executam tarefas com precisão e rapidez. Surge, também, um universo de IA Generativa, desancorada da analogicidade e da manualidade, em um mundo regido pela positividade digital. A IA Generativa, desmanualizada, é incapaz de ter calos, uma vez que perde o *nómos* da Terra.

Em contrapartida, o jardineiro tão referido aqui ainda se depara com calos porque maneja o rastelo, a pá e, principalmente, as suas mãos diretamente na terra. Seu corpo possui as marcas do Sol e da chuva, da secura e da umidade. As calosidades são marcas indeléveis de sua lida com o mundo físico/negativo. Para ele, não existe o *soft* e o *smart* e sim o peso e o cheiro das coisas. Aqui, as mãos não se isentam da relação com a mundanidade do mundo, não perdem vigência. Por isso, Han chega a dizer que “O homem sem mãos do futuro só faz uso de seus dedos”¹²⁹. Falta ao *homo digitalis* a lida do jardineiro, isto é, as mãos unidas ao barro. Falta ao *homo digitalis* calos nas mãos. Tê-los não significa masculinização do ente humano. Tê-los

¹²⁸ SCHMIDT, E; COHEN, J. *A nova era digital*, 2013, p. 41.

¹²⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 27.

diz muito mais sobre o seu vínculo ao solo que o sustenta, o amor às coisas, o apreço pelas experiências sensoriais de cada dia.

O humano digitalizado já é uma realidade nos tempos correntes. Se ele não possui mãos, logo não conserva calosidades, porque a mão se atrofia na ausência de ação. Calosidades são consequência do agir, do fazer e do criar a partir das mãos que se defrontam com a matéria. No processo em que impera o engenho manual, a matéria-prima oferece resistência quando o artista intenta moldá-la. Em ótica haniana, só aquele que se choca com a coisa pode sofrer resistência e lidar (*behandeln*) com peso do mundo. Inclusive, o verbo alemão *behandeln* é constituído pelo substantivo *Hand* (mão), termo este que também forma a palavra *handeln* (agir), *Handlung* (ação), *Behandlung* (tratamento), *Handschrift* (manuscrito), *Handwerk* (trabalho manual). *Lidar* significa intimidade da mão com a matéria. Só possui calosidades aquele que interage com a concretude da terra. Mais do que intimidade, a lida e o tratamento são sinais de que ainda existe negatividade relacional com o mundo vivo.

Heidegger possui grande estima pela ação manual, por isso pode ser compreendido enquanto filósofo da negatividade nos termos aqui definidos: é um ente alojado na terra e dela não se retira. Ele diz: “A mão age [*Die Hand handelt*]. Ela mantém no seu cuidado o agir, o que é agido e o que é manipulado. Dizemos também, nesse sentido, que, onde algo essencial é essencialmente protegido, está em ‘boas mãos’”¹³⁰. “O aperto de mão funda a união promissora”¹³¹. O aperto representaria o pacto de fidelidade ao compromisso fixado entre as mãos que se tocam. Fidelidade e compromisso estabelecem uma meta, circunscrevem um objetivo comum entre os que pactuam uma ação. Por isso, um aperto de mão define muito mais do que um mero cumprimento físico: trata-se de um cumprimento também moral, uma efetivação do compromisso no futuro.

A escrita (*Handschrift*) também é movida, em essência, pela manualidade (*Handlichkeit*). Representa o compromisso com o registro de pensamentos entoados. Ela tem a capacidade de gravar, na coisa negativa (papel), os presentes advindos do mundo: sentimentos terrenos. A datilografia e a sua conversão em digitação não conseguem cumprir a autenticidade da escrita originária posto que, em suas construções digitais, usam-se os toques dos dedos e não a mão em sua integralidade. Escrever é um ato ligado à concreticidade das coisas e não ao virtual. A escrita fundamental é mensageira do ser (mundo) e não mera artificialidade técnica. A esse respeito, Heidegger expõe:

¹³⁰ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 125.

¹³¹ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 119.

A escrita é, vista a partir de sua essência original, uma escrita à mão [*Hand-schrift*] [...] Ser, palavra, acolhida, escrita apontam para um nexo original essencial, ao qual a mão indicadora-escrevente pertence. *Na escrita à mão, a relação do ser com o homem, ou seja, a palavra, é inscrita nos próprios entes.* A origem e o modo de tratar da escrita já é, em si mesmo, decisão sobre a relação do ser e da palavra para o homem¹³².

O trecho italicizado é central para o entendimento da essência da *Hand-schrift*. Para Heidegger, a mão é intermediária ontológica e, por isso, atua como narradora do mistério apropriante que advém do estranho outro, do não-ente. Ela proporciona ao humano expressar-se entoado afetivamente pelo ser. É aquele que não fala subjetivamente, mas ontologicamente, regido por *Stimmungen* (entoações fundamentais). As entoações do ser se aportam nos “conteúdos” e grafemas expressos pela mão do ente humano. É o tecido ontológico que se des-encobre na escrita. As palavras usadas no manuscrito são roupagens, invólucros com os quais o ser aparece em sutil des-aparecimento. O ser, nesse sentido, seria o emissor de tons e só uma mão entoada, no manuscrito, conseguiria orquestrá-los em um campo fenomenológico-hermenêutico, a saber, em uma semântica antipredicativa e não maquinial. A mão entoada expressa o ser, caleja-se pelo ser, para re-velar seu presente que dispara o pensar. Ou melhor, o ser convoca o ente humano a pensar, e a mão tem o ofício de “colocar em obra” a retenção do pensamento. Em termos heideggerianos,

Cada movimento da mão em cada uma de suas obras se transporta através do elemento, gesta-se no elemento do pensamento. Todo trabalho manual baseia-se no pensamento. É por isso que o próprio pensamento é o trabalho manual mais simples e, portanto, o mais difícil do homem¹³³.

A mão pensa. Heidegger “afabiliza” a manualidade uma vez que ela deixa de ser vista como mera manipuladora de utensílios. Muito mais do que trabalhar, converte-se em coletora. O seu *lógos* coleta o que anteriormente estava disperso, reúne o espalhado em uma unidade. Por exemplo, a mão coleta as frutas disseminadas no chão e as organiza em uma cesta. A mão pensa e se une à terrosidade da Terra. Diz Heidegger: “O Λόγος vige como o puro *legein* [...] que colhe, escolhe e recolhe no recolhimento de uma concentração. O Λόγος é, assim, recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural. O Λόγος é postura recolhedora e nada mais”¹³⁴.

Lógos, de modo inaugural, não tem acepção racional assim como modernos e contemporâneos o simbolizam. *Lógos* é um exercício manual que cuida da terra e recolhe os

¹³² HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 125, meus realces.

¹³³ HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?*, 1971, p. 51.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaios e conferências*, 2001, p. 190.

seus presentes, os seus frutos. *Lógos* cede espaço ao aprimoramento e à maturação das coisas, “corresponde ao longo olhar que se demora nas coisas sem as explorar”¹³⁵. Originalmente, representa dedicação e devoção pela essenciação da *physis*, por seu *des-velamento*, por seus segredos. Em outros termos, significa amor ao natural, ao simples e ao substancial da existência. Por isso, o *lógos manual*, primordialmente, não solicita digitalidade mediadora na colheita ou na leitura, e sim relação direta e profunda com a concreticidade do mundo.

Aqui, a manualidade heideggeriana dialoga com a jardinagem haniana, por isso Heidegger ingressa neste texto e é referenciado. Heidegger e Han tecem filosofias que louvam a terra, ancoram-se no mundo das coisas. Ambos apreciam o valor da *physis* e de suas manifestações. Ambos registram esse valor, manualmente, em seus escritos. As marcas da terra, o peso e o impacto das coisas, essas negatividades mostram-se, acenam-se constantemente nos registros dos dois autores. Heidegger é o filósofo dos “Caminhos de Floresta” (*Holzwege*); Han é o filósofo do “Jardim” (*Garten*). “Caminhos de Floresta” e “Jardim” nada mais representam do que vias que lembram de um mundo negativo, isto é, analógico, *physico* (presença terrosa que entoa e factiza tudo e todos). São pensadores que *leem, seguem caminhos* os quais levam a horizontes de sentido e de experiências terrosas e manuais.

Ler indica seguir as trilhas do mundo, reunir os bens da terra, aterrarse no solo. Ler significa olhar, estar e habitar a vida na colheita de suas dispersões. O próprio termo *versammeln* (coletar, juntar) se aproxima da palavra *Lese*, que significa tanto colheita como leitura. O verbo *lesen* (ler) radica do grego *légein* e do latim *legere*, evoca o sentido de pegar (*auflesen*), seguir uma trilha, um vestígio (*einer Spur folgen*). A partir disso, *Lese* indica seguir os caracteres (*den Schriftzeichen folgen, lesen*)¹³⁶. Sob essa ótica, ler comprehende coletar partes de um fragmento textual e reuni-lo em uma unidade dotada de sentido (*lógos*). Assim, pode-se haver uma interpretação acerca do que foi colhido, lido. Ler é uma tarefa manualmente hermenêutica e hermeneuticamente manual.

A negatividade do *lógos*, em sua justa e originária acepção de colheita manual, que gera unidade fortalecida, exalta o mundo das coisas. Valoriza o analógico, ainda possuidor de coisidade. Tenta restaurar vivências estruturadas sob a égide do peso da terra. Os pressupostos fenomenológicos de Heidegger, a saber, mão (*Hand*), facticidade (*Faktizität*), História (*Geschichte*) são marcas do negativo. Para Han, esses são alguns dos elementos de uma cultura ancorada no mundo da vida com narrativa, contexto e tradição. Eles simbolizam a condicionalidade do mundo ou o impacto da realidade. Trata-se do manejo da coisa, como se a

¹³⁵ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 78.

¹³⁶ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 439.

terra manejasse os seus habitantes e os habitantes manejassem a terra por meio da manualidade. Assim, a coisa é representativa no sentido de se fazer presente, enquanto a informação digitalizada é não-coisa (*Unding*) em termos flusserianos. Esta última se converte em arquivo intangível ao perder o seu caráter coisal/objetual. Torna-se inobjetal ou, em outro termo, positiva (para além do analógico).

Heidegger principia-se enquanto um filósofo da terra em muitos sentidos, entre eles por ter como paradigma da facticidade humana o trabalho manual, o habitar, o demorar. Fica expresso o amor heideggeriano à mundanidade silenciosa do mundo quando se lê: “[...] ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra. A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna”¹³⁷. Algumas páginas adiante, prossegue: “Quem construiu a casa camponesa foi um *trabalho das mãos* surgido ele mesmo de um habitar que *ainda faz uso de suas ferramentas e instrumentos como coisas*”¹³⁸. O camponês, como se vê, ainda está sob a égide do *nómios* da terra, submetido às leis do solo. Sua ação, pensamento e espiritualidade permanecem enraizados no *húmus* do qual advém o humano. O Jardim de Han também é o local de trabalho com as mãos. Nele se faz uso de apetrechos e de instrumentos, há o exercício de colheita e de cultivo (*lógos*). É onde os calos são formados e o contato com a terra evidencia as suas marcas.

O camponês é circundado por uma blindagem negativa ao deter vínculo profundo com experiências de sentido abrangente. A negatividade (enraizamento no mundo) o protege da dispersão no arreferencial positivo (não-coisa/trabalho digital). Nesse sentido, para Nietzsche, o camponês estaria salvo do desassossego que advém do externo: “Quanto menos os homens estiverem ligados pela tradição, tanto maior será o movimento interior dos motivos, e tanto maior, correspondentemente, o desassossego exterior, a interpenetração dos homens, a polifonia dos esforços”¹³⁹. Para Nietzsche, é o elo rigoroso com a localidade originária que firma o humano em um panorama de vida reservada. Aquele que se dispersa e se deslocaliza, a ponto de perder seu solo natal, desassossega-se na ambientação do positivo. *Não se habita lugar algum quando não se habita o solo natal*. Não se vive o bom porvir sem as “veneráveis antiguidades”¹⁴⁰ (*ehrwürdige Antiquitäten*) e sem um *acento no aqui devedor do “lá atrás”*(tradição).

¹³⁷ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaios e conferências*, 2001, p. 129.

¹³⁸ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaios e conferências*, 2001, p. 139, meus realces.

¹³⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 2005, p. 32.

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 2005, p. 33.

Também para Heidegger a Antiguidade é venerável. Habitar para Heidegger quer dizer enraizar-se no solo e deixá-lo viger. A terra sustenta quem se dedica a ela. Só vive a terra quem guarda tempo para sentir o seu aroma, a sua simplicidade e a empunha nas mãos. Habitar exige demora, lentidão e paciência. A obra manual (*Handwerk*) e os seus apetrechos (*Geräte und Gerüste*) auxiliam o ente humano a se enraizar no barro e a compreender os seus ditos. Sim, o barro fala, tem seus ditos. Ouvi-los é agradável e traz boas orientações. As falas da terra frutificam o coração e não o deixa cair no que Nietzsche chama de “polifonia de esforços”.

As filosofias heideggeriana e haniana representam materialidades. São corpos fincados no chão. Esses pensamentos advêm da lida com a ordem terrena. São dádivas oferecidas pela terra à qual a mão toca. O que toca é a mão e, por isso, a manualidade em contato com o barro recebe um presente: a capacidade de sentir e, consequentemente, viver as belezas que regem a existência. A mão de Heidegger é o símbolo maior de defesa da mundanidade contra a descoisificação da realidade. “A mão faz do pensar um processo decididamente analógico”¹⁴¹.

Aqui, a palavra “analógico” possui sentido estritamente físico. Indica aquilo que possui ponteiros, agulhas, indicações. Relaciona-se com utensílios e equipamentos. A título de exemplo, bússolas e relógios analógicos estão distantes da “engenharia software/smart” como a conhecemos. Eles são objetos com engrenagens e indicadores criados por manufatura. O relojoeiro insere cada peça no seu devido local, com lentes de aumento e com a mão que segura uma fina pinça, para construir o conjunto mecânico de seus artefatos. Os relógios analógicos são variados: alguns funcionam à base de corda para girar suas engrenagens, outros à pilha e à bateria. Os mais antigos são os relógios de Sol. Eles marcam a sucessão temporal por meio da sombra que resulta do *gnómon* – um ponteiro inerte verticalizado sobre o qual a luz solar incide e gera projeção da sombra. De acordo com as diferentes posições da sombra no mostrador do relógio pode-se perceber a variação das horas. Também há relatos sobre relógios hidráulicos chineses, isolados do mundo ocidental, entre os séculos VII e VIII, enquanto produtos das mãos.

A palavra “γνώμων [gnómon] (o que discerne), [...] é o esquadro do carpinteiro¹⁴²” “[...] O instrumento assim denominado era simplesmente um prumo erguido sobre uma superfície plana e sua principal serventia era indicar os solstícios e os equinócios por meio de sua sombra”¹⁴³. O *gnómon*, esse esquadro ou triângulo retângulo cujo cateto oposto e a hipotenusa apontam para cima, nasceu como objeto que permite ao ser humano discernir as doze escalas de tempo, mas também pode ser usado como um esquadro para alinhamento de cortes, paredes

¹⁴¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 121.

¹⁴² BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*, 2006, p. 46.

¹⁴³ BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*, 2006, p. 48.

e de tantas outras tarefas que exigem precisão. O seu uso é símbolo da manualidade. O construtor necessariamente precisa esquadrejar as adjacências sobre as quais a morada é erguida. A mão precisa ter contato com o solo e com o esquadro. Esse instrumento seria o elo entre terra, humano e pensamento.

Relógios constam no mundo como apetrechos realizados por mãos de diferentes epocalidades. Eles materializam ideias que se apropriam do pensamento. A História reconhece, na mão do relojoeiro, a necessária engenharia construtora do artefato que gera senso de duração e de sucessão temporal. A mão seria a tradutora das vibrações do pensamento. “A mão é um ‘signo’ na medida em que ela indica ‘o que se confere ao pensar’. Só a mão recebe o dom do pensar”¹⁴⁴. Só ela age e movimenta-se para engendrar sólidas coisas, negatividades que, de uma forma ou de outra, o tempo revela serem coisas singulares, auráticas e não desintegráveis.

Han diz: “A mão não conta, nem calcula. Ela representa o não-contável, o não-calculável”¹⁴⁵. De fato, ela não é calculante como um *software*, como uma positividade robótica, mas aprecia a colheita de medidas. Escapa a Han que a mão possui estima por medidas. O construtor de moradas manuseia linhas, réguas, esquadros, prumos, às vezes palmos e até dedos para medir espaços ou sobra de espaços. O alfaiate utiliza a fita métrica. Pedreiro e alfaiate amam milímetros, centímetros e metros. Eles metrificam a olho nu. Sentem-se bem ao enxergar a coisa e a medida que ela possui. Construtor, coisa e medida conjugam-se. As medidas estão presentes, vivas e a lida com elas se dá pelo toque e não pelo clique. A medição deixa a coisa reinar em sua amplitude. Medir manualmente é uma arte da negatividade (situada entre humano e coisa analógica). Pode se dar com palmos ou polegadas, com o auxílio da régua, do esquadro, da pura linha, da caneta e do lápis junto ao papel.

Para Han, o cálculo realizado por positividades (tecnologias da informação ou por inteligências artificiais) é ausente de mundo e, por conseguinte, de mão. Um *software* calcula de forma programada, mas não pensa, uma vez que só a mão sensível é hábil a sentir as vibrações da ordem terrena e por elas ser entoada. É justo esse sentimento que a encaminha ao pensar. Só pensa aquele que vive a materialidade das coisas.

Han não observa que o cálculo, originariamente, nada deve ao *soft-não-pensante*. Esse termo provém do latim *calculus*¹⁴⁶ cujo significado quer dizer “pedrinhas”. Também denota as cristalizações que se formam nos rins chamadas de cálculos renais. Entre os romanos, as pedrinhas, recolhidas no solo, eram utilizadas para se fazer contas e, apenas mais tarde, com o

¹⁴⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 122.

¹⁴⁵ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 123.

¹⁴⁶ Cf. NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 1955, p. 89.

advento das calculadoras mecânicas e digitais, elas perdem essa finalidade. Os orientais, antes e até mesmo hoje, utilizam o ábaco, uma espécie de calculadora com pedrinhas para representar quantidades e realizar as quatro operações aritméticas. Isso salienta o quanto o cálculo deve ao solo o seu êxito. Calcular já foi um exercício objetual ancorado nas coisas. As pedrinhas, um dia, foram conhecidas como *seres-para* fundamentais. O cálculo, um dia, foi feito à mão: foi um exercício negativo.

Pedrinhas são apetrechos. Heidegger pensa sobre o mais simples apetrecho e, pensar, quer dizer se “aproximar” em respeitosa distância sobre aquilo que é pensado. Significa “avistar o que está em volta”, prudência (*Umsicht*) na lida com o que está em causa. E “a prudência descobre as coisas em seu *para que*, ou seja, em seu *sentido*, e, de fato, pré-reflexivamente [...], antes de uma tematização expressa”¹⁴⁷. À guisa de exemplo, o apetrecho martelo, em ótica fenomenológica, é analisado prudentemente, isto é, de modo pré-reflexivo como uma coisa, um ser-para. O seu modo-de-ser vige ao ser colocado em exercício pelo seu usuário. Deve-se ocorrer a maneabilidade do martelo (*Handlichkeit des Hammers*), a operação de martelar. A utilizabilidade da coisa só se torna acessível quando ele é empunhado. A mão que agarra, ao fazer uso do instrumento, assume a malícia da coisa e, em função disso, torna-se maliciosa porque adquire mais engenho. A cada manejão, mais habilmente a mão lida com o apetrecho. Martela-se seguramente com o exercício contínuo de martelar. A devida empregabilidade do martelo é o que pode entregar a obra proposta. A mera teorização ou visualização da lida com o martelo, por outrem, não permite saber acerca de sua real utilizabilidade/negatividade.

O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento do modo mais adequado possível. Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o dominamos a *utilizabilidade*¹⁴⁸.

A mão tão só se orienta quando retém o utensílio. Ao se usar o martelo, aprende-se a martelar. A mão é norteada por sua prática com a matéria. Aqui há uma cadeia remissiva. O martelo remete a outras matérias a partir das quais é produzido: ferro, madeira, corda, couro... A obra, por sua vez, remete-se a todos os outros seres-para e às mãos construtoras. O produzir, ele mesmo, é cada vez um emprego de algo para algo. “Na obra reside ao mesmo tempo a

¹⁴⁷ HAN, B-C. *Bom entretenimento*, 2019, p. 149, realces do autor.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* (versão bilíngue), 2012, p. 213, realce do autor.

remissão a ‘materiais’ [...] Martelo, alicate, prego remetem por si mesmos ao aço, ao ferro, ao mineral, à pedra, à madeira de que são feitos¹⁴⁹.

A mão prova os elementos que formam a materialidade do utensílio e revela a sua funcionalidade ao empregá-lo na obra. Como se a mão acomodasse e traduzisse o escopo do instrumento ao usá-lo. Consequentemente, isso habilitaria o usuário ao genuíno exercício com a ferramenta, em seu emprego específico. As mãos de Heidegger juntas ao martelo, e as mãos de Han juntas à terra do jardim, evidenciam o quanto suas filosofias remetem à materialidade do mundo enquanto solo incontornável do pensar e do agir. São filosofias da *empregabilidade* de apetrechos na lida com a terra.

“Empregar” (*verwenden*)¹⁵⁰ é o termo-chave da negatividade, porque detém seu raio de ação já circunscrito, o seu limite traçado: um martelo tem como serventia o martelar. Essa é a sua negatividade, o seu ser-para, a sua referência. O emprego (*Verwendung*) de um instrumento descobre a sua serventia, o seu uso (*gebrauchten Zeug*). O empunhar e o colocar a coisa em exercício é o que permite a proximidade com ela. O estar com a coisa na mão suplanta a mirada ou a concepção dirigida a ela. Só a maneja aquele que está intimamente em sua presença. Manualidade é sinônimo de intimidade com a *Ding*. Ela detém um ser-em-si (*an-sich-sein*), um modo-de-ser (*Seinsart*) que a mão capta ao apanhá-la. Na fenomenologia da coisa, o instrumento mesmo, por meio de seu modo-de-ser, orienta a manejabilidade, isto é, negativamente diz, por si mesmo, para que serve. Ele possui a malícia da coisa (legalidade orientadora) ao evidenciar como deve ser empunhado e utilizado.

As reflexões acerca da junção mão-coisa, em *Ser e tempo*, são marcadas pela empregabilidade (*Verwendbarkeit*). Nos termos hanianos, “O pensar de Heidegger se esforça constantemente para penetrar em uma esfera de experiência [...] É precisamente a mão que tem acesso à esfera original do ser”¹⁵¹. Previamente, a mão experiencia o instrumento antes mesmo de conceituá-lo. A utilizabilidade precede a teorização sobre a sua funcionalidade.

A perspectiva heideggeriana é penetrar em um sentido da coisa manejável que a “veja” como utensílio ou ser-para-a-terra sendo, assim, utilizável. Chega-se ao conceito de *fiabilidade* (*Verlässlichkeit*). Por exemplo, os sapatos da camponesa são confiados ao uso terreno. Usar sapatos significa estar regido pela gravidade da Terra (negatividade). O sapato é aquilo que permite a amarração humano-coisa-solo, assim como acontece com o martelo que é apanhado

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, 2012, p. 215.

¹⁵⁰ O verbo no infinitivo *verwenden*, do qual deriva o substantivo *Verwendung*, denota *empregar* no sentido de utilizar, manusear, operar, pôr em prática, enquanto o adjetivo *gebraucht* indica algo que é *empregado*, usado, operado ou posto em prática.

¹⁵¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 124, realces do autor.

e coloca o seu modo-de-ser em ato na martelagem. Mão e martelo, pé e calçado *fiam-se* à mundanidade do mundo, vivem a terrosidade.

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da umidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno [...] Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa¹⁵².

Os sapatos são partícipes da caminhada cansada e lenta de volta à casa após as horas de trabalho no campo. Cada passo da camponesa impregna seus calçados com o barro do local por onde andou. Os pés representam mobilidade para caminhar sobre o solo e nele se ancorar. Heidegger exalta vivenciar o solo, munido de sapatos, porque isso representa vínculo e proximidade com o chão. É de se perceber que Heidegger costura uma teia de negatividades (concreticidades) unidas em um contexto definido: calçado deformado nos pés de uma pessoa exaurida pelo dia de trabalho. O calçado pisa o solo e retém, em seu couro, as marcas do tempo.

Heidegger é um filósofo da negatividade (da experiência de sentido entre humano e mundo). Mas, de determinada forma, ele ainda aparta os pés do solo, limita a experiência dos pés com a terra devido o uso dos calçados. Há uma forma de viver e sentir o solo ainda mais plenamente: demorar e habitar o campo, mas ausente de ser-para. Claramente representaria perigo fazê-lo pelas paisagens campestres alemãs no rigoroso inverno. De qualquer forma, assim como a mão, ausente de luvas, sente o ser-para do utensílio, os pés sentiriam a proximidade da terra ao nela pisar também ausente de utensílios. Qualquer um dos seis biomas brasileiros permite que possamos experimentar o solo com os pés nus, senti-lo seco ou úmido, quente ou frio. Ausentes de ser-para, os pés genuinamente beijariam a terra.

Não haveria proximidade mais intensa e respeitosa ao *húmus* do que nele se embrenhar sem apetrechos. Saltar nas cachoeiras do Centro-Oeste, degustar os cajuzinhos do cerrado, avistar o esplendor das araras e dos demais animais após um dia de mão nua na lida com a pedra e com o barro significa *experimentar a fiabilidade das coisas e a elas se fiar*. Assim como Han defende a ideia de que o jardineiro precisa conhecer os nomes das plantas as quais todos os dias rega e nutre para chamá-las amavelmente, o humano-terra assim só pode ser nomeado se lançar seus pés e mãos despidos de adereços na barrosidade. Apenas sem invólucros ou revestimentos se pode entrar em comunhão verdadeira com a topologia da terra. De todo modo, a filosofia

¹⁵² HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*, 1998, pp. 28-29, realces do autor.

heideggeriana conecta pé e mão à coisa (mundo). “O pé de Heidegger representa o *aterramento*”¹⁵³. A coisa garante ao pé e à mão ponto de ancoragem, zona de proximidade que os aterra em uma reserva permanente.

A filosofia de Heidegger sinaliza que habitar é um perene viver do *mortal* na *terra*, sob o azul celeste do *céu*, em contato com o *sagrado*. É uma filosofia da simplicidade, do caminhar pelo campo. Não se acrescenta a não-coisa (*Unding*), em outros termos, aquilo que está para além da própria naturalidade do mundo. Basta o que vem naturalmente até mim e nada mais. Heidegger e Han apreciam a coisa como corpo moldado pela “arte-menha” das mãos e pelos adereços acoplados aos pés – como é o caso dos sapatos. Eles constantemente fazem referência às imagens campestres, à montanha, ao rio, à soleira, ao cântaro, ao jardim, às flores. “A jarra é feita de argila. Com a argila de que é feita, a jarra pode pousar no chão da terra”¹⁵⁴. Tratam-se de filosofias da negatividade, uma vez que transitam entre as coisas e refletem sobre a beleza de suas malícias. Essas filosofias sentem o volume do mundo e de seus entes, percebem que “As coisas autênticas, as coisas de um mundo *encravado* têm um peso especial, uma *materialidade especial*”¹⁵⁵.

Assim como Heidegger, Han é um filósofo da negatividade. Sua filosofia deixa sentir o volume, o condicionamento do mundo sobre a facticidade de cada ente. Ser-no-mundo é ser-situado. Estar no seio da terra implica ser disciplinado pelo seu peso, pelo seu bom, especial e genuíno peso: por sua materialidade e resistência que obrigam qualquer ente a permanecer no chão por mais que dele queira escapar. Estar no chão constitui a identidade finita da pessoa, a submissão a essa facticidade irreversível. O humano pode alçar voos de várias maneiras, porém, em algum momento, de uma forma ou de outra, precisa de uma soleira, de um centro de gravidade que o acolha e o suporte. A soleira é o esteio fundamental do ente e só nela pode ser amparado. A esse respeito, Heidegger escreve: “Soleira é a viga que sustenta a porta como um todo. Ela segura o meio em que o fora e o dentro se interpenetram. A soleira sustenta o entre. Em sua segurança, articula-se o sair e o entrar nesse entre”¹⁵⁶.

A soleira que sustenta a porta é a mesma que permite o ir e vir dos entes, o ingresso e a saída da localidade. É o princípio fundante *entre* o fora e o dentro, *entre* o nato e o estrangeiro, *entre* o mesmo e o diferente. É o *médium* que identifica o que é *intra* e o que é *extra*. Por isso, tanto locais como os seus frequentadores precisam de soleira (negatividade), uma vez que a partir dela e nela se pode edificar moradas, vidas e histórias singulares. A soleira representa a

¹⁵³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 127, realce do autor.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, M. A coisa. In: *Ensaios e conferências*, 2001, p. 145.

¹⁵⁵ HAN, B-C. *Bom entretenimento*, 2019, p. 156, realces do autor.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, 2003, pp. 20-21.

coisa-limite que causa contentamento na acolhida do visitante que a cruza, mas também representa a dor quando a pessoa amada a atravessa e se vai, sem retorno possível. Na dor ou no contentamento, a soleira, essa coisa magistral, é o suporte essencial para a factização do humano, para o seu *encravamento na terra*.

Nesse sentido, a coisa é um corpo contra-corpo em virtude de pesar sobre cada ente. Ou seja, ela cede asas para que o humano contemple o céu e os corpos celestes, mas também calça os seus pés com botas de chumbo para que ele não se esqueça da ordem terrena da qual é partícipe vitalício. Para que não esqueça do aroma do solo e de seus rebentos. Acerca desse cheiro cheiroso de terra e do carvalho, Heidegger cultua suas antigas raízes de infância:

[...] a consistência e o odôr do carvalho começavam a falar, já perceptivelmente, da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer pode fundar o que dura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem fôr simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz¹⁵⁷.

Em *Aus der Erfahrung des Denkens*, Heidegger evidencia o seu amor pelos movimentos, ruídos e imagens do mundo retidos no coração e no pensamento enquanto experiências afáveis e indeclináveis. Transparece amor pelas soleiras das montanhas nevadas, por suas vegetações, córregos e superfícies; amor pelos dias e noites em transição contínua; apreço incondicional pelas estações do ano que se re-petem. Heidegger conduz o leitor à imagem que ele mesmo, em particular, retrata:

[...] Na verdade, eu mesmo não observo absolutamente a paisagem. Experimento suas mudanças horárias, diárias e noturnas no grande ir e vir dos anos. O peso das montanhas e a dureza de seu alicerce, o lento crescimento dos abetos, o esplendor luminoso e simples dos prados floridos, o murmúrio do riacho da montanha na ampla noite de outono, a austera simplicidade das superfícies cobertas por neve¹⁵⁸.

A terra é o elemento primitivo e a habitação originária que faz nascer, enraizar e amadurecer toda entidade que nela se encontra. Han e Heidegger, nas esferas de suas respectivas filosofias, chegam à reflexão comum acerca da terrosidade que aviva os entes: ela sustém a existência graças ao senso de localidade que proporciona. Abre e clareia um horizonte não tão plano e sim sinuoso, que permite enxergar pontes que levem a caminhar sustentavelmente ao outro lado. Sustentabilidade, para ambos os autores, seria transitar de um ponto sólido A ao

¹⁵⁷ HEIDEGGER, M. *O caminho do campo*, 1969, pp. 68-69.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1983, pp. 9-10.

ponto sólido B com admiração pelas paisagens, sem dizimá-las. Seria um ato de respeito ao ser coisa da coisa, ao seu modo de viger jamais prejudicado por intervenções exploradoras. Sustentabilidade seria deixar a natureza intervir em nosso modo de ser e não o contrário. Para Han, o mundo sustentável só seria possível em um essencial passo de volta: “Uma re-romantização do mundo teria que pressupor sua re-materialização [...] O que é necessário é uma *compreensão completamente outra da Terra e da matéria* [...] Portanto, a ecologia deve ser precedida por uma *nova ontologia da matéria* que a experimenta como viva”¹⁵⁹.

Han enfatiza uma filosofia que não apenas reflete sobre a Terra como vivente, mas como uma vida maternal primordial. *Em Louvor à Terra*, o mundo é tratado como um parente próximo que promove ao filósofo elã vital e *eudaimonia*. Por isso, a ontologia da matéria teria como consequência uma bioética do cuidado com a *Biomater*, uma ecologia fundada na epocalidade do bom tempo: tempo de mãos e pés no chão, animados pelo barro. Tempo aromático!

O tempo, com grandeza de mundo, é um tempo aromático, repleto de experiências terrosas. A terra exala cheiro de *húmus*, a argila esfria as mãos e o que ela toca. Trata-se de um tempo de frescor e de amplitude vinculativa com a realidade circundante. “O tempo começa a ter aroma quando adquire uma duração, quando cobra uma tensão narrativa ou uma tensão profunda, quando ganha em profundidade e amplitude, em *espaço*”¹⁶⁰. Não vejo outra forma de ampla e profunda relação com o mundo a não ser em contato com a sua barrosidade, barro que suja as roupas, esfria a pele e gera a intensa sensação de se estar vivo. Mãos no barro significa ganho semântico de mundo, ao mesmo tempo em que o intenso aroma da imanência das coisas arrebata os sentidos e nos faz reviver tempos terrosos, tempos de infância. Diz Han: “Os aromas e os odores se entregam por completo ao passado, geram amplos espaços temporais. Desse modo, colocam-se os fundamentos das primeiras memórias. Um único aroma é capaz de reviver um universo da infância já dado como perdido”¹⁶¹.

Enquanto Han exalta o aroma dos bons tempos, a partir do qual os entes humanos se ligam profundamente ao cheiro do mundo fenomênico que os circunda, McLuhan foca na magnitude da memória afetiva do olfato, que retém aromas e, a partir disso, guarda experiências vívidas. Eis o seu pensamento:

O sentido do olfato, por muito considerado a raiz da memória e a base unificadora da individualidade, voltou à tona nos experimentos de Wilder Penfield¹⁶². Durante a

¹⁵⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 168, realces do autor.

¹⁶⁰ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 38, realce do autor.

¹⁶¹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 70.

¹⁶² Wilder Penfield (1891-1976), neurocirurgião norte-americano nascido em Washington. Especializou-se em fisiologia cerebral humana e desenvolveu tratamentos para epilepsia. Seus estudos e técnicas médicas

cirurgia cerebral, a sondagem elétrica do tecido cerebral reviveu muitas memórias dos pacientes. Essas evocações foram dominadas e unificadas por aromas e odores únicos que estruturaram essas experiências passadas. O olfato não é apenas o mais sutil e delicado dos sentidos humanos; é, também, o mais icônico porque envolve todo o sensório humano mais plenamente do que qualquer outro sentido. Não é surpreendente, portanto, que sociedades altamente alfabetizadas tomem medidas para reduzir ou eliminar os odores do ambiente, [...] a assinatura única e a declaração da individualidade humana [...] As sociedades que mediam os cheiros do tempo tenderiam a ser tão coesas e tão profundamente unificadas, que resistiriam a todo tipo de mudança¹⁶³.

O fragmento é marcado pela ideia de que o próprio tempo é o emissário de aromas que, ao serem resguardados, registrados na memória, possuem poder de coesão social. E mais: a memória olfativa resiste à perda do cheiro que outrora se lançara às narinas. Essa resistência nada mais quer do que o aroma primordial. O seu intento é *re-petir* (retomar) a experiência aromática, o impacto da fragrância. A memória olfativa guarda um relicário de cheiros que, ao ser aberto, exala bálsamos que aliviam e consolam. Han reconhece esse poder: “O aroma, impregnado de imagens e história, devolve estabilidade a um eu ameaçado pela dissociação [...] A extensão temporal permite que volte a si mesmo. Este *regresso-a-si* é feliz. Onde há aroma há lembrança”¹⁶⁴.

Uma sociedade aromática está consolidada em um forte mundo-do-Nós, fortificada pelo seu relicário de cheiros, imbuída de memórias, durações e de lentes manifestações. Essa sociedade é mediada por cheiros: de terra, de chuva, de plantas, de animais, de humanos, de materialidade, de vida viva. Ela é estruturalmente detentora de sentidos unificadores de seu espírito coletivo. Há afinidade, referência, entrelaçamento, em resumo, comunhão-do-Nós, e “todas as coisas se aproximam e se comunicam umas com as outras. Essa cordialidade de ser permite sentir o aroma do mundo¹⁶⁵”.

Sentido, referencial e estabilidade existem em meio ao *húmus*. Características da negatividade. Não há contornos possíveis frente a essa verdade. Força ou centro de gravidade, que situa o ente humano, existe em um ponto de ancoragem, que se chama mundo. É no entre-mundo em que as coisas se definem, são decididas e se concluem, articulam-se e se organizam. Aqui as coisas e os humanos detêm ritmo orientado por símbolos e sentidos. Aqui há *re-petição* (retomada de experiências de sentido). Por outro lado, perda de mundo significa queda de solo.

influenciaram a neurologia, a psicologia, a psiquiatria e a pedagogia. Enquanto pesquisador da história da medicina, escreveu obras como *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain* (1954) (Herbert Jasper and Wilder Penfield), *Speech and brain-mechanisms* (1959), *Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain* (1975) entre outras.

¹⁶³ MCLUHAN, M. *Understanding media: the extensions of man*, 2013, pp. 158-159.

¹⁶⁴ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 72, realces do autor.

¹⁶⁵ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 73, realces do autor.

Essa lamentável rotura também faz perder força e sustentação, dado que um ente humano, sem soleira, desestabiliza-se na ausência de sentido. A significativa factização do ente humano, desse modo, encontra-se fragilizada. Na perspectiva de Han, é a lembrança do tempo terroso, aromático e manual das coisas que pode ressignificar as nossas vidas.

2.4. Impacto e peso das coisas

Como vimos, a filosofia haniana tem em vista o retorno à guarda do ser/terra, aos seus modos essenciais de doação. A terra se doa enquanto local de duração, de estabilidade e, por isso, é justo nela onde os entes nascem, perduram e morrem. Falta, porém, habitá-la com delicadeza. Ela é o *hypokeimenon*, aquilo que subjaz e ampara. Hannah Arendt, outrossim, reconhece esse suporte estabilizador da vida.

O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso, os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana¹⁶⁶.

Hannah Arendt, assim como Heidegger e Han, mostra-se uma filósofa da negatividade. Reconhece que a existência humana só é possível com base na duração terrestre. Ela é condição suficiente e necessária para a *bio* fisiológica, teorética e laboral. Saltar o condicionamento da ordem terrena é um projeto impossível de se concretizar porque ela é o fenômeno incontornável que norteia a vida em todos os seus sentidos. É a imanência que permanece por mais que o modo de existência econômica deseje criar o seu mundo transcendente à parte, o *oikos* privado.

O objeto, enquanto coisa (*Ding*) mundana, condiciona (*be-dingt*) o humano. Por isso, Hannah Arendt fala em *impacto da realidade do mundo* e em *objetividade do mundo* que, inevitavelmente, norteiam os passos de seus residentes. A terra, sob essa ótica, é objeto, todavia, objetualidade fundamental, solo no qual reina solidez. Ela permite sempre o mesmo ritual existencial: nascimento, crescimento e morte. “Ela lança seu peso contra nós. Ela é um *objeto*, um *obicere*. O peso das coisas constitui o *peso do mundo*”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, 2010, p. 11, meus realces.

¹⁶⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 73, realces do autor.

As coisas pesam, oferecem resistência: ferem e calejam, mas também fortalecem e preparam o seu manuseador. O campesino que deseja construir sua morada com os elementos da terra – *com coisas* – encontra, pelas adjacências, barro, pedra, toras de árvores. Para recolhê-los, está cônscio de que lida com o peso das coisas do mundo, com suas negatividades. Isso acontece porque “A coisa não é um produto submetido a um processo de fabricação. Cobra autonomia frente aos homens, uma autoridade. Representa o peso do mundo que o homem deve assumir e ao qual deve adaptar-se”¹⁶⁸.

O peso e o atrito das coisas, em choque com o corpo, cortam e arranham. Erguer uma pedra do seio da terra provoca rasgos nos braços, caleja as mãos. A feitura do adobe permite sentir o quanto a terra sustenta um vigor exuberante. O adobe, esse tijolo caseiro de barro, não necessita de cimento para se tornar um sedimento fecundo à construção. Basta acrescentar à terra uma multiplicidade de fios secos de capim e estes se tornam a teia que gera amarração sustentadora do tijolo para que não se esfacel ou quebre. Barro, pedras, eucaliptos e todos os demais bioelementos são contra-corpos, com energia e gravidade ainda desconhecidos. Massas e pesos, materialidade e objetualidade reinam entre humanos e coisas. Assim, “Conforme a coisa que condiciona, o homem renuncia a se erguer no incondicionado”¹⁶⁹. O homem, entoado pela negatividade, no tempo da coisa, mistura-se com os elementos do mundo e vive deles. O mundo dá *suporte vital* aos seus entes.

O sentido que Han dá ao termo suportável (*haltbar*) comprehende aquilo que é tolerável, todavia, também ultrapassa essa acepção. O adjetivo *halt* deriva do verbo *halten*¹⁷⁰ (segurar), que indica guardar (*hüten*), proteger (*schützen*), preservar (*bewahren*). Daí o substantivo *Haltung* com o sentido de manutenção de certa atitude ou postura diante de uma situação. Dar suporte às leis (*Gesetze halten*), bem como realizar festivais (*Feste halten*), são outros exemplos de uso do referido verbo. As coisidades mundanas, enquanto suportes terrosos, desafiam a inconstância que permeia o tempo coevo arreferencial, deficitário em esteios. A sua tarefa é “tornar a vida suportável”, isto é, manter a vida (*Leben halten*), sustentá-la, dar-lhe perenidade em meio às transformações diárias. Em termos alegóricos, a vida seria como um imenso oceano em constante movimento; já a concretíssima coisa é avistada enquanto alicerce na qual posso confiar. Ela me salva do afogamento na arreferencialidade. A coisa tem como tarefa am-*parar* o humano, frenar a aceleração da vida para que o eu e o outro encontrem solo. Ela existe para

¹⁶⁸ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 108.

¹⁶⁹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 108.

¹⁷⁰ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 289.

ensinar ao humano o valor do ponto fixo em oposição à alternância, à oscilação em tempos de positividade irrestrita, de disseminação de vida econômica.

A postura haniana é de ancoragem diante das coisas circundantes. São elas que condicionam o humano e, desse modo, ao aceitar essa verdade, aquele que se embrenha na terra se percebe enquanto *ente em condição*, situado em, lançado diante de um mundo pré-existente que o condiciona a ser-com. A partir desse prisma reflexivo, a condição das coisas, em sua origem, independe do humano, de suas intervenções. O barro, a partir do qual o homem se eleva, é antiguidade, autoridade geracional. Ele antecede e sucede o homem, é um insigne antecessor-sucessor já que permanece mesmo que inexista qualquer humano à vista. Uma terra sem humano não deixa de ser *húmus* vívido e atuante. Por outro lado, ausente dessa negatividade, ausente de mundo terroso, não há que se falar em continuidade da existência humana.

O apelo de Han é evidente: o horizonte temporal corrente, mais do que em qualquer época, precisa do passo de volta à materialidade da coisa para revitalizar o apreço pelos objetos, pois “A libido-pelo-objeto produz uma ligação-com-o-objeto, que, em contrapartida, estabiliza o eu”¹⁷¹. Han entende que o vínculo com a materialidade do mundo permite esteio aos seus habitantes e, por consequência, um Nós forte e colaborativo. Suas palavras são claras: “O permanecer transitivo do mundo torna possível o *permanecer intransitivo nas coisas*”¹⁷². Aqui, “permanecer intransitivo nas coisas” é sinônimo de atracamento no mundo, que se comporta portado na imanência, sustentado por sua objetualidade. Sem esse vínculo com o mundo-solo as coisas se tornam transitivas, mais precisamente, irrestritas e incondicionadas. Transita-se ao que Vilém Flusser chama de não-coisas, transcendências que não podem ser agarradas pelas mãos: fluxo infômato destituído de imanência, de facticidade. Disso resulta uma tênue realidade analógica, fraca de coisidade. Seu sentido gravitacional se reduz consideravelmente. Essa perda tem como consequência o “fraquejamento” da esfera objetual: “O mundo se torna, assim, vazio e desprovido de sentido”¹⁷³ mesmo com a inflação desenfreada de informações, de dados, enfim, de positividades excessivas.

O sentido só pode ser recuperado no processo de retomada e guarda da *mundânciamundo*, o que quer dizer o passo atrás rumo ao vigor dos aromas e cores, dos sons e vibrações, das materialidades e naturalidades. A essa liberdade que permite mundânciamundo, essa eclosão da existência que presenteia com vivacidade terrosa sem qualquer intervenção ansiosa ou

¹⁷¹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 41.

¹⁷² HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 104, meus realces.

¹⁷³ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 42.

controladora por parte do ego chama-se negatividade pelo peso e densidade da terra, e afabilidade pelo desabrochar do mundo.

Han crê que a solidez do mundo perdura, a negatividade ainda vibra. Ela está presente à espera de apreço e cuidado. Esse pensamento, acolhido e respeitado, levaria cada um de nós, como diz Han, à “[...] amabilidade amigável, que consiste justamente no se retirar do ser humano, de modo que o mundo possa desabrochar em seu ser-assim livre”¹⁷⁴. A retirada do ser humano significa a suspensão da potência do Si, da subjetividade e de suas maquinações, que invertem o mundo de coisa à não-coisa, do concretíssimo negativo ao arreferencial positivo.

Amabilidade/afabilidade, que deixa o mundo desabrochar sem intervenção humana, significa a extinção da vontade econômica de consumir e de disseminar mais positividade irrestrita: “A amabilidade abandona o próprio caso. Eleva-se sobre *declinações*”¹⁷⁵. Precisamente esse abandono permite que mundo e humano entrem em comunhão. *O importante nessa relação é a afabilidade (antieconomia): de um lado o mais do menos-eu e, do outro, a intensificação do mais-mundo.* Han comprehende bem essa relação entre um eu destituído de poder, inserido no plano terreno, este pleno de vigência. Ele diz: “Apenas com ao menos *um* momento de ausência, no qual eu não me alcanço, torna o olhar um olhar amável. Torna o espírito [...] *algo que vê* em sentido enfático”¹⁷⁶. O olhar amável/afável/amigável só é possível, assinala Han, na medida em que o Si não mais tem vez, o eu, a sua identidade se esgota e o invólucro monadológico da egoidade se perde no ganho de mundo coisal, fáctico, relacional.

A amabilidade/afabilidade aponta à indigência do eu: ao seu não-poder. O mundo vive, emite aromas e perdura unicamente quando o humano se vê enquanto *indigente* perante a simplicidade do espaço no qual habita. Quanto mais indigente se considera, sempre subalterno à ordem terrena, mais valiosa e digna a sua vida se torna. Por isso, o humano precisa se entregar à heteronímia, reconhecer a dependência que tem à ordem mundana. Quanto mais os pés se fincam no chão enquanto pesadas âncoras e, quanto mais *húmus* as mãos seguram, mais o ser se apropria dos entes humanos. Mais *physis* vigora.

É salutar lembrar que, para Han, o valor do humano se dá na defesa da terrosidade que o constitui, na proteção inabalável da *Magna Mater*. Aquele que não se relaciona afavelmente com a sua Mãe-Terra e não a protege a todo custo, no âmago de sua existência, esquece o essencial: o seu próprio princípio. Ausente de visão de princípio, o ente humano estará, enquanto não encontrar as suas origens, ausente de visão de futuro. A lembrança fundamental,

¹⁷⁴ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 68.

¹⁷⁵ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 183, realce do autor.

¹⁷⁶ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, pp. 98-99, realces do autor.

que jamais deve ser perdida, é clara: o *princípio é coisa*, a terra, e o futuro deve ser a sua indeclinável preservação. À terra, “A *amabilidade* lhe dá *espaço*, na medida em que a libera da estreiteza da interioridade e da identidade”¹⁷⁷ e a deixa ilesa às tentativas maquinais de dominação.

Han evoca uma afabilidade/amabilidade pelo mundo que culmina no amor por essa grande Coisa, porque só é possível amar o grande fora quando a hipervalorização da egoidade é enfraquecida e ceifada. Ele explana da seguinte forma:

A amabilidade do vazio provoca uma *continuidade do ser* através dos espaços amplos, uma *continuidade*, podemos dizer, do *mundo*. Ela se distingue daquela continuidade do *si mesmo* na qual trabalha o poder. Amável é o olhar [...], o momento [...] no qual há a fortuna de um retorno-ao-mundo¹⁷⁸.

A afabilidade/amabilidade visa um mais, uma fortuna, um e... e... e... No entanto, não se trata de uma fortuna recheada de ganhos econômicos, de trabalho para nutrir um *oikos* monadológico ou a força da identidade do ego: é a simples fidelidade à coisidade do mundo, deixar o mundo vigorar em sua própria manifestação sem dominá-lo e espoliá-lo. Assim, ser e mundo se consolidam enquanto um só no pensar haniano. A sua filosofia é vista enquanto passaporte de retorno à materialidade, à fisicidade, à coisidade do solo no qual o ente humano habita. A continuidade do Si chega ao estado terminal e o passo de volta dado pelo ente humano suspende a subjetividade em prol da objetualidade do mundo. O Bem deixa de ser o indivíduo e as suas propriedades. O Bem se mostra nas imagens mais singelas e afáveis que *impressionam* as retinas e o espírito: o rio corrente pelos leitos, gerador de vida por onde passa; a flor que se metamorfoseia em fruto; o pássaro que voa livre e emite seus cantos de liberdade; o Jardim que permite espaço de demora e de silêncio. Esses são alguns exemplos de afabilidade/amabilidade pelas coisas que deixam o mundar do mundo, o coisar das coisas, o viver da vida.

O mundo é visto enquanto vigência a se deixar perdurar, a presença que o ente humano precisa cuidar para que ambos não declinem. Continuar no ser significa perseverar no mundo e em suas negatividades (simplicidade terrestre e beleza objetual). Por isso, por vezes, registro que *a filosofia de Han é negativa-afável, pois reúne solidez da terra e eu destituído de poder de instrumentalização*. Assim, aquele que persevera no ser/mundo pode ser chamado de ente negativo, imbuído de afabilidade/amabilidade. Ao contrário, o tempo de metas ausentes de base sólida e, consequentemente esquecedor do ser/coisa/mundo,

¹⁷⁷ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 101, realces do autor.

¹⁷⁸ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 105, realces do autor.

Não encontra aquela “amabilidade” [...], pois vê sempre ainda *demais*, porque cobiça. A amabilidade, ao contrário, vê *mais do menos* [...] O divino, no humano, é sua amabilidade, o sim amável ao ser-assim do mundo. Nem na terra nem no céu há uma “medida”. A amabilidade é a medida face à ausência de medida. É uma medida sem medida.¹⁷⁹

O fragmento haniano pode causar uma dúvida ao leitor e levá-lo a identificar a amabilidade/afabilidade à positividade econômica, já que *ambas não possuem medida*. Vimos, até aqui, que a positividade econômica é irrestrita (sem medida) por empreender sempre mais, visar sempre mais-poder e mais-não-coisas, estas enquanto digitalidades sem referências mundanas. Todavia, o poder, aqui, é sempre para o engrandecimento de uma esfera restrita: a casa monadológica do eu, o seu *oikos* privado, o aumento de suas dependências. A positividade afável/amável é ausente de medida no sentido de nem mesmo ter o humano mensurador. Inexiste um ego que queira engrandecer-se ou maximizar o seu poder sobre as coisas da terra, pois já reconhece que é ninguém em lugar algum. A afabilidade/amabilidade nada cobiça, apenas contempla o mundar do mundo, o seu ser-assim. Não há medida, restrição nessa contemplação: ela é livre, uma vez que o mundo é uma totalidade para todos os seus nativos, sem possuidores.

O mundo digital, que intenta saltar representações (coisidades), não seria negativo e nem afável graças à distância que toma do mundo. Mas, de certa forma, a digitalidade ainda repete o percurso dos fenômenos terrestres: ainda necessita da coisa. Um *software* (não-coisa) só existe por meio de um *hardware* (coisa), isto é, a partir de um fenômeno físico. O programa computacional nasce, desenvolve-se, produz efeitos na vida de seus usuários e chega ao seu fim quando cai em desuso. Assim como um sistema operacional depende do maquinário, a condição humana deve à condição do mundo. Porém, expõe Vilém Flusser, a objetualidade dos *hardwares* perde espaço, uma vez que a inobjetualidade¹⁸⁰ dos *softwares* passa a ter primazia nos tempos correntes. A positividade digital ganha força diante da negatividade.

¹⁷⁹ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 149, realces do autor.

¹⁸⁰ Vilém Flusser assinala que os *hardwares*, que funcionam a partir de base física, perdem valor e espaço na sociedade da informação e dos infômatos. O *soft*, isto é, os recursos suaves que reconhecem toques e comandos de voz não oferecem qualquer resistência. Exatamente por isso são *soft*. Perde-se, nesse conjunto “sóftico”, referenciais e solidez da Terra. A Terra oferece resistência a quem deseja moldá-la manualmente, já os *softwares* são lançados para suavizar e dinamizar a vida de seus usuários, por isso resistências devem ser eliminadas. É de se notar que os programas computacionais ou não-coisas (*Undinge*) mais consumidos são aqueles que prometem e cumprem a anulação de obstáculos. *Dinge* (coisa) é entendida por existência material ancorada no mundo da vida, enquanto *Undinge* (não-coisa) é exemplificada como *software* que tenta contornar a fisicidade dos objetos ou “informação” desacoplada da representação. »Undinge dringen gegenwärtig von allen Seiten in unsere Umwelt, und sie verdrängen die Dinge. Man nennt diese Undinge »Informationen«. FLUSSER, V. *Dinge und Undinge*, 1993, p. 81. Tradução: “Atualmente, as não-coisas estão penetrando em nosso ambiente por todos os lados e reprimem as coisas. Essas não-coisas são chamadas de “informações”.

Mesmo em tempos de primazia do *software* (não-coisa) sobre o *hardware* (coisa), do digital diante do analógico, as coisas ainda sim vigoram e detêm força norteadora. Elas estão inseridas em uma Coisa Maior: a mundanidade. As coisas independentes do mundo, diz Hannah Arendt, seriam produções ausentes de esteio e, por conseguinte, débeis. Fraquejariam por estar sem-mundo (*ohne Welt*). Ao contrário, ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) representa ser-no-tempo (*in-der-Zeit-sein*). Han diria que estar presente em um espaço fixo coisificado significaria estar em um bom tempo, uma temporalidade distinta da correria citadina que sufoca o respiro da pessoa. O seu jardim seria um espaço afável de coisas sem medida, sem restrição à contemplação. Poder-se-ia passar horas no jardim sem comer ou beber e, apenas com os seus apetrechos, mexer e cultivar as coisas ali presentes. O ente humano se torna ninguém e só as coisas detêm poder, e não ele mesmo. Uma espécie de *epoché* diante do *húmus*, no qual ganha experiência de sentido de não ser protagonista do mundo. As flores o são.

A Coisa – mundo – e suas coisas impactam e condicionam o humano. Por coisas, como foi anunciado até aqui, Han entende os objetos que o mundo propicia a todos os viventes e o que os próprios entes humanos criam a partir dos elementos que a terra disponibiliza. A coisa é importante porque ela agracia o humano com continuidade na presença, no estável. Por exemplo, Hannah Arendt reflete sobre o fato de que as pessoas são mutáveis, as marcas do tempo são vistas no corpo de cada um, mas a mesa e a cadeira sobre as quais as pessoas se reúnem permanecem contínuas em sua coisidade. A filósofa registra:

Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que [...] os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa¹⁸¹.

As *Dingen* de Hannah Arendt e de Han se apresentam ancoradas na realidade enquanto o humano se defronta com a sua própria mutabilidade. As coisas do mundo são arquétipos de duração e são capazes de doar senso de permanência. Eis aqui a negatividade que as rege. “Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade”¹⁸². A negatividade das coisas estabiliza o lugar e as próprias pessoas. Sem as coisas o mundo seria violentado com um fluxo contínuo, arreferencialidades por toda parte, sem um solo negativo de sustentação. Hannah Arendt elucida, nessas poucas linhas, como o

¹⁸¹ ARENDT, H. *A condição humana*, 2007, p. 150.

¹⁸² ARENDT, H. *A condição humana*, 2007, p. 150.

mundo concreto é salutar para o sujeito, visto que o ensina a se situar a partir da fisicidade das coisas, nos “polos de repouso da vida”¹⁸³, diz Han.

O interesse pela proteção da objetualidade do mundo leva Han a se submeter à “moral da coisa”. O sujeito que está submetido a essa moral deseja a *posse do objeto*. Tão só se possui a coisa e jamais se empunha não-coisas. Posse (*Besitz*) é sinônimo de matéria unificada em um conjunto resguardado. “Uma intimidade e interioridade caracterizam a posse. Somente uma relação intensa com as coisas faz dela uma posse”¹⁸⁴. Possuir (*besitzen*), em ótica haniana, não pode ser entendido como um ato violento que se apropria de algo e o enjaula sob condição de prisioneiro. Contrariamente, posse significa cura pela coisa para que não seja um produto ao mero descarte. Possuir resulta no esmero pela coisa possuída. Assim como o nomear é um ato de amor do jardineiro à flor regada, a posse representa um ato de zelo pela coisa em custódia.

A posse da coisa indica algo maior do que se acumular e custodiar um amontoado de objetos. “A posse é internalizada e carregada de conteúdo psicológico. As coisas em minha posse são um recipiente de sentimentos e memórias. A história que se acumula com o uso prolongado as anima em coisa do coração”¹⁸⁵. Atente-se que possuir ultrapassa o simples “ter” (*haben*). Psicologicamente, a coisa é superior a um utensílio substituído. O possuído também possui: detém história, contornos afetivos e trajetória existencial ao lado do possuidor. Em função disso, há coisas que não podem ser mensuradas por valores econômicos. A sua carga histórico-afetiva é tão significativa que elas chegam a se converter em sacro-coisas.

A negatividade que caracteriza a posse é seletiva. Unicamente o que detém sentido e significado é a coisa possuída. “[...] Somente as *coisas discretas* podem ser animadas em coisas do coração por meio de um vínculo intenso e libidinoso”¹⁸⁶. Isto é, um pátio repleto de automóveis, que servem como moeda de troca para gerarem renda com as suas vendas, não são caracterizados como posses. Han diria que todos os carros à venda seriam recursos efêmeros, que hoje estão presentes, todavia, podem não estar em um tempo pôstero. A coisa possuída registra caráter fixo. Ela é residente permanente na vida do possuidor. Não é um carro disposto à venda no pátio da montadora.

O colecionador, como o vê Han, é um intenso amante da perenidade das coisas. Ele é regido pela moralidade/negatividade da coisa. É o caso de Karl Hobrecker, que colecionou livros infantis. Ele salvava as folhas da coisa de se tornarem papéis de embrulho. Walter Benjamin narra que ele foi o primeiro arquivista a oferecer asilo aos livros infantis para que não

¹⁸³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 12.

¹⁸⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 35.

¹⁸⁵ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 35.

¹⁸⁶ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, pp. 35-36.

fossem dizimados um a um, pouco a pouco. Essa protetora e pedagógica atitude resguardou leituras diversas à posteridade. Karl Hobrecker tomou para si os livros, os agasalhou com a roupagem de sua estante e formou uma coleção:

Esse tipo de coleção [...] só [pode] ser apreciado por quem se manteve fiel à alegria que experimentou quando criança [...] Essa fidelidade está na origem de sua biblioteca [de Karl Hobrecker], e toda coleção, para prosperar, precisará de algo semelhante. Um livro, ou mesmo uma página, e até uma simples imagem num exemplar antiquadro, talvez herdado da mãe ou da avó, podem ser o solo no qual esse impulso lançará suas primeiras e delicadas raízes. Pouco importa se a capa está solta, se faltam páginas ou se aqui e ali mãos inábeis amarraram as gravuras¹⁸⁷.

A fidelidade à coisa possuída, ao invés de ser uma postura positiva econômica, é muito mais uma negatividade de guarda de valor àqueles que poderão ter contato com a coleção reservada. A posse, sobre a qual se refere Han, remete à indicação de Walter Benjamin: proteção à coisa em questão. Relaciona-se com a guarda daquilo que é estimado mesmo que esteja cambaleante como um livro ausente de capa e de determinadas páginas. Não importa o quanto o tempo o deteriorou, ele estará presente na estante, porque o texto é simbólico, guarda importância contínua no coração de seu leitor-proprietário. A posse originária e legítima é a que aprofunda o elo com a coisa. “O colecionador é o dono ideal das coisas. Benjamin eleva o colecionador a uma figura utópica, um salvador vindouro das coisas”¹⁸⁸. Sua casa se mostra um *oikos* de obras não capitalizadas, mas amadas e dispostas aos seus futuros amantes.

Karl Hobrecker colecionou para além da reunião de obras. Seu “asilo” foi um relicário de livros idosos e capengas, que suplantaram a trivial usabilidade/economicidade. Eles formaram uma bela arquitetura na estante. Cada peça literária significou, na verdade, sonho, afetividade, amor de uma vida inteira e não uma prosaica e indiferente aquisição. Ali inexistiu valor de mercado, houve essencialmente valor aurático. “O verdadeiro colecionador é a contrafigura do consumidor. Ele é um intérprete do destino, um fisionomista do mundo das coisas”¹⁸⁹, um possuidor antieconômico.

Vê-se como a coisa é materialidade sustentadora. A sua história reside nessas características. Ela detém idade, lugar e proprietário. O livro passa a ter marcas: escritos e grifos que o tornam uma coisa inconfundível. Fica encardido nas laterais com a passagem dos dedos, que procuram as páginas a serem revisitadas pelo leitor. Uma obra revisitada representa uso afável/amável, fiel à coisa sem tratá-la como recurso. No caso do colecionador, há íntima

¹⁸⁷ BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*, vol. 1, 1987, pp. 235-236.

¹⁸⁸ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 36.

¹⁸⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 37.

relação instaurada pelo olhar, leitura e toque das páginas da peça colecionada e, por conseguinte, protegida contra o descarte.

O mundo enquanto coisa nos sustenta em sua consistência, enquanto objeto. Mas essa base oferece resistências, o que caracteriza a sua negatividade. O termo “objeto”, na língua alemã, é *Gegen-stand*, aquilo que está rente e contraposto ao sujeito como uma estrangeiridade radical. Advém do termo latino *obicere*, que indica se opor, combater, objetar. O objeto é resistente. Defronto-me com a sua oposição quando desejo arrematá-lo em um modelo. Dar forma às matérias, para construir um utensílio ou uma obra, exige a observância da resistência delas, seja na lida com o vidro ou com o metal.

Schopenhauer, no *Mundo como vontade e representação*, afirma: “vontade como essência mais íntima, [...] a força que vegeta e palpita na planta, sim, *a força que forma o cristal*”¹⁹⁰. Todavia, essa *voluntas* formativa só seria possível após a Vontade se chocar com a resistência apresentada pela coisa. Como diz Han, “[...] é precisamente a *negatividade da resistência* que é constitutiva da *experiência*”¹⁹¹.

Diferentemente da coisa, a não-coisa carece de concreticidade por ser inobjetual. Onde não há sustenção terrosa inexiste duração, permanência, estabilidade e, consequentemente, a negatividade também se ausenta. A arreferencialidade da não-coisa diverge do caráter situacional da coisa. Leonardo Boff evidenciou que a terra traz vida devido à sua concreticidade. Ela é concretíssima e, por isso, os nossos pés se apoiam nesse chão autêntico. A terra, pois, traduz-se como coisa estável. Ela se doa não como um conceito, mas como uma realidade concreta que orienta os entes, enquanto coisa real, verdadeira. Passa a ter a acepção de morada. A terra se torna a verdade originária: “A verdade possui uma *solidez de ser*. Ela se caracteriza pela duração e permanência. Verdade é facticidade. Ela resiste a todas as mudanças e manipulações. Assim, ela constitui o fundamento da existência humana”¹⁹².

A verdade da terra não assume forma transcendente. Não é inacessível à experiência. Ao contrário, nela estou inserido. Ao me erguer do *húmus*, participo da verdade da terra. A verdade, em sentido factual, é a própria casa. Até mais: é Mundo-Solo que gera, acolhe e cuida. Nesse sentido, a filosofia haniana convida à contra-dádiva, à reciprocidade, ou seja, a guardar o que nos guarda. Porém, a proteção mútua só é possível regida, outrossim, por um mundo estável coisal. Isso significa que o cuidado precisa ser paciente e perene. Não se trata de uma *cura* apressada, porque a pressa a desvirtua em mera tutela obrigatória. Como se o jardineiro

¹⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, 2005, p. 168, meus realces.

¹⁹¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 47, realces do autor.

¹⁹² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 21.

fosse obrigado a cuidar da semeadura por imposição de outrem e não por amor autêntico às plantas.

A coisa terrena é sustentada por tonalidades afetivas e atuações duradouras, sustentáveis. Ações que degradam o mundo ou qualquer alteridade são inautênticas porque se apoiam no modo de vida econômico que manipula a realidade a partir da razão calculante e instrumental. Ao contrário, há antieconomia ou contra-instrumentalização do mundo quando existe dedicação de tempo solícito à coisa. Han, a esse respeito, expõe:

Confiança, promessa e responsabilidade também são práticas que demandam dedicação de tempo prolongada. Elas se estendem além do presente para o futuro. Tudo o que estabiliza a vida humana demanda dedicação de tempo prolongada. *Fidelidade, vínculo e compromisso* também são práticas que demandam dedicação de tempo prolongada¹⁹³.

A indicação se refere às “arquiteturas estabilizadoras de tempo”. Elas formam um emaranhado de duração que promete um futuro que prolonga o presente. O jardineiro promete ser responsável pelo solo que cultiva e, para tanto, dedica o seu tempo. Ele declara fidelidade às rosas e cria um vínculo profundo com elas. Nessa relação há fidelidade, porque existe compromisso. Compromissar-se, com a rosa ou com a alteridade humana, evidencia o engajamento em uma demora relacional, em uma dedicação de tempo prolongada. Esse é o imperativo do compromisso com a coisa, que exige alongamento e lentidão ao invés de encurtamento e celeridade. Assim, o cuidador do jardim doa seu tempo à terra, à coisa. Divaga entre as plantas, entre o concretíssimo das coisas: é feliz. Aqui há tempo para divagar porque não se calcula o quanto se deve ficar presente entre suas companheiras. *Há tempo de negatividade afável: contemplação, fidelidade e compromisso com o menos-eu, a fim de se afinar ao mais-mundo.*

2.5. Coisa excedente

Luigi Pareyson acena à legalidade individual da coisa, a saber, da obra, que deve ser obedecida se o artista realmente quiser fazer algo com ela. Isso envolve respeitar as condições que a obra impõe, acatar a sua verdade. A sua legalidade é negatividade, pois é norma que norteia a manualidade do humano no momento de seu trato com a matéria. Legalidade significa que ela diz ao seu interlocutor: “Visualize-me e molde-me como quero, dentro de minhas

¹⁹³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 22, meus realces.

possibilidades, de minhas linhas mestras. Assim quero ser realizada". Nas palavras de Luigi Pareyson:

[...] há uma legalidade que é aquela querida pela obra singular, isto é, a regra individual da obra [...]: a arte implica uma legalidade pela qual o artista deve obedecer à própria obra que ele está fazendo, e, se não lhe obedece, nem mesmo consegue fazê-la. Isto concilia liberdade e lei, contingência e necessidade, inventividade e norma, criação e rigor, originalidade e legalidade [...] e a tal legalidade ele é o primeiro a estar submetido¹⁹⁴.

Diferentemente de Han, Luigi Pareyson não trabalha com a ideia de que a obra (coisa) ofereça resistência. O efeito negativo da obra sobre o artista não é resistir, mas normatizar uma orientação a ele. Ela atua sobre a atuação do artista, ensina-o os caminhos necessários para que ele realize a realização querida pela obra. O autor está livre para inventar, criar a partir da necessidade, da legalidade e do rigor que são demandados. Com base nessa estética, ao invés de apresentar resistência, ela preside a sua própria criação ao orientar as mãos do autor em sua *tékhne* artística. Ele só pode inventar se a libido da obra mesma for considerada. Ela é a preceptora, o oráculo, a luz da inventividade. Paralelo a isso, assim como a arte concreta precisa observar a legalidade da matéria, o jardineiro deve escutar os apelos de sua cultura: aguá-la no momento propício, nutri-la e protegê-la. Aqui há vínculo fortalecido por marcas nas mãos dos que vivenciam a concretude da coisa.

O sentido que Luigi Pareyson dá à legalidade da coisa, como instrutora-mentora do artista, aproxima-se do significado que *tékhne* possuía para os gregos, ou seja, o deixar-surgir da coisa a partir de sua própria lei singular de surgimento. "Tékhne não significa, para os gregos, nem arte, nem artesanato, mas um deixar-aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira, no âmbito do que já está em vigor"¹⁹⁵. Na estética pareysoniana assim também se dá a constituição da obra, todavia, por ela mesma. O obrar da obra, o coisar da coisa se dá por si, por sua legalidade, enquanto o artista tão só realiza o intuito de sua criação. Ele é um seguidor da negatividade das linhas mestras da coisa. A coisa, nesse sentido, excede a subjetividade do autor, o querer do ego. Ela se imuniza contra as artimanhas da identidade: sua heteronomia prevalece e instrui as mãos do autor.

O paralelo entre coisa e obra foi traçado porque, para Han, assim como toda entidade que apresenta sustentação, a obra é coisa. Ela detém significantes, sinais linguísticos que podem expressar significados – conceitos ou ideias –, mas estes não se fundem àqueles. Isso quer dizer

¹⁹⁴ PAREYSON, L. *Os problemas da estética*, 1997, pp. 183-184.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaios e conferências*, 2001, pp. 138-139.

que a ideia que acoplo a um significante é uma interpretação contingente dada à coisa poema, por exemplo. A arte regida por palavras também é tida como coisa: “Podemos ler um poema por seu significado, mas ele não se funde com ele. O poema tem uma dimensão sensível e corpórea que escapa ao sentido, ao *significado*. É precisamente o *excedente do significante* que condensa o poema em uma coisa”¹⁹⁶.

À estética de Han, o que caracteriza a coisa como poema é a posse de corpo e sensibilidade – grafia, texto, significante – que dão margem a múltiplas interpretações, todavia, ausentes de vínculo necessário com o próprio significante. O que caracteriza o poema é a negatividade da posse de estrutura física. Nessa estrutura, dizer que o significante excede o significado, implicitamente, evidencia que a coisa, no caso o poema, expressa muito mais do que foi estabelecido por uma interpretação precedente.

Também na filosofia, vemos leituras inabituais acerca dos significantes de alguns autores. À guisa de exemplo, Heidegger interage com os significantes de Nietzsche e observa que, mesmo críticos da metafísica, ainda sim são esquecedores do ser por estarem sintonizados à vontade de poder do ente humano. Heidegger exorbita os significantes do autor lido e pronuncia outras perspectivas. Outros significados acerca da constelação dos significantes nietzscheanos são apresentados.

Baudrillard é ainda mais radical em relação ao excedente do significante presente na coisa. Os significantes nada podem significar. Apresentam-se como inscrições vazias, matrículas nulas, que nada conotam ou denotam. *Verdadeiras antieconomias de sentido*. Mesmo sem prefigurar ou representar algo, detêm riqueza: demarcam território com assinaturas indecifráveis. Um exemplo:

SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL CRAZY CROSS 136 não quer dizer nada e sequer é um nome próprio; é uma matrícula simbólica feita para subverter o sistema comum dos nomes [...] como um antídисcurso, recusa de toda elaboração sintática, poética, política como menor elemento radical inapreensível por qualquer discurso organizado¹⁹⁷.

Nenhuma hermenêutica é capaz de instaurar um sentido satisfatório sobre o que quer dizer o conjunto de significantes SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL CRAZY CROSS 136. Aqui há recessão de significados, guerra em detrimento dos sentidos. A esse fenômeno contra-hermenêutico Baudrillard intitula *nadificação sinalética*¹⁹⁸, insurreição pelos signos ou mesmo

¹⁹⁶ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, pp. 111-112.

¹⁹⁷ BAUDRILLARD, J. *A troca simbólica e a morte*, 1996, p. 102.

¹⁹⁸ Acerca dessa temática, cf. CASTELO BRANCO, R. A. *Guerra Sinalética nos termos de Baudrillard: insurreição pelos signos*, pp. 103-120. In: AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.8, n. 1., Jan.-Mai., 2021.

de anagramática, que opera o desmanche da representação. Todavia, em perspectiva haniana, tal insurreição sínica ainda está no âmbito da coisa, uma vez que possui a negatividade do corpo, isto é, textualidade visível, muito embora seja um *graffiti*, uma assinatura de clã ausente de norte interpretativo. É um grafema da revolta, rebelde e espinhoso pelas ruas e metrôs de Nova York. Possui a qualidade de *Gegen-stand*, de *obicere*, dado que é corpo contra-corpo, resistente à apreensão conceitual. Impossibilita a instauração de um significado absoluto.

Han se aproxima da concepção sínica de Baudrillard. A proximidade se dá porque tanto os *graffiti* quanto os poemas são anagramáticos, rompem com a hermenêutica tradicional da acumulação de sentido e eliminam a possibilidade da solidificação de sentido único ao corpo textual. Ambos buscam formar coisas – corpos grafados – que não podem ser decifrados. Há uma espécie de jogo aberto do significante. Vejamos:

A escrita é, assim, liberada da intenção de dotar as palavras de um significado unívoco. O poeta se entrega a um processo quase inconsciente. O poema é tecido a partir de significantes que são liberados da obrigação de produzir sentido. O poeta é *sem ideias* [...] Ele tem a intenção de formar um corpo, uma coisa, com as palavras. As palavras como pele não encerram um significado, mas se estendem firmemente ao redor do corpo. A poesia é um *ato de amor*, um *jogo erótico com o corpo*¹⁹⁹.

A poesia é um ato de amor. Mas a quê? Ao jogo de significantes, ao corpo de palavras expressas. O poeta joga com os seus termos: “É, pois, o poeta que produz as ilusões cênicas, as formas aparentes, os sinais rituais e cerimônias”²⁰⁰. Já os *graffiti* amam a marcação territorial com as suas assinaturas ininteligíveis. É um modo de se fazer presente e de se pronunciar com grafemas que não dão direito de resposta. Han e Baudrillard exaltam a materialidade das palavras, as suas invariabilidades. Muito embora as interpretações possam fugir da referência (escritura), a escritura mesma permanece incólume à variação. A sua negatividade a protege de arreferencialidades. Nota-se que o caráter fundamental da coisa é sua estabilidade. Isso a faz duradoura, sedutora e misteriosa. O que é estável não se torna refém da flexibilidade ou da adaptação. Demora em si. Assim como a terra demarca soleiras, a coisa se estabiliza no significante (escritura), na marca, na corporalidade de seus termos. Os significados podem se positivar (estenderem-se) para além da textura do texto, mas os significantes (*lógoi en bibliois* – falas grafadas em livros) permanecem negativados (registrados/territorializados).

Han vê a solidez da terra no poema. Para ele, o poema chega a ter pele e corpo. Faz-se presente enquanto representação mundana. Nesse sentido, a hermenêutica precisa se habilitar a

¹⁹⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 113, realces do autor.

²⁰⁰ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 91.

ler a coisa (poema/filosofia/mundo) não apenas aprioristicamente, mas também fenomenicamente, visto que ler uma coisa corpórea (com significantes) se torna um ato sensitivo, de toque e contato, e não uma busca obrigatória por significados. “Assim, a arte que é dedicada ao sentido é *hostil ao prazer*”²⁰¹. Por isso, o poeta é sem ideias, já que não intenta destruir o belo de seus significantes e nem o prazer estético do leitor com a exposição de conceitos. O poeta “esquadinha o mundo, volta-se amorosamente às coisas cotidianas e conta a sua história”²⁰².

As palavras que compõem uma poesia não portam ideias. Elas, segundo Han, são frutos da embriaguez estética, do êxtase do escritor, de seu lirismo demasiado, apropriado por impulsos dionisíacos. Poesia seria uma forma de expressão sem conceito, em outros termos, uma coisa poderosíssima, uma coisa excedente: “Ela não *ilustra nada*. Nenhum conceito claro, mas uma febre indeterminada, um delírio, uma intensidade, um impulso ou desejo inarticulável guia o processo de expressão”²⁰³. A obra é, essencialmente, o significante, a expressão da palavra mesma e nada mais. Acerca disso, Merleau-Ponty acena:

Com isso, a expressão não pode ser a tradução de um pensamento já claro [...] A “concepção” não pode preceder a “execução”. Antes da expressão não há senão uma febre vaga [...] O artista lança a sua obra como um homem lançou a primeira palavra, sem saber se ela será algo mais que um grito [...] O sentido daquilo que o artista vai dizer *não está* em parte alguma²⁰⁴.

Merleau-Ponty sugere que a coisa artística se revela executável antes de ser arquitetada pelo pensamento. O que o seu criador dirá não está nem mesmo em sua consciência. A arte emerge da vacuidade. É a expressão, o corpo do texto que diretamente fala. Dessa concretude surge o excedente do significante, apartado de informações e instruções. Exceder, sob esse prisma reflexivo, caracteriza a coisa como obra de arte misteriosa em seu silêncio. A coisa *revela*, em sua grafia, segredos impossíveis de serem resolvidos pela informação. Nenhum significado dado de antemão terá a capacidade de transparecer um sentido claro e evidente sobre o poema excedente. O significante passa a ser o protagonista; o significado, o antagonista. As palavras estão expostas, mas elas recitam tacitamente os seus caracteres. Elas não discursam e nem defendem uma ideologia.

Han celebra o caráter essencial da coisa poética: retrata a estabilidade do significante. Já o significado é dado a partir dessa estabilidade, mas pode ir além dela com outras leituras e

²⁰¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 115, realces do autor.

²⁰² HAN, B-C. *Bom entretenimento*, 2019, p. 189, realce do autor.

²⁰³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 117, realces do autor.

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*, 2004, pp. 134-135, realces do autor.

interpretações. Isso demonstra que a linguagem poética é jogadora. Ela salpica palavras que acabam por arquitetar uma produção de interpretações. O corpo do texto, em sua estrutura original, resiste à acumulação de sentidos, às ideias aplicadas a ele. Nesse ponto, Han recorre ao conceito de insurreição sínica baudrillardiana e a remete ao modo-de-ser do poema, que é “*o luxo do significante* [...] Nos poemas, a linguagem *joga*, [...] são *cerimônias mágicas da linguagem*. O princípio poético restitui à linguagem o desfrute, na medida em que quebra radicalmente com a economia da produção de sentido”²⁰⁵. Vê-se que a legalidade poética remete atenção aos termos. Desfruta-se da linguagem em termos concretos e nada mais. A produção de sentido (significados) pode ocorrer e ocorre quando a leitura do corpo do texto é realizada, mas o que Han quer dizer é que essa corporalidade tem a prevalência, pois é primeva. As leituras são derivadas do que é primevo.

Ao fenômeno linguístico de apreço à presença dos termos desacoplados de sentidos dados, de interpretações dominantes, Han expõe o conceito de *Witz*. *Witz* expressa anedota, criatividade, engenho mental que joga com as palavras. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*²⁰⁶ salienta que o termo *Witz* significa conhecer a abstração (*Abstraktum zu wissen*), inteligência voltada à esperteza (*Klugheit*), formulação espirituosa (*geistreiche Formulierung*), piada nativa (*Mutterwitz*). Uma formulação *Witz* não almeja significar na perspectiva de conectar um sentido ao significante apresentado na escrita: “No *Witz*, a linguagem se dedica ao jogo [...] É um luxo, quer dizer, ele luxa, desloca-se do ‘negócio’ da produção de sentido”²⁰⁷.

Na ótica de uma dissertação informativa ou argumentativa, seria impossível o uso exitoso do *Witz*, dado que, em qualquer exposição formal da língua, a denotação deve exceder a conotação: o sentido exposto deve ser claro e inteligível, a produção de sentido precisa ser acessível. No caso do engenho poético, o *Witz* inverte a ordem: a conotação reluz amplamente. Aqui reinam as figuras de linguagem como metáforas, hipérboles, antíteses, aliterações, inscrições ou assinaturas vazias. O *Witz* é, assim, mítico, delirante, sedutor. Seduz o narrador a contornar a normatividade da linguagem. O *Witz* traz uma estrutura textual que simplesmente joga com palavras, sem a tentativa de cravar um sentido dado de antemão: “Ele livra, redime a linguagem de uma demanda por sentido”²⁰⁸. Por exemplo, a assinatura SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL CRAZY CROSS 136 também não demanda um sentido específico e claro aos transeuntes do metrô de Nova York. É um conjunto de grafemas vazios, que nada dizem,

²⁰⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 99-100, realces do autor.

²⁰⁶ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 797.

²⁰⁷ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 100.

²⁰⁸ HAN, B-C. *Bom entretenimento*, 2019, p. 79.

pelo menos aos que estão fora desse jogo linguístico. Porém, está registrado enquanto corpo visto e enigmático. É uma negatividade que pode causar aversão ou desdém a quem a observa, por não ter reserva transparente de sentido. O *Witz* é intransparente, é o que faz a coisa excedente.

A filosofia kantiana evidencia esse delírio “witziano”:

a perturbação mental é amênia ou demência. Como perversão do juízo e da razão chama-se insânia <*Wahnwitz*> ou vesânia <*Aberwitz*>. Quem, em suas imaginações, deixa de fazer a comparação com as leis da experiência habitual (sonha acordado) é um fantasista (atrabiliário); se o é com afecção <*Affekt*>, é denominado entusiasta. Os acessos inesperados do fantasista chamam-se assaltos da fantasia (*raptus*)²⁰⁹.

O *Witz* é uma “arte-mancha” da negatividade. É considerado uma antiprova, uma antieconomia por não denotar significados claros. Não informa e sim constrói uma estranha caixa de surpresas linguísticas. Por isso o poeta se encanta com a poesia: uma forma de *Witz*. Ele não trabalha com os termos e sim brinca com eles, é um entusiasta da fantasia. É um fantasista como diz Kant. Arrebatado pelos afetos da imaginação, alça seus voos rumo ao lirismo demasiado. O *Witz* lhe permite brincar com as múltiplas figuras de linguagem. O poetizar do poeta é um parque de diversões repleto de signos vazios e, sincronicamente, prodigiosos.

Eis o risco ao *Witz*: “Se o signo, o significante, for absorvido completamente pelo significado, pela significação, então a linguagem perde tal mágica e brilho. Vira informacional. *Trabalha* em vez de *jogar*”²¹⁰. É justo a excedência (erotismo e velamento), o luxo de significantes que salva o texto, a fala, o gesto, enfim, a coisa enquanto expressão. Poética é magia e sedução. É fuga de construções lineares. É escape da univocidade. Em termos kantianos, “é a perversão do juízo e da razão: é a insânia”. Por isso, “É a tarefa do escritor metaforizar o mundo, ou seja, *poetizar*. Seu ponto de vista poético descobre as ligações ocultas entre as coisas”²¹¹. Se o significante (corpo textual) intenciona a produção de sentido sem qualquer lirismo ou poética, torna-se transparente, econômico, positivo e acaba por perder o seu erotismo. Deixa de ser poesia e se converte em mera propaganda e apresentação de produto.

Han teme a anulação da magia do *Witz*, a perda dessa negatividade que erotiza a linguagem, que vela sentidos. O seu receio maior é a queda da cultura no âmbito da linguagem maquinal, meramente comunicativa; o desencanto com a poesia; a ascensão das tecnologias da

²⁰⁹ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 2006, p. 100.

²¹⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 101, realce do autor.

²¹¹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 106, realce do autor.

informação em detrimento do *eros* literário; a perda do vigor do significante metafórico face ao levante do significado economizado, mercantil.

Esse risco está mais distante no Oriente. Han vê nas curtas poesias japonesas – os haicais – a cultura de valorização do significante: “o Japão ritualizado em um império dos signos [...] Não se produz sentido. Haicais são cerimônias da linguagem”²¹². Diz Roland Barthes:

Ora, acontece que naquele país (o Japão) o império dos significantes é tão vasto, excede a tal ponto a fala, que a troca dos signos é de uma riqueza, de uma mobilidade, de uma sutileza fascinantes, apesar da opacidade da língua, às vezes mesmo graças a essa opacidade. A razão é que lá o corpo existe, abre-se, age, dá-se sem histeria, sem narcisismo, mas segundo um puro projeto erótico – embora sutilmente discreto²¹³.

O fragmento barthesiano atesta as palavras de Han. A cultura japonesa é adepta da troca simbólica regida por *eros*, que contempla silêncio, suavidade e discrição dos signos. Trata-se de uma sociedade ainda ritualizada na essência da coisa, isto é, vinculada ao corpo, à matéria, ao objetual, que diz, por meio de seus significantes excedentes, sem a criação de reserva de sentido serviçal à economia.

2.6. Coisa maliciosa e não-coisa

Han acentua que os japoneses possuem apreço por determinadas materialidades/significantes/negatividades: embalagens suntuosas. Mais importante do que o presente interno, o que o envolve detém real valor simbólico. O embrulho é trabalhado a ponto de se tornar mais atrativo do que aquilo que ele guarda. Sua arquitetura de cores e formas chama a atenção: “Expresso de modo semiótico: o significante (o invólucro) é mais importante do que o que ele designa, ou seja, do que o significado, o conteúdo. O significante magnífico desloca o significado possivelmente insignificante para mais tarde”²¹⁴.

O presenteado sequer intenta abrir o invólucro para acessar a “verdade”: (o presente) ali contido. Não importa, primariamente, o significado que ele comporta. O interessante foi visualizado e já resplandeceu o seu brilho. Segundo Han, o japonês segue “*A liturgia do vazio [e] põe um fim à economia da mercadoria*”²¹⁵. O oriental não visa tanto o conteúdo, não gasta esforços para fender o invólucro (significante), porque também não deseja agarrar o significado (presente) e consumir a mercadoria. Ao amante da embalagem, o pré-presente, o invólucro, é o que importa. O significado da coisa permanece em plano secundário. Quebra-se, assim, com a

²¹² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 103.

²¹³ BARTHES, R. *Império dos signos*, 2007, p. 18.

²¹⁴ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 105.

²¹⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 105.

positividade da transparência, que almeja agarrar e desfrutar o presente recebido. O invólucro atua enquanto a negatividade da restrição, que impede o gozo econômico.

O planeta Terra, assim como um presente repleto de significados, está rodeado por um invólucro protetor. O seu conteúdo – fauna e flora – só permanece vivo e ativo devido a essa proteção. A atmosfera e as suas camadas filtram os raios solares, protegem-nos contra o impacto dos corpos celestes e mantém as temperaturas médias da Terra. Esse invólucro/negatividade protetora não só presenteia o seu conteúdo, também o resguarda cotidianamente. Eis a relevância de viver com a *Biomater* de modo sustentável. O Planeta Terra, assim como um mimo dado a alguém, detém significante e significado igualmente valorosos. É preciso resguardar o seu invólucro para que seus significados perdurem. A vida depende da íntegra capa protetora que circunda o Globo.

Assim também se dá na gestação. A mãe, a genitora carnal, guarda o seu filho no ventre desde a concepção até o nascimento. A genitora acaricia a sua barriga, as margens do invólucro, como se já acariciasse o ser que aguarda vir ao mundo. Ela não consegue ver a sua criança, mas já a ama. Aqui, o invólucro é signo de uma nova vida que surgirá. Ele é uma vestimenta que vela o nu. A barriga da mãe é a roupagem da criança ainda não lançada no mundo, é seu esteio. O invólucro é um corpo que veste o belo, é manto que escuda e resguarda. Ausente da negatividade desse envoltório protetor, o presente não teria beleza externa, o Planeta Terra não teria atmosfera que propiciasse o céu azul da manhã e da tarde em contato com os raios solares, e a criança não seria desenvolvida em uma barriga materna.

Han continua a exaltação à embalagem protetora: “O belo é o objeto em seu invólucro, em seu velamento, em seu esconderijo [...] O invólucro é mais essencial do que o objeto velado”²¹⁶, isto é, o significante detém primazia sobre o significado, precisamente por não transparecer o objeto como um item público ao consumo, como recurso econômico exposto e explorado. Aqui, ao contrário das mãos do jardineiro, que recolhe seus apetrechos para mexer em sua cultura, diante do invólucro, as mãos do presenteado não se ativam, não rasgam o invólucro. Em nada mexem. Os olhos contemplam o significante. Eles são frenados pelo obstáculo/véu que se apresenta e que deixa o acesso ao conteúdo interno para mais tarde.

O invólucro protege a malícia da coisa, a saber, a sua retração e recusa. Ele é negativo em dois sentidos: é uma matéria protetora que restringe o acesso direto ao que é protegido. Belo, sob esse ponto de vista, é recôndito e, consequentemente, raro. Por isso, diz Han: “Divino é o traje. O velamento, o véu é essencial para a beleza. A beleza, assim, não se despe ou se

²¹⁶ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, pp. 141-142.

desvela de seu véu. A indesvelabilidade é sua essência”²¹⁷. O invólucro é defensor da beleza do objeto, de seu mistério e raridade. O objeto, caso estivesse sem a sua proteção (significante), seria prosaico, jamais considerado uma relíquia. O relicário é o véu da relíquia, a caixa ornamentada na qual se guarda e se protege, da publicidade, aquilo que é digno de ser preservado, oculto e em silêncio. Tal caixa resguarda a coisa dos olhares consumistas, econômicos, positivos.

“Esconder, atrasar e despistar são estratégias espaço-temporais do belo [...], produz um brilho provocante [...] O belo hesita com o aparecimento. A distração o protege do contato direto. Ela é essencial para o erótico”²¹⁸. Nota-se como a distância da coisa é o princípio que a embeleza cada vez mais. O invólucro impede o objeto, que está em segundo plano, de ser acessado pelo olhar. Rompe com atitudes vitrinistas. Ele ludibriia o espectador e, por isso, intensifica o desejo pelo o que está velado. Eis aqui a sua malícia: o invólucro é ludibriador no sentido de inverter os valores da própria coisa que o presenteado acaba de receber. Em contraposição ao imperativo da fenomenologia husserliana, Han diz: “Às coisas mesmas não é um mote da arte”²¹⁹. A arte genuína não se encanta com a exposição da obra, com a sua transparência. Ir às coisas mesmas, a partir desse prisma reflexivo, seria violência ao belo, arrancaria à força a coisa de sua ocultação, a explicitaria de modo cabal e converteria o seu erotismo em mera exposição desproporcional, exibicionismo comum à positividade irrestrita do mundo propagandístico e informativo.

As coisas são maliciosas por também serem exigentes. Elas colocam a paciência, a habilidade e o esforço do ente humano em teste. Dar forma, seja ao pequeno ou ao grande objeto, à mínima morada ou ao babilônico palácio, cultivar um belo jardim demandam tempo e empenho. As coisas, por vezes, aguilhoam, ferroam, provocam dores intensivas. Impõem uma interrupção ao humano para que pense em como lidar, da melhor forma possível, com elas. Elas são maliciosas. Acerca disso, diz Han: “A malícia das coisas provavelmente pertence ao passado. Não somos mais maltratados pelas coisas. Elas não se comportam de forma destrutiva e com resistência. Elas perdem seus espinhos. Não as percebemos em sua alteridade e estranheza”²²⁰. O tempo corrente positivo não aceitaria, tanto quanto antes, a malícia das coisas,

²¹⁷ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 143.

²¹⁸ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 144.

²¹⁹ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 145.

²²⁰ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 86. O fragmento haniano exala descrença em relação às “coisas” dos tempos correntes. Elas existem cada vez inseridas em um rol de obsolescência graças a recursos digitais que se distanciam do campo objetual, aproximam-se do virtual. Han diria que hoje os contemporâneos não mais vivem e sim navegam. Ou diria que eles detêm sobre-vida ao navegarem na arreferencialidade dos softwares.

isto é, as suas frenagens, que obstam o desejo humano de querer ir direto ao ponto, a empunhar, com rapidez, o presente que se ganha de outrem. Em tempos de positividade irrestrita ou de modo de existência econômica, o invólucro, o véu, o enigma logo precisam ser rasgados, descortinados ou resolvidos. A malícia das coisas, que fere e maltrata, pelo contrário, ainda sustenta, em si mesma, a negatividade do velamento a qual retarda a vontade de revelação imediata e contínua. Aqui está o ferimento ao ente humano que ela causa: interrompe a rasgadura do véu, a quebra com o mistério da coisa.

A Náusea evidencia o quanto a coisa pode ser maliciosa, negativa ou condicionante. Na obra de Sartre, Antoine Roquentin revela a sua estranha percepção acerca da coisa. “Em minhas mãos, por exemplo, há algo de novo, uma determinada maneira de segurar meu cachimbo ou meu garfo. Ou então é o garfo que tem agora uma determinada maneira de ser segurado, não sei”²²¹. A dúvida de Roquentin é se o garfo é malicioso a ponto de impor a pegada, ser tomado de um modo definido, condicionar a pessoa que o segura ao invés de ser condicionado. Essa questão só vem à tona porque o objeto se mantém como deve se manter nas mãos do seu manipulador (Ou será do seu manipulado?). Essa estranheza também se apresenta quando, em seu jardim, Han observa raízes sem árvores por perto. Em ambos os relatos as coisas mundanas impõem os seus ritmos, a sua teimosia, a sua malícia que condicionam o homem que se diz manipulador da coisa. A coisa mesma, ao contrário, maliciosa/negativa, passa a manipular o modo de ser do ente humano.

Quem sentiria um garfo impor o modo como deseja ser manipulado? Quem seria impactado ao ver raízes onde não há árvores? Quem seria arrebatado por esses enigmas? Apenas aquele que se ancora no mundo da vida e é acometido pela “arte-menha” das coisas. Perdê-las de vista é o mesmo que perder realidade, isto é, cores, sons, aromas e tato com o mundo. A existência é desfactizada e, por consequência, afligida até o desequilíbrio por falta de referência sólida que possa nos nortear. Uma sociedade que não se submete à malícia das coisas vive ausente de vibração dos objetos, sofre com a falta de terra e de jardins. O mundo concreto – território negativo – convida à duração e à atenção, acena-se cotidianamente ao ente humano e o orienta. A ele diz sobre o modo como as coisas se erguem e se doam, eclodem e se retraem a cada vez. Han não hesita em dizer: é “[...] o *real* que se faz sentir, acima de tudo, por seu *caráter de resistência*. O real é um *alto* em seu duplo sentido: não provoca somente interrupção e resistência, mas também parada e recuo”²²².

²²¹ SARTRE, J-P. *A Náusea*, 2011, p. 16.

²²² HAN, B-C. *Topologia da violência*, 2019, p. 71, realces do autor.

O real é âncora, solo, esteio do humano. É a coisa mesma, aqui-agora com sua malícia interruptiva e condicionante. Ausente de relação com a concreticidade do mundo, a vida também deixa de se sujar com o barro fresco, de se banhar nas águas geladas dos rios. Os olhos perdem capacidade de mirada, não chegam a ver caminhos, trilhas e horizontes sólidos, tampouco sentem o peso e a intensidade da existência sobre si. O presente é aberto abruptamente sem respeito ao seu invólucro protetor. O modo de pegada no garfo é desconsiderado, a legalidade pareysoniana da coisa é ignorada.

Quanto mais o humano se esquece do peso do mundo, mais custosa e opressiva a vida se torna: ela se converte em vida carregada de insensibilidade, descoisificada, positivamente irrestrita. O humano que perde seu elo com o mundo fáctico perde, em igual proporção, o sentido do ser e, consequentemente, o sentido de seu estar-no-mundo. Essa perda acontece pouco a pouco. Ele não sente o seu apartamento em relação ao mundo no qual habita. Soleiras desaparecem. Um grave acontecimento. Essa perda só é reconhecida quando a destituição do solo e a devastação da terra intensificam ainda mais o processo já maximizado de perda de campo gravitacional, a saber, perda de terrosidade e de coisidade. O modo econômico de existência positiva, o qual toma força nos tempos correntes, rompe com presenças e soleiras. O resultado do desconhecimento e da obliteração de presenças é sabido e inegável: perde-se o caráter fixo das coisas, o elo intenso com a matéria e, lamentavelmente, a fé nas experiências de mundo.

Sentir as coisas presentes é crucial para o humano se instalar no mundo e se orientar enquanto se projeta. Aportar-se no porto das coisas ou no que Han chama de “linguagem-coisa”²²³ libera experiências, restaura o *a posteriori*. As coisas são materiais, objetualidades e “Conduzem à experiência de presença [...] que se torna a fonte de um arroubo enigmático e sem palavras”²²⁴. Mais uma vez, o esquecimento de um mundo coisal significa perda, consciente ou não, de cosmogonias e de cosmologias (mitos e filosofias), de raízes culturais e de aromas de infância. Coisas da infância são essencialmente negativas por seu grau de analogicidade e de lida manual com cada um de seus conteúdos.

Han sugere haver uma timidez em cada coisa. Ela é reservada, retraída em sua presença maliciosa. A sua malícia consiste em se expressar tacitamente por meio de seus significantes, de sua corporalidade. Há uma hierofania coisal que faz de sua presença um suporte sagrado. Todavia, a sacralidade é um acontecimento regido unicamente pela presença e pelo contato sem intermediador. Apenas assim a coisa pode coisar: fazer-se presente e assente.

²²³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 105.

²²⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 105.

A relação com a coisa, além de situar o ente humano fisicamente no mundo, orienta a sua psicologia e, desse modo, gera alívio existencial. Defrontar-se com a coisa implica estar frente a frente com essa alteridade, inteiramente distinta do ego: “A experiência de presença pressupõe uma *exposição*, uma *vulnerabilidade*. Sem uma *ferida*, eu acabo ouvindo apenas o eco de mim mesmo. A *ferida* é abertura, a escuta para o *outro*”²²⁵. Não é a esmo que Han nomeia o título no qual se encontra esse trecho de *A magia das coisas* (*die Magie der Dinge*). O autor acena à importância da presença da alteridade coisal na vida do eu. É ela que pode me desvincular de mim mesmo e me proteger da histeria narcísica crescente. Sem jogar com a malícia da coisa, o eu joga apenas consigo ou com digitalidades. Seu mundo se reduz ao eu-eu ou ao eu-digital.

A importância da coisa maliciosa está em perturbar a interação narcísica eu-eu. Malicioso seria aquilo que me perturba, por sua aparição enigmática, a ponto de perder o foco em minha interioridade. Nesse panorama, tanto os poemas/significantes contra-hermenêuticos ou os *graffiti* anagramáticos se mostram coisas singulares, secretas e negativas por se dedicarem à constituição de palavras que se presenciam, mas que não transparecem sentidos iniciais ou finais. Não alimentam qualquer ego, ao contrário, o perturbam. Isso acontece porque a coisa “Denota algo que se retira obstinadamente para um subterrâneo”²²⁶. Nesse ponto, Han nos faz lembrar de Lacan:

A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana governada pela linguagem. Por mais implícitas que estejam inicialmente na gênese dessa ação, as coisas estão sempre na superfície, estão sempre ao alcance de serem explicadas [...] Há outra coisa em *das Ding*. O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo²²⁷.

Como se lê, *Sache* e *Ding* não são totalmente equivalentes. O primeiro termo significa aquilo que está em causa, debate ou conflito. “*Sache* é a coisa colocada na questão jurídica, ou, no nosso vocabulário, a passagem à ordem simbólica de um conflito entre os homens”²²⁸. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*²²⁹ atesta esse sentido. *Sache*, originariamente, expressa questão judicial (*Gerichtssache*), disputa/luta (*Streit*), causa (*Ursache*). Trata-se de uma situação na qual impera a linguagem comunicativa, explicativa e resolutiva do caso em processo de decisão judicial. As palavras e as argumentações precisam

²²⁵ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 106, realces do autor.

²²⁶ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 110, realce do autor.

²²⁷ LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 2008, p. 60.

²²⁸ LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 2008, p. 58.

²²⁹ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 612.

expressar significados inteligíveis ao público presente para um entendimento mútuo e, por conseguinte, para o advento de uma decisão justa com o que se está em causa (*Sache*).

O segundo termo, *Ding*, não está em causa para ser decifrado e resolvido. Aqui, *Ding* é um *Witz* – fenômeno com corporalidade. O poema é *Ding* na medida em que está presente como grafema, mas *Unding* enquanto não tem a incumbência de resolver questões. Ele tão só se presencia enquanto significante expressivo e não como um significado desatador de nós do entendimento. A coisidade-não-coisal do objeto – a malícia maior da coisa – não representa, para Han, um problema a ser solucionado e sim uma radical presença, uma alteridade conflitante. Isso porque ela está no aqui-agora justamente para desajustar os meus pontos de vista, bem como o meu próprio ser. Não dar respostas ou não solucionar disputas é o que caracteriza o seu modo de existir. Han salienta: “A coisa é, para Lacan, uma *mancha*, uma mácula que cai *para fora da imagem, da representação*. Ela representa uma ruptura, um rasgo [...] Ela é o *inteiramente outro*²³⁰.

Aqui se manifesta o *paradoxo da coisa*. A negatividade a permeia justamente por ser coisa, isto é, presente, sólida e condicionante. Mas ela só atinge o ápice de sua coisidade na reviravolta de seu estatuto para não-coisa. Ser mera coisa não a faz totalmente negativa. Ela só pode vigorar, em potencial máximo, ao se presenciar maliciosamente, de modo não-coisal. Aqui ela detém sua negatividade. Em resumo, a coisa deve vibrar no mundo como um significante vazio, que se recusa a dar resposta. Nega ser declaradora de soluções: “A NÃO-COISA é o *real* que escapa ao *simbólico*. Ela atravessa a rede de representação”²³¹. O caráter de não-coisa da coisa, isto é, de significante vazio, define precisamente a sua malícia maior.

A coisa abandona a decifração de significados. Muitas vezes, ela causa desentendimentos como no caso de Roquentin: não sabe se manipula o garfo ou se o garfo o orienta na pegada. Coisa é corporalidade ausente de significados uníacos. Nesse caso, ela adquire um caráter de não-coisa: irresoluta. Deixa de proporcionar sentidos claros. A esse respeito, Han expõe: “A geno-camada como lugar de mistério provê à obra de arte uma aura de NÃO-COISA ao rejeitar a atribuição de sentido”²³². A coisa continua coisa porque existe concretamente, mas possui um flanco contra-hermenêutico que recusa o encerramento conceitual, uma vez que nada informa, não traz receitas ou fórmulas prontas. Lembrar das inscrições vazias gravadas no metrô de Nova York. São coisas (significantes) enquanto não-coisas (nada informam). Aqui, a não-coisa apresenta-se enquanto veladora de sentidos. E é

²³⁰ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, pp. 79-80, realces do autor.

²³¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 111, realces do autor.

²³² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 120, realces do autor.

precisamente esse seu lado essencial que ainda permite, à arte, ser um fenômeno encantador por deter seus véus. O paradoxo da coisa, a sua ambiguidade essencial é o que ainda garante a experiência estética.

Para Han, as coisas são maliciosas quando se resguardam na não-coisidade, isto é, quando se velam ao invés de se exporem. A coisa não-coisal é matéria velada, envolvida por um invólucro primordial que protege a sua aura. No caso do poema, vimos que a sua malícia consiste em ser coisa não-coisal em razão de sua vibração material, de sua textualidade que não instaura significados definitivos. É uma coisa “ininformativa”. Possui vida grafada e expressiva, mas não comunicativa. É algo que resiste à compulsão por referências e notícias. Resiste à economia de sentido. Escapa ao dataísmo. Ainda nela há a possibilidade de a arte se estabelecer e perdurar, pois, em perspectiva haniana, a poética e a arte genuína, em suas várias frentes, vivem de invólucros, véus, enfim, de não-coisas, de antieconomia.

2.7. Coisa analógica: *punctum* e ferida

A coisa analógica e, por isso negativa, chama-se fotografia. Assim como uma escritura, ela é um significante que traz registros terrosos de um momento singular. Essa coisa analógica ancora-se nos acontecimentos do mundo, revela-se uma negatividade essencial à gravação do acontecimento que ainda perdura na coisa embora seu registro já tenha sido feito há décadas. Enquanto durarem, a fotografia analógica e a sua ancoragem negativa em eventos, revelar-se-ão como coisas. Ela é impressa, está guardada nos álbuns para relembrar bons tempos. É, nesse sentido, um grafema, uma imagem “escrita” no papel fotográfico, um poderoso significante de tempo. Roland Barthes prefere chamá-la de biografema, porque cria uma espécie de biografia figurativa. A seguir, eis o exemplo de coisa analógica, possuidora de referência temporal, de *nómos* da terra:



*O fotógrafo me ensina
 como se vestem os russos:
 noto o grosso boné de um garoto,
 a gravata de outro,
 o pano da cabeça da velha,
 o corte de cabelo de um adolescente...²³³*

As poucas palavras descritas na fotografia “Primeiro de Maio em Moscou”, de 1959, retratam fragmentos marcantes da imagem. A sua materialidade custodia as facetas presentes da coisa de outrora para serem vividas tempos depois com as mãos, os olhos e os sentimentos. As fotografias analógicas, após anos, envelhecem, amarelam-se, deterioram-se. Elas gravam o momento que se afasta constantemente ao pretérito. Han diz: “A foto analógica é uma coisa. Não raro, nós a guardamos cuidadosamente como uma coisa do coração. Sua frágil materialidade a expõe ao envelhecimento, à degradação. Ela nasce e padece à morte [...] A fotografia enluta”²³⁴. Isso significa que ela guarda, em sua analogicidade, o tempo e as pessoas que “morreram”, mas permanecem vivas na memória reativada pela fotografia. O significante fotográfico, mesmo que umedeça e amarele, desgaste-se e desbote-se, ainda sim permanece vigente e cumpre a sua negatividade: registrar tempos, circunstâncias e memórias. Ele assim o faz porque detém corporalidade e, por isso, é surrado pelo tempo, envelhece a cada dia. Trata-se de um significante antieconômico, uma vez que, mesmo destroçado pelo tempo, é guardado, protegido contra o descarte. Ao contrário das fotos registradas por *smartphones* dos tempos correntes. Elas são positivas/econômicas: são múltiplas e, com o simples passar de dedos pela tela, são desprezadas. Não possuem duração.

A negatividade não está presente tão só na aura da fotografia analógica, a qual faz os seus registros mundanos, também vige na mecânica da máquina, que desenha a imagem em foco com o seu disparo de luz. Roland Barthes retrata essa negatividade:

Para mim, o barulho do Tempo não é triste: gosto dos sinos, dos relógios – e lembro-me de que originalmente o material fotográfico dependia das técnicas da marcenaria e da mecânica de precisão: as máquinas, no fundo, eram relógios de ver, e talvez em mim alguém muito antigo ainda ouça na máquina fotográfica o ruído vivo da madeira²³⁵.

Nos tempos correntes, os *smartphones* se tornam “coisas que fotografam”, coisas de cliques múltiplos. A saudosa reflexão de Roland Barthes recorda os tempos em que fotografar

²³³ Roland Barthes faz referência à imagem captada por Willian Klein chamada “Primeiro de Maio em Moscou”, de 1959, e aos versos do fotógrafo que a descrevem. Cf. BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 50.

²³⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 59.

²³⁵ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 30.

reunia uma série de engenhos materiais e manuais para gravar a imagem querida. Engenho negativo: manuseio com o analógico. Os ruídos do funcionamento da máquina fotográfica relembram o tempo de técnica, de mecânica e de som vivo, de boas captações. Havia toda uma alquimia para a captura da imagem: luz emanada do objeto transferida para o negativo. Haletos de prata e, ainda mais antigamente, folhas de estanho com betume para a revelação das fotografias.

A fotografia consolidada é um acontecimento essencialmente ambíguo. Ela é frágil, dado que é refém do tempo e, por isso, deteriora-se. De todo modo, a sua fragilidade consegue eternizar as corporalidades apanhadas pelo feixe de luz. Ela, mesmo aos frangalhos, ressuscita os mortos, faz presente o ente querido consumido pela terra. Diz Roland Barthes: “[...] a Foto é como um teatro primitivo, como um Quadro Vivo, a figuração da face imóvel e pintada sob a qual vemos os mortos”²³⁶. A fotografia não é apenas um louvor ao morto, mais do que isso, é a sua ressurreição. Ela “é o cordão umbilical que liga o corpo amado ao espectador além da morte. Ela o ajuda a renascer”²³⁷.

Giorgio Agamben também filosofa acerca da sutil linha entre vida, morte e ressurreição que a fotografia conjuga em si mesma. Ela exige atenção à figura dos mortos. Grava nomes que, talvez, seriam esquecidos. O autor a chama de o “livro da vida”²³⁸. “A imagem fotográfica é sempre mais que uma imagem: é o lugar [...] de um fragmento sublime entre o sensível e o inteligível, entre a cópia e a realidade, entre a lembrança e a esperança”²³⁹. Ela gera a conversão da presença pretérita em presença presente. Representa um relicário de memórias e a fé de jamais perder aquele que se foi. Saúda-se discretamente o outro. Han, nessa entoada, fala em “saudação muda”²⁴⁰.

A negatividade presente na coisa analógica – fotografia – está na enunciação do ente humano que se foi enquanto ente agora presente em imagem. Ela promove perenidade mesmo ao morto. “A fotografia analógica é uma ‘autenticação de presença’. Ela dá testemunho de que ‘foi-assim’. Ela é apaixonada pela realidade”²⁴¹. Ser apaixonada pela realidade significa ser entoada pelo *páthos* (entoação fundamental) da negatividade. O “desejo de presença” é um desejo negativo. E essa negatividade é o próprio mundo sendo gravado na fotografia.

²³⁶ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 54.

²³⁷ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 60.

²³⁸ AGAMBEN, G. *Profanações*, 2007, p. 26.

²³⁹ AGAMBEN, G. *Profanações*, 2007, p. 25.

²⁴⁰ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 61.

²⁴¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 63.

A fotografia, desejosa por presença, aviva o referente, o objeto em questão, o significante. A sua ligação com o referente é intensa, aprofundada, apaixonada. Instaura um diálogo libidinal com a vida-morte-ressurreição de outrem. A fotografia analógica é milagrosa, porque nela a ressurreição do outro humano é completa. O outro vem à tona ausente de qualquer desintegração e, também, sem qualquer manipulação do referente. A fotografia negativa intenta conservar o foi-assim no agora, a viver o paralelismo luto-júbilo a respeito de um ente ou momento que se foi, mas, ao mesmo tempo, encontra-se presente no registro. Ela gera um deleite de morte-vida na medida em que gera coesão ou unidade entre o que foi e o que é. Reina, aqui, a imagem objetual daquele que não mais vive carnalmente, mas se encontra na imagem e no espírito daqueles que o cultuam.

A analogicidade ou negatividade fotográfica reinava em uma época na qual a positividade digital (IA Generativa) ainda não detinha a sua vez. Inexistiam remasterizações de imagens. Diante dessa positividade em voga, as fotografias perdem sua coisidade/negatividade. Desbotar, amarelar, deteriorar, umedecer, ser surrada pelo tempo são verbos que não mais se aplicam às fotografias do século XXI, engendradas pela maquinção digital. Elas não podem mais ser afetadas pelo tempo, pois não detém temporalidade e nem mundanidade. Falta a elas o *nómos* da terra, a “autenticidade de presença”, como acena Han. Comandos textuais ou de voz determinam como uma foto deve ser produzida pela Inteligência Artificial. Não se registra mais um momento sensível com a máquina: produz-se foto. Não se fazem mais necessárias a técnica e a paciência do fotógrafo, e também não a mecânica e o disparo da máquina fotográfica. A mecânica é o *smartphone*, o disparo é o comando de voz para produzir a fotografia descoisificada ou desmundada.

Em retorno à negatividade, a fotografia é coisa que não vive por si própria. O que a anima é o referente, o ente fotografado. Ela é devota à realidade gravada “daquele tempo”, que se presencia na lembrança contemporânea. Rememora histórias, narra o momento, aquela data de registro. A fotografia analógica intensifica o flerte entre temporalidades. Assim acontece com a imagem “Primeiro de Maio em Moscou”, registrada por Willian Klein em 1959. Ela possui data, título e pessoas retratadas que nos estimulam a pensar a respeito de toda essa aura figurativa. Trata-se de uma foto com carga de mundo: é coisal, corpórea, negativa. Passo a imaginar sobre a geração russa da década de 50 – seu estilo, fisionomia e postura. Vem à mente, outrossim, a transição dos viventes à morte, o eclipse das gerações. Diante disso, há dor-júbilo porque se remora aquele que se foi e que aqui está em um só tempo. Relembra-se do distante-próximo. Apenas a fotografia, que exalta o referente, permite essa atmosfera de culto à

realidade. Apenas a fotografia realizada e não produzida possui profundidade e peso da coisa. Em termos propriamente hanianos, com “profundidade temporal” e “expansão romancista”²⁴²,

em que ela está fatídica e inseparavelmente ligada ao referente, ou seja, ao objeto real de referência, que ela expõe a *emananação do referente*. O amor e a fidelidade ao referente a caracterizam. A fotografia não é o espaço da ficção ou da manipulação, mas sim um espaço da verdade²⁴³.

“Verdadeira” é a coisa que possui “referência”, vínculo real e profundo com a imanência registrada, com a presença emanada. A fotografia analógica deixa intocável o registro feito. Eis aqui o seu amor e fidelidade ao referente. Amar o referente significa não manipulá-lo ou criar, a partir dele, um espaço de transcendência, o que burlaria a fotografia com positividades irrestritas: acréscimos de e... e... e..., arreferencialidades (inverdades). Em antítese a isso, a negatividade, fiel ao referente, intenta tão somente resguardar o seu “espaço de verdade”, a saber, a coisa (o registro fotográfico) em sua genuína originalidade, em sua condição primária e inatacável. Ela deseja que a representação captada seja eterna e, por isso, recusa manipulações e montagens. Nesse sentido, a digitalidade, aqui, está fora de ação, uma vez que a fotografia analógica vive de sua autenticidade inviolável. O retrato dos bons tempos demarca o amor à realidade, ao referente registrado e nada mais do que isso se busca.

Walter Benjamin bem expressa a fidelidade/negatividade do registro: “[...] a fotografia revela [...] os aspectos fisionômicos, mundos de imagens habitando as coisas mais minúsculas, suficientemente ocultas e significativas para encontrarem um refúgio nos sonhos”²⁴⁴. A fotografia permite sonhar, em vigília, o ínterim distante-próximo que se apresenta aos olhos e aos sentimentos. Ela é intensiva porque evoca a nostalgia melancólica que reaviva paixões. De fato, a fotografia constitui alguns pares amorosos entre o cultuador da imagem e o ente cultuado, entre antes e agora, entre vida e morte. Todavia, nela ainda reina a magia do segredo, a magia da coisa. Por mais que revele pessoas, objetos ou paisagens, tudo que retrata permanece firme em sua distância temporal. Justo isso a torna tão rara e negativa, porque se “tem” o outro humano ou ente sem, seguramente, tê-lo. Ela integra o outro no presente, de forma silenciosa, ao mesmo tempo em que o deixa habitar o seu túmulo. O retrato analógico revive o referente com paixão, seriedade e respeito. Causa “pensamento capaz de se aprofundar e de se tornar melancólico”²⁴⁵. A melancolia, disparada pela visita à alteridade e irradiada no retrato, é a promotora do sentido profundo (*Tiefsinn*) ou aquilo que fere: o *punctum*.

²⁴² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, pp. 64-65.

²⁴³ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 110.

²⁴⁴ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política (Obras Escolhidas, vol. I)*, 1987, p. 94.

²⁴⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 9.

Para Roland Barthes, o *punctum* é a essência da coisa, da fotografia. É aquilo que fere, contraria e até desmobiliza o seu cultuador. É uma ocorrência que, por sua casualidade, não emerge para informar ou impulsionar o consumo assim como age o *studium*. O *studium* representaria, no contexto deste trabalho, a positividade irrestrita que norteia o modo de vida econômico. O *punctum* seria um bom infortúnio da fotografia, a sua malícia negativa a qual obsta a transparência das coisas, trazendo o segredo como alicerce de seu ser. Roland Barthes o chama de “‘o elemento’ [...] ‘pois o *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte [...] O *punctum* de uma foto é esse *acaso* que, nela me punge (mas também me mortifica, fere-me)²⁴⁶. Esse elemento pode agradar o amante da fotografia desde que gere ferimentos, isto é, deslocamentos de perspectivas. O acontecimento punctual atua no choque e na dor, na intensidade, na perplexidade provocada pelo retrato: “O *punctum* rasga a continuidade da informação. É um lugar de maior intensidade e condensação, habitado por *algo indefinível* que ilude toda representação”²⁴⁷. *Punctum* é a antieconomia das coisas. Ele é a força oculta que gera ruptura, descontinuidade, possibilita outros horizontes e a mirada livre para sentimentos e percepções que outrora não ocorriam.

O *punctum* é um elemento inominado, a revelação de uma aura oculta aos olhos comuns. Quem a capta é o operador – o fotógrafo. O ferimento que a fotografia causa ao outro humano é o maravilhamento ao sentir a aparição do incomum e do estranho. O *punctum* é encontrado no detalhe que permite refletir sobre a imagem acessada. É a alteração de convicções em resposta à unidade do homogêneo. Diz Roland Barthes:

Nesse espaço habitualmente unário, às vezes (mas, infelizmente, com raridade) um “detalhe” me atrai. Sinto que basta sua presença para mudar minha leitura, que se trata de uma nova foto que eu olho, marcada a meus olhos por um valor superior. Esse “detalhe” é o *punctum* (o que me punge)²⁴⁸.

Fotografias balizadas pela economia da positividade corrente, que tende a retirar os véus das coisas, a transparecê-las cotidianamente não pungem, não ferem, apenas divertem. Elas são sem invólucro, pois assim o presente (sentido) é exposto com rapidez e fluidez. Por isso Roland Barthes lamenta que o *punctum* se revele raramente. Isso significa que as dores e os gozos que lhe assaltam não acontecem todos os dias. Ao objeto visto falta o “valor superior”, isto é, velamentos/negatividades que marcam e pungem os sentidos aparentemente já dados e, também, os sentimentos do expectador.

²⁴⁶ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 46, meu realce.

²⁴⁷ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 107, realces do autor.

²⁴⁸ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 68, meu realce.

A questão é que o *detalhe* citado por Roland Barthes nem sempre apela, pois fica maliciosamente/propositadamente retido pela coisa. Ele pode estar presente, mas exige uma reflexão estética apurada e paciente. O autor que fotografa, desenha ou escreve maliciosamente o faz com antieconomia, pois se torna a contrafigura das produções mercantis realizadas à mera venda, ao mero gozo positivo da aquisição de capital.

O *punctum* fere aquele que deseja ser ferido, fala àquele que se abre ao detalhe da coisa. É como a abelha: produz o doce mel, contudo, também ferroa. De toda forma, se o *punctum* exibisse detalhes sem a cobrança da devida paciência estética, converter-se-ia em *studium* ou em mera informação consumível. Sendo assim, a coisa *punctual*, cortante e maliciosa é o que cativa os corações prontos à experiência que fere e arrebata. Ela representa o significante, com seus detalhes fundamentais, sob véu e enigmas.

A coisa *punctual* cativa porque vela seus conteúdos. Ela é erótica porque seduz, atrai a alteridade expectadora. Nessa experiência, a coisa passa a ter significado não por expor detalhes e sim por retê-los e frenar a exposição. Ela se desloca para fora da sociedade do espetáculo que tudo tende a exibir. Assim acontece com o *punctum*: ele cativa o espectador pelo detalhe, chama-o pelo enigma, atrai-o por sua malícia e originalidade. O *punctum* cativa não por permitir acessos, mas por gerar resistências. Causa o que Han chama de “negatividade da interrupção”. O que impele o espectador ao *punctum* é justamente a simbologia que está por trás: o seu mistério que recusa respostas. Trata-se de uma ligação intensiva e limítrofe entre espectador e objeto, na qual reinam dores e júbilos, véus e re-velações, ferroadas e doçuras.

Roland Barthes salienta que, para “acessar” o *punctum*, não se trata de um acesso intelectual ou analítico à obra, mas um ingresso afetivo nela. Basta que a fotografia se faça presente e que o espectador se atente à presença. “Para perceber o *punctum* nenhuma análise, portanto, seria-me útil [...]: basta que a imagem seja suficientemente grande [...] que, dada em plena página, eu a receba em pleno rosto”²⁴⁹. Percebê-la e retratá-la são ações parciais, uma experiência estética própria com a fotografia. Sujeitos singulares percebem detalhes do referente (fotografia) por meio de tonalidades afetivas que se apropriam de cada um deles. “Com muita frequência, o *punctum* é um ‘detalhe’, ou seja, um objeto parcial. Assim, dar exemplos de *punctum* é, de certo modo, *entregar-me*”²⁵⁰.

Nos retratos, nota-se os detalhes que se quer notar, mas porque, antes, os detalhes mesmos atiçam a focalizá-los. À guisa de exemplo, na fotografia “Primeiro de Maio em Moscou”, de 1959, a atenção se volta aos trajes dos russos: o boné do garoto, a gravata do

²⁴⁹ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 69.

²⁵⁰ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 69, realce do autor.

homem, o pano na cabeça da velha, o corte de cabelo do adolescente. A coisa mesma nos coloca em estado de entrega a ela, à sua malícia, o que Han chama de estado de “passividade radical”:

O *punctum* [...] me coloca em uma passividade radical. Isso me torna *fraco*. Eu sofro uma perda de mim mesmo. Algo me ‘acerta’ [...] Algo me ‘cativa’ e me ‘fere’. Sou tocado e apreendido por algo *singular*. Algo *sem nome* invade uma zona desconhecida do *eu* que está além do meu controle²⁵¹.

O pensamento haniano deixa claro como o detalhe *punctual* é deslocador. O *punctum* é um *namenlos*, isto é, não é substantivado. Posso pressupor que a velha russa da fotografia transpareça austeridade, desconfiança ou outro *páthos*, mas sou passivo em relação à fotografia. Não controlo os afetos que ela pode gerar em mim e nem interpreto com exatidão o que se passa com ela. Por isso, diz Roland Barthes: “O que posso nomear não pode, na realidade, ferir-me. A impotência para nomear é um bom sintoma de distúrbio”²⁵². De fato, o *punctum* é um gerador de sentido afetivo a partir do referente, mas não um instaurador de conceitos exatos sobre o que se sente na obra. Ele é a malícia da coisa, ou seja, é o que escapa a encerramentos. O *punctum* se identifica com os *detalhes* para além do poder do eu, para além de suas judicações.

Os detalhes fotográficos são eróticos (véus), todavia, distinto da obscenidade. O erótico é tímido, mas intenso; retraído, mas profundo. O obsceno é desinibido e exagerado; transparente e superficial: positividade econômica que evidencia além da conta. O obsceno visa o *close up*, o grande plano que retira a coisa de sua intimidade. O *punctum*, por outro lado, é erótico, uma vez que seu detalhe está velado, contraído em algum pequeno plano do retrato. Nele não há *close up*: falta o fechamento, a aproximação da câmera que descortina a intimidade do conteúdo. “O erótico pressupõe um ‘campo cego’, algo que escapa à visibilidade, à revelação de informações”²⁵³. É justo esse campo cego que dá espaço à negatividade da fantasia, permite um ideário imaginativo do que se apresenta aos olhos. O *punctum* não retira o véu do detalhe, ao contrário, deixa o velamento (*Verborgenheit*) realçar o que está coberto. O *punctum* é a roupagem que cobre o nu, o lado tácito do objeto, o invólucro do presente.

O *punctum* fisga, fere o espectador pelo chamado do silêncio. O detalhe reside na quietude e timidez da fotografia e não no *zoom* exagerado com a aproximação da câmera, característica do *studium*, da positividade focalizadora. A ferida *punctual* se dá no enigma e não na revelação. Só é possível “enxergar” o ponto cego do retrato ao se fechar os olhos, isto é, negar à visão a mera aquisição de informações, a mera economia que descortina a coisa. Como

²⁵¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 108, realces do autor.

²⁵² BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 80.

²⁵³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 109.

diz Roland Barthes: “[...] fechar os olhos é fazer a imagem falar no silêncio. A foto me toca se a retiro de seu blablablá costumeiro”²⁵⁴. E continua: “a partir do momento em que há *punctum*, cria-se (adivinha-se um campo cego)”²⁵⁵. Em outros termos, *punctum* é sinônimo de negação da pornografia. Ele só faz sentido para o amante da estranheza. É um verdadeiro oxímoro: só o vê quem fecha os olhos para a amplitude da imagem. O *punctum* é o guardião do segredo, o curador de véus. É contraposição ao exagero da transparência e da proximidade extremada. É o re-velador do belo: “O belo, em sentido enfático, é intocável. Ele impõe distância. Diante do sublime, recuamos em reverência”²⁵⁶.

O *punctum* é o curador do belo em razão de mistificar os detalhes da obra. Ele anima o detalhe a continuar tácito e incomunicável. O assombro e a surpresa só podem advir de sua existência. Aquilo que está disponível como algo público ou como reserva exploratória não possui segredos latentes, afinal de contas, já é dado como certo e consumível. O *punctum*, diria Heidegger, é o ultrapassamento do mundo do *se*²⁵⁷ (*man*) e do falatório (*Gerede*), “marca uma *fenda no olhar* [...]”; é também um *esconderijo*²⁵⁸. Os olhos positivo-econômicos, que não piscam e não fecham, pois estão atuantes na captação do fluxo de imagens rentáveis, jamais conseguem localizar o abrigo protetor do *punctum*. “O *punctum* se revela como resto silencioso, cantante, comovente [...]; é o resto que faz resistência”²⁵⁹. É o resquício de mistério e silêncio que resiste à vitrinização e ao palavreado cotidiano. Ele se mantém nas sombras (na antieconomia) e das sombras vive.

A negatividade/fidelidade da coisa se dá enquanto *punctum*, que ama se esconder e, por vezes, re-vela-se tão somente quando o espectador se encontra apartado da fotografia. Precisamente essa distância o permite relembrar nuances e sentidos que a imagem em mãos não consegue evocar. Nota-se como o *punctum* existe secretamente, não apenas na fotografia, mas na insistência da memória. Ele promove e desdobra uma lonjura estética na qual reina a

²⁵⁴ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 84.

²⁵⁵ BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, 1984, p. 86.

²⁵⁶ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 43.

²⁵⁷ Diferenciar o “*Si haniano*” do “*se heideggeriano*”. O “*Si*” presente na filosofia de Han indica a força e preponderância da identidade do ego tanto do ente humano individualizado quanto do próprio neoliberalismo. O sujeito e o sistema neoliberal que intentam fortificar os seus espaços transcendentes (vida e posse) se retêm no “*Si*” a cada vez e, por isso, não se transformam ou se doam a outro modo de ser para além da existência econômica. Já o “*se*” de Heidegger indica o mundo da cotidianidade média ou da conformidade social no qual impera a totalidade do ente, a saber, a permanência maquinal de falatório, comunicação desenfreada ausente de ser, isto é, de doação originária do pensamento. Han chamaria o “*mundo do se*” pensado por Heidegger de a esfera do dataísmo, da hiperinformação imponderada. Nesse caso, a “*esfera do se*” muito auxiliaria a construir e a maximizar a vida econômica pautada no “*Si*”, uma vez que cria um modelo de existência unidimensional fortalecedor do que Han intitula inferno do igual. Aqui, o humano perde a sua autenticidade de ser e se converte em mais um ente conforme ao desempenho e à produtividade exigida nos tempos coevos.

²⁵⁸ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 55, realces do autor.

²⁵⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 57.

ascensão de sentimentos intensivos. Sob essa perspectiva, uma imagem *punctual* se torna mais pungente quando não está presente, visto que assim ela conduz à construção de ideários e imaginários que permite fechar os olhos e viver a imagem sem-imagem, o tempo de outrora no tempo corrente.

Enfim, o *punctum*, enfaticamente, é a coisa em sua mais simples e analógica aparição, que se retira dos holofotes econômicos e, por isso, essencia-se precisamente nesta retração. “Punctualmente” a coisa predomina, vige mesmo em sua não presença, uma vez que se delonga nas memórias do coração que a custodiam. A coisa, em seu tempo fundamental, transita, enquanto realidade objetual, na conexão de jogo entre o “já-sido” e o “agora-sendo”. Ou seja, a sua temporalidade permite que ela se re-pita, doe-se com corpo, fotografada pela câmera ou registrada e retida na lembrança. A negatividade é o seu campo de ressonância e fonte de vida eterna.

Capítulo 3 - Ser-com, alteridade e dor

O Capítulo 2 abrange negatividades hanianas vinculadas à terra. Trata do modo como o mundo entoa o ente humano, junto aos seus apetrechos, a cultivar o jardim. O cultivo que caleja as mãos, uma vez que o humano ligado ao *húmus* ainda sente o peso das coisas da terra, sente a mundanidade em sua analogicidade. Ainda vive em um mundo negativado (terroso) no qual encontra e lida com seres-para sem arreferencialidades. Esse humano vinculado à terra não se dispersa da vida aromática que exala cheiros de entes fácticos, vívidos, concretíssimos. Ele interage com objetos e sente a malícia das coisas, isto é, o peso e o condicionamento de cada uma delas sobre seu corpo e consciência. Habita um mundo de significantes os quais causam feridas (marcas, enigmas, questionamentos). Os significantes são poemas, fotografias, registros grafados que excedem a busca por economia de sentido; a raiz da árvore vista por Han e as flores de seu jardim; as mãos calejadas e os seres-para (utensílios); os pés e os calçados da camponesa de Heidegger.

Neste Capítulo 3, alteridade e ser-com são os temas abordados. Em tempos de positividade irrestrita (existência econômica digitalizada), o humano se encontra diminuto e recluso em seu *oikos*, em sua vida privada. Vivemos um processo de expulsão do outro diante do narcisismo crescente tanto pelo aumento, nunca antes visto, de doenças psíquicas quanto pelo trabalho digitalizado que retira o sujeito da comunidade na qual encontraria alteridades e diferenças. Nesse sentido, Han fala em “erosão do *Outro*”²⁶⁰, que se intensifica na era do agigantamento do Si, do Mesmo, do Igual: “O fato de *o outro desaparecer* é um processo dramático, mas fatalmente avança, de modo sorrateiro e pouco perceptível”²⁶¹.

Defronte à constatação de Han, este capítulo realça o tempo de ser-com, esse existencial que permite voltar a vista, a escuta e o coração ao outro humano. Abre-se à voz do outro humano que punge e desloca a vida egoica do eu fechado em si mesmo. Ser-com impede que o outro eroda ou desapareça. Nesse sentido, o texto destaca temas como vazio desnarcisante, *eros* sedutor e ser-com afável/amigável, que atuam e habitam na junção, na relação eu-Tu, nesse palco a dois no qual predominam encontros, dores e *alter-ações*. Aqui, o eu perde a potência de seu Si, a sua força egoica-identitária, a sua vontade de mais-poder. Ele se torna diminuto enquanto o Tu e Nós são recuperados, vistos enquanto alteridades capazes de retirar o ego de sua interioridade a ponto de lançá-lo ao grande fora, ao mundo da diferença e da multiplicidade, do estranho e do estrangeiro. O outro humano aparece enquanto significante ou negatividade

²⁶⁰ HAN, B-C. *Agonia do eros*, 2017, p. 8, realce do autor.

²⁶¹ HAN, B-C. *Agonia do eros*, 2017, p. 8, realces do autor.

que detém a potência de desnarcisificar o ego e, também, o seu *oikos*. O advento da alteridade, livremente aceito ou não, é o que pode retirar o ego da existência econômica na qual se encontra (defesa irrestrita de sua casa/vida privada).

3.1. Ser-com afável: vazio desnarcisante

Han aprecia a afabilidade/amabilidade por fortalecer laços entre os entes humanos. Afavelmente, outro e Nós são lembrados enquanto presenças essenciais, constituidoras de um ambiente coletivo coeso, amigável no trato. Nessa lembrança, o vivente despotencializado é o ego. Para ele, resta e perdura a feliz deslembraça de si, o libertador desapego de si: a ruptura com os perímetros e cercas levantadas ao redor da casa. A despotencialização do Si, como está registrado no primeiro momento deste texto, significa a interrupção de seu modo de vida econômico, interrupção esta que permite o ingresso do outro humano à casa não mais privada do eu. O eu, despotencializado, pode desmontar as cercas que o apartam da alteridade e do Nós. Pode romper com a transcendência²⁶² criada (mundo à parte) e se abrir à imanência (mundo lá fora). Pode morrer para si e para o Si e ser-com o outro humano em um modo de existência afável. Morte, aqui, significa justamente abrir-se ao *alter*. Essa abertura pode ocorrer desde que o eu assuma que a vida econômica ou defesa hostil da casa apenas o afasta de sua natureza que é ser-com. Essa postura o permitiria se reunir no mundo-do-Nós (mundo imanente), sem o narcisismo do autoengrandecimento.

Precisamente são esses movimentos que impulsionam o ego a se juntar ao corpo maior e essencial, ao ex-*terno*, à ternura do grande fora. Algo outro colapsa o grosso casulo egoico e desloca o eu ao menos-eu: passagem da vida econômica à vida afável/amigável, da casa transcendente cercada à casa imanente (mundo com alteridades). Direciona-o ao mais-mundo. Há um processo de desespelhamento que faria até mesmo Narciso erguer-se para se despedir de sua imagem revelada pelo espelho d'água.

A alteridade que chega e sensibiliza o ego a destruir os muros que o isolam do mundo imanente, em sua radicalidade, desmobiliza a ancoragem do ego em si: ela se chama *vazio*. Han, sustentado pela filosofia zen-budista, expõe seu posicionamento acerca da afabilidade que desmobiliza o ego de sua própria casa:

²⁶² Em lembrança ao Capítulo 1, a defesa do *oikos* (criação de transcendência ou de mundo aparte) também é um ato de negatividade, na medida em que ergue um mundo, defende-se a terra egoica, os valores e vida privada do eu. Não é a negatividade que Han aprecia, porque se respalda na economia da defesa e do empoderamento de um indivíduo. A negatividade essencial, para Han, é a negatividade afável, na qual inexiste casa privada a ser resguardada e aumentada. Ela é representada pelo espírito do Nós, pelo trabalho em comunidade, pelo ser-com-o-outro que fundamentam a vida em sociedade, sem narcisismos.

Já se apontou para o fato de que o vazio deveria ser entendido como um *meio da afabilidade*. No campo do vazio não ocorre nenhuma demarcação. Nada permanece isolado para si, persiste em si mesmo. As coisas se aconchegam, espelham umas às outras. O vazio des-*interioriza* o Eu²⁶³.

O vazio é o radicalmente outro, o que toma o humano e o leva à experiência com outridades circundantes. O vazio é o elemento antieconômico que rompe as demarcações feitas por qualquer identidade, a qual visa ser imperiosa e restrita. O mundo particular-transcendente erguido é desfeito. O esvaziador do Si – vazio pungente – não é rival do ego e sim o seu companheiro de transição e de libertação. É afiado, chacoalha perspectivas egoicamente estruturadas, inicia o bom des-*astre*.

Antes do esvaziamento ou da quebra com o modo de vida econômico do sujeito, o humano apenas reconhece a sua própria estrela. Diante do vazio, principia-se um processo doloroso que eleva a pessoa e a faz abrir os olhos à graciosa constelação à sua frente, constelação essa que sempre esteve presente e visível, apenas não era visualizada e apreciada, dado que a egoidade se reservava a mirar apenas a sua própria estrela. Mas o vazio trata, a partir de seu fio cortante (desinteriorizador), de destronar a reserva egoica e desvelar as múltiplas estrelas de cores, brilhos e formatos distintos, belos e arrebatadores. O vazio plenifica em seu esvaziamento, banha cada ente humano no celestial mundo das alteridades. “O vazio de sentido ou a ausência de meta não é uma privação, mas um ganho de liberdade, um *mais do menos*”²⁶⁴. O ganho de liberdade, apontado por Han, dá-se justamente quando a negatividade econômica (casa trancada do ego) é desmantelada e dela o ego mesmo pode sair e os outros nela pode ingressar. A liberdade significa o genuíno contato com o mundo e com os seus entes, o que antes não poderia acontecer pelo trancamento pregresso, pela defesa hostil de lugar, fundamentalismo econômico de lugar.

O vazio é afável uma vez que me dirige a um porto que jamais pensaria em me ancorar. Aporto-me em outra localidade, a topologia se modifica, o *lógos* se torna outro, estou em *hódos*, a caminho da beleza do desconhecido: um mundo-além-da-casa. O *páthos* que me orienta na existência lança-me à experiência do além-eu. Não existe mais o meu, o que há é um mundo-do-Nós, uma imanênciam vazia de transcendência, de Si particular. Desse modo, o eu, “Ao se deparar com ou se lançar desse modo no campo do vazio, ele faz de si um *ninguém*. Ele se suspende naquele vazio onde não há nenhuma *diferença* entre Eu e Outro”²⁶⁵. Dizer que não há diferença entre Eu e Outro é o mesmo que dizer que inexiste distinção entre “meu lugar” e o

²⁶³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 159, realces do autor.

²⁶⁴ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 28, realces do autor.

²⁶⁵ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 160, realces do autor.

“lugar do outro”. O mundo é um só lugar, sem reservas permanentes isoladas para um ou outro humano. O mundo é uma totalidade para o todo²⁶⁶.

De fato, reina o Nós, o mundo-do-Nós, o ser-Nós. “Eu-era”, tempo definido enquanto pretérito imperfeito, converte-se em presente perfeito. Desse modo, só há que se falar em *Nós-somos*. O importante, nessa transição, não é apenas a morte do eu (sua despotencialização e abertura ao outro humano), mas a canonização do Nós que o eu assume. O eu ainda é, mas se encontra despotencializado frente à afável potência do grande fora. Torna-se tão só representação corporal no mundo que, espiritualmente, vive para a multiplicidade. Nada é do ego e o ego mesmo é ninguém. Há morada, mas não sua morada. Nas palavras hanianas: “A pousada da afabilidade arcaica [ausência de Si e de posse] não pertence, por assim dizer, a ninguém”²⁶⁷.

Han, como se vê no decorrer deste escrito, por vezes, aporta-se nos pensamentos heideggerianos para pensar a negatividade e a afabilidade. Ao tratar da potência do vazio, Heidegger comprehende que a afabilidade, no sentido de serenidade, é uma entoação que advém enquanto presente de ser. Han também evidencia que a afabilidade não é um bem humano: é um presente do vazio aos humanos. O filósofo esclarece: “A afabilidade arcaica não é trocada por ‘pessoas’. Não é ‘alguém’ que é afável com ‘alguém’. Antes, seria preciso dizer: *ninguém* é afável. Ela não é uma expressão da ‘pessoa’, mas sim um gesto do vazio”²⁶⁸. Veja bem como a afabilidade não é do Si, não é minha posse. Ela advém do vazio mesmo, que doa ao ente privilegiado (*Gelassener*) o dom de ser afável/sereno onde quer que esteja. Não se trata de um ato de querer ou de vontade subjetiva. O ente humano se mundaniza-temporaliza por vias nihilistas e não subjetivas. O nada doa afabilidade ao ente. Ele é levado a ser, é factizado pelo *aí*: ser enquanto mundo.

Afabilidade arcaica, doada pelo vazio e recepcionada pelo ente humano, vai além da gentileza no trato, da polidez na comunicação com outrem e das experiências éticas no mundo-do-Nós. Claro que ela envolve esses movimentos, mas “é *mais velha* do que o ‘bem’, *mais velha* do que toda lei moral. Ela se deixa apreender como uma força ética fund-ante”²⁶⁹. Han utiliza

²⁶⁶ Como vimos no Capítulo 1, a filosofia zen-budista, ao compreender que o mundo é um lugar sem reservas permanentes isoladas ou particulares, apresenta uma positividade irrestrita, porém afável: inexistem donos do mundo imanente e, portanto, inexistem transcendências. Postura contrária à positividade irrestrita econômica do Ocidente, a qual, com o princípio de liberdade absoluta às pessoas, as torna empreendedoras, gestoras de si ausentes de diretrividades, isto é, negatividades externas que causem interrupção do positivo-econômico. Ao invés de desnarcisificar o ego e despotencializar o Si, empodera-o e fortalece o sistema econômico. Assim, o trabalho se apodera do sujeito nas várias dimensões de sua vida, o que podemos chamar de trabalho arreferencial. O trabalho domina o *oikos* e isola o sujeito da comunidade. E mais: sujeitos se apoderam dos outros e os tornam alteregos.

²⁶⁷ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 162.

²⁶⁸ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 166, realce do autor.

²⁶⁹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 169, realce do autor.

o termo fund-ante (*grund-legende*), de modo hifenizado, para transmitir a ideia de que se há uma ética da afabilidade, esta é *básica* no sentido arcaico de ser *basilar*, *base lendária*, *pilar originário* de todo movimento genuinamente afável/amável/amigável. Essa afabilidade é lendária (*legendär*), antecessora a todo ato de amor efetuado pelo amor “humanamente gerado”. Ela é algo outro, intensamente mais profunda e principal do que qualquer um de nós pode imaginar ou teorizar. Ela advém do protoamor fundado pela *Grund-legende*.

Diz Han: “O outro que conta para a afabilidade arcaica é, certamente, o *terceiro*”²⁷⁰. Esse “terceiro” não pode ser o eu, o Tu e também não o Nós. O “terceiro” é, na verdade, o antecessor do segundo, o primevo, isto é, a *Grund-legende*, a amabilidade lendária, o protoamor que se apropria do ente humano e o converte em ente amável, o prepara para se factizar no mundo, a cada vez, como espírito afável. Fala-se em “terceiro” tão somente porque ele é o desconhecido. Aqui, o desconhecido só o é por ser, em verdade, o profundo-principal-retraído-em-si, que não se mostra, mas é apropriativo enquanto originariedade incontornável. Esse “terceiro” seria o causador do fim da vida econômica, seja em seu caráter negativo (defesa do *oikos*) ou em seu caráter positivo (engrandecimento do *oikos*). Por essa via, romper-se-ia a circunscrição das divisões e dos fundamentalismos de lugar que dizem: “isso é meu” e “aquilo é teu”.

O principal (afabilidade arcaica) doa-se enquanto Eleidade. Inexiste local de procura. Não se acha a Eleidade. Ela “encontra” o ente humano, derruba a ego-parede que o circunda e o lança a outra condição de vida. Antes, essa Eleidade, que elege o ente humano para que exale e pratique o Bem, descondiciona-o e o livra de “seu querer-ser”, do querer-ter e do mais-poder. O humano não mais quer porque não detém vontade sob seu poder. Não existe o “s-eu”. Seu e eu definham. É o fim da dualidade transcendência-imanência, do *intra* contra o *extra*, da identidade contra a heteronomia.

Pensar acerca da afabilidade em relação ao outro humano que se aproxima revela que a compaixão não advém de tonalidades que emergem da subjetividade. O sujeito é um veículo do Bem, mas não o principiador do Bem. Han faz cair por terra a sujeição da compaixão à esfera do sujeito: “A compaixão não é um sentimento ‘subjetivo’, não é uma ‘inclinação’. Ela não é *meu* sentimento. *Ninguém* sente. A compaixão *acontece* com alguém. *Ela* é afável”²⁷¹. Aliás, tonalidade fundamental alguma pode emergir do sujeito, do contrário, não seria uma tonalidade (*Stimmung*). O tom que norteia a vida entre vidas, vem e sobrevém de uma *atopia* radicalmente distinta da razão, do cálculo e da intenção. Esse tom, ausente de centro ou de ponto médio,

²⁷⁰ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 172, realce do autor.

²⁷¹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 175, realce do autor.

enquanto des-lugar, tensiona e intenciona originariamente, envia vozes aos humanos sem evidenciar o nome do remetente. Sabe-se, contudo, que se trata de uma antiga afabilidade e isso é o bastante.

Han reforça:

Falta, à afabilidade arcaica que vem do vazio, justamente esse “centro”. Como falta o centro, não há também nenhuma periferia e nenhum raio. A afabilidade arcaica formula um ser com outros sem o centro centrador [...] Falta à afabilidade arcaica qualquer ênfase, qualquer interioridade, qualquer intimidade. Ela não é, a saber, excludente²⁷².

Há uma ausência marcante que caracteriza a afabilidade: falta-lhe centro, isto é, demarcações territoriais ou fronteiras que definam posses a cada ente humano. É precisamente essa ausência marcante de fundamentalismo de lugar que a faz uma positividade distinta daquela que a economia dissemina cotidianamente: ilimitação de informações, dados e consumo. A positividade afável, presente no zen-budismo, ao contrário, nada de econômico adiciona ou consome. Ela também rompe com limites, mas com os limites de mundos cercados e fronteiriços demarcados pelo ente humano em resguardo de seu *oikos*. A sua positividade diz: inexiste centro distinto da periferia ou uma transcendência independente da imanência. Não há o lugar privilegiado no qual se encontre o humano com existência também privilegiada. Aqui, se não há centro, outrrossim não há marginalização ou exclusão de qualquer alteridade. Assim, a positividade zen-budista também pode ser chamada de afabilidade, a qual se abre a todo o mundo e a todos os entes nele presentes, sem ênfase em lugar, *persona* ou interioridade.

3.2. Abertura à alteridade: vista e voz do outro

Neste ponto do texto, a questão tratada continua sendo a despotencialização do ego, mas a partir da vista do outro humano. O outro é aquele que retira poder e ação do ego ao feri-lo, ao torná-lo vulnerável. Han afirma:

A *visão* em sentido enfático [...] é sempre a *visão do outro*, ou seja, *experimentar*. Não se pode ver o outro sem se expor a um ferimento. A vista pressupõe a vulnerabilidade. Senão repetiria o igual. Sensibilidade é vulnerabilidade. O ferimento é, seria possível dizer, o momento da verdade da vista. Sem ferimento não há *verdade* nem percepção *verdadeira*. Não há verdade no *inferno do igual*⁷³.

Para Han, ver o outro humano significa experimentar a diferença. Nessa

²⁷² HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 185.

²⁷³ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 53, realces do autor.

experimentação, surge um *punctum*, algo além-eu que punge e fere: é a marca que a visão da outra pessoa deixa na consciência do eu. O eu se torna vulnerável porque algo outro, extrínseco à sua casa erguida contra a diferença, ultrapassa as barreiras da intimidade da casa. Trata-se da alteridade que traz a ferida. E *ferir*, aqui, como esclarece a indicação haniana, significa a interrupção da mesmidade ou do inferno do igual. Esse deslocamento promove uma desconfortável modificação ou morte da identidade. Por isso, o outro humano é fundamental na vida do eu. Ao se apresentar, aguilhoa as representações previamente construídas do ego sobre essa estrangeiridade.

A *verdade da vista* não chega a ser conhecimento sobre o outro humano e sim o saber acerca do potencial deslocador e desconstrutor desse outro. Ela permite, ao ego, compreender que o conhecimento que possui de si é nada ou quase nada frente ao que a alteridade pode revelar. Rilke bem ilustra esse des-saber: “Eu aprendo a ver. Não sei onde fica, tudo entra fundo em mim e não fica no lugar em que antes estava. Tenho um interior que não sabia que eu tinha [...] Eu não sei o que acontece por lá”²⁷⁴.

Vê-se como a *vista do outro humano* atua enquanto força desinteriorizadora, uma conhecedora do que o próprio ego desconhece. A psicologia do ego é mais significativamente sentida pela ferida *alter-adora* provocada por outrem. A experiência com a outra pessoa “pertence necessariamente a negatividade do ser-impactado e tomado, ou seja, a negatividade do ferimento. A experiência se parece com uma travessia na qual se deve expor a um perigo”²⁷⁵. Não existe, pois, experiência que não cause roturas e feridas. Ela abala a regularidade das coisas: vive de tensões e impactos que promovem o querer-viver. “Onde não há rompimento, [onde não há] quebradura, nenhum Eros, nenhum desejo tem lugar”²⁷⁶.

O Si – a interioridade, a intimidade do ego – emite voz, uma tonalidade habitual que faz ecoar os seus ditos no mundo. O Si reconhece os sons emitidos, afinal, ele mesmo os produz, seja de modo gutural ou de modo suave. Por outro lado, há o vigor da voz estrangeira, advinda do grande fora, que se torna enigmática aos ouvidos do Si, aos ouvidos do ente autônomo. Diz Han: “A voz é um fantasma, um espírito [...] Já aquela voz de alerta, como instância moral que Sócrates teria sempre ouvido, vem de um *daemon*, de um outro infamiliar”²⁷⁷. Ela se extravia de um lugar definido, é longínqua, intransporente e, por isso, desconhecida. A voz e o olhar,

²⁷⁴ Texto original: „Ich lerne sehen. Ich weiß nicht, woran es liegt, es geht alles tiefer in mich ein und bleibt nicht an der Stelle stehen, wo es sonst immer zu Ende war. Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wußte [...] Ich weiß nicht, was dort geschieht“. RILKE, R. M. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, 2012, p. 10.

²⁷⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, pp. 52-53.

²⁷⁶ HAN, B-C. *No exame: perspectivas do digital*, 2018, p. 50.

²⁷⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, pp. 95-96.

embora sejam partícipes de sentidos corporais distintos, possuem similitude: podem vir de qualquer localidade ou mesmo de lugar algum. Apenas sob a égide da negatividade, a qual interrompe o igual por meio do impacto da estrangeiridade humana, que a voz e o olhar seduzem ou atordoam sem ao menos serem identificados. Precisamente por suas ausências, detêm impactante poder de apelo. Ou seja, aqui “*O poder resplandece pela ausência*”²⁷⁸.

A presença do olhar de outrem, que se estende sobre mim, possui capacidade de me julgar, reconhecer-me, odiar-me, alegrar-se com a minha presença. Ela publica ou retém sua angústia e dor, sua dúvida e indecisão. Acompanhado da voz, o olhar intensifica os seus sentimentos outrora acenados. Olhos e falas se complementam quando pretendem expor ou velar os seus sentimentos. A questão é que eles dizem bem mais ou bem menos do que esperam dizer. Os olhos podem espelhar diversas entoações ou guardá-las para si. A boca, cheia de súplicas, pode não se abrir. As expressões ficam latentes em uma zona in-sonora que se priva dos tons. De toda forma, o outro humano da experiência fáctica comigo, de olhos fechados ou não, de boca muda ou não, retira-me do espaço de positividade excessiva ou do inferno do igual, como diz Han.

A voz é a via pela qual o outro humano pode expressar os seus segredos se assim decidir. “A voz é, para Kafka, um meio privilegiado do outro, do inteiramente outro. Só uma *fraqueza*, uma *fraqueza metafísica*, uma *passividade originária* torna alguém receptível para a voz do outro”²⁷⁹. Han acena à fraqueza metafísica por esta se tratar de uma nobre e elevada vulnerabilidade, que suplanta a própria egoidade para privilegiar a escuta da outra pessoa. Por isso chega a ser um ato passivo, na medida em que o ego sucumbe aos apelos daquele que clama ao acolhimento de suas palavras. Acolhido ou não pelo eu, o apelo da alteridade humana se converte em movimento incontornável, primário e vital. Torna-se uma responsabilidade irremissível e não há desvio possível. A *psique* do eu acaba por ceder lugar privilegiado à alteridade. Para Han, os entes humanos, “Eles são fracos diante da *poderosa voz do outro*. Também o erotismo da voz consiste em que ele impede o ‘sujeito psicológico’ de ‘se consolidar’. Ela o torna *fraco*. Ele se extravia de si mesmo. Ela o leva à ‘perda de si’”²⁸⁰. O extravio de si ou perda de si não é outra coisa senão o colapso da casa privada por muito tempo fortificada contra a vista e a voz da outra pessoa, desse estrangeiro que muito pode sobre o ego se dele se aproximar. O deslocamento é inevitável. A vida econômica, a existência capitalizada contra a morte da identidade acaba por morrer: transforma-se diante da ferida *alter-adora*.

²⁷⁸ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 92, realces do autor.

²⁷⁹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 90, realces do autor.

²⁸⁰ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 90, realces do autor.

A despsicologização, a fraqueza e a perda do Si, que solavancam a centralidade do ego no mundo, doam-lhe sentido existencial. Morre-se para viver outra vida, fora da vida econômica privativa. O ego, deslocado e enfraquecido, abre-se ao *alter*. Prontificar-se a fraquejar, a fim de morrer (transmutar-se), é o mesmo que buscar reforçar-se no mundo. O resultado, pois, é que o *fraquejar do eu* é o limiar do fortalecimento de si junto à alteridade e ao Nós: vulnerabilidade que provoca força. Uma comunidade saudável, ou seja, dialógica e dialética só pode emergir da prontidão à escuta e à solicitude. Essa comunidade saudável não pode se realizar caso suas bases estejam formalizadas em uma estrutura econômica neoliberal, uma vez que esta estrutura evita a vulnerabilidade e a morte diante do outro humano: fortifica a identidade em detrimento da heteronomia.

Han afirma: “Hoje, não somos mais *crianças frágeis*. A fraqueza infantil como receptividade para o outro não corresponde à constituição da sociedade narcisista. O ego fortalecido, que é fomentado e explorado pelas relações de produção neoliberais, é cada vez mais separado do outro”²⁸¹. O fragmento haniano evidencia que a existência econômica, difundida e praticada pelo neoliberalismo, obsta a ferida e a vulnerabilidade entre as pessoas. Cada pessoa privilegiaria a construção e o fortalecimento de sua casa privada (identidade e autonomia) e deixaria de ser frágil (afável e solícito) à alteridade. A visão e a voz do outro humano, a experiência com a alteridade perderia vigor em tempos de defesa e de expansão do *oikos*. Tão só o espírito de uma “criança frágil”, incorporado na comunidade, levaria os seus membros a hospedarem vozes e olhares que apelam por atenção e cuidado.

Uma comunidade é mais facilmente erguida a partir da audição amiga. Homens e mulheres que a compõem precisam ser verdadeiros amigos porque, desse modo, é possível estabelecer o franco diálogo e a genuína escuta para a manutenção e o desenvolvimento do espaço. A liberdade reside na genuína amizade. Afabilidade (*Freundlichkeit*), como já foi exposto aqui, também pode ser traduzida como amigabilidade, amabilidade e até bondade. O prefixo *Freund* significa justamente a palavra *amigo* na língua portuguesa.

A raiz indo-germânica *fri*, da qual derivam as formas livre, paz e amigo significa “amar”. Assim, originariamente, “livre” significava “pertencente aos amigos e aos amantes”. A pessoa se sente livre em uma relação de amor e de amizade. O compromisso e não a sua ausência é o que faz livre. A liberdade é uma palavra relacional *par excellance*. A liberdade não é possível sem um apoio²⁸².

As palavras *frei* (livre), *Friede* (paz) e *Freund* (amigo) possuem a mesma raiz como

²⁸¹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, pp. 90-91.

²⁸² HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 53.

enuncia a indicação. O ente humano livre encontra paz naquele que se encontra ao lado, seja amigo ou amante. Por isso, liberdade, como enunciou Han, é um acontecimento que advém da *alter-sustentação*, esteio a partir do outro humano. O compromisso, ao invés de enclausurar a pessoa na lida com a alteridade, a libera à factização nesse palco a dois. Liberdade, sob essa ótica, indica que amigos ou amantes comungam histórias e veem essa história ser amavelmente comungada. Eles estão unidos pelo amor (*Liebe*) e se encontram em paz (*Friede*). Essa paz se refere à ruptura com o inferno do igual (positividade excessiva), porém, trata-se de uma paz com feridas e vulnerabilidades.

A filosofia do clamor pelo outro humano é uma marca de Han. Para ele, “O clamor pelo outro como tu não é, além disso, sem seus riscos. É preciso estar preparado para se expor à alteridade e outridade do outro. *Momentos de tu* no outro se furtam a toda garantia”²⁸³. A alteridade é perigosa no sentido de poder apontar os meus deslizes, evidenciar as protuberâncias dos meus descuidos. Ela possui a absoluta capacidade de me retirar de meu porto seguro, de minha zona intocada. O Tu é perigoso pela *alter-ação* que provoca. Martin Buber sabe bem disso e reconhece o poder da alteridade (*Alterität*) sobre a egoidade (*Ichheit*):

[...] os momentos de encontro com o tu se manifestam como episódios singulares, lírico-dramáticos, sem dúvida, de um encanto sedutor, mas que, no entanto, nos induzem perigosamente a extremos que debilitam a solidez já provada, e deixam atrás deles mais questões que satisfações, abalando nossa segurança. Eles são não só inquietantes, mas indispensáveis²⁸⁴.

Martin Buber se opõem a “issização” do TU (*DU*), ou seja, a objetificação da alteridade como um isso útil. O TU é grafado por Martin Buber com letras capitulares na intenção de demonstrar como o TU é maior do que qualquer “isso” (*das*). Como evidencia a citação, o TU traz “mais questões que satisfações”, que abalam os meus pressupostos outrora “irrefutáveis”, a minha segurança, o meu *oikos* protegido, “a solidez já provada”. O mais importante nesse pensamento buberiano é que *o abalo é desejável* e, além disso, é *indispensável*. Estar de frente com o Tu é vital à relação entre os humanos. TU é vida, face, rosto e jamais objeto em acepção utilitária. O *TU objeta*, contraria, rebate, é inteiramente contrário a um dado controlável. A outra pessoa, que se encontra face a face comigo, posiciona-se frente aos meus convites, apelos e imperativos. Essa é uma dramaticidade natural entre eu e alteridade que a positividade econômica tende a cercear. A dialogicidade entre os humanos dá lugar à comunicação e à informação desenfreadas. Os “momentos de tu”, de fraqueza para a alteridade perdem vigor e

²⁸³ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 113.

²⁸⁴ BUBER, M. *EU e TU*, 2001, p. 38.

o enxame de informatividade toma o seu lugar. Surge, diante disso, o que Han nomeia de “nivelação ao ‘isso’”²⁸⁵.

A natureza, por si mesma, evidencia como pode ocorrer relações saudáveis entre os humanos. Ela ensina a prática do dom e do contra-dom, do doar e do receber nos momentos propícios. Ensina como ver o outro humano em sua absoluta heterogeneidade, como negatividade que fere, enquanto *contrário inquietante*, porém indispensável. Diz Han: “A força da negatividade consiste no fato de que as coisas são vivificadas justamente pelo seu contrário”²⁸⁶. No negativo incide a ferida orientadora do caminho que agora se deve tomar. O encontro com a alteridade humana é educativo porque abre espaço a outra experiência, ao pensamento distinto, à revisão de conceitos. A vulnerabilidade que o outro humano causa no ego pode se converter em solidez no porvir. O tempo de ser-com, de ter experiência com o outro, é precisamente constituído pela aprendizagem advindo dessa vulnerabilidade, que arrebata e desloca a interioridade.

A interioridade ou intimidade deslocada instaura o *des-astre*, precisamente o que a existência econômica neoliberal corrente deseja evitar, como salientou Han. O *des-astre*, traduzido por perda de astro ou desnorteamento, é abalo transformador, morte da identidade. O instante drástico é o pressuposto para a retomada de sentido renovado e intensivo. Diz Han: “[...] o poder de eros [...] implica uma impotência na qual, em vez de me afirmar, perco-me [sic] no outro ou me perco para o outro, ele que depois volta a me colocar de pé”²⁸⁷. A existência econômica, seja negativa ou positiva, elude essa perda. Nada pode abalar a casa privada ou o império neoliberal. Deve-se, ao contrário, haver mais-poder para que a casa ou o império já sedimentado se expanda ainda mais. Aqui, inexiste espaço à ferida e à vulnerabilidade. A vontade de poder é mais sonora, fala mais alto e tende a engrandecer o Si.

Contudo, a alteridade humana obstada, mesmo em distância, ainda sim é deslocadora. Talvez ela seja mais erótica e persuasiva quando está indisponível, isto é, ausente de corpo e alma. “A ausência do outro em meio da comunidade do sentir perfaz também a agudez e intensidade da volúpia”²⁸⁸. A alteridade revolvida representa exatamente a *a-topia* que colabora ao apelo. O ego clama por sua presença quanto mais negatividade ela carrega. Tal clamor se dá como um apelo por atenção e amor pelo grande fora. O ego tão só vive e é reconhecido pelo *alter*. Sem o outro humano para gratificar o ego por seus feitos, este decai à intimidade angustiante do Si e não há que se falar em amor-próprio, mas em desespero próprio. Aqui, a

²⁸⁵ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 113.

²⁸⁶ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 28.

²⁸⁷ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 49.

²⁸⁸ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 34.

potência do Si, em vista de mais-poder e de mais identidade, cria o seu próprio inferno: aonde for, encontrará apenas réplicas de si mesma.

3.3. Pensar-poetizar: encontro com a alteridade humana

Aqui, o pensamento não é uma propriedade do ente humano. Ele é fruto de uma entoação fundamental (*Stimmung*), advinda do apelo de uma sintonia além-ego. Só pensa quem é convocado a fazê-lo. Pensar (*Denken*) é agradecer (*Danken*) à enigmática convocação que dispara o próprio pensar, frutificada pela voz (*Stimme*) antecessora, que tende a sintonizar (*stimmen*) e a definir (*bestimmen*) modos-de-ser-no-mundo. A esse respeito, diz Heidegger:

O “pensável” é o que dá a pensar. A partir de si mesmo, ele nos fala de modo tal que nós nos voltamos para ele – e, na verdade, pensando. O “pensável” de modo algum é proposto por nós. Ele jamais se funda no fato de que o representamos. O “pensável” dá a pensar. Ele dá o que ele tem em si. Ele tem o que ele próprio é²⁸⁹.

Pensa aquele que é arrebatado pelo pensável, pela grave questão que rodeia a época em que o humano se encontra. Uma voz outra é a negatividade (solo tonal/fundamento sintonizador) que bate à porta e transporta o ente à atmosfera de pensamento do que está em causa ou se inicia enquanto causa. Ela concede negatividade vigorante aos humanos. O esquecimento dessa voz principal culmina, inevitavelmente, no esquecimento da alteridade radical/ser/mundo – inteiramente distinta do eu. Nesse caso, lirismos demasiados, amores marcantes, conflitos construtivos, apertos libertadores, transformações vivificantes e frutíferas cooperações se tornam raridades. Raridades porque o esquecimento da voz primeva, o qual leva o humano a pensar, deixa margens à lembrança apenas do próprio sujeito e, assim, o ego detém mais-poder e mais se positiva. Positividade econômica, aqui, significa o desdém do ente humano a respeito do que o funda a cada vez: as vozes que ecoam do próprio mundo circundante. O problema, a grave questão não é a “rarização” do “pensável”, mas o seu abafamento e até mesmo a sua devastação diante da positividade irrestrita, que cede a trocas: ela troca experiências corporais, vozes e olhares sintonizados a alteridades terrosas por digitalidades ausentes de aromas e intensidades. Por isso, Han tece sua crítica ao mundo positivado ou digital:

Da câmara de eco digital, na qual se ouve sobretudo *a si mesmo* falar, desaparece, cada vez mais a *voz do outro*. Hoje, o mundo é, por causa da ausência do outro, menos *dotado de voz*. Em oposição ao tu, o isso não tem voz. Do isso não parte nem uma alocução, nem uma vista. O desvanecimento do *de frente* faz do mundo sem voz e sem

²⁸⁹ HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: *Ensaios e conferências*, 2002, p. 113.

olhar²⁹⁰.

O fragmento haniano evidencia a contraposição entre a positividade e a negatividade. A positividade digital tende a defender o próprio espaço de fala em detrimento da voz e da vista do outro humano. Ela seria a causadora da expulsão da alteridade, que é calada e tem sua presença anulada diante de um ego imperante. Com isso, o mundo perde experiências e vozes diversas. O “Tu” perde vigor diante do “isso”. Como o “isso” não detém voz, mas mesmo assim se maximiza em tempos positivos, as vozes do mundo esmorecem. O contraposto (*Gegenstand*) ou o *de frente*, como diz Han, apaga-se diante de tempos de “issização” (positivação/economização) do outro. A experiência do face a face, entre as pessoas, deixa de ser uma realidade já que elas “interagem” por meio da passagem de dedos nas telas de seus aparelhos. *Não se encontra um outro humano fenomenicamente presente, mas um outro representado digitalmente.*

Preciso é o exercício de lembrança dos bons tempos, tempos em que a negatividade detém vigor e dota sentido à vida. Tempos em que o “pensável” doa o que pensar. “Sim, eles [os bons tempos] são experiências especiais de voz e de olhar. Eles são *experiências corporais*²⁹¹. Nota-se como Han trata a negatividade pretérita como o ponto-solo no qual reinam experiências e corporalidades, vínculo da vida com a terra, com a matéria. Experiências tonais que “permitem o pensar”, diria Heidegger. Olhares encontram o outro humano a quem mirar, vozes são acolhidas por escutas atentas. O Nós diverso e comunitário ainda é visto e ouvido. Dele faço parte. Ainda não fui isolado em um ego monadológico, em estado de constante defesa ou de luta contra as outras vozes. Na verdade, estou e sou com os outros. Vejo e escuto uma alteridade presente e não meramente representada.

Romper com a monadologia do ego significa se entregar ao solo tonal que permite o pensar. Esse solo tonal jamais é sem a negatividade do outro humano e do mundo. Han afirma: “O pensamento tem de se entregar à negatividade do outro e se entregar ao nunca antes percorrido. Caso contrário, ele se degrada em uma operação que perpetua o igual”²⁹². Aqui, há espaço de entrega ao encontro com o outro para interromper o positivo ou a perpetuação do igual. Isso significa que há espaço ao diálogo com as vozes que suplantam o *oikos* privado (falas, ideias e conceitos ensimesmados). Entregar-se à negatividade da outra pessoa indica que o eu rompe com a sua existência econômica, seja ela negativa (defender-se de qualquer

²⁹⁰ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 100, realces do autor.

²⁹¹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 100, realces do autor.

²⁹² HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 99.

transformação ou diferença) ou positiva (interação com o outro para convertê-lo em um “isso” rentável).

O diálogo, como se vê, é um exercício de negatividade, já que se abre ao contraposto, à diferença. Todavia, o diálogo pode suplantar o outro presente no aqui-agora. Ele pode ser instaurado junto à tradição. Preservar o colóquio com vozes e pensamentos da tradição também é um ato de negatividade, já que se coloca *de frente* ao outro de séculos ou de milênios passados. Os ditos e pressupostos de outrem são colocados à prova, confrontados em um duelo do “agora” com o “antes”, todavia, jamais se rejeita o valor da tradição. O diálogo, assim, atua como o *médium* entre passado e presente. Aqui, o único lugar privilegiado é a diferença (*Unterschied*), a estranheza (*Fremdheit*). Coerentemente, Han, a esse respeito, enuncia: “Arte e filosofia têm uma obrigação de desfazer a traição com o estranho, com aquilo que é diferente do espírito subjetivo; ou seja, libertar o outro da rede categorial do espírito subjetivo, restaurar a ele a *alteridade* que provoca estranheza e é digna de espanto”²⁹³. O diálogo se abre à voz do outro humano para além do poder do sujeito. O espírito subjetivo reduz sua potência graças à estranheza e ao espanto que a voz outra, além-ego, faz experienciar.

A possibilidade de restaurar a alteridade humana e mundana, de com ela instaurar diálogo para além dos condicionamentos do sujeito se encontra na poesia, segundo Paul Celan. Ela, naturalmente, retoma a voz do outro, acolhe o pensável que se anuncia. A estranheza poética é transformadora a ponto de *alterar* a respiração: doa, ao outro humano, novos ares. Diz o poeta:

Poesia: é qualquer coisa que pode significar uma mudança na respiração [...]; penso que, desde sempre, uma das esperanças do poema é precisamente a de, deste modo, falar também em causa *alheia*; [...] é a de, neste modo, falar *em nome de um Outro*, quem sabe se em nome de um *radicalmente Outro*²⁹⁴.

A poesia assume fala. A fala é a assunção do que está em causa para o outro. Paul Celan não indica quem é a alteridade sobre a qual se fala, precisamente por ser radicalmente Outro. A “mudança na respiração” referida pelo poeta se dá em virtude do êxtase lírico a partir das feridas poéticas geradas. Tal lirismo salpica esperança e pensamento no espírito. Paul Celan avança: “O poema detém-se ou alimenta esperanças [...] quando se encontra com [...] pensamentos [...] Ninguém pode dizer quanto tempo durará essa pausa na respiração – o alimentar esperanças e o pensamento”²⁹⁵.

²⁹³ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 105, realces do autor.

²⁹⁴ CELAN, P. *Arte e poética*, 1996, pp. 54-55, realces do autor.

²⁹⁵ CELAN, P. *Arte e poética*, 1996, p. 55.

A poética celaniana dialoga profundamente com a fenomenologia de Heidegger. Para este último, a radical alteridade detém vigor do outramente outro por ser essencial e essenciante. Precisamente por isso o essenciar-se da essência (entoação e disparo do pensamento), na zona dos entes, inicia a disseminação de esperança e de espiritualidade. A “pausa na respiração”, acenada por Paul Celan, em Heidegger, pode ser lida como o momento de demora acolhedora dos envios do ser, do “pensável”. As doações ontológicas que arrebatam o humano entoado (essenciado/fundado/sintonizado) delongam a sua respiração, e respiração delongada indica que o humano entoado está desperto, solícito e atento ao que faz pensar, afinal de contas, já foi harmonizado ao pensar. Pensar, pois, é fruto de uma respiração pausada, demorada na quietude da convocação originária. Em perspectiva haniana, “Só o demorar-se contemplativo tem acesso também ao longo fôlego, ao lento”²⁹⁶.

Para Han, pensar é a parada que permite o *fechamento dos olhos*, o ponto fixo e silente no instante durável da contemplação. No prisma reflexivo de Heidegger, pensar se dá sem qualquer proposição humana, ausente de poderio ôntico, ausente de poder do ego:

O que maximamente a partir de si mesmo dá a pensar – o que mais cabe pensar cuidadosamente – deve mostrar-se no fato de que ainda não pensamos [...] Ainda não pensamos – isto se deve muito mais ao fato de que o próprio a-se-pensar se desvia do homem e até mesmo, de há muito, dele mantém-se desviado²⁹⁷.

O “pensável” pode ser compreendido enquanto entoação abrasadora do ser, um “calor” principiante provocado por essa alteridade. Um “calor” que queima intensivamente enquanto o ente humano nele demora e também enquanto ele aquece o próprio ente. Trata-se de uma verdadeira ignição de sensibilidade que co-move e move o espírito a estreitar a sua relação com o fundamento promotor da esperança e do pensamento. O pensar, para além da maximização da interioridade, do si-mesmo, da economia do ente, está à espera de forças externas, de tons originários, tons estes que flutuam até que encontrem o instrumento essencial no qual podem se aportar. Esse instrumento é caracterizado por uma dobra, possui dois lados: o ente humano e a sua consciência. Porém, como evidencia o fragmento heideggeriano, aquilo que pode disparar o pensar, aquilo a-se-pensar, tanto mais se retira da esfera do humano. Isso se dá muito pela perda de solo firme, de vínculo com a terra e com as entidades nela contidas. Para Han, a perda de afabilidade, esta solícita aos apelos de ser/mundo, é o que obstrui o pensar. O “pensável” só pode voltar a ser disparado por meio do retorno do humano ao seu mundo fáctico.

O poema é o símbolo do pensar esperançoso, uma vez que ele perturba a velocidade das

²⁹⁶ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 36.

²⁹⁷ HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: *Ensaios e conferências*, 2002, pp. 113-114.

informações e dos dados ao privilegiar o silêncio, o estacionamento contemplativo das coisas. É uma esperança de calmaria e demora contraposta ao mundo do galope e do frenesi. Diz o poeta: “[...] o poema mostra, e isso é indesmentível, uma forte tendência para o emudecimento [...] O poema é solitário. É solitário e vai a caminho [...] Não se encontrará o poema, precisamente por isso, e portanto já neste momento, na situação do encontro – *no mistério do encontro?*”²⁹⁸

Paul Celan demonstra que, em primeiro momento, verdadeiramente o poeta se aninha em seu recôndito e propício local do bem-estar pensante, porém, essa privacidade tão desejada representa o momento durável no qual o poeta intenciona criar a obra de sua vida para presentear alteridades. A frase celaniana “O poema é solitário [...] e vai a caminho”, entendendo-a como o “ir a caminho” à radicalidade distinta do eu para retratá-la, senti-la, dela falar. Poetizar, nesse sentido, é um ato de recolhimento para mais significativamente poder falar com e sobre o outro humano e, contido nesse processo, consolidar o mais intenso existenciário ser-com. É um encontro misterioso com o outro que ainda não veio, mas sobre o qual já se fala. No *de frente* o encontro se consolida e aí acontece a negatividade do abalroamento.

Para Paul Celan, “O poema quer ir ao encontro de um Outro, precisa desse Outro, de um interlocutor. Procura-o e oferece-se-lhe”²⁹⁹. O poema quer se defrontar com a alteridade, é propriamente a negatividade do toque, do encontro, da comoção que o move. O poeta quer um local no qual o outro humano esteja. Quer o aroma da localidade e da alteridade porque precisamente “O aroma do espaço acalma e liberta o poeta [...] Ele se detém, pego pelo aroma, em seu momento vacilante”³⁰⁰.

“Vacialante” significa instante de demora e delonga no cheiro arrebatador do espaço. É justamente nele que o poeta, suavemente, solta as suas palavras, cai em devaneios e sinaliza seus lirismos. É assim que ele se envolve em sentido e tempo intensivos, em profundidades duráveis. O poeta se entrega ao espaço, ao tempo e à outra pessoa. Assume o peso do mundo e, paradoxalmente, essa assunção o permite viver com leveza, porque é sensível ao repouso, à lentidão e à afabilidade. O afável poeta não se precipita porque repousa na essência de onde está, com quem e com o que está. Sua perspectiva é continuar, estender-se e desdobrar-se no “onde”, no “quem” e no “quê”. É um ente encaixado no entre-Nós e no entre-Mundo. É um ser tocado pelo “pensável”.

Mesmo que o tempo passe, ao poeta, essa passagem não significa drasticamente o fim

²⁹⁸ CELAN, P. *Arte e poética*, 1996, pp. 56-57, realces do autor.

²⁹⁹ CELAN, P. *Arte e poética*, 1996, p. 57.

³⁰⁰ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 87.

do tempo que outrora contemplara. Ou seja, uma tarde ensolarada, que se vai, em nada prejudica o aroma da localidade. Na verdade, surge o aroma da noite, que conclui a fragrância do dia. Diz Han: “O poeta não lamenta que essa tarde agradável já tenha ficado para trás, posto que todo tempo tem seu próprio aroma. Por que deveria lamentar que a tarde já tenha passado? Ao aroma da tarde se segue a fragrância do anoitecer. E a noite desprende seu próprio aroma”³⁰¹. Vê-se que, a partir dessa perspectiva, não existe sucessão temporal e sim conclusão temporal. A noite aromática complementa o cheiro da tarde. A tarde descansa e a noite começa a exalar seus perfumes.

Han continua: “A poesia também chama por uma coisa, confronta-a em sua alteridade, entra em uma relação dialógica com ela. Para a poesia, tudo aparece como um *tu*”³⁰². Assim como expõe Paul Celan, a filosofia haniana acredita na presencialidade do *de frente* com o mundo e com seus entes concretos. Esse encontro é o que promove a práxis constituidora de sentido existencial para eu, Tu e Nós. A poesia possui a intensiva sensibilidade de estilhaçar o espelho, a câmera e a tela narcisificantes que destituem a diferença como símbolo maior de um Nós genuíno, isto é, regido pela dialogicidade e pela multiplicidade, fortalecedora de relações concretas.

A poesia é a exata contrapartida da economia. Suas palavras não ficam retidas dentro do *oikos* do seu autor, seja em sua casa concreta ou em sua consciência. Elas são ressoadas e entoadas diante do mundo e para o mundo. A poesia, por ser coisa antieconômica, rompe com o ser-assim massivo e sustenta o de-outro-modo-que-o-ser-assim. *Surge a possibilidade de partir do ser-assim para assim-não-ser. A radicalidade poética irrompe enquanto diferença, singularidade não capitalizada, não econômica.* Aqueles que a leem têm a oportunidade de ficar pasmos diante desse *de frente*, dessa negatividade. Aqui, o texto desloca a alteridade leitora de seu mundo familiar.

Vozes, posturas e práticas exposicionistas desconfortam a alma que está à espera da irrupção do que seduz. A sedução só advém da alteridade humana contida e suave, fora do jogo desregrado contido na positividade irrestrita e exibicionista, esta que distancia o eu da negatividade, o eu da poesia. Essa alma suplica pela alteridade que *alter-a*. Ela roga por *alteração*, por feridas advindas do grande fora. Um mundo linear, que deixa de ferir, rasga a alma de outro modo: o que passa a violentá-la é a ausência do inteiramente distinto, “eus-isso” por toda parte, o adeus ao mistério, o esfriamento da poética, o apoucamento do companheirismo e do tempo de escuta, a drástica redução das relações situadas na concreticidade do mundo. O

³⁰¹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 89.

³⁰² HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 110, realce do autor.

esquecimento do ser, do “pensável”, diria Heidegger.

Na criação poética lembra-se do ser, acolhe-se essa força ontológica. Isso se dá em virtude de a linguagem poética refletir lampejos que advém do des-*velamento* factizador do ser nos humanos. Nesse des-*velar*-se, a poesia acontece, e o que Paul Celan reflete passa a ter vigor: eu e outro dialogam e se sentem intensamente. Os des-*velamentos* do ser representam um evento essencial que permite comutação e concussão na dobra eu-Tu. Verdadeiramente, os espíritos, de ambos os lados, aprofundam-se em uma reciprocidade experiencial, pautada na concretude do ser-com. Tal epifania, a aparição velada do ser, é o que traz o outro humano para mim. Epifania é também uma hierofania, pois me revela a alteridade, o ente sagrado sem o qual a minha existência tornar-se-ia insuportável, esgotada em egoidade, destituída de sentido no perímetro da interioridade. Ser revela um mundo com alteridades.

3.4. Ser-com silente: fraqueza para o outro

Han, ao fazer leitura sobre o *Ofício do Poeta* de Elias Canetti (*Der Beruf des Dichters*), afirma ser a poética a guardiã do “mundar do mundo” e de suas doações. “Amabilidade é a essência do poeta. O poeta, portanto, não olha apenas *para o lado*, mas também *para longe de si*, de modo que a *transformação* ocorra. ‘Poeticamente habita o ser humano’ significa, desse modo, uma estadia amável no mundo”³⁰³.

Mas o que seria a transformação aqui apontada? A conclusão canettiana-haniana dá a resposta: “A transformação seria *amável* na medida em que ela se aconchega no que se encontra aí do lado, o discreto, o pequeno e o fraco”³⁰⁴. E continua: “Esse olhar ‘lateral’, amigável, que é, ao mesmo tempo, um olhar longo, deixa que o menor e o múltiplo recebam *justiça*”³⁰⁵.

A amabilidade do poeta é a sua afabilidade. O poeta se torna afável porque fraqueja para o mundo e para os outros que nele habitam. O poeta se despotencializa diante do mundo e dos outros humanos para recepcioná-los. *Fraquejar* é uma característica da afabilidade. Fraquejar aqui significa se “menorizar”, nadificar-se na cala da própria voz para que mundo e suas alteridades se doem e se pronunciem. É o mesmo que ser-ninguém em um mundo maior do que

³⁰³ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 208, realces do autor. Texto em língua alemã: „Freundlichkeit ist das Wesen des Dichters. Der Dichter schaut also nicht nur *daneben*, sondern auch *von sich weg*, damit die Verwandlung geschieht [...] »Dichterisch wohnet der Mensch« bedeutete demnach einen freundlichen Aufenthalt in der Welt“.

³⁰⁴ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 207, realce do autor. Texto em língua alemã: „Die Verwandlung wäre insofern *freundlich*, als sie sich dem Danebenliegenden, dem Unscheinbaren, dem Kleinen und Schwachen anschmiegt“.

³⁰⁵ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, pp. 207-208, realce do autor. Texto em língua alemã: „Dieser »seitliche«, freundliche Blick, der zugleich ein langer Blick ist, lässt dem Kleinsten und dem Vielfachen *Gerechtigkeit* widerfahren“.

o eu. Por isso, o poeta, afável por natureza, como enuncia Han, “olha para longe de si”, habita o grande fora, jamais está em reserva econômica ou em *oikos* privado que o separe da terra e dos entes terrenos presentes. A afabilidade do poeta anseia por aquilo que é discreto, pequeno e fraco. Seu olhar se alonga e se delonga para superar o “menor”: ele mesmo. Sua fraqueza, a superação do “menor”, isto é, a superação do exercício de mais-poder do eu é a realização da justiça.

Aqui, *justiça* é ser silente a fim de ouvir as distintas, múltiplas vozes do mundo e de seus moradores. *Justo* é aquele que enfraquece a si mesmo, cala-se, anula-se perante o outro humano que se aproxima ou mesmo que ainda sequer está presente. A positividade irrestrita, a qual visa capitalizar mais-poder para si, é extinta diante de um espírito poético ou afável. Imerso na positividade, o eu olha apenas para seu Si (identidade) e engrandece essa sua casa particular no aproveitamento do que o outro humano tem a oferecer. *Fraquejar* para o mundo e para o outro se torna impossível na medida em que o espírito econômico almeja mais-poder ao ego. Desconhece fraqueza e, desse modo, jamais pode *fazer justiça*, jamais pode *se minimizar diante do maior, da alteridade maior*. Por outro lado, imerso na afabilidade, o poeta olha para longe de si e tem a sua estádia amável no mundo, a saber, habita-o e não o explora como recurso. *Sabe ser-menor* enquanto despotencializa o Si diante da heteronomia. O poeta ama heteronomias e junto a elas se torna diminuto. Isso significa que sabe escutar, ver e sentir tudo o que se encontra ao lado. O seu fraquejar é o que o abre à experiência, a horizontes de sentido abrangentes. *O seu fraquejar é o que o permite ser-com a cada vez e sempre de novo.*

A poética dispensa critérios de poder e resiste a encerramentos totalizantes, por isso é justa. Essa é a justiça declarada por Han. *O poeta faz justiça ao estar de um lado definido: daquele que jaz aí do lado, do pequeno e do fraco, da demora e da hesitação, enquanto ele mesmo também fraqueja*: “O poético se coloca contra a estrutura de poder e de coação da identidade e da totalidade”³⁰⁶. Não maquina e nada intenta dominar. O poeta sofre rupturas, sua existência é ferida e precisamente esses flagelos e marcas o impedem de cometer violência contra outrem. O poeta seria aquele que sofre perdas e dores, mas não é capaz de compensar, na alteridade humana, o que outrora lhe gerou apertos. Ele converte sofrimento em amabilidade. E “A amabilidade é abandono”³⁰⁷, abandono de si e da vontade de poder sobre outrem. Aqui desaparece a vontade de tomar ou sujeitar aquele que se aproxima.

As dores do poeta não se exteriorizam sob a forma de ataque ao outro humano. A poética

³⁰⁶ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 208. Texto em língua alemã: „Das Dichterische stellt sich gegen die Macht- und Zwangstruktur der Identität und Totalität“.

³⁰⁷ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 123.

se pauta na suavidade de um vazio cordial, vazio este que interrompe a potência do Si, da interioridade e permite que o ego se ausente enquanto acolhe as doações do mundo, expressas, por vezes, em versos, em acenos linguísticos a partir dos quais o ser exala sua ressonância. O poeta, apropriado pelo aroma do tempo e da terra, sereniza-se enquanto a sua própria vontade dá lugar à ausência de si mesmo. Os seus versos não traduzem o que um sujeito quer dizer, mas o que a entoação fundamental, que entoa o sujeito, quer expressar. Por isso, fala e textualidade poéticas retratam, ao seu modo, pacata, lenta e silenciosamente a vida com afabilidade: com fraquejamento (ruptura com autoerotismo, identidade ou economia).

O vazio, em âmbito poético, não é um peso do qual se deva esquivar, ao contrário, é o elemento que dá leveza e eleva o espírito. Ausentar-se, esvaziar-se de si representa a frutificação de outro ânimo, de uma tonalidade fundamental que se chama serenidade (*Gelassenheit*). Pautado no pensamento do Extremo Oriente, Han exalta o ser-sereno enquanto amante do vazio. Ser-sereno é ser-afável: “A ausência não esvazia o amor e a amizade convertendo-os em indiferença, e sim em uma *amabilidade* ilimitada que consiste em abarcar tudo sem parcialidade e uniformemente”³⁰⁸. *O vazio, nesse sentido, é redutor de interioridade, faz do humano um ente cego ao interesse.*

Os olhos poéticos estão vendados pelo vazio assim como a escultura *A Justiça* de Alfredo Ceschiatti está, por isso são capazes de fazer justiça. O vazio mesmo é cego e é precisamente em seu não ver que reside a sua amabilidade/afabilidade. O ser-afável, amante da ausência, não define lugares e sujeitos privilegiados. “Ausência³⁰⁹ é in-diferença [...] A in-diferenciação favorece também uma coexistência intensa do diverso. Gera um máximo de coesão”³¹⁰. Ausência, sob essa ótica, traduz-se enquanto justiça in-diferente (esvaziada de parcialidade), contudo, protetora da diferença do outro humano.

Ao pensamento do Extremo Oriente, precisamente na in-diferença, reside a grandeza do humano. Ser grande, paradoxalmente, significa diminuir-se o quanto for possível, romper com a interioridade, anulá-la a ponto de sentir tão somente o peso do mundo, mas não o peso e as

³⁰⁸ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 34, realce do autor.

³⁰⁹ A ausência detém vigor esvaziador para o pensamento do Extremo Oriente. Ela ilumina, todavia, não com luminosidade da luz, mas com uma clareira que não brilha, que extingue a luz. O caminho seria direção à falta de luz, o que é chamado de *satori*. Diz Han: “Satori (iluminação) não tem, na verdade, nenhuma relação com o iluminar da luz. Isso também diferencia a espiritualidade oriental da mística ocidental da luz e da metafísica da luz. A luz potencia a presença. Assim, nirvana, a expressão sânscrita para a iluminação, significa originalmente extinguir. Retrair-se, estar ausente, é o ideal budista. O Extremo Oriente tem uma relação muito reservada com a luz”. Luz e escuridão, bem antes, aproximam-se uma da outra”. In: HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 56. Han insiste: “A cultura da Ásia Oriental não sabe de tensões dicotômicas entre luz e sombra. A sombra, então, obtém um brilho próprio. E a escuridão lhe confere uma claridade própria. Luz e sombra, claro e escuro não se excluem mutuamente” (HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 59-60).

³¹⁰ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 38-39, realce do autor.

preocupações do ego. Aqui, a pessoa se lança em uma “vastidão sem sujeito [...] O pensamento está, de algum modo, ali sem minha intervenção. Está ali sem se impor a mim ou a alguém [...] Sou, no máximo, uma calma caixa de ressonância deste Aí [terra fluída que é o mundo]”³¹¹.

Assumir o peso do mundo, em seu ser-com, faz do poeta um ente sobredimensionado, isto é, distante de afetos egoicos. *Sobredimensão* é outro sinônimo de *afabilidade*. O poeta, sobredimensionado, ultrapassa a própria interioridade. O sobredimensionamento é

[...] uma estratégia da eliminação dos limites, da desubstancialização, do esvaziamento e da desdiferenciação. Ser grande significa elevar-se sobre as diferenciações e oposições rígidas, sobre toda fixação definitiva, significa desdiferenciar-se a favor de uma *amabilidade imparcial*³¹².

Em outros termos, o referido sobredimensionamento busca fazer justiça à multiplicidade da imanência do mundo e de seus entes. Trata-se da ruptura com o eu enquanto substância, uma vez que *ele já não mais subjaz*, não perdura ou permanece: ao contrário, ausenta-se para o outro humano se fazer presente. Aqui, escutar a alteridade se dá enquanto postura amável/afável, imparcialmente amável, o que significa liberação de espaço genuíno a apelos. O ego se cala e o outro se pronuncia; o mundo se dá e o ego o contempla, isso sem esforço, porque não há nada contra-posto, não existe inimigo defronte. “Não há esforço porque não se opõe ao mundo, porque há uma união total com ele”³¹³. O ente se entrega à fragrância do mundo ausente da potência do eu. O mundo munda sem nome, enquanto *namen-los* e, por isso, não mais é violentado ou encerrado unilateralmente. Ele munda enquanto exala ausências e vazios.

Hermann Broch seria um homem que se entrega à fragrância do mundo, aquele que se despotencializa diante do outro humano, fraco à alteridade. Elias Canetti, em sua obra autobiográfica *O jogo dos olhos*, exalta a serenidade do romancista búlgaro Hermann Broch, nascido em Ruschuk (1905), falecido em Zurique (1994). A narrativa canettiana traz à tona um Hermann Broch sobredimensionado ou, em outros termos, amável/afável/desinteriorizado. O romance brocheano *Die Schlafwandler (Os sonâmbulos)* e, sobretudo a sua terceira e última parte, *Huguenau*, faz Elias Canetti admirar tanto a obra publicada quanto o seu autor. Aprecia-se a “fraqueza” de Hermann Broch, isto é, a sua “inaptidão” para o anúncio de grandes empreendimentos e a recusa à ostentação: “Broch foi o primeiro ‘fraco’ que encontrei. Vencer, superar, jactar-se eram coisas que não lhe diziam respeito. Anunciar grandes projetos contrariava-lhe a natureza mais íntima”³¹⁴. A discrição, a pequenez e a fragilidade de Hermann

³¹¹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 102-103.

³¹² HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 88, realces do autor.

³¹³ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 89.

³¹⁴ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 30.

Broch, a sua inoperância enchem os olhos de Elias Canetti. Ele continua a descrever o discreto amigo: “Broch silenciava por longos períodos de tempo, embora se pudesse perceber que estava refletindo profundamente – como um desejo seu de não oprimir ninguém. Era-lhe penoso pensar na própria vantagem”³¹⁵.

A afabilidade de Hermann Broch é a total contrafigura do modo de existência econômica, seja em sua negatividade ou positividade. Como foi salientado no primeiro capítulo deste texto, sabe-se que o sujeito, em estado de existência econômica negativa, retém-se em seu *oikos*, em sua vida transcendente, isolada do mundo externo para garantir a sua identidade. Já na existência econômica positiva, o sujeito se retira do *oikos* para fazer do mundo e de seus entes recursos que engrandeçam a sua casa privada. Ambas são modos egoicos de vida e exploradoras do que as circunda. Nelas há muito do ego que busca vantagens. Ao contrário, Hermann Broch, enquanto homem fraco para o outro humano, não almeja vencer, superar, explorar. O desejo de ninguém oprimir evidencia o quanto ele mesmo se despontencializa e se torna um humano antieconômico. Hermann Broch não cria um espaço transcendente isolado, que o faz perder o outro, e também não visa cooptar o outro enquanto um “isso” disponível à maquinção do eu.

Elias Canetti relata que Hermann Broch acalentava a alteridade humana precisamente por sua discrição. Havia atraente mistério em seu ser, que sua respiração e seu olhar transpareciam. O ser-com brocheano cativava as alteridades circundantes. Elias Canetti deixa transparecer que Hermann Broch instaurava uma relação afável, sem sinais ou predicações acerca do outro humano que se aproximava na experiência dialógica. As alteridades ficavam viciadas e amorosamente receptivas à recepção de Hermann Broch. Veja como Elias Canetti salienta o modo-de-ser brocheano:

Broch concedia às pessoas uma recepção misteriosa, razão pela qual estas sucumbiam a ele. Eu não conhecia, então, um único ser humano que não se tivesse viciado nela. Essa recepção não era precedida de qualquer “sinal”, não continha qualquer apreciação; nas mulheres, transformava-se em amor³¹⁶.

Elias Canetti suspeita que o ser-com brocheano, a sua afabilidade estivesse vinculada à sua respiração:

Sentia a presença de Broch. Seu silêncio era mais penetrante que o dos outros. Ele se continha, como quem prende a respiração. Exatamente de que maneira isso se dava, eu não o sabia, mas sentia que tinha algo a ver com a respiração, e acredito que estava consciente de que ele respirava diferentemente de todas as demais pessoas. Seu

³¹⁵ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 33.

³¹⁶ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 37.

silêncio [...], havia algo de corpóreo nele: era produzido por Broch, um silêncio *gerado*. Hoje sei que tinha relação com sua maneira de respirar³¹⁷.

Elias Canetti descreve Hermann Broch enquanto homem do *silêncio gerado* e da *respiração mediada*. Precisamente essa quietude respiratória faz de Hermann Broch um homem fraco para Elias Canetti, contudo, fraco para imposições e barulhos. Fraco para querer viver uma vida econômica de mais-poder, diria Han. A “fraqueza” do romancista búlgaro é a sua fortuna: a hospitalidade que recusa encerrar e se apoderar do outro. E mais: deixa-o falar. O relato de Elias Canetti, a esse respeito, é expressivo:

O ouvir de Broch era interrompido por pequenas, perceptíveis pausas para respiração que testemunhavam que seu interlocutor estava sendo não apenas ouvido, mas acolhido – como se, a cada frase dita, tivesse entrado em uma casa e, laboriosamente, acomodado-se. Os pequenos ruídos da respiração eram as honras que o anfitrião prestava ao convidado³¹⁸.

Os interlocutores, narra Elias Canetti, aninhavam-se no silêncio convidativo de Hermann Broch, que os liberava, à vez de cada um, a falar. Hermann Broch não apresentava qualquer resistência. Ele não obstruía a oportunidade do outro de se pronunciar e sequer acenava para o término abrupto da fala. Não havia o imperativo “Por hoje chega!”. A escuta, desse modo, fluía enquanto a alteridade humana ainda tinha a dizer sobre si mesma. A escuta brocheana dava vazão à fala de outrem, sem “placas de advertência ou sinais”. Realmente havia uma abertura completa e silente de *oikos*, sem ressalvas e sem interrupções. Diz Elias Canetti:

As pessoas espraiavam-se no silêncio de Broch, jamais encontrando resistência. Poder-se-ia dizer tudo: ele nada rejeitava. Só se sentia receio na medida em que não se tivesse dito absolutamente tudo o que havia para dizer. Em conversas desse tipo, geralmente chega-se a um ponto em que, num sobressalto, a pessoa diz para si mesma: “Alto lá! Já chega! Não vá adiante!” [...] Com Broch, no entanto, inexistia esse ponto, não havia um tal momento. O grito de “Pare!” não vinha, não se topava com placas de advertência ou sinais³¹⁹.

Hermann Broch assume a afável tarefa de escuta silente, ausente de interrupções. Ele descansa nas palavras do outro humano, desapega-se de si para reter os ditos do grande fora. O escutador (*Höher*) despoja-se da egoidade ao navegar no desconhecido outro que se manifesta. Han tem esse fenômeno de suspensão do Si enquanto

espaço amável de ressonância [...] Ele libera o falante para si mesmo. Em silêncio, um vibra junto com o outro. A amabilidade do silenciar-se consistiria nesse ressoar-com o outro desprovido de si. Assim, o se silenciar realiza um ser-com para além do poder

³¹⁷ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 28, realce do autor.

³¹⁸ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 37.

³¹⁹ CANETTI, E. *O jogo dos olhos: história de uma vida / 1931-1937*, 1990, p. 36.

e da apropriação³²⁰.

No processo de escuta hospitaleira, as palavras do outro merecem plena atenção. Nesse processo, o falante não é julgado e nem incorporado às vontades do ego. Opõe-se ao juízo acerca de quem fala e sobre quem fala. A alteridade é recepcionada realmente enquanto hóspede especial, digna de tempo e de expressão. Até que o outro tenha o que relatar ou narrar, Hermann Broch está rendido, todavia, rendido por cativar a alteridade e por ela ser cativado.

Hermann Broch se igualaria à imagem que ilustra a capa intrigista do livro *Serenidade* de Heidegger em versão portuguesa. Na imagem existe um corpo humano a liberar um pássaro para o voo. É uma mulher com cabelos longos e esvoaçados. Está despida. Ela nada define. Só há um braço, o direito que, com a mão frouxa, deixa uma ave se lançar ao céu. A ilustração consegue evidenciar a mensagem de Heidegger no seu curto escrito: serenidade/afabilidade acontece quando nos despimos de vontade de poder (*Wille zur Macht*), recusamos predicação e cálculo. Apenas assim liberamos o pássaro ao voo. Se fôssemos regidos pelo poder de enclausrar, desejaríamos prender a ave, mas há liberdade. A liberação é dupla: libertamo-nos da ânsia por definições e a alteridade, outrossim, é liberada a alçar o seu voo. Hermann Broch, nas suas escutas serenas/afáveis, é como a mulher liberativa: deixa que o outro humano realce os seus ditos a quem os escuta. O voo da alteridade aqui quer dizer o voo da palavra, do verbo, do *lógos*: o direito à pronúncia e à sua recepção por outrem, sem qualquer negatividade ou positividade econômicas que firam esse direito.

A postura afavelmente silenciada frente ao outro, que entoa palavras, fazia de Hermann Broch um homem vazio e esquecido de si, um eu nulo diante dos apelos que saltam dos ditos e da face do outro humano. Atenção plena ao grande fora. Ele deixa que “[...] suceda, que flua, em direção ao interior, cedendo a uma ausência, esquecendo-se de si mesmo, esvaziando-se como aquela habitação clara que, devido a sua vacuidade, pode receber muita luz”³²¹. Aqui, no caso, a luz recebida significa, em troca da quietude para o outro humano, a afável recepção de seus murmurios, de suas lamentações, isto é, um ser-com sobredimensionado. Esse ser-com representa a total antítese à vontade de capitalizar a alteridade. *Trata-se de um modo-de-ser anticapitalista ou antieconômico, uma vez que não defende a própria casa (ego/oikos), e nem busca engrandecê-la a partir do proveito do outro humano.*

³²⁰ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, pp. 228-229. Texto em língua alemã: „[...] freundlichen Resonanzraum [...] Es befreit den Redenden zu sich selbst. Schweigend schwingt der Eine mit dem Anderen mit. Die Freundlichkeit des Schweigens bestünde in diesem selbstlosen Mitschwingen mit dem Anderen. So realisiert das Schweigen ein Mitsein jenseits von Macht und Aneignung“.

³²¹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 76, realce do autor.

3.5. Jogo erótico: do ser-com sedutor ao ser-com amoroso

O erótico também é sobredimensionador, porque, enquanto negatividade intensiva, eleva o humano ao nível da boa sedução – que em nada possui relação com obscenidade. O erótico é reservado, retido, discreto, isto é, a contraposição à positividade econômica, esta que visa transparecer e exibir imagens, informações e corpos humanos. O pornográfico é a própria positividade econômica, porque muito deseja mostrar. No entanto, mostrar em foco, em *close up*, a fim de explicitar bem o conteúdo a ser exibido. O mostrar demais o que se mostra almeja capitalizar o conteúdo. Han denuncia essa economia pornográfica:

O rosto desnudado, reduzido unicamente à sua expositividade, desprovido de mistério e expressão, é obsceno e pornográfico. O capitalismo acentua a pornografização da sociedade, expondo e exibindo tudo como mercadoria. Ele não conhece nenhum outro uso da sexualidade. Profana o *eros* em pornografia³²².

Nota-se como a filosofia haniana é crítica da positividade irrestrita que economiza ou capitaliza até mesmo o corpo humano. Han traz a ideia de que o capitalismo é evidenciador e revelador por excelência. A sua positividade se acelera e se dissemina por todas as esferas da vida, uma delas a corporalidade. O corpo deixa de ser erótico (negativo/restrito/protegido) para ser pornográfico (positivo/irrestrito/transparente). Ele perde a sua negatividade sedutora a qual irrompe com as vestes, que o tornam erótico, justamente por interromper a nudez gratuita, positiva, que muito expõe.

Han, ao afirmar que o capitalismo “profana o *eros* em pornografia”, assume que esse modo de vida econômico, a fim de promover contato ilimitado com imagens, informações e corpos, desritualiza e dessacraliza o sagrado, isto é, o véu que protege o mundo e os seus entes de se tornarem meros “issos” consumíveis. A sedução cadenciada, o jogo sensual, o ritual cênico de aproximação à alteridade humana se perdem diante de um mundo que apela por economia, a saber, por venda de conteúdos ausentes de seus significantes protetores, invólucros que resguardam a coisa dos olhares sedentos por exposição hiperfocal. Diz Han: “Hoje em dia estão desaparecendo, numa velocidade cada vez maior, os espaços e as ações rituais. O mundo torna-se cada vez mais desnudo e obsceno”³²³. Um mundo desritualizado, o qual descamba à nudez e à obscenidade irrestritas, não é outro espaço do que um espaço ilimitado positivo/econômico, que desconhece as fronteiras impeditivas do negativo, do véu e do invólucro, que protegem os entes de se tornarem objetos pornográficos em evidência ininterrupta.

³²² HAN, B-C. *Agonia do eros*, 2017, p. 61.

³²³ HAN, B-C. *Agonia do eros*, 2017, p. 61.

Enquanto contrafigura à positividade pornográfica, a pessoa entoada por *eros* se prolonga no diálogo e no enigmático enquanto negatividades que interrompem a mesmidade cotidiana. O originário e enfático erotismo recusa a econômica nudez obscena, prefere a suavidade da penumbra, a transição da luz à sombra. A claridade e o foco extremados perdem lugar e cedem espaço a outro tipo de brilho, a radiação de *eros*. A nudez toma trajes, é interrompida por véus. Desse modo, imerso no erotismo, o outro humano recebe carícias que imprimem em sua pele calafrios e tensões. Realidades como obras literárias e artísticas, bem como olhares, carisma e sabedoria também podem assaltar a percepção graças a *eros*. Como diz Han: “O velamento também erotiza o texto. Deus escurece, diz Agostinho, a Sagrada Escritura de propósito com metáforas, com o ‘manto figurativo’ para torná-la [sic] um objeto da cobiça” [...] A técnica do velamento torna a hermenêutica um erotismo”³²⁴.

A metáfora textual é vista por Agostinho como um invólucro que apaga as luzes da economia, a busca por sentido explícito exatamente para fazer o intérprete elevar o gosto à leitura das passagens pelos véus que apresentam. O que não está dado de antemão é mais sedutor. Sim, os escritos bíblicos são eróticos por viverem de véus. Eles possuem recursos expressivos que não lidam com exatidão semântica, mas com indícios, sinais, vestígios que elevam a proporção de seu erotismo. Os escritos bíblicos seriam antieconômicos nesse sentido.

Partindo desse prisma reflexivo, o sedutor não necessariamente é um humano – pode ser a escritura, a canção, o poema ou qualquer outra alteridade radical que se faça presente em ausência, que apareça velado no apagar das luzes, que cause antieconomia, negatividade ou segredo. Desse modo, a leitura, a escuta e a relação com a alteridade (escritura, canção, poesia – entes do mundo) se convertem em ousadia erótica. A ousadia está em se lançar às sendas metafóricas que o outro deixa surgir nas entrelinhas da relação. Trata-se de um vínculo eu-(Segredo)-Tu no qual o *secretum* é o mediador-oculto ali contido. Como salienta Han: “Apenas a mudança rítmica de presença e ausência, encobrimento e desencobrimento, mantém o olhar desperto. O erótico [...] se deve à ‘encenação de um acender e apagar as luzes’”³²⁵.

O capitalismo é o modo econômico de vida que acende todas as luzes. Ele vê demais e deseja que tudo também seja visto sobremaneira. Aqui há um excesso de visualizações, curtidas, comentários. Han diria: *um verdadeiro enxame de luz reveladora.* Já a negatividade restrita de *eros* contraria a tese de que a vida sob luz e holofote constantes possui mais sentido e significado do que uma vida erotizada sob mantos sedutores, os quais convidam à lida com a alteridade entre luzes apagadas ou na penumbra. O rosto do outro humano é visto como um

³²⁴ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 143.

³²⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 16.

lance em meia-luz. Aqui há espaço para ver menos e sentir mais. Há espaço de sedução no ser-com-o-outro.

No ato da sedução, o sedutor se coloca em um jogo no qual a nudez se torna secundária, uma economia pígia que destruiria a ilusão cênica com o outro humano. Na sedução existem duas partes, e o poder entre elas é o que permitirá que um se deixe levar pelos encantos do outro. O poder da atração erótica jamais se confunde com domínio, ao contrário, retém potência de aproximar a alteridade humana pelo rito da fascinação. O poder que ecoa de uma parte arrebata o outro lado, o apaixona desenfreadamente: “O poder está precisamente onde não é posto em evidência. Quanto maior é o poder, *mais silenciosamente atua*”³²⁶. Ou seja, para Han, o poder de *eros* é mudo, discreto e, por isso, potente. Seu silêncio atrai sem qualquer exposição positiva. A sua negatividade retraída é uma fraqueza econômica, porém, uma fortaleza arrebatadora, apaixonante.

Um humano pode se apaixonar pelo tácito poder erótico de outrem. O poder erótico do sedutor é capaz de fazer a alteridade humana deixar o seu leito para se aninhar onde quer que o sedutor esteja. Este não a obriga a nada: cria imagens, sons, sinais eróticos; a convoca com sibilos, e ela mesma se dispõe ao encontro. O erótico engendra seus enigmas. Por vezes, a pessoa seduzida está pronta a deixar a sua vida estável e encaminhada para seguir o intenso ritual de fascinação pelo outro humano. Tal é a magnitude de deslocamento que pode acontecer se o eu for impactado pelo enigmático erotismo do grande fora. Nessa entoada, Kierkegaard expõe: “Eros gesticula, não fala; ou, se o faz, é apenas através de misteriosas alusões, de uma harmonia repleta de imagens”³²⁷. Uma verdadeira antieconomia pacata, discreta, particular de potência apaixonante que o mundo positivo vitrinista perde a cada vez. Perder *eros*, dessa forma, é o mesmo que perder ser, o sagrado erótico que promove profundidade relacional ao invés de quantidade de encontros e de relações.

Han vê que o poder suplanta a negatividade da imposição de ordens e da dominação. O poder mais atuante é aquele que joga eroticamente, de modo silente. Ele reflete: “Como um duelo, a sedução implica lidar de modo lúdico com o poder. Ao fazer isso, deve-se tomar distância da concepção corrente de que o poder seria repressão, de que ele seria algo negativo ou mau. O poder não é apenas repressivo, mas também sedutivo, erótico”³²⁸. O *eros* representa uma forma de poder, é símbolo do arrebatamento do poder lúdico em razão de não impor ordem, mas sintonizar eu e o Tu no caso do relacionamento entre humanos.

³²⁶ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 25, realces do autor.

³²⁷ KIERKEGAARD, S. Diário de um sedutor. In: *Os Pensadores*, 1979, p. 86.

³²⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 140.

Um exemplo de ludicidade do poder erótico, que causa o movimento cênico: a alteridade humana está distante, a entoar uma canção cujos ecos se espalham pelas adjacências, até se aportarem nos ouvidos de uma pessoa indefinida. Esta é impelida a seguir os timbres, até chegar ao que a apaixonou, antes mesmo de visualizar a proprietária da voz entoada. A paixão, sob essa ótica, é uma viagem para longe de si mesmo, despotencialização de si, à procura do distinto que apela. Há uma teatralidade nesse percurso, que intensifica a vontade de descoberta. Nas palavras de Han: “A *distância cênica* impede o contato imediato entre corpos e almas. O *teatral* é contraposto ao *táctil*, pois, através de formas e sinais rituais, comunica-se aquilo que pesa sobre a *alma*”³²⁹.

A teatralidade que apaixona, os sinais rituais que permitem o encontro entre quem entoa a voz e aquele que a aprecia a distância, é minada pela intimidade. A intimidade excessiva faria ruir a teatralidade que apaixona, uma vez que retira, por completo, os véus que cobrem e recobrem segredos entre as pessoas entoadas. Segundo Han, a Modernidade inicia o processo de “desteatralização”, isto é, enfraquecimento das ilusões cênicas que norteiam o encontro entre as pessoas. Diz o autor:

Na Modernidade, renuncia-se cada vez mais a distância teatral em favor da intimidade [...] Hoje, o mundo não é um teatro no qual são *representadas* e *lidas* ações e sentimentos, mas um mercado onde se expõem, vendem e consomem intimidades. O teatro é um lugar de *representação*, enquanto que o mercado é um lugar de *exposição*. Assim, atualmente, a *representação* teatral dá lugar à *exposição* pornográfica³³⁰.

O trecho define o espaço de positividade (intimidade), que se iniciaria na Modernidade, em contraposição à negatividade da teatralidade, da sedução. A positividade econômica, a qual busca tornar tudo íntimo a todos, a fim de capitalizar o que for possível, tomaria o lugar da representação teatral na lida com o outro humano. A exposição irrestrita do eu, do Tu e do Nós faria dessa tríade um “isso” mercantil, que não mais seduz por não deter reservas de segredos, e sim por deter reserva de valor econômico. Ilusão cênica e jogo fundante começam a ser apagados das relações.

Diante da positividade irrestrita, que tende a expor a vida de modo obsceno, a negatividade haniana nos lembra que não há sedução sem aparência, sem a criação de um imaginário na mente do outro humano. A ilusão cênica é necessária, é o jogo fundante da relação. O sedutor é um ser-com aparente e ambíguo. Vive teatralmente. A alteridade só é impelida ao deslocamento, rumo ao que entoa sedução, se o sedutor representar, no coração da

³²⁹ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 79.

³³⁰ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, pp. 79-80, realces do autor.

pessoa encantada e atraída, mistério irresoluto. O outro arrebatador, em sua irresolução e indecifrabilidade, fascina o interesse. A pessoa que se apaixona pela entoação alheia precisa se deslocar a fim de ver, para crer, o vigor do que seduz. Eva Illouz tece considerações sobre esse fenômeno. Ela diz:

Ambiguidade é essencialmente um modo de manter incerteza em relação à intenção do falante. Nesse sentido, a ambiguidade é capaz de gerar liberdade [...] A sedução costuma usar códigos ambíguos, que tornam os sedutores protótipos exemplares [...] de uma certa forma de liberdade moral [...] Eles possibilitam poder e liberdade: isto é, a capacidade de dizer algo sem significar, a capacidade de implicar vários significados ao mesmo tempo. Os sedutores usam um discurso ambíguo porque não se sentem responsáveis pelas normas de verdade e simetria³³¹.

O existenciário ser-com do sedutor é ambíguo por privilegiar, em suas investidas, o apelo à fantasia, que se contrapõe à imediaticidade do aparecer e à revelação total de seu ser. A ambiguidade é a sua antieconomia, antiexposicionismo. Esse ser-com se faz no teatro das sombras e, por isso, constitui-se como um ente alegórico, esteticamente contra-*phós*. Faz-se no apagar das luzes, na penumbra. O autêntico sedutor jamais aparece de modo vítreo, porque é um ser de “arte-menha”. É aquele que se delonga para enfeitiçar a alteridade e, assim, atrasa o impacto do golpe: o toque final que instaura a paixão arrebatadora. O seu aparecimento é picotado em acontecimentos aleatórios, sem alertas precedentes. Ele simplesmente surge e se retrai quando sente que é o momento. O seu modo-de-ser-com, mesmo que visualizado repetidas vezes, ainda sim é um enigma em virtude de não esclarecer as suas intenções. Fica claro, como explica Han, que

A fantasia é essencial para a economia do prazer. Um objeto apresentado desvelado desliga essa economia, e somente um recuo e uma retirada do objeto podem acendê-la novamente. O que aprofunda o prazer não é a fruição em tempo real, mas um jogo imaginativo prévio e posterior, o *adiamento temporal*³³².

Aqui, Han fala em “economia do prazer”, mas que não deve ser entendida enquanto economia positiva/capitalista, a qual tende a se deleitar com a exposição contínua de conteúdo. Trata-se de uma economia que gera deleite justamente quando as luzes sobre o objeto de desejo são apagadas, ou quando o objeto de desejo não está disponível na vitrine. A economia do prazer, que se instala por meio de véus, é uma antieconomia à positividade irrestrita mercantil. Trata-se de um prazer que acontece pela interrupção de amostragem ou de evidência do que se quer. Vinga um desejo adiado, intranspárente como acontece no caso de uma amada que jamais

³³¹ ILLUZ, E. *Why Love Hurts – A Sociological Explanations*, 2012, p. 191.

³³² HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 41, meus realces.

é conquistada em sua totalidade. Um desejo nunca satisfeito, emaranhado em caminhos meândricos, revoltos. É um caminho abismal no qual fantasia, representação e desejo se adensam, mas não cessam porque a intransparência ainda vigora. Desse modo, se existe uma economia em Han, pode-se chamá-la de economia da intransparência, da inacessibilidade ou não mercantil, na qual reina o desejo interrompido. Já a economia capitalista é o seu total oposto, na qual reina o desejo conquistado, condição para se desejar e conquistar mais conteúdos.

No espaço relacional de intransparência, a fantasia é o elemento lúdico que não expõe uma via clara de conduta e de intenções. Obrnubilar é o seu traço que encanta, e a sua ambiguidade é o imã que atrai. Ela cintila como um corpo celeste que é visto a distância e, por consequência, jamais é possuído. O que caracteriza o sedutor é a impossibilidade de tê-lo. Sequer os conceitos designados a ele conseguem encerrá-lo em uma imagem estável. O sedutor está cônscio de que “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole”³³³. Acerca desse jogo erótico negativo de hesitação e de interrupção, Žižek se pronuncia:

Por isso, Lacan acentua o motivo da anamorfose [...]: o Objeto pode ser percebido apenas quando é visto de lado, de modo parcial, de forma distorcida, como sua própria sombra – se lançarmos um olhar direto sobre ela, não veremos nada, um mero vazio. De modo homólogo, poderíamos falar de anamorfose temporal: o Objeto só é atingível por meio de um adiamento incessante, como seu ponto de referência ausente³³⁴.

Anamorfose é uma espécie de negatividade, na medida em que interrompe a conquista do objeto em sua totalidade. A conquista é propositalmente sempre adiada para que o erotismo seja a via do ser-com. Assim, a Dama só pode ser instigada na anamorfose, isto é, quando se estimula a intensidade do desejo por meio da teatralidade ou do jogo interruptivo que delonga, atrasa o alcance. A delonga erótica, que reside na conquista, extingue a vontade de evidência e se propõe a cultivar “relações assimétricas”. “Entre elas está o poder que, em si, não é diabólico [...] Ele gera um espaço livre e um espaço de jogo”³³⁵. É precisamente na assimetria do palco a dois entre humanos no qual reina a libido criativa, que intensifica o compromisso da não apropriação de um sobre o outro. Nesse palco a dois, o poder não serve como recurso de domínio, mas como meio erótico ao jogo relacional, que jamais conduz à posse e ao domínio, mas à liberdade da sedução.

³³³ LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 2008, p. 181.

³³⁴ ŽIŽEK, S. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, 1994, p. 95.

³³⁵ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 45.

A filosofia nietzscheana, em si mesma, assume a manifestação teatral na constituição de um eu-figurado-sedutor. Ela diz: “Tudo que é profundo ama a máscara [...] Um homem cujo pudor é profundo... [...] Esse homem oculto, que instinctivamente usa a fala para calar e guardar [...] *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar”³³⁶. A máscara, no sentido refletido por Nietzsche, é o que permite a sedução. Ela faz do mascarado uma *alta persona* enquanto as suas *revelações* caracterizam um personagem. O eu ainda permanece com a sua privacidade e seus enigmas. A questão é: em que medida o eu particular também não é um personagem? E em que medida o personagem não deixa ressoar uma parcela do eu em suas figurações? O fato é que, de toda forma, “O jogo precisa de uma *aparência*, de uma *inverdade*. A verdade nua e pornográfica não permite nenhum jogo, nenhuma sedução [...] O sujeito da sedução é o *outro*. O seu modo [de ser] é o jogo como contramodo do desempenho e da produção”³³⁷.

A máscara, segundo o prisma reflexivo nietzscheano, protege o humano contra a domesticação de consciências que pode ocorrer quando se está instalado no mundo do Mesmo, da planificação. A máscara é a negatividade cênica a qual retira o sujeito da existência econômica, isto é, capitalista, que tende ao desempenho e à produção. A máscara surge enquanto fantasia que desloca o sujeito da obscenidade, da hipervisibilidade, do igual. Assim, salienta Han: “O espírito profundo surge protegido por uma máscara, e ela cresce ao seu redor como pele protetora. O totalmente *outro*, o *novo*, só medra por trás de uma máscara, que o protege contra o *igual*”³³⁸. Por isso, na encenação, é possível factizar-se de outro modo, deslocado, porque nela reside a possibilidade de ser outro mesmo em si. É no processo de ser outro-eu que o ente humano cria o inesperado, e o mundo passa a vivenciar diferentes perspectivas. Acontece o extra-ordinário, aquilo que ultrapassa as trivialidades de um plano sem altos e baixos. A máscara é, pois, o adereço que constrói, paradoxalmente, a *ipseidade* forte, a *persona* irradiada pelas aparências que ela incorpora. É o invólucro que o protege de se tornar produtivo. Impulsiona a demora profunda, a inverdade que se distancia da positividade do desempenho econômico.

A máscara não reside apenas na face da pessoa, mas também está presente nas palavras de uma escritura. Uma escritura, com máscara, traz metáfora, manto figurativo, anamorfose. Esse

[...] manto figurativo erotiza a palavra, elevando-a a um objeto de desejo, pois ela tem um efeito sedutor quando é apresentada recoberta. Nesse sentido, a negatividade da ocultação transforma a hermenêutica em erotismo [...] Ao contrário, a informação é

³³⁶ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p. 45.

³³⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, pp. 18-19, realces do autor.

³³⁸ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 47, realces do autor.

desnuda; a nudez da palavra retira-lhe todo e qualquer encanto, nivelando-a³³⁹.

O sedutor atua enquanto negatividade em *persona* e transfere negatividade (máscara, ocultação) ao seu texto. Trato-o como um livro filosófico, pleno de intensidades, que necessita ser lido e revisitado para que possa acolher as suas doses de opacidade. A escritura e o sedutor muito se assemelham, mas entre eles há diferença: a primeira caminha retida nas mentes; o segundo atravessa tanto a mente como o corpo. Na verdade, o sedutor seria como uma escritura que lança versos paulatinamente oralizados. Os capítulos da obra só podem ser conhecidos em seus momentos de expressividade. Talvez o sedutor seja a única obra que não possa ser adiantada. Obra realmente antieconômica. É impossível saltar os seus capítulos. Faz-se necessário aguardar os instantes: o andamento da trama, o lirismo envolvente, o desdobramento dos encontros entre sedutor e interessado, o clímax do palco a dois e o desfecho intensivo do jogo erótico.

Esse jogo erótico se contrapõe ao desejo sexual. O jogo gera paixão, de forma sutil e reservada, a ponto de ninguém mais do que as duas partes terem conhecimento de seu erotismo. Ele cria paixões compartilhadas. No palco a dois entre humanos, o teatro erótico acontece intensivamente e não há público, inexiste plateia nessa comunhão. A plateia só aparece quando o amor é instaurado e reverberado, a qual participa do círculo de vida do eu-Tu ligados por *eros*, no compromisso do amor.

No reino da sedução há invólucros que obstam qualquer transparência, por isso é pura negatividade. A alteridade aparece irrepresentável, uma vez que se encontra à vista, porém, recôndita. A sedução é teatral, lúdica, cênica. Observa-se e sente-se o outro que ainda não se desvelou, mas o pouco que aparenta já faz os olhos do humano brilharem. “A sedução pressupõe a negatividade do mistério”³⁴⁰. Nela, perduram ambiguidades e deslocamentos, entregas e perdas. “Ambiguidades são essenciais para a linguagem erótica.”³⁴¹.

A sedução reforça a paixão. Ela retira o eu de sua monadologia. É algo perigoso porque tende a transmutar a vida da pessoa seduzida de forma abrupta: pode retirá-la da economia de seu *oikos* privado; pode simbolizar renovação da vida que outrora se encontrava enclausurada em si mesma, ausente de experiência com o mundo circundante. Deixar-se seduzir pode ser o caminho para outras e intensas experiências. A sedução factiza, torce e reforce a alteridade humana, a faz rever as condições de sua própria existência. A paixão, nesse sentido, pode caminhar à negatividade radical, que se chama vínculo amoroso no palco a dois.

³³⁹ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 49, realce do autor.

³⁴⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 142.

³⁴¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 143.

Quem seduz atua com coragem, porque tende a fazer pouco caso da regra a favor da liberdade. A pessoa seduzida se radicaliza, arrisca o seu ser-com corriqueiro quando se sintoniza à malícia de *eros*. A liberdade viva do sedutor contamina a alteridade seduzida e esta acaba por ser corrompida a ser-com de modo totalmente outro. Cruza a soleira da própria casa para encontrar o outro humano, isto é, desinterioriza-se, deseconomiza-se na sedução. Há uma transmutação colossal quando eu e Tu se entregam genuinamente. A vida passa a ter outra coloração à medida em que diferentes contextos e mundos são apresentados no palco a dois. Ambos se tornam partícipes de uma comunhão carnal e espiritual na qual reina a multiplicidade de experiências. É aqui que o amor acontece e se consolida. Surge o ser-com amável.

Diferente da paixão, que atrai pela fantasia que o outro humano faz sentir, o amor advém como um estágio de projeto a dois. Surge o compromisso entre as pessoas envolvidas porque já se conhecem eroticamente. A fascinação pela alteridade dá lugar ao contrato simbolizado pelo casamento e por seus desdobramentos. A paixão é regida pela euforia; o amor é nutrido pela magia de um palco a dois estável. Diz Han: “A paixão pressupõe uma distância cênica, lúdica, que me tire da minha psicologia. A intimidade do amor já abandona a esfera da sedução”. É o fim do jogo e o começo da psicologia e do compromisso”³⁴². Contudo, trata-se de uma intimidade distinta da professada pela positividade irrestrita, esta que visa apenas desnudar a vida pornograficamente. A intimidade do amor é regida pela negatividade afável da *cura* por outrem, sem intenções mercantis ou maquinais.

Para Han, o amor seria uma forma de conclusão em direção ao outro humano, em renúncia ao próprio ego. Seria um modo de desinteriorização de si para, em troca, demorar na alteridade humana. Amor seria sinônimo de fidelidade. A fidelidade é um ponto de parada, uma vez que ancora o amante à pessoa amada enquanto ambos são companheiros de vida. Não se procura ninguém mais. Ser fiel é o mesmo que se fixar no estável. Quanto a isso, anuncia Han: “O amor, como conclusão absoluta, pressupõe um abandono do si. Ele é metamorfose [...] A declaração de amor é uma promessa que produz uma duração [...] A fidelidade é ela mesma uma forma de conclusão”³⁴³. “A fidelidade torna o acaso em destino. Ela gera a eternidade”³⁴⁴. Tanto a sedução que apaixona, quanto o amor que gera a fidelidade, são negatividades deslocadoras do ego, interrompem a potência da identidade e a monadologia se quebra. A paixão desloca o eu ao Tu; o amor fideliza o eu ao Tu em uma conclusão. O *oikos* privado abre espaço à alteridade, ao outro-que-não-o-eu.

³⁴² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 141.

³⁴³ HAN, B-C. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*, 2021, p. 39.

³⁴⁴ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 182.

Ao ter uma imagem estável de alguém ou de algo, confio, sem pestanejar, em suas promessas. Passo a amar de modo mais decisivamente possível e declarar essa entoação à pessoa amada. Para Han, a “[...] declaração de amor é uma promessa, uma forma de conclusão, uma forma conclusiva absoluta, sim, sublime”³⁴⁵. O cumprimento de uma promessa, a fidelidade encarnam amor pelo outro humano. O ente fiel e compromissado suporta, em sua postura, a despontencialização do Si para potencializar-se por outrem. O amor representaria, portanto, o mais-do-menos-eu em *cura* pela heteronomia.

Para Han, o amor, ancorado na fidelidade, é negativo-afável, advém do outro humano. A pessoa só se considera importante se ela o for para a alteridade. A consideração que o ego tem de si é permeado pela percepção do grande fora. A sensação de amor por si mesmo depende do reconhecimento externo de outrem. “Para isso, contudo, necessito ter noção de que eu sou importante para o outro [...] A sensação de amor-próprio não pode ser produzida pelo próprio eu. Para que ela aconteça, dependo da instância da gratificação pelo outro que me ama, elogia, reconhece e estima”³⁴⁶.

O olhar reconhecedor do outro humano é o *kerigma* que acena à importância do ser-no-mundo do eu, segundo Han. Sem o seu apreço, o eu se revela cheio de si, um *oikos* egoico, vazio de alteridade. Vive e continua a viver uma existência econômica inserida no igual. Nesse sentido, a outra parte, a alteridade humana constitui *hyle* e *morphé* do eu, e estas se reúnem em *synolon*, em uma dobra coerente e tonificada (*tò tí esti*). O eu, se estiver isolado em sua egoidade, encontrar-se-á sem partes substanciais da dobra e, por isso, faltar-lhe-á a saúde *alteradora*.

Preciso considerar que há o *alter* alterador presente no mundo circundante. Lançado na existência, outros se tornam *alter* em meu corpo, em meu espírito e já não posso virar o rosto para negá-los. Todo aquele que me arrebata pelo seu pedido, apelo ou simplesmente pelo acontecimento de seu aparecer, converte-se em um *alter-ador*, porque injeta uma dose de sua alteridade em mim. Sou, pois, constituído por diversos outros humanos os quais deixam resquícios de suas aparições em minhas memórias. As feridas que o outro humano causa são inapagáveis por serem marcas de vida. E as marcas dessa vida podem se apoucar, mas nunca desaparecer. A impossibilidade dessa desaparição é o que me faz lembrar dos apertos e deleites que vivi, dos amores que me tomaram e me extasiaram. É isso o que nutre o meu espírito para dar resposta às provas que virão. O *alter-amor* me gratifica, reconhece-me e deixa suas marcas em meu ser, diria Han. Não há evitabilidade nisso. Inexiste antídoto que possa anular o *páthos*

³⁴⁵ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 54.

³⁴⁶ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 82.

do outro humano sobre a minha pele. Torno-me patético a partir do *alter-páthos*.

Han bem reconhece que a felicidade e as proezas do eu surgem a partir de um “clima de gratificação” ao considerar que o humano jamais é a fonte originária de suas entoações. Ele só pode se amar e sentir-se grato a partir do amor externalizado por algum outro humano, agraciado pelo reconhecimento alheio, ou seja, pela negatividade do grande fora. O outro legitima a práxis do ego no mundo. O ego atingiria “o ponto de repouso final da gratificação”³⁴⁷, seria estabilizado e plenificado mediante a percepção do outro humano. Do contrário, “O isolamento narcísico do ser humano, a instrumentalização do outro e a competição total de todos contra todos destroem o clima de gratificação”³⁴⁸. Rememorando que o “isolamento narcísico” do eu representa a sua fase negativo-econômica de autodefesa em seu *oikos*. Já a “instrumentalização do outro” representa a fase positivo-econômica na qual a intenção do eu é maquinar a sua relação com a alteridade humana para maximizar o seu Si, isto é, a partir do outro, o eu detém mais-poder.

Para Han, ambas as fases perdem o “clima de gratificação” porque passam a inexistir experiências amigáveis e amáveis entre os humanos. Na negatividade econômica o eu está retido na sua casa privada, em defesa de si e de seu território, no qual ninguém ingressa. Uma monadologia rigidamente fortificada. Um temor do mundo imanente. Na positividade econômica, perde-se, em certa medida, o temor: o eu sai de sua casa, encontra o outro humano, mas visa instrumentalizá-lo, cooptá-lo, torná-lo escravo de desejos egoicos. No fim de tudo, esses dois modos capitalistas de vida, para Han, perdem o amor e a gratificação. Evita-se a ferida e a transmutação do eu que o amor pode gerar, a fim de apegar-se à produção e ao desempenho. A esse respeito, diz Han: “Hoje, procura-se evitar toda forma de ferimento, violação ou trauma. Isso é verdade também para o amor. Apaixonar-se seria traumático demais. Hoje já não nos arriscamos mais, não fazemos altas apostas, pois tememos o prejuízo, a dor e o trauma que isso nos causará”³⁴⁹.

Contrário às duas existências capitalistas, Ficino traz uma mensagem antieconômica, pois é amorosa e porque se abandona no outro humano. Ele diz: “Ora, se eu, depois que me perdi, resgato-me por ti, graças a ti me possuo [...] Pois quem ama morre em si uma vez, quando se abandona. Mas, ao mesmo tempo, revive no amado, quando o amado o recebe com pensamento ardente”³⁵⁰. Aqui, vê-se como o pensamento de Ficino é antimaquinal, pois evidencia que o eu é gratificado não por si mesmo, mas pela recepção do amado. O eu, ao amar,

³⁴⁷ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 83.

³⁴⁸ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 82.

³⁴⁹ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, p. 84.

³⁵⁰ FICINO, M. *De Amore: comentário a «El Banquete» de Platón*, 1994, p. 41.

abandona a potência de seu Si para reviver naquele que se ama. Não há mònada fechada contra o mundo, e nem uma positividade instrumental que trata a alteridade humana enquanto um produto de mais-poder do eu.

A decisão de se aprofundar na alteridade humana culmina no autoextermínio do antigo eu e, posteriormente, nasce um humano *alter-ado*, nutrido e fortalecido. Amado! Han chama essa decisão de “fascínio fundamental da morte”³⁵¹, uma vez que o intuito é mesmo a mortalidade do ego e o estabelecimento de vida erótica com a alteridade, justamente porque “A experiência erótica abre o acesso à ‘continuidade do ser’ que só poderia ser edificado definitivamente pela morte dos ‘seres contínuos’”³⁵². Ou seja, o ego decide dar fim à sua continuidade, morrer e renascer significativamente na rotura consigo para, mais tarde, ressuscitar *de-outro-modo-que-o-eu*. O *outramente eu* significa um eu *alter-(am)ado*. É o fim da economia, do egocentrismo.

O eu se compromete e faz grandes apostas aqui. Possui como referencial o olhar do outro humano sobre si. Não faria sentido se arriscar em uma determinada aposta se isso não fosse elevar a sua estima perante a alteridade humana com a qual se relaciona, porque justo “O outro é algo que me questiona, que me arranca de minha interioridade narcísica [...] Uma sociedade sem os outros é uma sociedade sem Eros”³⁵³. Para Han, enfim, somente o outro humano, erótico, pode amar e também pode dar espaço para ser amado.

Se uma sociedade sem *eros* (sem amor pelo *alter*) representa um tempo de apego à vida econômica, uma sociedade com *eros* indicaria um tempo de experiência genuína com o *alter*: tempo de amizade, de paixão e de fidelidade. Assim, somente o outro erótico pode retirar o eu de sua reclusão na casa privada e lançá-lo no palco a dois.

3.6. O amor no palco a dois

Experiências eróticas causam estranheza aos desacostumados a intensidades. Elas envolvem ousadia, delírio, exorbitância, por isso impactam. O outro erótico fantasia imagens, atrai sem se movimentar. “Erótico são mistérios, a princípio *irreveláveis*”³⁵⁴. A beleza desse outro humano, não necessariamente corporal, seduz até mesmo por seus trejeitos inconscientes. Por vezes, o outro é regido por *eros* sem deter esse conhecimento. Tão só o humano externo consegue captar essa essência, o que permite o amor. E essa disposição gera um rasgo de

³⁵¹ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 51.

³⁵² HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 51.

³⁵³ HAN, B-C. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*, 2021, pp. 152-153.

³⁵⁴ HAN,B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 93, realce do autor.

personalidade enquanto “[...] interrompe a perspectiva do um e faz surgir o mundo a partir do ponto de vista do *outro* ou do *diverso*. A negatividade de uma reviravolta caracteriza o amor como experiência e encontro”³⁵⁵.

É preciso rever a ordem do pensamento haniano: o amor, no palco a dois, dá-se primeiramente no *encontro* e, posteriormente, na *manutenção da experiência*. O encontro a dois engendra um mundo dobrado. Os flexos dessa dobra se conjugam e também se chocam. Amar significa saber lidar com as dobras antagônicas entre os dois humanos. O mesmo acontece no mundo musical: ora as cordas do violino estão afinadas e emitem perfeitas entoações, ora perdem a tonalidade e precisam ser novamente afinadas.

Alain Badiou reflete bem a esse respeito e evidencia que, além do encontro enquanto primeiro momento essencial para o amor, faz-se necessário a persistência na manutenção da experiência a dois. Ele escreve:

[...] o amor, por ser uma construção, não pode se reduzir ao encontro. O enigma, ao se pensar o amor, é a questão da duração pela qual ele se cumpre. A questão do êxtase inicial não é, no fundo, o aspecto mais interessante. É claro que existe um êxtase inicial, mas um amor é, antes de mais nada, uma construção duradoura. O amor é, digamos, uma aventura obstinada. O lado aventureiro é necessário, mas não menos necessária é a obstinação [...] O amor verdadeiro é aquele que triunfa de maneira duradoura, às vezes duramente [diante dos] obstáculos apresentados pelo espaço, pelo mundo e pelo tempo³⁵⁶.

Fazer durar o compromisso firmado, após o encontro, é um ato de cumprimento, isto é, de fecho. O palco a dois está fechado em um interesse comum: a permanência relacional. Alain Badiou tece respeito ao ciclo relacional que se inicia na euforia do encontro, todavia, deixa claro ser a duração o ponto alto de *eros*, o elemento fincador de raízes. A duração de *eros* é a sua fundamental negatividade. O principal desafio, aqui, é o estabelecimento da duração para que as intempéries que o tempo e as condições do mundo apresentam sejam passagens eróticas e não catastróficas.

Nos tempos correntes, para Han, há o funcionamento da positividade excessiva, irrestrita ou econômica a qual tende romper com experiências duráveis, isto é, negativas. “O eu hoje [eu econômico] é muito pobre em formas estáveis de expressão [...] Hoje nada mais dura. Essa indurabilidade está presente também no eu e o desestabiliza, o inquieta”³⁵⁷. Isso demonstra o tempo de arreferencialidade no qual a sociedade contemporânea vive. Ausente de soleiras fixas e duráveis, o humano de hoje vive inquieto por se encontrar ausente de experiências

³⁵⁵ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 78, realce do autor.

³⁵⁶ BADIOU, A; TRUONG, N. *Elogio ao amor*, 2013, p. 25.

³⁵⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 24.

eróticas. Faltam a gratificação real e autêntica advinda do outro humano, a amizade imperecível, a voz externa que apaixona, que permite a amabilidade duradoura.

A duração, para Alain Badiou, significa mais do que um pacto de amor eterno. Superior a isso, quer dizer engenho inventivo do palco a dois, insistente na reinvenção de condições eróticas que possam, a cada vez, manter a negatividade dos laços. Em seus termos:

É necessário entender que o amor inventa uma forma diferente de durar ao longo da vida. Que a existência de cada um, pela experiência do amor, confronta-se com uma nova temporalidade. O amor também é, sem dúvida, como diz o poeta, “o duro desejo de durar”. Mais do que isso, porém, é o desejo de uma duração desconhecida. Porque, como é sabido, o amor é uma reinvenção da vida. Reinventar o amor significa reinventar a reinvenção³⁵⁸.

O amor é um ritual que *re-pete*, isto é, pede e reafirma o compromisso firmado no encontro de outrora, porém, com outras formulações necessárias assim que as condições fácticas que o palco a dois exigir. A disposição fundamental para essa renovação readapta modos-de-ser em prol da comunhão entre eu e outro humano, e é isso que permite a manutenção do amor. No amor há descompassos que exigem novas afinações. Nele há o compromisso de se *re-petir* o pacto inicial a cada vez, o que enseja reinventá-lo para que o próprio amor continue vivo. Essa *re-petição*, esse pedir outra vez a mão da pessoa amada à experiência intensiva na vida a dois, é o que Alain Badiou chama de *fidelidade*. Ele diz: “No amor, a fidelidade designa essa longa vitória: o acaso do encontro vencido dia após dia na invenção de uma duração, no nascimento de um mundo”³⁵⁹.

Roberto Freire, nessa entoada, ilustra como o amor pode durar na desnecessidade dos amantes. Amantes desnecessários são aqueles que estão unidos pela fidelidade e pelo respeito, porém, cultivam a necessidade da distância para que cada um, ao seu modo, tenha seus momentos de singularidade, de privacidade e alavanquem os seus próprios projetos. A desnecessidade entre amantes se torna uma deliciosa duração. Segundo o autor: “Porque eu te amo, tu não precisas de mim. Porque tu me amas, eu não preciso de ti. *No amor, jamais nos deixamos completar. Somos, um para o outro, deliciosamente desnecessários*”³⁶⁰.

A essência do amor está, para Roberto Freire, na incompletude. Isso indica que, por mais que os amantes tenham intimidade durante os anos de comunhão, ainda há espaço, entre eles, para encantamento, admiração e cuidado. Embora haja intimidade, ainda há grau de estranheza e de estrangeirismo que cativa e erotiza a relação. Feliz, fiel e amoroso é o palco a dois regido

³⁵⁸ BADIOU, A; TRUONG, N. *Elogio ao amor*, 2013, p. 26.

³⁵⁹ BADIOU, A; TRUONG, N. *Elogio ao amor*, 2013, p. 33.

³⁶⁰ FREIRE, R. *Ame e dé vexame*, 2013, p. 119, meus realces.

pela proximidade da distância, que permite o ser-com intensivo, penetrante e profundo. Em termos hanianos: “Obviamente, entre as pessoas há um fosso divisor. Desse modo, torna-se impossível criar uma transparência interpessoal. Tampouco ela é algo desejável; é justamente a falta de transparência do outro que mantém viva a relação”³⁶¹.

Han demonstra, como já vimos aqui, que transparência excessiva advém da positividade irrestrita, o que indica vontade de deixar tudo muito claro e visível. Essa é uma característica da pornografia e não do erotismo. O erótico, enquanto contrafigura do desnudamento total das experiências humanas, traz o “mistério da intransparência” em Han, a “deliciosa desnecessidade” como diz Roberto Freire, o “desejo de durar” para Alain Badiou.

Uma relação vivamente negativa envolve, como foi dito, intimidade, mas exige, por outro lado, que cada um do palco a dois tenha autonomia para se projetar no mundo: um e outro humano deliciosamente desnecessários. É preciso haver direito à privacidade entre os íntimos para que o amor continue incandescente. A essa perspectiva Simmel acrescenta: “As relações de caráter íntimo [...] perdem seu encanto e o incluso conteúdo de sua intimidade se a proximidade não inclui [...] distâncias e pausas”³⁶².

Vê-se como Simmel assume a distância como elemento de frenagem, que se contrapõe ao excesso de intimidade, excesso de positividade e de transparência. Louva-se a liberdade que permite ao outro humano direito à intransparência e ao retiro, ausente de qualquer companhia. A alteridade está livre para alçar voos e regressar posteriormente quando estiver satisfeita com a experiência de conviver consigo mesma. Razão que deixa a alteridade constituir-se com o seu próprio companheirismo e a libera às suas múltiplas possibilidades de ser-no-mundo. Esse movimento representa o maior ato de amabilidade/afabilidade que uma pessoa pode dedicar à outra. Han bem o sabe: “A razão não consiste em um poder homogeneizador. Com a sua *afabilidade*, ela está em condição de reconhecer o outro em sua alteridade e dar-lhe boas-vindas. *Afabilidade significa liberdade*”³⁶³.

É preciso ter em mente que o outro humano, por mais que me ame na confraria do palco a dois, deseja rotura, momentos de recolhimento e introspecção. Jamais posso negar essa requisição de liberdade à alteridade parceira, não totalmente íntima, não totalmente transparente. É claro que os amantes se fortalecem na heteronomia, a qual propicia companheirismo genuíno, porém, a autonomia do outro nunca pode ser tolhida. Como explicita Sennett,

³⁶¹ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 14.

³⁶² SIMMEL, J. *Sociología – Estudios sobre las formas de socialización*, 1927, p. 109.

³⁶³ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 35.

[...] Mais do que uma igualdade de compreensão, a autonomia significa aceitar nos outros o que não podemos entender sobre eles. Ao fazermos isso, tratamos a sua autonomia em igualdade de condições com a nossa. A concessão de autonomia significa os frágeis e os estranhos, os desconhecidos. Fazer essa concessão aos outros fortalece o nosso caráter³⁶⁴.

O amor é um evento a dois que suspende a egoidade em prol do outro humano. O *palco do um* perde lugar. Abre-se espaço ao *palco a dois* no qual o apreço ao outro autárquico é o que norteia o teatro e fortalece o caráter de ambos. A cessão de autonomia é o que gera a manutenção do amor nos dias que virão. Han diz: “O teatro erótico é o lugar no qual é possível a sedução, a *fantasia pelo outro*”³⁶⁵. Eu diria não somente a fantasia pelo outro, mas também a fidelidade e o compromisso com ele e por ele.

O *eros* é o *páthos* que impulsiona vínculos responsáveis. Sem experiência erótica não é possível ferimentos saudáveis e nem o comprometimento com o tempo que está por vir e com o outro que se vincula a mim. A esse respeito, Han salienta: “A responsabilidade é um ato [...] Assim como o prometer ou o confiar, ela estabelece um *compromisso com o futuro*”³⁶⁶. Isso quer dizer que o relacionamento instaura a simultaneidade da responsabilidade a partir do qual os envolvidos se sustentam. Por exemplo, a terra instaura uma relação erótica com a sua criação. Ela nutre as árvores e estas dão a contrapartida, a saber, cedem matéria orgânica para o ciclo de reciprocidade sustentável não perder vigor. Assim se dá a riqueza relacional entre *húmus* e humanos: presença assistiva ao invés de imposição de poder.

Han apostava na negatividade atópica do amor e a tem como o fortalecimento das relações futuras. Para ele, o amor instaura e restaura “a negatividade do oco ou da lacuna”. “Uma sociedade que já não admitisse qualquer negatividade do oco ou da lacuna seria uma *sociedade sem felicidade*. O amor, sem a lacuna do ver, é pornografia”³⁶⁷. Uma sociedade infeliz está repleta de transparência e isso, para Han, indica que o tempo corrente está cheio de desconfiança, por isso tudo deve estar clarificado, preso no âmbito da exposição. De outro modo, a confiança, presente no palco a dois, cede autonomia ao outro humano ao invés de ter sede por um outro transparente, íntimo demais. Cede autonomia ao companheiro de jornada nessa vida. Onde houver amor nos tempos que virão, também haverá o outro amado, fidelidade

³⁶⁴ SENNETT, R. *El respeto*, 2003, p. 264.

³⁶⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 95, realces do autor.

³⁶⁶ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 107, realces do autor.

³⁶⁷ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 17. O termo *Lücke* (oco/lacuna) também pode ser traduzido por buraco (*Loch*), ato de soltura ou relaxamento (*locker*). O termo incorpora a ideia de cessão de espaço a algo ou a alguém, o deixar-ser que libera a alteridade humana. Também significa escotilha (*Luke*), isto é, aquilo que fecha e separa. Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 449. Inclusive, *Glücke* (felicidade/sorte) deriva da palavra *Lücke* (oco/lacuna) e evidencia que a felicidade é possível desde que o ente humano tenha espaço para se distanciar, interromper ou pausar o excesso de intimidade.

à alteridade, negatividade relacional. Amor, nesse sentido, é sinônimo de ser-com regido pelo deixar-ser. Ninguém ama a não ser que o amor dirigido ao outro humano se converta em uma entoação que forme um Nós gracioso, deliciosamente desnecessário. O amor só pode se dar em comunhão com espaço genuíno para a distância. Ao íntimo-desnecessário-outro é dado o direito de se portar como estrangeiro. Respeita-se a sua diferença.

A distância é o elemento erótico, que dá vivacidade e misticismo à relação, na qual os membros do palco a dois estão metidos. Ela permite espacialidade e transitividade para que outrem viaje. Por isso, Han expressa: “A proximidade é *rica de espaço*, enquanto que a falta de distância a aniquila. A proximidade está inscrita uma lonjura, sendo ampla e vasta”³⁶⁸. A proximidade referida é uma espécie de contiguidade-longínqua a partir da qual o cenário a dois está protegido contra transparência. A partir disso, o ser-com livre, regido por *eros*, ainda é possível quando existe amor ou, em outras palavras, antieconomia nas relações humanas.

3.7. Dor: o despertar para o infamiliar

Assim como paixão e amor representam negatividades que fazem despertar para além da egoidade, *dor* também é negatividade que desloca o eu de seu mundo familiar/positivo. Aqui, Han constrói uma espécie de etiologia da angústia para tratar desse despertar ao além do cotidiano habitual. Angustia-se aquele que está em meio ao acontecimento no qual o habitual, o infamiliar, o inóspito (*Unheimlich*) se mostram. Nesse evento, circunda

a negatividade do inteiramente outro. Segundo Heidegger, ela cresce em vista do *nada*, que é experienciado como o inteiramente outro do ente. A negatividade, a abismalidade do nada é estranha a nós hoje, pois o mundo, como depósito de mercadorias, está preenchido com entes³⁶⁹.

Han, ao fazer referência a Heidegger, quando diz hoje haver um “mundo preenchido com entes”, quer demonstrar um mundo de familiaridade, habitualidade, conformidade com a cotidianidade média das coisas: informações, dados e pornografia (excesso de exposição). Isso implica que o humano coevamente muito se relaciona com a positividade econômica, que tende a transformar a terra e seus frutos em produtos mercantis à venda. Por isso, muito é exibido, transparecido e consumido na esfera da “conformidade social”.

O advento da angústia torce esse panorama positivo: “Na angústia, o ser-aí é confrontado com o infamiliar [...] O desabamento do horizonte de entendimento cotidiano gera

³⁶⁸ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 37, realces do autor.

³⁶⁹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 49, realce do autor.

angústia. Apenas na angústia se abre ao ser-aí a possibilidade do [seu] mais próprio poder-ser”³⁷⁰. O reino do mundo consumível dos entes é partido quando o nada se apropria do ente positivado e o converte em ente negativado: arrebatado e entoado pelo nada. Mas o nada que arrebata e angustia é o mesmo que torna o ente humano autêntico, a saber, livre dos condicionamentos do familiar, deslocado do mundo do Se, da maquinção na qual os sujeitos se encontram positivados e instrumentalizados, vivendo de transparências. Diz Han: “Arrancado do tranquilizante mundo do Se, o ser-aí é confrontado com a infamiliaridade do *não lar*”³⁷¹. Ou seja, a angústia, perante a negatividade do nada, representa uma antieconomia que retira o ser-aí de seu *oikos* habitual. Agora ele está sem lar (*Un-zuhause*). Estar sem casa significa que a angústia o retira do enxame do igual e aponta a outro modo-de-ser, distinto da vida instrumental até então imperante.

A alteridade radical aqui em questão, deslocadora do ente, não necessariamente é outro humano. Ela se dá em profunda e cortante retração enquanto *niente*³⁷² (não-ente/nada), como expressa Heidegger: “A angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o *nada* nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do ‘é’”³⁷³. O nada se dá como aquilo que não possui proporção com qualquer entidade e, precisamente em função disso, ele acossa de modo tão avassalador. Não é transparente e informativo. É abissal, e esse atributo o torna uma estranheza com a qual não se pode acostumar ou ter intimidade.

O que caracteriza o nada é a sua visita em retirada, a sua retração enquanto *léthe*, isto é, *velamento constitutivo*. Ao perder a “dicção do é”, o eu também se retira do falatório cotidiano porque sua boca se emudece. O eu morre e não mais detém linguagem. A economia produtiva, que o caracterizava e o regia enquanto também produtor, acaba por morrer. “A morte significa, simplesmente, a des-produção, o fim da produção”³⁷⁴. Nessa morte, cai-se por terra todo entretenimento e dejeção comunicativa. Surge uma sensação de suspensão e de vazio. O aparelho positivo da informatividade é desligado. A despotencialização que o nada causa no eu é tão profunda que daria a ele a sensação de ser exilado em um país estrangeiro, desconhecido.

³⁷⁰ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 50.

³⁷¹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 51, realces do autor.

³⁷² De acordo com o texto *Antologia Bilíngue*, em língua italiana, “Para a negação se usa: *nulla*, *no*, *niente*, *né* [nada, não, nada, nem]. (ROMANELLI, Sérgio (Org.). *Antologia Bilíngue*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2012, p. 67). Como se pode notar, *niente* é traduzido, em português, por *nada*. Quando faço a relação do termo com o ser doando-se enquanto nada, em perspectiva heideggeriana, quero demonstrar que a alteridade radical que angustia é nula, é ilesa à maquinção do ente, porque não pode ser presenciada ou representada. Nessa chave de leitura, faço um jogo linguístico com o termo *ni-ente* (não-ente) para anunciar ser como nada, ausente de conteúdo, não-dado, enfim, como o que escapa à totalidade do ente, à conformidade social ou à economia do Se (*man*).

³⁷³ HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 122, meu realce.

³⁷⁴ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 53.

Heidegger pensa acerca da *léthe* no sentido grego enquanto “o campo do encobrimento que se retrai”³⁷⁵. A sua filosofia nos ajuda a refletir sobre o advento do nada, que acossa e provoca o fim da produção, o fim da economia. “Se [...] pensarmos como os gregos, então tornar-se-á claro que, como um retrair-se e encobrir-se essencial, a $\lambda\eta\theta\eta$ nunca deixará surgir, em canto algum, alguma coisa [...] O campo da $\lambda\eta\theta\eta$ bloqueia qualquer descobrimento do ente e, portanto, do ordinário”³⁷⁶. A *léthe*, esse velamento não produtivo, dá-se justamente enquanto alteridade primordial e, por esse modo de vigência, fundamentalmente encobre-se, vela-se no subterrâneo, fora do alcance da predicação ôntica, da positividade consumidora, do ordinário. Trata-se de uma negatividade infamiliar, que se retira da conformidade social referida por Han.

Heidegger e Han refletem sobre esse evento nadificador precisamente por lançar o humano em sendas totalmente outras, constitutivas e não maquinais. Advém, pois, diante dessa negatividade, a angústia fraturante, uma vez que desloca o ente humano do médio, do ordinário, da totalidade do ente. Ele nada enxerga, nada judica, nada controla. Aqui está a benesse aguilhoadora da *léthe*: destitui a “potência” do ego e fulmina a positividade produtiva.

A *léthe se dá* (*es gibt*) com profundo vigor. O seu “dar-se vazio” significa que constitui, justo em sua ausência, o humano a cada vez. Mas o constitui com véus que obstam qualquer aceleração e vontade de poder. Ela, primordialmente, faz desvanecer tudo que é habitual graças à sua retração. Diz Heidegger:

A “ausência” do que se retrai e encobre não é um “nada”, mas o fazer tudo desaparecer no retraimento é a única coisa que se oferece nesse lugar. *O lugar fica vazio – nele nada há de ordinário*. Entretanto, o vazio é o que aqui permanece e tem vigência. O nada do vazio é o nada do retraimento³⁷⁷.

Justamente “fazer tudo desaparecer no retraimento”, o que torna “o lugar vazio”, é fruto do velamento constitutivo. Esse véu, tanto para Heidegger quanto para Han, quando entra em vigência, surge enquanto vigor negativo que despotencializa a positividade e o seu processo produtivo. Mesmo que a *léthe*, esse véu despotencializador da economia, não vigore enquanto presença ordinária, ela detém “lugar”, todavia, o seu *tópos* é *Ab-Grund*: um lugar abismal, subterrâneo, vazio. O seu lugar é um não-lugar, um não-lar. Por isso, Heidegger a chama de o “lugar” “em que vige e vigora o extra-ordinário numa exclusividade característica”³⁷⁸. Por amar o subterrâneo *léthe* apropria-se do ente humano em velamento, como um “toque ontológico”, uma “negatividade arrebatadora” que derroca estruturas representacionais. Irremissivelmente,

³⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 170.

³⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 171.

³⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 171, meus realces.

³⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 171.

aquele que é “tocado” se distancia do mundo capitalizado e ingressa inteiramente na inóspita topologia do véu, do oculto, do mistério. Um mundo positivado, amplamente produtivista, consumista e imediatista, arrebatado pelo vazio, angustia-se porque sua cadeia instrumental é quebrada.

Embora a *léthe* permita uma transição estranha e dolorosa ao inóspito e, por consequência, angustiante, trata-se de uma negatividade tonificadora, uma vez que é capaz de retirar o humano de sua zona habitual dos entes (mundo econômico e produtivo). Em termos hanianos, “[...] o edifício dos paradigmas de percepção e comportamento cotidianos desabam e dão lugar a um não lar”³⁷⁹. A angústia é a fincada que aguilhoia o ente e o deforma, abala a sua condição no mundo e o refactiza. O não-lar (*Un-zuhause*), referido por Han, indica que o sujeito aguilhoado ainda possui morada, todavia, está em desconstrução, em reforma. Será refeita com outros pilares, paredes, tetos e pisos. A luz precisa dar lugar à escuridão, e a escuridão acaba por se tornar clareira. Diante disso, o ente humano é “interpelado e desafiado pelo próprio ser”³⁸⁰. Ele [o humano] se constitui e se projeta na existência precisamente na lida com os chamados e pelejas que o ser lança enquanto nada que angustia.

A angústia é o elemento da reviravolta existencial que se dirige à análise de uma vida e de uma história. Ela faz desabar o mundo de conformidade social pré-estabelecido, mas pode erguê-lo sobre outras bases, ontologicamente modificadas. A questão é: acolhê-la de bom grado é um desafio, exige *de-cisão* para a dor e coragem para sustentá-la. A esse respeito, diz Han: “toda decisão existencial está atada a dúvidas. A hesitação e a vacilação a acompanham”³⁸¹. Só um espírito hesitante detém paciência para a *de-cisão*, aquela que rompe com o mal-estar da positividade (produção e desempenho incessantes) e encaminha o ente angustiado à negatividade (morte do Si, da conformidade com o inferno do igual), transição esta que também desafia o espírito.

Para Han, uma sociedade econômica, que muito produz e consome, o faz justamente para não dar espaço ao vazio, o qual pode lançá-la na dor de nada poder maquinar. Paradoxalmente, para o autor, uma sociedade saudável precisa se abrir à negativa alteridade chamada dor do vazio, à sua rasgadura. Ele diz: “Justamente a negatividade é vivificante. Ela nutre a vida do espírito. O espírito obtém a sua verdade apenas ao encontrar a si mesmo na absoluta rasgadura. Apenas a negatividade do rasgo e da dor mantém o espírito vivo”³⁸². E continua: “Apenas por causa da dor o ser humano sente a vida [...] A dor evita a ausência fatal

³⁷⁹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 49.

³⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, 2008, p. 174.

³⁸¹ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 116.

³⁸² HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 54.

de vitalidade [...] O caminho para o melhor é, portanto, uma *via doloris*. E a dor é saudável”³⁸³. Assim se dá a ruptura com o Igual, que só é possível nas sendas abertas pelos assaltos da dor e do rasgo. O mundo ambientado na uniformidade letárgica não presenteia o divergente e o diverso. O ente angustiado é impulsionado a fazer de sua dor a *phós* de outro modo-de-ser e de agir inserido no mundo onde há fincadas e, aqui, não há escolha: viver é uma tarefa arriscada e não apenas um estar no aqui-agora. Essa negatividade é o ponto fulcral da germinação de heterogeneidades. “Só por meio da angústia se alcança o plano de imanência do ser”³⁸⁴, plano este que Han interpreta enquanto a fonte de outro modo de pensar e de argumentar, distinto do falatório que intensifica as trocas informativas e a profusão comunicativa presentes no mundo da cotidianidade média.

O contrário do *plano de imanência do ser*, para Han, é o *esquecimento do ser* tão pensado por Heidegger. Tal plano tem como origem um arrebatamento em que a entoação fundamental desferida pelo ser, enquanto nada, atinge o humano com profundidade e o torna um ente despositivado, apto a emitir as vozes ontológicas que lhe foram doadas. A partir do acolhimento das falas silenciosas do ser, ele pode se deslocar dos padrões unidimensionais estabelecidos pelo Igual. Essa colheita de envios ontológicos jamais acontece sem dor. Os assaltos do ser aguilhoam.

Já o esquecimento do ser representa uma linha reta e sem desvios possíveis, situada no Igual: mundo hiperprodutivo, hipercomunicativo, hiperconsumista. Trata-se de um esquecimento que causa ampla cadeia de efeitos: o fundamento silente, isto é, o ser é abandonado e, consequentemente, os entes humanos desapropriados. Ausentes de horizonte de sentido fáctico, distanciam-se da terra, da poesia, da filosofia. A vida perde terrosidade e pensadores que vivem do contato com a terra. Perder ser é o mesmo que perder mundo terroso e, junto a isso, esquecer narrativa, ritual, tradição. A mundanidade e o seus trovadores, os quais vivem de experiências amplas de sentido, arrefecem-se. Esse fato também causa angústia, todavia, uma dor disparada pela unidimensionalidade das coisas que intenta extinguir o múltiplo, o diferente. Uma má dor.

A má dor advém do aferrar-se ao positivo-econômico e repetir apenas o igual todos os dias. A conformidade social ou a cotidianidade média causa a sua própria dor traduzida em tédio. Ao não aceitar o vazio de ser, que nadifica o ente humano com véus (*léthe*), o humano de hoje se aloja na positividade hiperativa para fugir do nada e do tédio. Diz Han: “O tédio de hoje em dia, que vem junto de uma hiperatividade, é sem fala, mudo. Ele é eliminado por meio da

³⁸³ HAN, B-C. *Bom entretenimento*, 2019, pp. 132-134.

³⁸⁴ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 57.

próxima atividade. Ser ativo, porém, não é ainda *agir*³⁸⁵. Ou seja, não se trata de um tédio que leva à negatividade da ruptura com o igual ou com o unidimensional, mas um afeto que leva o mesmo ente humano a praticar a mesma ação: procurar o que fazer para sair de sua condição insatisfatória. É sem fala, isto é, sem reflexão, sem pensamento. O caminho é voltar à vida econômica: ser hiperativo, produzir. Mas como salienta Han, “ser ativo não é ainda agir”, pois agir, de fato, significa romper com o igual.

Agir, para Han, muito se relaciona com o pensar que não se intimida com o velamento (*léthe*), o qual esvazia o ente humano de sua conformidade com o positivo (igual). “O pensamento ama o *abismo*. Inere nele ‘coragem clara para a angústia essencial’. Sem essa angústia, o igual se perpetua. O pensamento se expõe à ‘voz silenciosa’ que ele afina ‘no choque do abismo’”³⁸⁶. Sim, o abismo (*Ab-Grund*) angustia porque espanta, e é precisamente esse espanto que livra o humano do que Han chama de “entorpecimento do ente” ou do igual. Em outras palavras, uma sociedade que não mais se espanta com abismos deslocadores retém-se na produtividade positiva, entorpece-se no esquecimento do ser e maravilhamentos entoativos deixam de apelar, de convocar ao pensar, ao agir genuíno.

O mundo esquecedor do ser se distancia da terrosidade da Terra, de seus ritos, tradições e fundamentos. Ao contrário, a angústia negativa ou ontológica, essa radical alteridade, acentua a dor que impulsiona o partejamento de outro modo-de-ser ao humano, desde que este ainda se encontre afinado na entoação mundana-ritualista. Assim, ele pode assumir, para si, o *limiar*. Han acentua que “A angústia também desperta o limiar [...] O limiar é a passagem para o desconhecido. Além do limiar, começa um estado de ser completamente diferente [...] Em todos os rituais de passagens, os *rites de passage*, morre-se [sic] uma morte a fim de renascer além do limiar”³⁸⁷.

O limiar pode ser traduzido como o início de um salto a partir do qual a transição do humano a outra configuração fáctica se torna inevitável. A completa metamorfose desse ente se dá na sua morte, ou seja, quando o limiar ou rito de passagem se conclui. O limiar, que chega ao seu fechamento, cumpre a transição tanatofílica que dói e dilacera precisamente por ser um acontecimento de radical transformação. Experiências que envolvem feridas metamorfósicas contemplam o *homo doloris*, este que reconhece a dor enquanto pressuposto incontornável da existência. Se a dor inevitavelmente atinge o espírito, o *homo doloris* reflete: por que não senti-la e usufrui-la como elemento mobilizador de intensidades e de diferenças? O humano imerso

³⁸⁵ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 55, realce do autor.

³⁸⁶ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 56, realce do autor.

³⁸⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 61.

na dor bem sabe que “Limiares podem assustar ou angustiar. Mas eles também podem alegrar ou encantar”³⁸⁸.

Han possui um nome para o golpe externo que dilacera o eu e o faz rumar a outro limiar. Ele o chama de “*dialética do desastre*”³⁸⁹. *Des-astre* quer dizer um trauma deslocador que desnorteia o humano, deixa-o sem astro. Trata-se do advento do abismo malquisto pela sociedade positivo-produtiva. Todavia, essa aflição, que denota um mal avassalador, “[...] é também um *negativo* de onde surge um efeito salvífico e terapêutico, purificador”³⁹⁰. Em outros termos, o trauma provocado pelo grande fora pode se converter em antídoto. Graças a esse evento, o eu pode rever sua facticidade.

O outro atópico, erótico, para Han, tem a potência de animar o ego, de avivá-lo para um modo-de-ser distinto do que era assumido até o fatídico encontro com a alteridade, mesmo que este outro seja o abismo. A relação desastrosa com o outro extingue a anedonia. Diz Han: “Esse acontecimento desastroso, essa irrupção do *fora*, do *totalmente outro*, deu-se como um *evento des-apropriador*, como uma suspensão e esvaziamento do próprio, a saber, como morte [...] A desgraça desastrosa converte-se inesperadamente em graça ou salvação”³⁹¹. A salvação é a própria morte do eu que o *des-astre* inicia, é a instauração de outro limiar para além do positivo unidimensional.

O *des-astre* causa ferida e dor. O advento do ser ou a sua retração ferem de alguma forma, isto é, transmutam a ordem das coisas. Não há como negar: o desfazimento de um vínculo intensivo é maculador. Quando a separação machuca, é sinal de que ali há ou houve uma relação verdadeira. O que se sente é o que se sente. Sentir dor (mutação/*des-astre*), no elo ou na quebra de vínculos, significa que houve relação profunda entre os seus partícipes. Para Han, “Sem a dor somos, então, cegos, incapazes de verdade ou de conhecimento [...] Sem dor, nem amamos nem vivemos [...] Apenas uma relação viva, um verdadeiro um-com-o-outro é capaz de dor”³⁹².

A filosofia haniana constrói uma etiologia da dor. Para ela, a dor vigora quando se instaura *vínculo* (*Bindung*) e, nessa conjuntura, a *diferença* (*Unterschied*). No encontro com a alteridade humana há reunião, soma de vidas e vivências, todavia, também há choque e conflito pela diferença que essas vidas trazem consigo. Os *des-astres* são inevitáveis. Por isso, nos tempos correntes, é preciso serenidade e coragem para o compromisso. Aquele que acolhe a

³⁸⁸ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 62.

³⁸⁹ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 19, realces do autor.

³⁹⁰ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 12, realce do autor.

³⁹¹ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, pp. 18-19, realces do autor.

³⁹² HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 62.

ideia de que a alteridade pode feri-lo e causar-lhe mazelas ainda se encontra inserido no rito vinculativo, entrega-se ao outro humano mesmo quando se sabe que este é um pássaro da liberdade e que pode partir se assim desejar. Por outro lado, “Quem recusa todo estado doloroso é incapaz de vínculos”³⁹³.

O mundo positivado contemporâneo ergue a bandeira contra a negatividade da dor, por esse motivo os vínculos perdem vigor. Esse mundo busca evitar des-astres (transformações) tão comuns à própria condição humana. Naturalmente se expor e conviver com o outro humano no palco a dois, em comunidade ou com o próprio vazio, torna-se um desafio incomum. O modo de existência econômica realmente cria uma zona de conforto monadológica que Han chama de “zona de conforto paliativa”. Nela, o vínculo amoroso não mais é fortificado. É menos doloroso configurar o outro humano enquanto objeto sexual consumível do que amá-lo com compromisso e fidelidade. Diz Han: “O outro como dor desaparece. O amor como consumo, que coisifica o outro em objeto sexual, não dói. Ele é oposto ao Eros como desejo pelo outro”³⁹⁴.

Decidir se lançar à vida a dois ou à vida comunitária é um ato de negatividade, que estabelece um pacto cujo valor fundamental é a fidelidade à ferida e à dor. É vida erótica. Inevitavelmente, a dor sentida ensina o valor de cada aprendizado. O ser-com se ergue diante da dor junto à alteridade que se aproxima ou que se distancia em sua partida. O eu, factizado no ser-com, detém forças para romper com o mundo do Igual, torna-se sensível para avaliar a medida de cada coisa que aguilhoa nessa existência. “Sem dor, não é possível nenhuma avaliação de valor que se apoie em distinções”³⁹⁵. Sem dor em eros, surge outro tipo de sofrimento: a dor de sempre se estar na casa privada, reiterando para si uma vida de mesmidade sem o outro humano que possa provocar o des-astre, o outro limiar que libere o eu a ser outra versão de si.

A etiologia haniana da dor declara que a “Dor é realidade. Ela tem um efeito de realidade. Percebemos primeiramente a realidade na resistência que dói”³⁹⁶. Não há qualquer paliativo imediato para ela. A dor da partida de quem se ama ou se admira não encontra anestesia em lugar algum, provoca choros e sussurros. Ou a dor do choque com o outro humano, com aquele que resiste e se contrapõe, também não apresenta paliativos. Deve-se vivê-la como algo incontornável. É um sentimento avassalador, deslocador, alter-a-dor. O tempo a converte em experiência de valor, pode transformá-la em elã vital que prepara a outros vínculos significativos. Assim, dor é realidade porque está vinculada a dois mundos reais, do eu e do

³⁹³ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 62.

³⁹⁴ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 63, realces do autor.

³⁹⁵ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 64.

³⁹⁶ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 64, realces do autor.

outro humano – realidades que se reúnem, porém, que continuam antagônicas por serem radicalmente distintas. É precisamente essa diferença que fecunda a dor. Ela, mais do que qualquer outra entoação, assevera que sou real, que vivo e estou situado no mundo enquanto ser-para-o-outro, para o contraposto que traz o *des-astre*. Por isso, diz Han: “A dor acentua a autopercepção. Ela *delineia* o si. Ela desenha seus *contornos* [...] Sinto dor, logo existo. Também devemos a sensação de existência à dor”³⁹⁷. Quando o autor evidencia que a dor “delineia o si” e “desenha seus contornos”, o “si” (identidade do eu) só pode ter seu limiar e se desenvolver diante das feridas, do “confronto contrariante” com o grande fora.

Aqui, Han filosofa acerca das dores saudáveis, as que emergem entre sujeitos ancorados no mundo. A dor que surge de intensidades é a boa dor, enquanto a que emerge da clausura narcísica, como é o caso das inúmeras aflições dos tempos hipermodernos, indicam que, ao ego, falta o contra-posto (*Gegen-stand*), uma alteridade impactante que o permita sentir as provações do grande fora, isto é, do externo, porque essas são as dores que avivam e preparam o espírito aos novos apelos do mundo circundante e de seus entes.

Sem abertura à alteridade estou sem solo. Assim, “A sensibilidade para o outro pressupõe, porém, uma vulnerabilidade. A *ferida dolorosa* é uma *abertura primordial ao outro*”³⁹⁸. O humano vulnerabilizado, o qual habita o mundo, entregue e desarmado, aceita de bom grado o seu ser-com, a possibilidade de fricção com a alteridade humana, o *pólemos* edificante. Sob essa ótica, diante do *contraposto* posso ser defrontado, repreendido, pois é no encontro com o outro que advém a negatividade do *obicere*, isto é, o cutelo que talha o “sim” e deixa vingar o eco do *não vital*. A contraposição externa ao ego – a alteridade posicionada – o desconforta para redimensioná-lo justamente a partir da fratura do dizer “não”, da recusa aos mandamentos do eu.

A sociedade digitalizada tende a obstar o “confronto contrariante”, o *pólemos* com o outro humano, o choque de realidade. A negatividade do dizer “não” perde espaço ao “sim” irrestrito traduzido em curtidas nas redes. Essa falta de limites seria uma forma paliativa contra a dor da restrição, do “não” que gera resistência à positividade afirmativa. Han, a esse respeito, diz: “Também a digitalização reduz cada vez mais a resistência, leva ao desaparecimento do confronto contrariante, o *contra*, o *contracorpo*. O contínuo *curtir* leva a um embotamento, a uma desconstrução da realidade. A *digitalização* é *anestesiação*”³⁹⁹. Ou seja, o mundo digital se torna um espaço vazio de negatividades, isto é, de restrições. Tudo pode ser comunicado,

³⁹⁷ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 65.

³⁹⁸ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 102, realces do autor.

³⁹⁹ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 65, realces do autor.

exposto e curtido. O digital, com sua irrestricção, seria um lar da não dor ou da capitalização do prazer, a esfera dopaminérgica do “sim” contínuo.

Contraposto à positividade irrestrita hoje imperante, a dor é cara a Nietzsche. É uma tonalidade fundamental que permite ao sofredor dançar a música que venha ressoar. A dor é preparatória e encorajadora: “Tudo o que é devir e crescimento, tudo o que assegura o porvir, requer dor. Para que exista a alegria eterna da criação, para que a vontade de viver se afirme eternamente por si mesma, é necessário também que existam as dores do parto”⁴⁰⁰.

Dar à luz ao novo ente, à obra engenhosa, é um processo próprio que acontece na poética da dor, que se delonga e exige lida com tensões. Nessa lida há dor, mas ela estabelece vida e satisfação ao artífice e, também, a todos aqueles que possam se deleitar com o surgimento da obra. O que irrompe na poética da dor não somente fere o humano, mas colapsa o mundo do Igual, rompe com a linearidade da voz uníssona dos tempos coevos. A dor singulariza o ente humano mesmo que ele esteja inserido na profusão do Igual. A dor espiritualiza, fortalece e esteia quando compreendida enquanto fundamento da vida ainda regida pela negatividade. Regida pela positividade do “sim” irrefreado, da curtição ininterrupta, da economia do prazer imoderada, a sociedade deixa de ter coragem para a dor. “Ela prefere tomar analgésicos de curto efeito, que apenas aceleram disfunções e rejeições”⁴⁰¹.

3.8. Coragem para a dor

Uma sociedade com coragem para a dor não se desonera da negatividade, isto é, da lida com o contracorpo que fere e angustia. Não é uma sociedade dopaminérgica, anestesiada. Ela não deixa o positivo avançar. A dor é compreendida enquanto entoação que não pode ser contornada: precisa ser aceita enquanto elemento constitutivo de experiências intensivas. Por isso, Han leva a cabo uma hermenêutica da dor para discutir como ela impinge a vida e, a partir disso, quais são os seus desdobramentos. A sua filosofia se dirige à sinalética da dor, isto é, à sua simbologia ou “caráter de signo” (*Zeichencharakter*). Sob essa perspectiva, a dor é refletida a partir da agonística. Para Han, é justo na agonística, no amor ao *pólemos* com o outro humano, que se matura uma vida. Para tanto, é preciso haver “coragem para a dor”⁴⁰², “verbalizar a dor em uma paixão”⁴⁰³.

A dor, em visão haniana, purifica aquele que sofre os apertos da existência. Ela instala

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*, 2001, pp. 100-101.

⁴⁰¹ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 11.

⁴⁰² HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 11, realces do autor.

⁴⁰³ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 14, realce do autor.

profundo e lento processo de rotura com estruturas paliativas. Por exemplo, estar-no-aperto, em grego, diz-se *thlypsis*. No Novo Testamento, em João 16.33, lê-se: “Neste mundo vocês terão aflições; contudo, tenham ânimo!”. Vê-se como a filosofia e a teologia entendem a dor enquanto símbolo de crescimento e não como elemento de queda. Precisamente a dor faz doer e, se ela é sentida, claro está que o sofredor se encontra em um estado de maturação fáctica, que exige paciência e atenção. O doer de sua dor depende de como ele a sente, e as consequências que dela surgem se tornam o seu esteio para as dores vindouras. A dor de outrora o prepara para a dor que há de vir.

A dor dói por ser estrangeiridade radical, alteridade que impacta a partir da ferida que causa. Trata-se de uma verdadeira tomada de assalto. Ela machuca porque é estranheza (*Fremdheit*) que ferroa, age como galho espinhento de uma roseira. Só arrisca se embrenhar entre as rosas aquele que está disposto a sofrer as lesões provocadas por seus espinhos, ao passo que “A dor é o rasgo por meio do qual o inteiramente outro tem entrada”⁴⁰⁴. O que rompe com a habitualidade das coisas provoca dores e mal-estar.

É fato que apenas quando me abro à alteridade humana é que posso sofrer rasgos profundos. O que o outro humano intensifica em mim é o que eu não veria a partir de minha própria subjetividade. O outro, enfaticamente, é aguilhão doador de sentidos, é um transmutador da ordem dominante. É um feridor-estremecedor de egos. Aquele que não se abre ao estremecimento está muito retido em si, na economia de sua casa privada, sem *alter*-ações. Diz Han: “A consciência que não é capaz de estremecer é uma consciência coisificada. Também a vida que recusa toda dor é uma vida coisificada. Só o ‘ser-tocado pelo outro’ mantém a vida viva”⁴⁰⁵. A vida coisificada/econômica permanece monadologicamente isolada, elude a experiência com a contraparte a fim de evitar a dor do antagonismo e da metamorfose.

David Le Breton expressa o quanto a dor é uma experiência *alter*-adora: “Qualquer dor, até mesmo a mais modesta, leva à metamorfose, projeta numa dimensão inédita da existência, abre no homem uma metafísica que provoca uma reviravolta no modo habitual de sua relação com os outros e com o mundo”⁴⁰⁶. Sim, a dor, irrompida pelo outro – seja pelo outro humano ou pelas próprias condições de vida do ente aguilhoados – estimula transmutações e transvalorações. Ela é provocante a ponto de gerar uma espécie de salto ontológico, a partir do qual o humano se converte em *outridade* (*Andersheit*), um além de si mesmo. A dor despersonaliza o ego e o metamorfoseia, dá-lhe outra versão. Entre solavancos e reavivamentos,

⁴⁰⁴ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 18.

⁴⁰⁵ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 19.

⁴⁰⁶ LE BRETON, D. *Antropologia da dor*, 2013, p. 27.

a dor age na maturação do ser de cada ente. Ela exige força perante o abismo, que se abre diante dos olhos, e louvor à consolidação de outro-eu que se processa na experiência com abismos. A dor arquiteta o eu, o esteia, cede-lhe forças para lutar outras batalhas e interagir com outros abismos. Ela é preparatória: é o prelúdio dos desafios que hão de vir.

A dor atua, outrossim, enquanto apontamento revisional. É objetiva. Indica o que falta ou o que gera apertos. É um princípio indicador de que condições de vida e projetos precisam ser reavaliados, que o bem-estar desejado é obstruído por uma ausência, por mais que o eu se sinta plenificado por posses e condições sociais.

Dor é uma entoação da negatividade e, onde ela existe, comprova-se que há vida. Amiúde, o vivente é assaltado pela dor. Ela é irremissível já que o seu único proprietário é o ser que a sente no corpo, na pele. Não é possível dividir percentuais de dor com o outro humano, mas é possível compartilhá-la enquanto expressão. É lícito dizer: “Estou angustiado e não sei qual caminho tomar para amenizar essa sensação”, no entanto, jamais se pode acreditar que o outro assumirá tal angústia. Ela se ameniza na escuta que a alteridade presta. Isso traz alívio, mas não o seu fim, porque sentir apertos faz parte da experiência de se estar-no-mundo. Acerca disso, diz Han: “A dor é constitutiva para a *experiência*. Uma vida que fosse constituída unicamente por emoções positivas e experiências máximas não seria humana. É precisamente à negatividade a que o espírito humano deve sua profunda tensão”⁴⁰⁷.

Não que a dor seja algo prazeroso de se sentir, mas é uma estranheza que aviva. O seu arrebatamento é inevitável, e o que resta é senti-la enquanto durar. Han assim entende: “A dor que eu sinto aí é, todavia, benéfica, sim, avivadora. Ela me devolve a realidade, sim, a corporeidade que hoje é cada vez mais perdida no *morno mundo digital*. Esse mundo não conhece nenhuma temperatura, nenhuma dor, nenhum corpo”⁴⁰⁸.

Sentir a dor viva indica que o ser humano se factiza, terrifica-se nessa experiência. Ele se encontra em processo de deslocamento o qual abala o espírito. Nietzsche bem sabe: “A doença proporcionou-me o direito de inverter completamente todos os meus hábitos; permitiu-me esquecer, ordenou-me a esquecer; deu-me o dom de obrigar-me à quietude, ao ócio, à espera e à paciência... Mas isto é o que justamente significa pensar!”⁴⁰⁹. Não apenas pensar, mas também viver as ressonâncias da existência. A doença que faz doer des-economiza o humano, o desvincula do mundo acelerado da produção constante. Como diz Nietzsche, o frena na quietude, no ócio, na espera, na paciência. É preciso reinar a negatividade da dor para fazer

⁴⁰⁷ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 47, realce do autor.

⁴⁰⁸ HAN, B-C *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*, 2021, p. 24, realces do autor.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, 2005, p. 93.

cessar a hiperatividade, a adição em adição, o e... e... e... ilimitado.

Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, continua a elogiar a negatividade da dor enquanto potência que disciplina e gera excelência humana. Ele diz:

Vocês querem, se possível – e não há mais louco “possível” – *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? [...] Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim!* Um estado que, em breve, torna o homem ridículo e desprezível – que faz desejar o seu *ocaso!* A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?⁴¹⁰

“Vocês”, aos quais Nietzsche se refere, são os hedonistas e eu demonistas. Eles tentariam livrar a vida das dores que factizam o homem a cada vez. Esse livramento se daria pelo cultivo de prazeres o qual cumpre o *télos* proposto: o alcance do bem-estar e da felicidade. “Vocês” também se refere aos nihilistas passivos e reativos à vida terrena, os quais tendem a definir a dor como um mal desnecessário, que tão só retira o brilho de se estar no mundo. Esses “vocês” se desoneraram das aflições, negam o sofrimento. Em termos hanianos, não detêm coragem para a dor, por isso tendem a aboli-la. Nietzsche, enquanto filósofo da negatividade, deixa constar que essa abolição apenas prejudica o humano, uma vez que provoca a sua fraqueza diante dos inevitáveis apertos e abismos que ocorrem a cada vez. Ao contrário, aquele que se disciplina a sofrer, que encara a grande ruína, o “temor e tremor”, a “tensão na alma”, cultiva a potência para a *cura* (*lida*) com as vicissitudes, o caos e o frenesi que inevitavelmente impactarão o eu. A disciplina do sofrer, para Nietzsche, faz surgir outro eu que agradece a intensidade da dor e ao preparo que ela imprime. A dor, aqui, não apenas açoita, ela imprime, no espírito, ensinamentos para a lida com outros apertos e aflições. A dor é mentora exemplar.

Para Han, a dor é genuína porque é verdadeira, é pontiaguda e cortante, por isso “Apenas verdades doem. *Tudo que é verdadeiro é doloroso*. A ordem vital é uma ‘ordem da dor’. A dor é um critério confiável da verdade”⁴¹¹. Ela é verdadeira porque parte das impressões da experiência no aqui e agora. A dor intensiva faz cerrar os dentes, crisper a face e contrair o corpo. A sensibilidade que ela gera transparece a debilidade do humano na experiência do desconforto. Aquele que a sente sabe que está vivo, muito vivo. A dor o torna conhecedor de suas fragilidades e, outrossim, de suas possibilidades.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p. 131, realces do autor.

⁴¹¹ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 61, realces do autor.

A dor permite a maturação do sofredor. A exuberância que a aflição gera é posterior, é a formação de um coração fortalecido. A dor que o vivente sente, nesse sentido, é o tom que compõe outra vez mais, com o passar dos anos, um sujeito constituído para se defrontar com os apertos da existência. O aforismo nietzscheano, a esse respeito, mais uma vez é claro:

O que dá sentido, valor e significado às coisas? O coração criativo, que desejou e criou pelo desejo. Ele criou o prazer *e a dor*. Ele também queria *saciar-se* com a dor. Devemos assumir e afirmar *qualquer* dor que os homens e animais tenham sofrido *e ter uma meta em que ela adquira razão*⁴¹².

A indicação nietzscheana contrapõem-se ao que Han denomina *sociedade paliativa* ou *sociedade contemporânea do “doping”*. Essa sociedade, contraposta às dores físicas e psicológicas, faz uso de diversos fármacos industrializados que não solucionam os abismos e tensões que aguilhoam a alma, tão somente as aliviam paliativamente. Surge, assim, uma cultura dos ansiolíticos e antidepressivos em detrimento da *disciplina do sofrer* acenada por Nietzsche, ou da *coragem para dor* em Han. Surge um Nós hedonista e eudemonista, que busca o prazer e a vida feliz na abolição do sofrimento ao invés de ter *cura profunda* com a dor que a cada vez arrebata. O Nós padece, tem o seu ocaso no uso diário de pílulas serotoninérgicas ao invés de se reerguer a partir da força da terra presente na vitalidade do encontro com presenças intensivas e polêmicas. Deixa de haver *coragem para a dor*, para essa essencial negatividade que precisa ser assumida sem esquivas. Perde-se a visão de que dor é fundamento da vida e não a sua rival. Nas palavras de Nietzsche: “[...] temos a nossa bem-aventurança ali onde mais estamos – *em perigo*”⁴¹³.

Acerca da conjuntura medicamentosa na qual a sociedade coeva está inserida e maximiza a cada vez, Han denuncia essa positividade:

Hoje impera por todo lugar uma *algorfobia*, uma angústia generalizada diante da dor. Também a tolerância à dor diminui rapidamente [...] Toda condição dolorosa é evitada. Tornam-se suspeitas, entremes, também as dores do amor [...] A *política paliativa* não é capaz de visões ou de reformas *penetrantes*. Ela prefere tomar analgésicos de curto efeito, que apenas aceleram disfunções e rejeições. A política paliativa não tem nenhuma *coragem para a dor*⁴¹⁴.

A sociedade paliativa é uma sociedade positivada justamente por ser aditiva no que tange medicamentos. O medo excessivo a dores físicas e mentais a faz adicionar, à sua própria vida diária, uma farmácia repleta de pílulas e de cápsulas para a geração de equilíbrio

⁴¹² NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volumen III*, 2010, p. 155, realces do autor.

⁴¹³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p. 130, realces do autor.

⁴¹⁴ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, pp. 9-11, realces do autor.

emocional. Não se sabe mais sofrer sem fármacos. A força da disciplina para a dor, que gera excelência humana, o suportar e o persistir sem o paliativo de cada dia, deixa de ser realidade.

Porém, ainda hoje existem comunidades negativas, que desconhecem paliativos serotoninérgicos e dopaminérgicos. Não são afetadas pela algofobia tão latente no mundo aditivo contemporâneo. Um exemplo é o povo Sateré-Mawé. Diferente da sociedade paliativa, esse povo cultua a dor, pois justamente ela é o que faz, do Nós, uma comunidade fortalecida pela experiência que matura os seus partícipes e os torna aptos a desempenharem os seus papéis dentro do grupo. Além de disso, gera satisfação ao próprio iniciado por elevar seu nível social perante o Nós com o qual compartilha a sua passagem na prova imposta pelas tucandeiras (*paraponera clavata*).

O menino, em fase de transição à idade adulta, para cumprir a metamorfose, precisa vestir luvas repletas de formigas carnívoras com potentes ferrões. Sem dúvida, escolher vestir as luvas da dor é um ato de coragem e de compromisso com uma cultura que deseja continuar ativa e contemplativa na esfera da negatividade. Como diz Han: “A dor certamente faz parte das coisas que não desaparecem. Ela apenas muda a sua forma de manifestação [...] Ela faz parte daquelas forças elementares que não podemos levar ao desaparecimento”⁴¹⁵. É precisamente o louvor à dor, revigorante do espírito, que os Sateré-Mawé não deixam findar. Nessa perspectiva, a dor não mata, restaura; não destrói, aviva. É a “cena originária da cura”⁴¹⁶.

O Ritual da Tucandeira, praticado pelo povo Sateré-Mawé, situado nas terras indígenas do Amazonas, assume a dor, faz com que ela adquira razão. A comunidade louva a dor enquanto elemento primordial de maturação do corpo e do espírito. Estudos antropológicos acerca das expressões e das experiências socioculturais dos Sateré-Mawé demonstram que a tucandeira é usada no rito de passagem, que visa transmutar a criança indígena ao posto de homem adulto. Trata-se de um modo de coesão social para se reforçar a identidade étnica do grupo, a fim de que o rito e a cultura não se percam com o passar do tempo.

O ritual indígena segue pontos específicos. O grupo prepara a luva com as tucandeiras, o Cantador emite as entoações que regem a dança enquanto as mãos do iniciado são envoltas em luvas com formigas tucandeiras, que chegam a medir 2,2 cm. A dor desferida pelas picadas dura por até 24 horas. O canto e a dança coletiva são meios de fortalecer o iniciado enquanto passa pelo processo de transição. Contudo, “O ato de participar do Ritual da Tucandeira não é imposto ao jovem [...] Logo, é o menino quem deve manifestar o desejo de colocar a mão na

⁴¹⁵ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 53.

⁴¹⁶ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 59.

luva da tucandeira, mostrando prontidão para passar da puberdade para a fase adulta da vida”⁴¹⁷.

Como salienta Joelma Monteiro,

[...] no contexto da semiologia das culturas, o símbolo formiga tucandeira é marcada pela dor, estabelece uma relação metafórica que sinaliza a transição do menino, ainda criança, para a condição de homem adulto, corajoso e, consequentemente, guerreiro, além de celebrar a maioridade de uma nova personalidade no seio da sociedade tribal⁴¹⁸.

Povo Sateré-Mawé: corajoso para a dor, disciplinado à dor. Comunidade que desconhece algofobia e, portanto, a adição de paliativos. Povo antítese ao mundo citadino, este que se rebela contra a dor cara à própria vida, repreendida como ferida desnecessária.

Assim como pensa o povo Sateré-Mawé, para Han, “[...] a dor assegura que o espírito *se forme*. A formação pressupõe a negatividade da dor. O espírito supera a contradição dolorosa se desenvolvendo em uma forma mais elevada. A dor é o motor da formação dialética do espírito. Ela *metamorfoseia* o espírito”⁴¹⁹. O humano, em estado de dor, encontra-se em processo de metamorfose (*Verwandlung*), está em via de transcendência de sua forma. Tudo que está em via de formação sofre modificações e feridas, que culminam em cicatrizes marcadas pela vida. Assim se dá com a serpente e artrópodes na ecdise quando precisam iniciar o processo de renovação de pele e troca de esqueleto; com a larva quando o pleno desenvolvimento de sua crisálida permite que a borboleta possa alçar os primeiros voos; quando o passarinho, para se libertar de seu invólucro, a fim de respirar e de se alimentar, precisa se esforçar, romper a casca do ovo lenta e pacientemente; e com o ser humano no passar das fases da vida. Cada fase significa um passo, uma *de-cisão*, uma rotura. Caminhos, vínculos e vontades são estabelecidos enquanto outros são cindidos, interrompidos ou até mesmo abandonados. O vivente, à procura de espaços e possibilidades, tenta se fundamentar no mundo, mas é a vida mesma que trata de *des-velar* caminhos a serem tomados, seguidos e concluídos.

A vida pressupõe a dor e essa negatividade não pode ser contestada. A dor que angustia e, muitas vezes, gera sensação de renúncia e desistência, é a mesma que impulsiona o sujeito a concretizar o trajeto. Trata-se de um caminho tortuoso pelo qual todo ente atravessa. A dor dilacerante é o aperto crucial que enobrece o espírito, este que se delonga no negativo porque acolhe a ideia de que a negatividade é o alimento factizador de seus partícipes. Constituir-se, projetar-se ou factizar-se no mundo também acontece a partir de traumas existenciais.

⁴¹⁷ CARVALHO, J. M. *Ritual de passagem*, 2019, p. 73.

⁴¹⁸ CARVALHO, J. M. *Ritual de passagem*, 2019, pp. 111-112.

⁴¹⁹ HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, pp. 75-76, realces do autor.

A dor transforma, de modo radical, o ente humano. Segundo Han, ela instaura um ponto de suspensão que permite pensar acerca dos compassos da vida. “A dor aprofunda o pensamento”⁴²⁰ e faz partejar uma constelação de ideias que se contrapõe ao circuito vivencial consuetudinário. Ela rompe cânones e questiona o que intenciona ser perpétuo. Nietzsche evidencia como ela age na interioridade do filósofo:

[...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio à nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós [...] Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar a profundidade extrema [...] Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda*⁴²¹.

Vê-se que a dor não apenas desloca, mas também inicia a fagulha de investigação sobre o que aguilhoa o humano em seu estado de aperto. A dor que não aniquila, que não mata gera saúde e prepara aos posteriores enfrentamentos que a existência impõe. Ela é dialética, é movimento e transformação porque “estremece as referências de sentido habituais e obriga o espírito a uma mudança radical de perspectiva”⁴²². Radicalizações, revoluções e transvalorações de valores, sejam singulares ou coletivas, carecem de dor, necessitam do contraposto, da contra-luta. A dialética, no mundo-do-Nós, polemiza as relações sociais, promove a diferença de percepções e de posicionamentos.

Na dialética do Nós – na qual a dor se vincula – o corpo coletivo é fortalecido. Não há desvio possível: o oposto e o contraposto provocam dor. A essência da dialética é promover deslocamentos, movimentos e, consequentemente, roturas dolorosas. A partir disso, a grave questão, que questiona a sociedade paliativa, esta que tende a se livrar do contraposto: o que fazer com a minha dor? A pergunta se faz necessária uma vez que, aos contemporâneos vinculados à onda paliativa, a dor deixa de ser companheira factizadora e se converte em mal desnecessário. A outra parte, o outro da dialética da dor, é recusado. A tendência do humano, dos tempos vigentes, é se esquivar de seus apertos, seja por paliativos medicamentosos ou pela recusa ao encontro com a alteridade humana contraposta. Han chama esse (des)contexto de *a era da expulsão do outro*. Expulsar o outro, ou se retirar do mundo-do-Nós, retrata a ausência de disciplina para a dor.

Ora é a proximidade do outro humano que faz doer, ora é o seu oposto. De toda forma, próximo ou distante, o outro humano significa dor. A alteridade presente aguilhoa. Ao se retirar

⁴²⁰HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 75.

⁴²¹NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 2001, p. 13, realce do autor.

⁴²²HAN, B-C. *Sociedade paliativa: a dor hoje*, 2021, p. 79.

para longe, também gera feridas. A dor que a presença estabelece é uma, a da ausência é outra. Nas relações intersubjetivas ela reina e, por consequência, também reinam experiências e aprendizados. A lida com o estranho outro se dá enquanto houver mundo-do-Nós. Enquanto há vida tocada pelo grande fora, há, inevitavelmente, dor.

A dor pode dotar sentido à existência. A aflição que o eu sente tece uma trilha de vida, uma narrativa, um horizonte sínico constitutivo. Como diz Nietzsche, os apertos da vida permitem a excelência humana. Talvez, durante o estágio de dor, o ego não perceba o enlevo espiritual, mas certamente o efeito de sua angustiante visita representa a sua futura maturação. Cada aperto sopra uma tempestade que carrega para longe a vaidade e, consequentemente, reconstrói um outramente-eu. O eu se torna uma alteridade para si mesmo. Não surge um eu melhor ou pior nesse processo e sim um ente trespassado pela experiência de morte de si. Nesse sentido, sentir intensiva dor é o mesmo que sofrer poda arbórea: é-se encolhido, cortado e descortiçado. Diante de apertos e penúrias, os galhos, flores e frutos se insinuam e vigoram com mais robustez. Após cada aperto há um despertar. Para cada corte: um crescimento. Para cada encolhimento: uma elevação. Para cada dor: uma restauração.

3.9. Belo e sublime enquanto alteridades *alter-a(dor)as*

Outra alteridade presente na filosofia haniana é o belo negativado. Ele se dá como negatividade porque se desalinha do mundo econômico produtivo, acelerado e ruidoso da positividade irrestrita. Essa noção de belo possui apreço pela demora e pelo silêncio porque requisita atenção e cuidado. Turistas não conseguem contemplá-lo porque passam rápido demais pelos lugares. Estão metidos no burburinho dos pontos turísticos. Só os visitam e não os habitam. Uma mera visita não é o suficiente para se observar a *beleza velada das coisas*. É necessário que haja lento e demorado enraizamento no local para que o belo convoque o olhar. O belo aqui é espinhento e não liso (suave). Recusa investidas repentinhas, ruídos e estrondos. Em termos nietzscheanos,

A mais nobre espécie de beleza é aquela que não arrebata de repente, que não se vale de assaltos violentos e inebriantes (uma beleza assim desperta facilmente a repulsa), mas que lentamente se infiltra, que levamos conosco quase sem perceber e nos deparamos novamente num sonho, e que afinal, após ter longamente ocupado um lugar modesto em nosso coração, apodera-se completamente de nós, enchendo-nos os olhos de lágrimas e o coração de saudade⁴²³.

O fragmento nietzscheano acena ao caráter hesitante da beleza. Ela não é invasiva e

⁴²³ NIETZSCHE, F. *Human, All Too Human*, 2007, p. 81.

intransigente, ao contrário, é tímida e introvertida. Sua lentidão alimenta expectativas e faz sofrer quem deseja a sua revelação imediata. Por isso ela também é uma negatividade que causa dor e altera o eu. Imediatismo é uma palavra que ela desconhece e jamais conhecerá. A aparição do belo negativo é sutil, advém velada por acontecer trajada. Apenas pequenas sendas de sua re-velação são descortinadas. Apenas no delongado e negativo silêncio o belo se des-cobre ainda encoberto. E só “enxerga” a beleza das coisas re-veladas o humano que fecha os olhos, isto é, silencia a boca e se delonga na contemplação hesitante do que a cada vez se manifesta em recolhimento: o belo sem a economia da exposição, enquanto coisa protegida por um invólucro que elude o seu consumo.

O invólucro é a couraça que despotencializa a positividade do liso sobre o belo. A estética contemporânea, segundo Han, alisa demais o objeto e o visualiza, dando-lhe ampla exposição desprotegida. Véu quase que totalmente aniquilado. O belo, positivado nos tempos correntes, tornar-se suave, gracioso, liso: não aguilhoa, não fere, não altera a facticidade do humano, apenas replica o gosto unitário nivelado, que se expande. Não provoca dor e resistência, ao contrário, o belo gera curtidas e risos. Deixa de alterar e abalar o espírito para confortá-lo no entretenimento, na complacência (gozo instantâneo diante do objeto sem o seu véu). Nas palavras de Han:

A estética do liso é um fenômeno genuinamente contemporâneo. É só na estética do contemporâneo que o belo e o sublime ficam arruinados. O belo é isolado em sua pura positividade. O sujeito fortalecido da contemporaneidade positiva o belo em um objeto de curtida. O belo se torna, com isso, o oposto do sublime, que, graças à sua negatividade, não provoca nenhuma complacência. A negatividade do sublime, que lhe diferencia do belo, é novamente positivada no momento em que é reconduzida para a razão humana. Não é mais o *externo*, o *totalmente outro*, mas uma forma de expressão interior do sujeito⁴²⁴.

A indicação acima esclarece a distinção entre o belo e o sublime. O belo pode ser positivo (liso, suave, gracioso) ou negativo (denso, opaco, espinhento) de acordo com o que o sujeito deseja criar ou contemplar. Ele pode se tornar uma coisa cortante e, portanto, alteradora, ou simplesmente repetir o igual. Por exemplo, obras textuais, cinematográficas, esculturais possuem a capacidade de gerar comoção e arrepião no espectador, mas, caso sejam produções alisadas, apenas geram o entretenimento do liso, o sorriso gratuito e a curtida massiva. Portanto, o belo, sob a condição do entretenimento, é positivo e econômico, pois ceifa a possibilidade do acontecimento do que assombra, do bruto e do grosso. Traz apenas ternura e graça.

O sublime independe da subjetividade do ente, isto é, das maquinações humanas para

⁴²⁴ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 27.

convertê-lo em algo negativo ou positivo. Ele indica aquilo que é externo, totalmente outro que não o eu. Justamente por isso não é uma expressão interior do sujeito, mas uma alteridade radical que não provoca nenhuma complacência ou gozo imediato. O sublime é nadificador do ente. É uma entoação fundamental que jamais trará paz ao humano e sim morte (transformação) e deslocamento. É abismal e espantoso, por isso não pode ser positivado. Todavia, pode ser recusado para não causar dor e resistência e essa, segundo Han, é a tendência da estética contemporânea em todas as esferas: o liso, o gracioso, o suave tomam o espaço do assombroso, do nadificador e do abissal. O sublime, enquanto causador da poética do velamento, é esquecido pelo entretenimento das mídias.

Han apresenta vários exemplos de superfícies alisadas que evitam dor e resistência, contrárias ao grosso e ao áspero: a arquitetura com os seus prédios repletos de espelhos brilhantes, as cúpulas de vidro sem ranhuras, o corpo hodierno sem pelos, a arte lisa de Jeffrey Koons. Este autor traria, para Han, o belo subjetivado enquanto docura. Suas peças possuem cores fortes e chamativas, muito brilhantes, dispostas na vitrine não como coisas sublimes (negativas e discretas), mas com positividades à venda. Jeffrey Konns seria o exemplo maior do belo hodierno, ausente de sublimidade: a arte sem véu, sem uma poética do velamento.

Han pensa acerca da poética do velamento na qual o belo negativo, belo não “koonsiano”, habita uma morada encoberta e silenciosa, sem transparência.

O belo é algo oculto. Para a beleza, o encobrimento é essencial. A transparência não se dá com a beleza. A beleza transparente é um oxímoro. A beleza é necessariamente uma aparência. Nela reside uma opacidade. Opaco quer dizer sombreado. A revelação desencanta e o destrói. Assim, o belo é *indesvelável* segundo sua essência⁴²⁵.

A antieconomia (antimercantilização) do belo reside em sua ocultação e encobrimento para Han. O belo velado é nutrido pela negatividade do sublime. A transparência, positividade que tende a instrumentalizar as coisas, a fim de exibi-las e capitalizá-las, não fundamenta o belo opaco e áspero. A positividade não sabe lidar com a opacidade das coisas, com a sombra que as vela. A transparência positiva intensifica a luz do holofote sob o que está em mira, traz muita luz sobre o objeto em questão, destruindo o seu velamento porque extingue o seu invólucro protetor. A coisa é por demais revelada. A positividade econômica não aceita a dor de não se ter a coisa por completo e tende a eliminar as sombras (*érebos*) para se deleitar com a luz excessiva (*phós*). O seu entretenimento é desvelar inteiramente o objeto, destruir o seu invólucro aurático. A favor da economia do entretenimento, aniquila-se o erotismo do objeto e o lança na esfera da

⁴²⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 43, realces do autor.

pornografização de conteúdos. Eis a crítica de Han a esse respeito: “A pornografia, como nudez sem segredos e sem roupas, é a figura oposta do belo. Seu lugar ideal é a vitrine”⁴²⁶. A pornografia é a contrafigura do sublime e de seus enigmas não expostos.

O belo negativo é opositor à ausência de invólucro por amar véus intensificadores de seus segredos. Ele é regido por *érebos* e por *eros*, não por *phós* e nudez. O belo, sob esse prisma, é cabível a correspondência, atua como a noiva que ainda não cruzou o pórtico do santuário e não se descortinou perante o amante e o público. O belo é confidencial e nele prepondera a demora e o sigilo. Diz Han: “Esconder, atrasar e despistar são estratégias espaço-temporais do belo [...] O belo *hesita* com o aparecimento. A distração o protege do contato direto. Ela é essencial para o erótico. A pornografia é sem qualquer distração. Vai direto às coisas”⁴²⁷. A ida direta às coisas, pela positividade pornográfica, só demonstra o quanto ela é econômica no sentido de anular toda discrição e reserva de cada uma delas.

Exibição gratuita e ininterrupta pode, ainda em tempos de vitrinização, sofrer roturas. O belo negativo seria capaz de promovê-las enquanto meio de rompimento com a homogeneidade das coisas. Na filosofia haniana, o belo negativo se apresenta sem apelo ao imperativo da visibilidade total, está presente justo no que se ausenta. Ele é como *physis* que eclode em retração e vela a sua própria vigência. O véu o enobrece e o torna raro. O seu sentido maior está em se fazer presente, de modo oculto, sem qualquer “issização instrumental”, sem convertê-lo em amostra na vitrine.

O belo negativo é um *haec* (“isso”), mas sob aspecto de coisa, um “isso” coberto, protegido das constantes tentativas de exposição, proteção essa por obra de seu invólucro aurático. Essa defesa é hábil para interromper a vontade de toque e de posse da beleza da obra. Ela gera a dor do apartamento. A sua cobertura é a chave de rotura com o mundo explorador de imagens, é refúgio que se contrapõe à tentativa de qualquer “vitrinização”. O “tudo à vista” dá lugar ao “quase nada à vista”, ao velamento. É precisamente essa ocorrência que faz do belo negativo o causador de intensas e boas feridas, uma vez que, em sua distância de fuga dos olhares consumidores, prova a sua raridade na impossibilidade de ser comprado, vendido ou submetido ao consumo enquanto objeto de valor de uso e de troca. Por isso, contempla-se o belo negativo sem tocá-lo, dado que habita a sua residência temporal, estável e unitária: o tempo *de-morada* em si.

As entoações do belo negativo convocam sutilmente. Quando mais em si, mais o belo se essencia enquanto peça fora do mostruário, em um habitat silencioso que permite se

⁴²⁶ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 43.

⁴²⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 44, realce do autor.

expressar asperamente. A sua narratividade se dá no aparecer despretensioso, como se o belo fosse um pássaro que cantarola e, quando se tenta fitá-lo, já alçou voo. Fica-se com a bela lembrança de seu canto, que jamais estará sob o poder do eu. Fica-se com a dor de não possuir uma preciosidade que necessita de liberdade. Por isso é belo. Por isso é negativo. A sua beleza está em ser livre, em não ser de alguém enquanto, ao mesmo tempo, caracteriza-se como um bem humanitário, do Nós, que precisa ser preservado com seu invólucro. A consequência dessa experiência é o belo retraído, indesvendável, como diz Han, que pertence à atração erótica e à negatividade do velamento.

O belo se retira da sociedade midiática e do espetáculo na qual conteúdos são expostos inteiramente nus. Nessa sociedade, a comunicação, as imagens, os sentidos são dados de antemão, sem invólucros que levem o espectador a olhá-los e escutá-los com mais atenção. Sem qualquer atenção, retardo ou hesitação, os seus conteúdos já são inteiramente captados porque muito comunicam, isto é, são transparentes, oferecidos sem véus protetores. Surge uma sociedade de sentidos fáceis. Ela não precisa mais de uma hermenêutica aprofundada no objeto em questão para decifrá-lo. Ela desconhece o que é o belo velado e o seu invólucro erótico. Portanto, não tem o que decifrar. Só podemos decifrar o que possui seus véus enigmáticos. Só podemos destrancar uma porta que realmente esteja trancada. Hoje, diria Han, inexistem trancas, fechaduras ou segredos diante das belezas positivas. A transparência deixa tudo muito aberto, e o acesso irrestrito às coisas desnudas se torna regra na sociedade do espetáculo.

Em contraposição, diz Han: “Belo não é o brilho instantâneo do espetáculo, do estímulo imediato, mas o *pós-luzir* silencioso, a *fosforescência do tempo* [...] Assim, a beleza é um retardo, um retardatário; só posteriormente é que as coisas revelam sua essência perfumosa do belo”⁴²⁸. O belo negativo é o que tarda, logo o seu apreciador outrossim se *re-tarda*, isto é, continuamente demora na beleza das coisas. “O belo responde à duração, a uma síntese contemplativa. O belo não é brilho ou atração fugaz e sim uma persistência, uma fosforescência das coisas [...] Só quando a pessoa se detém a contemplar, a partir da lembrança estética, as coisas revelam sua beleza”⁴²⁹.

Não é à toa que quanto mais o humano se atenta à beleza da Terra, isto é, a contempla e nela tarda, mais delongadamente habita essa Terra. O *en-tardecer*, por exemplo, que presenteia a vista com um céu alaranjado abrasador, dissemina a “essência perfumosa do belo” referido por Han. Nesse caso, o belo democratiza boas experiências, afinal, o poente é acessível aos olhares tardios. O olhar tardio se banha nos sedimentos e na temporalidade receptiva do

⁴²⁸ HAN, B-C. *Sociedade da transparência*, 2017, p. 77, realces do autor.

⁴²⁹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 75.

delongado revelado. O olhar delongado presencia outro espetáculo, distinto daquele que se encontra na economia da transparência. O espetáculo aqui é o andamento da própria *physis*. A marcha do Sol a Oeste, a fim de se ocultar no horizonte e dar vez à noite, é um fenômeno familiar aos olhos, dado que é possível presenciá-lo todos os dias. Representa o belo diário, porém, ao mesmo tempo, um belo negativo: unitário e irrepetível. Também é um espetáculo infamiliar na medida em que, ao vê-lo, contemplo outro pôr do Sol, outra trilha astral, diferente daquela que apreciei no dia anterior. O *en-tardecer*, essa familiaridade-infamiliar, é uma arte natural que a totalidade trabalha para que aconteça. É o espetáculo de outra beleza para além do positivo-econômico, afinal de contas, a natureza que se doa, a cada um de nós, jamais se mercantiliza. Ela não se maquina em venda.

Platão acena a outro modo de sublimidade e de beleza que revelam espetáculos não mercantis. O belo, nessa perspectiva, detém caráter divino, pode nascer da “loucura inspirada pelos deuses”, de *maniké*⁴³⁰, palavra que origina “mântica” ou “adivinhação”. Fala-se sobre a beleza da arte de previsões, esta que, por muitos, é definida como “um ver coisas” ou até mesmo como loucura da imaginação. Todavia, em *Fedro*, Platão traz à tona o belo enquanto loucura, que pode se converter em clarividência:

Seria verdadeiro se a loucura fosse apenas um mal, mas acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses. Efectivamente, é em estado de delírio que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona prestam grandes serviços à Grécia [...] Mas também esse fato merece ser aqui testemunhado, pois constitui uma prova de que na Antiguidade, os homens, ao instituírem os nomes não consideravam o delírio ou mania uma coisa vergonhosa, nem motivo de opróbio. De outro modo, se assim não acontecesse, não teriam dado à *arte de adivinhar o futuro, a mais bela das artes*, o nome de *maniké*, a arte delirante! Foi justamente por considerarem o delírio como uma virtude bela, uma vez que provém de uma graça divina, que lhe deram esta denominação⁴³¹.

A *loucura (manía)* traz o sentido de anormalidade, doença psicológica, enquanto *maniké* significa *louca*. A loucura representaria o feio e o débil em uma sociedade do belo enquanto complacência, isto é, enquanto regozijo, satisfação e curtida. No pensamento platônico, *maniké*

⁴³⁰ “[...] ‘mântica’ ou ‘adivinhação’. Trata-se de uma forma de comunicação entre o divino e o humano que ocorre por meio de um homem, ou frequentemente também uma mulher, que exercem a função de *mantis*, de “adivinho”. O *mantis* faz-se porta-voz e intérprete, junto aos homens, de mensagens provenientes dos deuses. Junto com o sacrifício e a oração, a mântica constitui uma das principais vias de comunicação entre divino e humano contempladas na cultura grega arcaica e clássica (que na era tardo-antiga tende a entrar em crise e a sofrer fortes redimensionamentos), mas, diferentemente do sacrifício e da oração, a mântica tem na maioria das vezes uma direção de cima para baixo, isto é, do divino ao humano: representa tanto um modo de pôr-se o homem em contato com o divino, quanto um modo de pôr-se o divino em contato com o homem, indicando-lhe algo por meio de sinais, ou também de sonhos, e dando-lhe amíúde previsões e predições para o futuro” (CATTANEI, Elisabetta. *A Mântica em Platão. Um começo de investigação*. Revista Hypnos, ano 8 / nº 11 – 2º sem. 2003 – São Paulo / pp. 1-19, p. 3).

⁴³¹ PLATÃO. *Fedro ou da beleza*, 2000, pp. 53-54 (244a-c), meus realces.

evoca o sublime, uma negatividade elevada por ser inspirada pelos deuses. A inspiração e a mentoria que se apropriad da Pítia, advindas das deidades, regem as decisões a serem tomadas pelo povo grego. Vê-se como o enlevo delirante não representa o feio ou o vergonhoso e, por isso, não precisa sofrer ostracismo. O delírio das sacerdotisas de Delfos revela, ao contrário, o sublime que se apropria do ente e causa o belo, o qual presta serviço à sua *pólis*. O sublime é a apropriação epifânica. O belo é o que disso resulta: o ritual e a sua revelação. Há uma mistura de graça divina, uma beleza metafísica, que se eleva sobre a *physis* e orienta os passos futuros dos gregos.

Platão faz uso de um jogo linguístico com a letra “*t*” entre o “*n*” e o “*i*” da palavra *maniké* e a transforma em *mantiké*. Esse rearranjo causa uma conversão semântica: a *louca* se converte em *clarividente*. O sublime (a negativa entoação fundamental) a transmuta. Ela morre enquanto delirante e se torna visionária. A sua visão de futuro representa o belo negativo. Nesse sentido, o belo-sublime da loucura está no des-lo(u)camento que gera no ente humano, que é arrebatado pela graça divina. Há delírio, comoção, louca arte: embriaguez transcendente e arrepio da pele. Aqui, não há positividade do liso.

A previsão do futuro advém do sublime. O delírio da Pítia délfica, o seu espírito embriagado pelas entoações epifânicas, detêm vigor para pronunciar previsões sobre o porvir que há de agraciar ou assolar os helênicos. A sacerdotisa ateniense possui o que Platão chama de “arte *oiōnistikē*, ou a arte das aves”⁴³², porque permite voos que a esfera da *physis*, por si mesma, não consegue atingir. Trata-se de um voo ascendente, que chega a ampla altitude, porém, em seu ápice, dobra o céu e começa a rasgá-lo, inicia a queda livre em recuo à Terra para atingir profundidades antes nunca vistas. Por isso, Platão registra: “Antigos no-lo testemunham, a loucura inspirada pelos deuses é, por sua beleza, superior à sabedoria de que os homens são os autores!” [...] Graças ao delírio surgiram os ritos catárticos e iniciáticos”⁴³³.

Platão comprehende o poder dessa beleza catártica. Esse poder rompe limites físicos e libera o humano à apropriação metafísica. Abre-se uma porta à ascendência, que permite à sacerdotisa, por exemplo, transcender e ser arrebatada pelo delírio epifânico. Assim, ela detém suas inspirações, visões e revelações. A partir do sublime (apropriação advinda do totalmente outro) ela se embeleza e traz o belo no ritual mântico.

Acerca do belo platônico, enquanto *maniké*, diz Han:

Em Platão, o belo também não é diferente do sublime. O belo é justamente o que não pode ser excedido em sua sublimidade [...] Ver o belo não provoca complacência, mas

⁴³² PLATÃO. *Fedro ou da beleza*, 2000, p. 55 (244d).

⁴³³ PLATÃO. *Fedro ou da beleza*, 2000, p. 55 (244d-e).

comoção. No fim do caminho nivelado do belo, o iniciado divisa, “de repente”, o “maravilhosamente belo” (*thaumaston kalon*), o divinamente belo (*theion kalon*). O observador fica fora de controle, espantado, assustado (*ekplettontai*). Uma ‘loucura’ o encompassa⁴³⁴.

Ficar fora de controle indica estar “despotencializado do Si/livre da preponderância da subjetividade” – o mesmo que dizer “sublimizado”/deseconomizado. O que advém do sublime, como o delírio da sacerdotisa, não causa um processo alisado, sem dor. O êxtase do momento não é doce: é áspero até o fim. Por isso, para Han, o belo platônico não provoca complacência. Isso indica que o belo não tem função de agradar o observador e dele cobrar curtidas. Ele evita o liso e o polido. Emerge de sua sublimidade o *pólemos* da comoção, o delírio divinamente belo. Em Platão, o sublime causador do belo entoaria conexão e ressonância com deuses e rituais, acolheria os presentes metafísicos que des-lo(u)cam o humano do cotidiano médio. O sublime que dispara o belo retira, graças à *maniké*, o ente humano do entretenimento diário. Se fosse negado ao humano a possibilidade de ser apropriado pelo sublime, a loucura jamais poderia se converter em discernimento de horizontes e, consequentemente, os impulsos da *mania* não poderiam transitar à clarividência da profetisa. Profetas, assim, são maníacos sensatos, tresloucados, visionários, e o alimento de suas *alter-ações* é uma alteridade tonificadora: o *lógos* imortal doado ao mortal, o presente celestial a quem está pronto e disposto a recebê-lo.

A questão central para Han, na sua filosofia da negatividade, é que o sublime apropriativo do ente e fortalecedor do belo, enquanto imagem do delírio, do opaco e do grosso perde o vigor em uma sociedade secularizada pelo positivo, que visa apenas o gracioso em detrimento do doloroso, o econômico em reação ao enigmático. Diz Han: “A desmistificação torna tudo fruível e consumível [...] Seculariza aquilo que toca [...] Por isso, também a *touchscreen* lisa é um lugar da desmistificação e do consumo total. É ela que produz aquilo que a gente *curte*”⁴³⁵.

Uma sociedade *touchscreen*, pareada ao liso indolor, rejeita o sublime abismal, delirante, repele essa entoação promotora do belo, que gera um peso àquele que tenta acessá-lo ou, em termos mais propícios, àquele que intenta recepcioná-lo. O sublime é como um rio que leva à visualização de perspectivas no fim da viagem, mas que exige ao viajante, desejoso pela experiência catártica, o enfrentamento de águas turbulentas, capazes de despedaçar a embarcação. Gera riscos antes de abrir as sendas que des-velam o belo negativo. Em termos

⁴³⁴ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 28.

⁴³⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 12, realce do autor.

hanianos: “No sublime reside [...] uma negatividade [...] O sublime é grande, maciço, sombrio, bruto e grosso. Provoca dor e horror. Mas, assim sendo, é saudável ao movimentar o ânimo⁴³⁶. Ele é uma força sem-nome (*namen-los*) que estimula o pensamento e previsões.

A tensão que o sublime causa no ente humano, referida por Han, é marcante no texto heideggeriano *Serenidade* (*Gelassenheit*). Os personagens da obra estão lançados na dor que o sublime impõe, na *léthe*, no total velamento. Não há um corpo liso transparente que ilumine sentidos claros. Existem três homens – (I) Investigador [*Forscher*], (E) Erudito [*Gelehrter*] e (P) Professor [*Lehrer*] – que dialogam acerca do modo de vigência desse rasgo fundamental do sublime. Assim a conversa se dá:

- (I) – Não consigo representar (*vorstellen*) essa essência do pensamento, nem com a maior boa vontade.
- (P) – Precisamente porque essa maior boa vontade e o seu tipo de pensamento como representação o impedem de o fazer.
- (I) – Céus, que deverei então fazer?
- (E) – O mesmo me pergunto eu.
- (P) – Não devemos fazer nada a não ser aguardar.
- (I) – Devemos aguardar por quê? E onde devemos aguardar? Quase que já nem sei onde estou, nem quem sou⁴³⁷.

Assim como a Pítia Délfica aguarda as entoações opacas e sombrias do sublime para revelar o belo (o ritual e as suas previsões), os homens do diálogo também só têm a aguardar. Estão despotencializados. Nada podem representar. Nota-se que há um desprazer diante do sublime e não complacência ou entretenimento positivos diante dele. Cada um tem o Si, a própria identidade despotencializada pelo externo, pelo fora de si. Diz Han:

Quanto ao sublime, o sujeito sente primeiro um desprazer. O que explica que a complacência, no sublime, seja negativa. A negatividade do sublime não consiste em que o sujeito se confronte com o *outro de si mesmo* [...], mas que se *arranke de si mesmo* pelo *outro*, que vai para *fora de si*⁴³⁸.

Quando Han afirma que a complacência, no sublime, é negativa, ele indica que o regozijo, que daí advém, é justamente a ruptura com o ego que o sublime causa. O eu sofre um rasgo, entra em estado de suspensão, é arrancado de si e lançado para fora de sua casa privada. Rompe com a economia do eu, porque experienciar o sublime impele saltar no escuro, temor frente ao “nada à vista”. Aqui, é concedido, ao eu, um espaço “*para além da subjetividade autoerótica*”⁴³⁹.

⁴³⁶ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 31.

⁴³⁷ HEIDEGGER, M. *Serenidade*, 1959, p. 36.

⁴³⁸ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 36, realces do autor.

⁴³⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 37, realces do autor.

Nota-se como os homens do discurso ficam estupefatos com o que se ausenta (sublime), com a impossibilidade de representar o que dispara o pensar, já que as suas vontades em nada têm acesso ao que se discute. Cada um deles é levado para além de sua subjetividade autoerótica referida por Han. Qual é a postura significativa em relação a esse evento? Aguardar a *alter-ação* que o insondável instaura, mesmo diante de um caminho que se encontra nebuloso. O sublime é o próprio insondável. Aguardar a estranheza do mais profundo sem fundo entoar o espírito. Um horizonte totalmente diferente (*ganz Andere*) do campo representacional do ente, uma ausência fundamental, uma intransparência para além da sociedade do espetáculo midiático ou do entretenimento. O espetáculo aqui é outro: é “grande, maciço, sombrio, bruto e grosso”, que causa dor e horror. É um delírio mântico sem sujeito dominante. Vigora outra beleza: a ausência de luz que, por mais paradoxal que pareça, gera um feixe de claridade ao pensamento: a clarividência da sacerdotisa, da Pítia apropriada pelo sublime, pela deidade; a espera do Investigador, do Erudito e do Professor sem a vontade de positividade que transpareça o que há de se esperar.

Han enfatiza, em sua etiologia da dor, que

[...] o sublime não produz uma complacência imediata. A primeira sensação perante o sublime é [...] a dor e o desprazer. É perigoso demais, grande demais para a imaginação. Ela não consegue contê-la, sintetizá-la em uma imagem. Então o sujeito fica abalado e arrebatado. Nisso consiste a negatividade do sublime⁴⁴⁰.

Claramente o que acontece com Investigador, Erudito e Professor. O sublime se faz perigoso demais à imaginação de cada um deles. São abalados pela negatividade do sublime, que nem nome possui. É um sem-nome que vem e colapsa predicações. Perante a assombrosa simplicidade do sublime, o poder do ente humano se torna não-poder, convertendo-se em sinônimo de indigência. Não há ideias, conceitos ou métodos que possam dominar essa simplicidade negativante.

O que fazer diante disso? A positividade irrestrita indicaria rumar ao mundo do entretenimento corrente. Apenas essa perspectiva retiraria o sujeito da insatisfação perante o que não pode ser conceituado e que, por isso, despontecializa o Si. O seu destino seria o mundo da curtida, da economia, do liso. Ao contrário, o Professor indica continuar na áspera via do negativo. Ele apela aos seus interlocutores que aguardem a “chegada” do desconhecido, isto é, do sublime e de seus apelos. Ele diz:

Aguardar, pois bem; mas nunca estar em expectativa, pois o estar em expectativa

⁴⁴⁰ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, pp. 34-35.

prende-se já com uma representação e com o objeto representado [...] No aguardar deixamos aberto aquilo porque aguardamos [...] Porque o aguardar aventura-se no próprio aberto... em cuja proximidade encontra a duração, na qual permanece [...] na qual, aguardando, somos admitidos quando pensamos⁴⁴¹.

Ao que responde o Investigador: “O pensamento seria, então, o chegar-à-proximidade do longínquo”⁴⁴². É de se notar que a fenomenologia do sublime, em Heidegger, jamais tende à aceleração, ao contrário, os seus traços marcantes são descritos por uma linguagem vinculada à retração e à demora, que fere ao eliminar a potência de qualquer sujeito. As palavras usadas são tendentes à espera, mesmo que do desconhecido. Eis as suas palavras: *aguardar, aberto, proximidade, duração, permanência, admissão, pensar*. O Investigador acrescenta a palavra *longínquo*, pois o sublime é uma raridade, proximidade-longínqua que se faz presente-ausente àqueles que, sintonizados na espera sem expectativa, aguardam a vinda de uma beleza radicalmente outra que o ente.

Assim acontece com as profetisas de Delfos. Elas aguardam, abrem-se e admitem que o raro e o longínquo se apropriem de seus espíritos. Sofrem o rasgo do sublime na arte do delírio. A partir disso, o belo, a previsão de futuro acontece. Aguardar, no sentido exposto, não significa outra coisa que disposição aos toques do fora, do *alter*, isto é, do *namen-los alter-ador*, do sublime que causa rasgos no eu (suspenção de sua interioridade autoerótica).

Han também reflete acerca do belo natural, ausente de positividade e de cálculo, que igualmente fere o sujeito, isto é, retira-o de seu aprisionamento em si mesmo, de seu *oikos* mental. É uma liberação dessa casa particular. A natureza, essa externalidade, o despotencializa rompendo a sua egoidade. O belo natural só é possível “diante da sublimidade da natureza, do totalmente outro de si mesmo. Ela arranca o sujeito de seu aprisionamento em si mesmo [...] Esse momento faz o sujeito, diante do sublime, chorar. Rememorações da natureza rompem a resistência de sua autoposição”⁴⁴³. Aqui, assim como no rito mântico délfico, que leva a Pítia à catarse, e na espera delongada das doações do sublime (ser) entre os três homens do diálogo (Investigador, Erudito e Professor), não há maquinação humana, inexiste o encanto do sujeito. Não há força subjetiva atuante. O que detém poder e vigora, em seu próprio acordo, é a natureza.

O belo natural também é belo negativo precisamente por não ser uma produção do eu, mas algo além-eu. É aparição-hesitante da *physis* mesma, esta estranheza-próxima, que se contrapõe à ânsia do consumo e da exploração. Nas palavras de Adorno,

[...] o belo natural permanece tão disperso e incerto, assim como o que ele promete

⁴⁴¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*, 1959, p. 43.

⁴⁴² HEIDEGGER, M. *Serenidade*, 1959, p. 43.

⁴⁴³ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 38, realces do autor.

ultrapassa todo o intra-humano. A dor perante o belo, em nenhum lado mais viva do que na experiência da natureza, é tanto nostalgia do que ele promete, sem que esse belo aí se revele, como o sofrimento perante a insuficiência da aparição que o recusa [...] A dignidade da natureza é a de um ainda-não-ente, que recusa através da sua expressão a humanização intencional⁴⁴⁴.

O belo natural gera dor porque rompe com a cadeia do igual e do positivo na qual impera o poder de produção e de predicação do ente humano. Trata-se de um “ainda-não-ente” porque ainda não foi humanizado, isto é, subjetivado. Está incólume às maquinizações da vida econômica. E tudo o que se contrapõe à força do ente provoca dor. Para Han, a contraposição ao ego o fere, e essa ferida é necessária, do contrário, cai-se em um mundo de complacência, de entretenimento e de curtida. Para a filosofia haniana, não há beleza ausente de feridas. O belo genuíno é o negativo, o qual causa dores por não ser transparente ou por não estar disponível ao consumo porque é antieconômico. Ele efetua, em sua aparição, a sua *re-velação*.

O aparecimento do belo antipositivo se dá em velamento, que recusa qualquer tipo de vitrinização. Não intenta se publicizar. Na raridade de seu aparecimento, ele busca entoar o ente espectador ao desconhecido, à raridade, à estranheza causadora de dores essenciais. E qual seria a mensagem dessa dor? Adorno responde essa questão no fragmento referenciado: a intenção humana sentirá a dor de não poder traduzir os des-velamentos do ainda-não-ente (*physis*, natureza não maquinada), que se recusa no próprio advento de suas expressões. As expressões naturais enviam mensagens aos humanos, todavia, são belezas enigmáticas, e assim o são porque se encontram “physicografadas” (retidas em seus invólucros protetores). O belo atua demorada e hesitadamente. O seu recolhimento é verdadeiramente o que o torna singelo e sedutor. É no recolhimento que o ainda-não-ente causa surpresas: belas e pungentes surpresas.

Para Han, o ainda-não-ente, hesitante no velamento, essa natural beleza, ausente de intervenções humanas, relembra “[...] a nostalgia de um outro estado de ser, de uma forma de vida toda outra, sem violência”⁴⁴⁵. Ausência de violência significa a não exploração de imagem. O belo evita ser explorado, uma vez que sua aparição é intranspárente. Ele não pode ser vitrinizado e publicizado aos olhares consumidores. É raro e raridades se aninharam na intransparência. Diz Han: “Tanto a beleza como também a verdade são algo *exclusivo*. Assim, não são *frequentes*”⁴⁴⁶. Aqui reside a sua negatividade. O belo é o ponto de frenagem da frequência, lesa o positivo, rompe com a publicidade, com o exibicionismo midiático. A identidade cotidiana, petrificada na esfera do vitrinismo, torna-se impotente diante do

⁴⁴⁴ ADORNO, T. *Teoria estética*, 1993, pp. 90-91.

⁴⁴⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 40.

⁴⁴⁶ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 83, realces do autor.

aguilhoamento efetuado pelo belo.

Como se vê, o belo maximiza a negatividade do inteiramente outro, do estranho e do desconhecido. Rasgos, feridas e tensões ainda surgem enquanto efeitos dessa enigmática beleza. O belo genuíno (negatividade *alter-a(dor)a*) é inumano, fundamento que se distancia da subjetividade maquinal e da humanização totalizante. O belo presenteia o ente humano no dilaceramento dele próprio. Ele evidencia que *algo além do homem* vige ileso a qualquer condicionamento ôntico, por isso “A temporalidade do belo natural é o *já do ainda-não*. Aparece no horizonte utópico do *que está por vir*”⁴⁴⁷. Porém, este “estar por vir” é um porvir não mapeado por se tratar de um futuro indomável, ao qual o furor da razão não possui acesso.

O belo negativo detém manto protetor contra os olhos de rapina que estão à procura de valor de uso e de troca das coisas. O véu sobreposto à coisa é o seu antídoto diante da rapinagem. Mesmo o olho bem treinado, pronto a espoliar a coisa para retirá-la de sua quietude, fracassa quando a estética do velamento atua. O olhar econômico tão só mira o que é central e protagonista e, por isso, falha em tentar converter o belo em produto consumível, porque a sua essência o distrai, o despista e escorre pela lateral.

O belo jamais está no centro das atenções porque “se encontra nas *proximidades*, nas *margens*. Não existe algo que *interessa* e que seja *belo*”⁴⁴⁸. O belo interessante está metido na rede expansiva de entretenimento. Nesse caso, como diz Han, não seria genuinamente belo, pois já sofreu a manipulação humana para satisfazer o prazer do ego. E, mais uma vez, para o autor, o que apraz e entretém não detém beleza natural.

Han trata o belo negativo enquanto ocultação desinteressante ao mercado, porque ele está próximo, mas à margem do centro nessa proximidade. O belo circunda o centro, porém, ausente de papel central. Gosta de pretextos, entremeia-se nas bordas da localidade sem transparecer relevância. É similar ao estrangeiro recém-chegado a terras desconhecidas, repleto de experiências a compartilhar, todavia, mantém-se retraído e calado. Ainda não é o momento de se pronunciar. De fato, o gosto pelo retardo maximiza a beleza do que se acanha. A roupagem do belo é o seu véu. “Ser-belo é fundamentalmente ser-velado”⁴⁴⁹. O belo negativo vive daquilo que não sabem sobre ele. Vive de suas evasivas, ama se recolher. É como o fundo do oceano: é possível visitá-lo, mas não tocá-lo e nem decifrar a sua totalidade. É uma terra desconhecida, um coração fechado ao consumo e à economia. É heracliteano: ama se retrair (*physis krypthestai philei*).

⁴⁴⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 41, realces do autor.

⁴⁴⁸ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 44, realces do autor.

⁴⁴⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 45.

Nessa sintonia, o amante do desconhecido, do sublime, está em guarda, aberto

à contemplação do belo enquanto segredo. Jamais uma obra de arte foi apreendida, exceto quando se apresentou de maneira incontornável como segredo [...] Toda beleza, assim como a revelação, conserva em si regras histórico-filosóficas. Pois a beleza não torna a ideia visível, mas sim o seu segredo⁴⁵⁰.

Walter Benjamin trata o segredo estético como um elemento presente nas construções históricas e filosóficas. A História segue ordens ritualistas alimentadas por véus. As épocas são historicizadas por seus segredos, que apelam por esforços daqueles que virão. Os porvindouros “terão” múltiplos conteúdos velados sobre os quais refletir. A História, nessa perspectiva, vive do que dela se desconhece. Vive de sublimidades. Busca-se reconhecer os véus-motores que principiam e constituem o *páthos* de cada epocalidade. Contemplar o belo significa dispor-se a caminhar nas sendas do mistério, do invólucro protetor que advém dos lances e das essenciações do des-velamento do ser. O ser se doa protegido pelo manto da aparência. Assim, Han acena à importância de dedicar-se ao belo negativo: experienciar o “invólucro para perceber o velado”⁴⁵¹.

O sublime se doa na abertura de fendas de seu invólucro. Essa rara abertura, esse acontecimento apropriador, que logo desapropria, que advém, mas em seguida bate em retirada. Como bem salienta Han: “O eros vigora no ser [...] Assim, o belo pertence à verdade no acontecimento apropriativo [...] Bela não é a obra como instrumento, mas a *radiância* da verdade”⁴⁵². Sob essa ótica, a fenda aberta do ser representa a sua negatividade, o seu erotismo, a sua encenação. Como diz Roland Barthes, “é essa cintilação mesma que seduz, ou ainda: a encenação de um aparecimento-desaparecimento”⁴⁵³.

O caráter velado dessa beleza é a nuance do seu erotismo, isto é, de sua doação sinuosa, indireta e hesitante. O erotismo dessa doação é o que excita o pensamento, é o que faz pensar para além do ente. O erótico, aqui, não afirma nudez alguma, ao contrário, permite lances e chamados que convocam o humano à escuta atenciosa ao *belo com ser*. O belo com ser é o que fere. O ente humano se torna vulnerável aos lampejos que surgem dessa aparição e não há desvio possível. Vira refém dessa erotização ontológica e, assim, factiza-se no mundo. Torna-se um refém da estética-ontológica do velamento, que o fere e o retira do positivo.

O belo com ser é ritualista, não rompe com o seu modo fundamental de aparição, a saber,

⁴⁵⁰ BENJAMIN, W. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*, 2009, pp. 112-113.

⁴⁵¹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 46.

⁴⁵² HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, pp. 110-111, realce do autor.

⁴⁵³ BARTHES, R. *O prazer do texto*, 1987, pp. 15-16.

a vinda-em-retirada. Ele é um hóspede intensivo, hesitante, que deixa suas marcas e espetros, mas não se entrega nu a ponto de se tornar uma transparência “vitrinal”. O ser é fiel à sua fidelidade, ao seu des-*velamento* velado. Assim se dá a sua demora e perenidade. A sua duração acontece no lado oculto que recusa exposição. Aqui está a sua beleza: não é apenas uma atração, é uma *tração* que desloca o ente humano petrificado no Igual e o lança à diferença. A salvação do belo (*Die Errettung des Schönen*), em Han, não pode acontecer sem a vinculação ao ser, pois ser é o que permite a radicalidade do inteiramente outro: a origem de uma rosa totalmente distinta que o mesmo jardim jamais viu eclodir. O belo sem ser é apenas a repetição do igual, produção contínua de complacência (entretenimento) que vem para eliminar dores. A positividade econômica tende a isso. Por outro lado, a “salvação do belo” significa reter o belo enquanto algo que, na verdade, não entretém e sim dilacera o sujeito.

O ser mesmo é o promotor do ferimento. Entender ser aqui como alteridade totalmente outra, além do ego, que fecunda o belo ileso à maquinção do ente. O belo advém da ferida. A abertura de suas sendas lesioná e deixa marcas. O seu arrebatamento torce e retorce o espírito, fratura o ego e clareia a sua indigência no mundo, entoação esta que abre os olhos e o coração para algo mais do que o Si mesmo. A alteridade (ser) torna-se fundamental e fundante à medida que o ego é fraturado. Esse despedaçamento cede espaço ao não-eu. Aqui, o eu já não se encontra em posição de ser solitário, mas de ser-com-outro. Ele chega a dizer para si mesmo: “Com o outro eu sou. Com o outro eu sigo”. Nessa via de pensamento, diz Han: “A visão em sentido enfático [...] é sempre *visão do outro*, ou seja, *experimentar*. Não se pode ver o outro sem se expor a um ferimento. A vista pressupõe a vulnerabilidade [...] Sensibilidade é vulnerabilidade. O ferimento é, seria possível dizer, o *momento da verdade da vista*”⁴⁵⁴. O outro aqui é ser/sublime: algo além da potência do Si, algo que suplanta a subjetividade. Do contrário, se não ocorresse esse “algo outro”, tudo se resumiria à produção desenfreada do eu. Apenas haveria o belo positivo e nunca o belo negativo, natural com seus invólucros e segredos. Tudo se resumiria ao sujeito-produtor-expositor.

A aparição do belo, com ser, sensibiliza o ego a se abrir à experiência, a experimentar o mundo-outro além de sua redoma narcísica. “O momento da verdade da vista”, referido por Han, não é possível sem que a ontologia do ferimento aconteça e desmotive o ego ao empoderamento do Si. Han avança: “A vista expõe-se totalmente ao que penetra na zona desconhecida do meu eu. Aprender a ver é, portanto, uma coisa totalmente diversa de um procedimento ativo, consciente. É, ao contrário, um *deixar-acontecer* ou se *expor a um*

⁴⁵⁴ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 52, realces do autor.

*acontecer*⁴⁵⁵. À espera do sublime (doação do ser), é precisamente o que Professor, Erudito e Investigador fazem: deixam acontecer a convocação do sublime, o apelo que estremece o espírito. Aqui, o sublime passa a reluzir e *alterar*, a saber, abrir o humano a novos ares, ao desconhecido. O ente humano se torna alheio a si mesmo, estende-se ao *ex-terno*, à ternura da diferença. Assim acontece a esperada alienação que esfacela perspectivas narcísicas. Alienar-se aqui significa morrer para o ego e nascer para a alteridade: alguma beleza outra, um fora que ultrapasse a casa privada (*oikos*).

Para Han, o belo deriva justamente de abalos, rasgos e feridas externas: “o externo que rompe a interioridade do espírito”⁴⁵⁶ é causador do *des-astre*. O estranho externo retira o ego de sua órbita comum, de suas vias lineares, de seu astral. O estranho externo é o causador de linhas de fuga e saltos que passam a assolar as expectativas e posturas do eu. O estranho, que se identifica com alguma alteridade radical, é o próprio belo por transmutar convicções e transformar o solo enraizado no egoísmo em boa terra, terra na qual a diferença reina, onde se vai além dos perímetros demarcados pela subjetividade.

O estranho outro é o alimentador dessa terra, aquele que dissemina sementes variadas no jardim e onde a multiplicidade eclode com vigor. Só a estranheza da diferença pode impactar a ordem serial das coisas e abrir um leque de possibilidades de ser-no-mundo que rompa com o Nós solidificado na unidimensionalidade. Nesse sentido, o estranho outro, no qual reside o belo, é a resistência, a des-subjetivação, aquele que acolhe as construções pluridimensionais herdadas da tradição multimilenar. Por isso, Han expõe: “Perante o belo [...] o *próprio sujeito* renuncia totalmente aos seus interesses nele. Seu ‘anseio’ recua”⁴⁵⁷. O belo “sereniza” o humano, permite que este deixe as coisas *serem* sem a ânsia do controle e “*Deixar-ser, a serenidade*, seria uma atitude perante o belo. Apenas o belo ensina a *demora sem-interesse* [...] O belo é um autofim [...] Não se submete a um *para quê*”⁴⁵⁸.

O *des-astre* que o belo promove é simplesmente a rotura do ego com as suas próprias convicções. O belo desmobiliza a egoidade de seus antigos suportes e a faz caminhar a uma séria revisão de seus pressupostos. Nesse prisma, é o “belo que *desnarcisifica, desinterioriza* o sujeito. Dá espaço para os outros. Esse recuo radical do *self*, em benefício do outro, é um ato ético”⁴⁵⁹. Vê-se como Han entende haver eticidade no belo, isto é, mobilização do ego rumo à diferença. O belo negativo aparece como a origem da guarda e da *cura*, porque retira o eu de

⁴⁵⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 52, realces do autor.

⁴⁵⁶ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 62.

⁴⁵⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 81, realces do autor.

⁴⁵⁸ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, pp. 81-82, realces do autor.

⁴⁵⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 90, realces do autor.

seu autoerotismo (apego à sua monadologia) e o faz ver um mundo além de sua demarcação identitária.

Mesmo que as aparições do belo, a cada vez, tornem-se mais raras, sobre essa grave questão, sensivelmente Simone Weil expõe: “um sentimento de beleza, embora mutilado, distorcido e maculado, permanece enraizado no coração do homem como um poderoso incentivo. Está presente em todas as preocupações da vida secular”⁴⁶⁰ e “Nenhum homem está abaixo ou acima da beleza. As palavras que expressam a beleza vêm à boca de todos assim que querem elogiar o que amam. Apenas alguns são mais e outros menos hábeis para discernir isso”⁴⁶¹. O *sentimento de beleza* apontado por Simone Weil – o que para Han significa o recuo do *self* – perdura e, por isso, ainda há espaço para *eticidade do belo* a partir da qual o ego se retira da frente, da centralidade, do protagonismo ao deixar que o outro entre em cena e se expresse. Esse outro pode ser a imanência de uma coisa, isto é, um objeto marcante; um humano querido, uma paisagem aurática ou, mais radicalmente, a sublime visita do próprio ser. A isso Han intitula *justiça do belo*. “A justiça é, portanto, um estado *belo* de convivência”⁴⁶² na medida em que o palco está livre para o outro ser e atuar. O ego se despotencializa e se cala diante da justiça do belo.

O des-*astre* que a aparição da estranha beleza do outro causa significa o colapso da ordem trivial das coisas. Essa estranheza surge como outro ponto de partida, outro modo de ver, ser e viver o mundo. O primeiro lance do des-*astre* é o lapso de posturas triviais. Posteriormente, “O desastre se manifesta como uma forma de alegria”⁴⁶³, dado que des-*astres* geram roturas, e roturas permitem revisão fáctica, renascimento. Han vê, no des-*astre*, uma estética da transmutação de valores, uma estética da ruptura com a mesmidade, “um acontecimento do vazio que esvazia o eu, que o desinterioriza, o des-subjetifica e, com isso, o alegra. Todo acontecimento é belo, pois desapropria o eu. O desastre significa a morte para o sujeito autoerótico apegado em si”⁴⁶⁴. Esse modo de pensar elucida significativamente o sentido da obra haniana *A salvação do belo* (*Die Errettung des Schönen*). O belo negativo, essa alteridade radical, salva porque se torna o *phármakon* cuja prescrição de sua bula é *fazer viver a diferença para que viva, também, um eu alter-ado*, ou seja, desnarcisificado.

A estética haniana traz à tona a intensidade desnorteadora do belo, que deixa de se situar em uma zona de calmaria e revela os seus aspectos caotizantes. O belo vive de distúrbios e

⁴⁶⁰ WEIL, S. *Waiting for God*, 1992, pp. 162-163.

⁴⁶¹ WEIL, S. *Waiting for God*, 1992, p. 165.

⁴⁶² HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 90, realce do autor.

⁴⁶³ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 63.

⁴⁶⁴ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 63.

choques, que permitem a fundação de épocas e de entes diversos. Possui ambiguidade essencial precisamente por ser sombrio, todavia, tambémclareador: advém da negatividade do ser, de seu velamento. Diz Han: “A negatividade do horrível forma a matriz, a camada mais profunda do belo. O belo é o insuportável que ainda estamos suportando. Ele nos protege do horrível. Mas, ao mesmo tempo, através do belo aparece o horrível”⁴⁶⁵.

A estética haniana do velamento, que se abre à negatividade da dor, deixa claro a impossibilidade de uma vida continuamente econômica e positiva, a saber, retida no entretenimento. A vida oferece o risco da aflição, da angústia e da morte. Mas há o que se fazer com esse risco: pensar um modo genuíno de existência, carente de alteridade, que possa levar o ego, profundamente enraizado em si mesmo, a trilhas distintas daquelas por onde sempre caminhou. Todavia, outras trilhas podem trazer dor e revelar o horrível.

Há, de fato, ambivalência entre o horrível (abismal) e o gracioso (celestial) na juntura do belo. “O belo não repele facilmente o horrível. Ao contrário, o espírito em formação exige o sem-forma, seu inimigo, para não se petrificar em uma pedra morta”⁴⁶⁶. A “pedra morta” indicaria o eu desvinculado do mundo circundante, só e sem ser. Mas o horror do belo destroça a rigidez da identidade e modifica estruturas que insistem na (in)coerência do Igual. A isso Han chama de “negatividade da fratura”⁴⁶⁷, que se desconforma com o mundo conforme. “Sua unidade é fraturada. É interrompida ‘por seu outro’. É fraturado o coração do belo”⁴⁶⁸.

Tão somente a distância em relação à “conformidade do Igual” permite a contemplação da estranheza e da beleza distintas do ser-assim cotidiano. Apenas o belo negativo permite esse luxo, o luxo da distância, da demora e da não-urgência. “O belo é uma aparição do luxo. Bela não é a necessidade que gira meramente em torno da urgência”⁴⁶⁹. O belo negativo está para além do pragmático e do utilizável, pois não se inclina à economia, à acumulação, enfim, não vê na crematística a essência de um modo de vida genuíno.

⁴⁶⁵ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 64.

⁴⁶⁶ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 66.

⁴⁶⁷ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 66.

⁴⁶⁸ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 67.

⁴⁶⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 85.

Capítulo 4 - Nós, saudação e hospitalidade; silêncio, lentidão e conclusão

Neste quarto capítulo, trato de outras seis importantes temáticas da filosofia haniana. Primeiro, o *Tempo do Nós*, no qual reina a comunhão e a cooperação entre os entes humanos, mas também o encontro e a diferença entre eles. É precisamente entre-Nós que se pode comungar história com o outro, saudá-lo e ser-lhe anfitrião convidativo. Trata-se do respeito à alteridade e à estrangeiridade do hóspede que se aproxima. Comungar história com a alteridade é a negatividade do Nós.

Nós, saudação e hospitalidade cada vez mais são expulsas das relações humanas. O ser-com contemporâneo pouco a pouco vira as costas ao bom trato com a alteridade humana no mundo-do-Nós e, também, à saudação e à hospitalidade, as quais convocam o outro ao *pólemos* dialógico. Por isso, a importância de reunir esse *trium* e, partir dele, pensar o tempo de negatividade e de afabilidade em época de transparência, de não-coisas arreferenciais, de infocracia acelerada e produtiva.

O outro *trium* em foco é formado por *silêncio, lentidão e conclusão*. Eles permitem espaço e tempo ao pensar com fecho, livre de adições viciadas pela positividade econômica. A sociedade coeva, regida por um espírito de época que valoriza a infocracia e o aceleracionismo hiperprodutivista, desconhece atitudes contemplativas que fortalecem quietude e pensamento, parada e delonga, fechamento e fim, segundo Han. Uma época que não pensa acerca do valor do emudecimento e da boca inativa, dos passos vagarosos e conscientes, de ideias e práticas conclusivas, ausentes de acréscimos infinitesimais de labor, não pode estar sã, saudável física e mentalmente. Portanto, em contraposição ao mundo da constância laborativa, da correria diária por ganhos fiscais, o Tempo do Nós relembra o tempo de estar com o outro humano, de modo que esse estar-com seja livre de maquinações e de instrumentalizações capitalizadoras da vida.

4.1. A negatividade do Nós

Os ritos seculares consolidam forte sintonia entre os membros de uma comunidade. Representam um Nós negativo: corpo social maior do que qualquer eu singular. Festas e jogos acontecem quando o Nós se reúne em torno de uma via comum: o compartilhamento de princípios e formalidades primitivas. Aqui está o sentido de sua negatividade: reunir pessoas, retirá-las de seu autoerotismo para comungarem história, gerar coesão social. Han, nessa entoada, diz:

Rituais são processos de incorporação, encenações do corpo. Os regimes válidos e os valores de uma comunidade são experienciados corporalmente e sedimentados [...] Desse modo, os rituais criam um saber e uma memória corporalizados, uma identidade corporalizada, uma comunhão corporal. A comunidade ritual é uma *corporação*⁴⁷⁰.

Uma filosofia da negatividade possui os seus valores bem elencados: corpo, comunitário, sedimento, experiência, saber, memória. Negativo, para Han, é aquilo que cria um valor fixo, um regime válido à totalidade do grupo, sem quebra de regras. Precisamente essa solidez sustenta que as gerações futuras comunguem o saber e a memória do Nós primevo, pois os rituais foram corporalizados (negativados), conservados na consciência do Nós e sempre postos em prática. A comunhão do que foi conservado, a cada vez, reconhece, enquanto valor, a experiência do Nós sem o foco em um indivíduo isolado. A relevância está no espírito comunitário e não em um sujeito especial: “Esse sentimento coletivo solidifica a comunidade”⁴⁷¹.

O Nós negativo, isto é, centrado em valores seculares, para Han, é a contraposição à positividade econômica, esta que tende a mais isolar os indivíduos presos no exercício do autodesempenho. O Nós negativo (ritualizado) ainda seria o ponto de ancoragem no saber e na memória corporalizados, cheios de experiência e de facticidade. Já o positivo desfaz a comunidade sedimentada em uma corporação, que comunga história, e começa a construir uma sociedade regida por afetos digitais (produção, curtida e entretenimento nas redes). Aqui, há perda de regime ritualístico e de valor de grupo, uma vez que o sistema econômico (neoliberalismo) arreferencia a vida. Vida sem referência, ausente de comunhão corporal e de valores tradicionais, descamba ao positivo irrestrito (produtividade esquecedora do Nós ritualístico). A esse respeito, diz Han:

A comunicação digital se desenvolve hoje cada vez mais em uma comunicação sem comunidade. O regime neoliberal força a comunicação sem comunidade, na medida em que cada um é isolado, tornando-se produtor de si mesmo [...] Se produire, produzir-se, significa se pôr em cena [...] A assim chamada “Community”, invocada em tudo que é parte hoje, é ela mesma apenas um vestígio, uma forma de mercadoria e de consumo, da comunidade. Falta-lhe por completo a coesão simbólica⁴⁷².

Para Han, o autor central de uma vida econômica, que desajusta o Nós negativo e o faz perder suas referências (valores e regimes ritualísticos), é o neoliberalismo. Ele faz com que cada membro da sociedade se isole em sua casa privada e produza seus conteúdos digitais. Cada um se põe em cena. Quebra-se com a negatividade do corpo social ritualisticamente

⁴⁷⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 24, realce do autor.

⁴⁷¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 25.

⁴⁷² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 27.

sedimentado para que o sujeito agora se torne o centro das produções. Segundo Han, essa mutação social coeva não representa nenhum ganho, nem social e nem individual, mas a perda inestimável de ancoragem no que o autor chama de “coesão simbólica” (Nós entoado em valores seculares). As *communities* contemporâneas são comunidades de rede e não mais corporais. Estariam perdendo a vigência da comunidade corporal genuína (negatividade) e ganhando poder de produção, de compra e de venda (positividade). O sujeito do desempenho estaria no centro. O corpo social, em sua totalidade, não mais seria o protagonista.

Em contraposição, tudo o que envolva o concretíssimo coletivo, o Nós sólido e coeso é o que estimula o negativo, “pois é um corpo de ressonância”⁴⁷³ que contribui para a orientação da vida comunitária. O ente humano, sem tais valores, não possui âncoras. Falta-lhe subsunções⁴⁷⁴ aptos a reterem a voz do mundo. Sem retenção, ele é incapaz de ter voz autêntica. O revolvimento ao Nós histórico, visto sob esse prisma, não anula a autenticidade própria de cada humano, pelo contrário, a reforça. Por isso, alerta Han: “Onde cessam de existir rituais na condição de dispositivos de proteção, a vida está desprotegida por completo”⁴⁷⁵. Deixa de haver *phármakon* à arreferencialidade neoliberal e, junto a isso, perde-se o mundo forte da comunidade, pois cada sujeito se torna central, dentro de um processo de produção, sem apreço ao saber e à memória que permitem coesão simbólica.

O *phármakon* haniano, contraposto ao neoliberalismo, é o outro humano, o Nós, a comunidade. O que acentua apenas o eu e o isola do mundo lá fora traz positividade econômica doentia, porque estimula a aceleração, o autoerotismo e a autoprodução constante sem vista ao externo. Diz Han:

O tempo que se deixa acelerar é o tempo-do-eu. Ele é o tempo que eu *tomo* para mim. Há, porém, também um outro tempo, a saber, o tempo do outro, um tempo que eu *dou*

⁴⁷³ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 26.

⁴⁷⁴ Tomo de empréstimo o conceito epistemológico de David Ausubel. *Subsunçor* ou *anchoring* é um elemento central do processo de conhecimento humano. O autor o utiliza para se referir à zona de acomodação de experiências e informações. Quando uma determinada informação é captada e retida pelo estudante, isso se dá pelo subsunçor, uma espécie de reserva permanente, intelectual e afetiva, apta a conhecer o mundo desde que este tenha vínculo com a reserva epistemológica prévia que o estudante detém. A incorporação ou subsunção do conhecimento estudado se torna conceito e se converte em aprendizado significativo justamente por possuir significados reconhecidos pelo estudante. “Meaningful reception learning primarily involves the acquisition of new meanings from presented learning material. It requires both a meaningful learning set and the presentation of potentially meaningful material to the learner. The latter condition, in turn, presupposes (1) that the learning material itself can be *nonarbitrarily* (plausibly, sensibly, and nonrandomly) and *nonverbally* related to *any* appropriate and relevant cognitive structure (i.e., possesses “*logical*” meaning) and (2) that the particular learner’s cognitive structure contains relevant *anchoring* ideas to which the new material can be related. The interaction between potentially new meanings and relevant ideas in the learner’s cognitive structure gives rise to actual or psychological meanings. Because each learner’s cognitive structure is unique, all acquired new meanings are *perforce* themselves unique. In: AUSUBEL, D. *The Acquisition and Retention of Knowledge: a Cognitive View*, 2000, p. 1, realces do autor.

⁴⁷⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 30.

ao outro. O tempo do outro como *dádiva* não se deixa acelerar. Ele também se furtar ao trabalho e ao desempenho, que sempre exige o *meu tempo*. A política temporal do neoliberalismo desfaz o tempo do *outro*, pois ele não é *eficiente*. Em oposição ao tempo-do-eu, que isola e singulariza, o tempo do outro promove a comunidade⁴⁷⁶.

Mais uma vez, Han evidencia que a vida econômica, maximizada pelo neoliberalismo, hoje narcisifica a sociedade, a positiva sobremaneira. Vive-se um tempo cheio de eu, de trabalho e de desempenho. Um tempo acelerado, capitalizado sem restrição. O tempo doado ao outro humano, enquanto dádiva, que foge à lógica do trabalho, é empobrecido e esquecido. Isso acontece, pois o tempo dedicado ao outro é afável/amável e não eficientemente produtivo. Nesse sentido, para Han, o Nós fortalecido não seria fruto da egolatria, de sujeitos que se isolam e se protagonizam no autodesempenho, mas seria fortalecido no tempo do outro humano. Aqui, a dádiva aconteceria a partir do engrandecimento da comunidade sem sujeitos centrais no processo.

O progresso do eu, a sua gestação é possível apenas quando possui um referencial maior e mais simbólico do que o Si (sua identidade). A unidade não se faz sem a multiplicidade, o um é insuficiente sem o dois, sem o três ou sem o enésimo. O arco se completa com a lira e a flor quando frutifica. Duas mentes ou mais, sintonizadas, pensam melhor do que uma. Han bem o sabe: “A autenticidade se afirma somente pelo projeto de identidade, cuja existência é independente do próprio *self*, ou seja, por sua referência explícita à comunidade”⁴⁷⁷. O projeto de identidade aqui não está ligado à autonomia do sujeito, mas à heteronomia do grupo no qual o sujeito se encontra. A identidade é do Nós. O problema, para Han, é a sociedade tomar a via contrária: instituir que a identidade é subjetiva e cada *self*, a partir disso, dispersar-se da coesão simbólica, isto é, da sociedade enquanto corporação. Nesse sentido, passa-se a viver no interior de uma sociedade atomizada, operada pela economia da autenticidade ou da performance, na qual cada pessoa performa dentro do raio de seu autodesempenho. Todos produzem por atenção ao *self*, à casa privada e não a favor da esfera pública. As comunidades genuínas (Nós negativo) decaem em *communities* (enxame de *self* autorreferente).

Os sujeitos, hoje, confundem o que é autenticidade, acena Han. Para eles, ser autêntico significa fortalecer a identidade apartando-se do Nós. Trata-se de um reforço incondicional da identidade, da casa privada (*oikos*) em detrimento da coesão simbólica advinda dos valores ritualísticos (saber e memória) do Nós. Esse culto à construção de autenticidade é o perigo à comunidade. Han esclarece: “O culto de autenticidade faz erodir o espaço público. Destruído,

⁴⁷⁶ HAN, B-C. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*, 2021, pp. 41-42, realce do autor.

⁴⁷⁷ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 33.

este se torna espaço privado. Cada um carrega consigo seu espaço privado em toda parte [...] O mundo não é, hoje, um teatro no qual se atua em um papel e se trocam rituais, mas um mercado no qual se desnuda e se expõe”⁴⁷⁸. Ou seja, a erosão do espaço público (Nós), diante do espaço privado, no qual o sujeito se torna protagonista em seu autodesempenho, representa a vitória paulatina da positividade econômica sobre a negatividade da coesão social.

A *autenticidade genuína* residiria na ação social, em reunião comunitária, sob o instituto do diálogo. A *autenticidade singular* seria secundária, constituir-se-ia, posteriormente, em contato com os espaços públicos e inserida na respectiva práxis comunitária. Han chega a falar em “renúncia do privado” enquanto o singular atua em âmbito plural. Ele diz: “No espaço público, [sic] tem-se que atuar em um papel, renunciando ao privado. É um lugar de representação cênica, um teatro. O jogo, a peça, o espetáculo [sic] são essenciais aqui”⁴⁷⁹. Vê-se que a autenticidade só se apropria do ente humano singular na medida em que este ingressa nas convenções e nos ritos sociais que organizam a vida pública. Todavia, faz-se necessário ser um ingresso teatral, a partir do qual se possa atuar em resposta ao que a comunidade apela. É justo em meio às trocas gestuais que a singularidade passa a representar os conceitos com os quais ela e as relações públicas lidam cotidianamente.

Então, é a própria convivência comunitária que nutre a autenticidade do outro humano unido ao Nós. O privado deve se anular dentro do público para se ganhar posteriormente. Trata-se de uma *epoché* que não suspende as verdades externas do mundo e sim as próprias “verdades” do ego, o que resultaria na própria liberdade. Liberdade significa ser livre de si mesmo, da egoidade extremada, do narcisismo. Liberdade, para Han, indica extinção do egoísmo na realização social sempre com o outro humano. Ele esclarece: “O projeto da própria identidade não deve ser, entretanto, egoísta, e tem que ocorrer no pano de fundo de um horizonte de significado social, que lhe outorgue uma relevância, que exceda o próprio *self*”⁴⁸⁰. Uma verdadeira *epoché* ou suspensão das intenções do ego.

A *epoché* representaria um ritual singular para se ingressar no rito plural do Nós. Refere-se ao complexo e árduo distanciamento do porto seguro chamado ego. O ego só se torna comunitário na paciência para a escuta. É necessário ceder à negatividade do corpo maior. Isso representa um caminho em que o eu se torna marginal e o Nós se centraliza. “Centro é justamente o lugar onde se efetua uma rotura de nível, onde o espaço se torna sagrado, *real* por excelência”⁴⁸¹. O eu efetua essa rotura de nível ao descentralizar-se de seu próprio centro. Seu

⁴⁷⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 38.

⁴⁷⁹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 38.

⁴⁸⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 32.

⁴⁸¹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, p. 44, realce do autor.

poder deve ser endereçado ao engrandecimento de algo além de si: o espírito comunitário. Como efeito geral, o que está à margem enobrece o coletivo e passa a ser significativo porque sabe desfazer-se de si mesmo e se refactizar comunitariamente: “É nisso que consiste a *força dos rituais*. Formas externas levam a transformações internas. Gestos rituais da polidez têm, assim, consequências mentais”⁴⁸² e sociais entre Nós.

Para Han, a negatividade do Nós possui intensidade para curar o narcisismo e, consequentemente, o excesso de eu depressor. A depressão perderia vigor e, paulatinamente, seus apertos e pressões não mais se sustentariam. A força que maltrata e esfacela o ego seria desmantelada no momento em que o ego mesmo reconhecesse o solo que se chama Nós.

O Nós possui o papel de mundo-solo, pois despotencializa o eu na potência do corpo coletivo, apresenta um mundo-outro-sortido distinto do mundo-ego-pariforme. O Nós pode evitar tragédias quase certas ao constituir uma rede de generosidade e de companheirismo. O ego exaustivamente limitado ao Si (própria identidade) não pode dar lugar à riqueza de mundo. O Nós genuíno – comprometido com a realidade analógica, isto é, com o concretíssimo da vida – pode vitalizar o espírito dos entes humanos na esfera da cooperação. Apenas inserido no coletivo o ego vive e compartilha a sua vida. A comunidade, como motor móvel e heterogêneo, apela ao ego para ensiná-lo a se rebelar contra o ensimesmamento. A comunidade é frutificada por um elã terroso. Ela pode ensinar ao ente humano que existe um Maior, um Nós sólido, plural, estável, porém, em transformação. Ela apresenta uma constelação de possibilidades capaz de reestabelecer o elã vital do eu cada vez em menos-eu, “[...] um habitar sem o Eu firmemente trancado”⁴⁸³.

O eu se descobre sem o Si (sem identidade/sem protagonismo). Esse evento de “descoberta” se dá quando o ego se abre ao mundo, retira o seu invólucro revestidor e apartador que o distancia do outro e do Nós. A ruptura com o invólucro narcisista se dá como acontecimento em dobra, uma vez que representa o instante no qual alteridades se revelam ao eu que estava retido em seu *oikos* privado. O ego ingressa em mundo e tempo diferentes do seu, visualiza a temporalidade da alteridade, que *alter-a* na contiguidade cortante e deslocadora. Isso é sinal de que o ego começa a se ritualizar no saber, na memória e na experiência do Nós. Torna-se a contraimagem da vida econômica disseminada pelo neoliberalismo.

⁴⁸² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 40, realces do autor.

⁴⁸³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 129.

4.2. Cansaço-do-Nós: o enfraquecimento do ego

Ritualiza-se no saber, na memória e na experiência do Nós quando o ser humano se cansa com outros humanos. Trata-se de um cansaço que suplanta o trabalho e o autodesempenho do ego produtivo. Não é um cansaço singular, isolado, que “tomo para mim”, mas um cansaço em conjunto, comunitário, isto é, negativo justamente porque é compartilhado por outros além do próprio eu. A negatividade, aqui, está presente porque alteridades se fazem presentes. Onde só existe eu, só existe positividade econômica.

Han pensa acerca do cansaço negativo, distinto daquele que açoita o humano citadino, inserido no mundo positivado da labuta diária. Ele é crítico do cansaço positivo que se sente solitariamente, sem o calor do outro humano por perto, ausente de inserção em um corpo coletivo que leve a cabo a *cura* na esfera do Nós. Ele reflete acerca de um lídimo cansaço, que reúne, em si, muito trabalho, porém, trabalho compartilhado, no qual muitos outros estão presentes e se ajudam mutuamente; que faz sofrer na canseira dos afazeres, mas que, por outro lado, também promove um entre-Nós fortalecido nessa lida comunitária.

O longa-metragem *The Shawshank Redemption*⁴⁸⁴ destaca o cansaço negativo enquanto comunhão, que unifica a dobra dor-contentamento na esfera do Nós. Trata-se da história de Andy Dufresne, um banqueiro condenado, injustamente, por ter assassinado a sua esposa. Ele sofre diversas dores existenciais: perde a companheira, o amor de sua vida; é detido e encarcerado sem culpabilidade; durante anos é violentado sexual, física e psicologicamente na Penitenciária Estadual de Shawshank, além de ser retido na solitária por meses. A perda da liberdade e de sua companheira, a injusta prisão, a precária clausura e a violência sofrida durante longo período não o fazem decair a ponto de perder suas esperanças. Ele, diante das aflições, ainda sim consegue criar uma biblioteca na instituição e alfabetizar centenas de presidiários. A conclusão dessa obra cinematográfica salienta o quanto a dor, que violenta, é a mesma que liberta.

Contudo, além das cenas finais, o momento marcante do filme, e que reluz pensamento sobre o cansaço negativo do Nós, passa-se quando o Capitão Hadley e seus policiais subordinados da Penitenciária Estadual de Shawshank decidem convocar alguns prisioneiros para impermeabilizarem a laje do prédio. Ellis Boyd, um dos presidiários mais respeitados e que possui métodos para conseguir regalias, prontifica-se a ser voluntário nessa empreitada junto com seus parceiros mais próximos. Entre eles está o novato Andy Dufresne. Ele e cerca de meia dúzia de companheiros vão ao trabalho. Durante a impermeabilização, Andy Dufresne

⁴⁸⁴ Tradução livre: *Um Sonho de Liberdade*.

e seus amigos, intensamente exauridos devido ao árduo serviço, sob forte calor emanado tanto pelo Sol quanto pelo piche escaldante, escutam o Capitão Hadley dizer aos outros policiais que está com problemas na Receita e que suas finanças não andam bem. Andy Dufresne, ao escutar a reclamação, cessa o seu trabalho, dirige-se decisivamente ao Capitão, que o ameaça jogá-lo do alto do prédio pela aproximação abrupta, o que fora considerado grave desrespeito. Andy Dufresne diz poder ajudar o Capitão com a declaração de imposto de renda e ainda fazê-lo ganhar um bom dinheiro. Tudo que Andy Dufresne solicita, por seu trabalho contábil, são três cervejas para cada um de seus companheiros.

A cena que bem retrata o cansaço-do-Nós, a negatividade do trabalho com outros, dá-se quando todos os amigos de Andy Dufresne estão com suas cervejas geladas – que há décadas não eram experienciadas – nas mãos após um longo dia de trabalho, sob Sol intenso e piche abrasador. Andy Dufresne, aquele que se arrisca a ser jogado do alto prédio pela petulância de se dirigir ao Capitão e que deseja reviver bons tempos aos seus amigos, sequer toca nas cervejas. Ele apenas aprecia o bem-estar de seus colegas e o céu azul enquanto está pleno de um agraciado cansaço. Amigos e Andy Dufresne, cansados e satisfeitos, formam uma comunidade, que se fortalece dentro do presídio repleto de dias angustiantes, no qual a vida pode ter fim a qualquer momento. Todos eles, em comunhão (entre-Nós), agem em prol do bem comum, em meio à dor. Com dor, suas ações adquirem razão.

A breve narrativa sobre o filme retrata o cansaço negativo. Andy Dufresne e nenhum de seus amigos são protagonistas. Inexiste singularidade especial que se canse por autodesempenho, isto é, por positividade. Reina a negatividade de todos estarem entre todos. O ego desaparece e o Nós suplanta qualquer monadologia, já que ninguém se isola em um trabalho específico. O ego tanto deixa de vigorar que Andy Dufresne e os outros ficam de boca muda, sem palavras, muito porque estão cansados pelo dia de labor e muito porque se olham como se cada um agradecesse pelo companheirismo do outro em um dia tão árduo. Emudecidos, retribuem, um ao outro, com o olhar e com a admiração recíproca. Isso demonstra que, diante da negatividade do cansaço, não há pronúncia ou voz que ecoe. O que ressoa é o silêncio.

Peter Handke também enaltece o teor do cansaço comunitário. A sua narrativa de vida desvenda o processo de debulha de espigas entre os anos 1940 a 1950. Não havia maquinário para a extração dos grãos de milho, e uma massa de ajudantes era imprescindível à produção. Sua família tomava de empréstimo uma máquina debulhadeira para acelerar o trabalho. Até o empacotamento dos grãos, uma sequência de etapas era necessária: transporte das espigas com carroça até o celeiro; separação, empilhamento e transporte da palha sem interrupções. Peter Handke conta que após o dia todo de labuta, quando a máquina era desligada, os trabalhadores

não se comunicavam. Tamanho era o cansaço. As suas próprias palavras evidenciam o grau de esgotamento:

[...] de joelhos bambos, cambando e cambaleando, um pouco por brincadeira também – nos reuníamos lá fora no pátio. Pernas e braços arranhados; hastes de espigas enfiadas nos cabelos, entre os dedos das mãos e dos pés [...] Narinas não cor de cinza, mas pretas de poeira, em todo mundo [...] Então ficávamos sentados lá fora [...] e apreciávamos juntos, conversando ou calados, o cansaço coletivo [...] Era uma nuvem de cansaço, um cansaço etéreo que nos unia naquelas horas [...] Sei que aquela época foi sagrada⁴⁸⁵.

Peter Handke dá o passo rememorativo aos tempos em que o cansaço era motivo de união comunitária. Cansavam-se, sorriam ou calavam-se todos juntos. Jamais um trabalhador levantava a voz para o outro, uma vez que o cansaço pacificava o espírito. Diz Peter Handke: “[...] ninguém ali dá as cartas ou a palavra final: faz parte do seu cansaço o fato de, entre eles [trabalhadores] não ‘dominar’ nada nem ninguém e de sequer haver algo ‘predominante’”⁴⁸⁶.

O cansaço coletivo, além de ser negativo por surgir junto ao outro que trabalha-com, também permite afabilidade. Afável, nessa perspectiva haniana, é a entoação a partir da qual não resta eu e nem o outro. É como diz Peter Handke, diante do cansaço coletivo ninguém dá as cartas, não há voz imperativa. Reina a ausência de predominância de qualquer sujeito. Inexiste eu, meu ou seu. A única alteridade, que se protagoniza, é o silêncio do Nós cansado. Surge um Nós afável, a saber, sem comandantes. Todos são “ninguém”, subjetividades nulas no fim do dia.

O cansaço se torna afável porque pacifica o humano e produz uma atmosfera de demora a partir da qual não é mais a ação produtiva que se impõe e sim o repouso. Por isso, “A inspiração do cansaço diz menos sobre o que é para se fazer e mais sobre o que é para se deixar de fazer”⁴⁸⁷. Além disso, o cansaço, na visão handkeana, é desegoizante na medida em que apazigua o eu. O eu não deseja se expor, nesse momento, precisamente por querer retrair-se à quietude. O cansaço age “como o mais do menos-eu”⁴⁸⁸ (*als mehr des weniger Ich*).

O ego hesita e recua diante do cansaço profundo, que enfraquece o seu físico, mas fortalece o seu espírito e a comunidade da qual faz parte, já que o eu deixa de ser canônico e imperativo. Nesse contexto, é o corpo coletivo que se torna essencial. Han até mesmo chega a visualizar o advento da bondade precisamente na esfera do cansaço em grupo: “O espírito, que

⁴⁸⁵ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, pp. 24-25.

⁴⁸⁶ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 29.

⁴⁸⁷ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 59.

⁴⁸⁸ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 59.

desperga no cansaço profundo, não é outra coisa do que a *bondade*⁴⁸⁹ – bondade aqui como outra tradução de *Freundlichkeit* (afabilidade). Ou seja, bondade/afabilidade se dá na experiência de se cansar junto com a alteridade. O que leva ao surgimento da bondade/afabilidade entre os entes humanos, para Han, é o próprio cansaço entre eles, que os fazem comungar o silêncio o qual rompe com qualquer predominância subjetiva. Assim, os companheiros de labuta se tornam sensíveis às necessidades um do outro, pois vivenciam o cansaço que permeia o corpo e a mente de cada um presente na experiência de trabalho.

Lévinas também pensa acerca do cansaço, o que ele chama de “cansaço originário” (*ursprüngliche Müdigkeit*), minimizador do eu. Trata-se de um cansaço em relação à alteridade. Aqui, o ego fraqueja no face a face com o outro. Tal fraqueza se dá porque o ego é vulnerável à aparição da alteridade humana. Quando esta surge, não há desvios possíveis. A an-arquia do grande fora aguilhoa mesmo que o eu decida virar o rosto ao ente an-árquico que se aproxima. Se a virada de rosto acontece, é porque o eu já foi arrebatado pela presença da alteridade. A aparição do outro humano incute, no eu, a temporalidade do estrangeiro. Em Lévinas, diz Han, “O ‘cansaço originário’ (*lassitude primordial*) caracteriza uma passividade radical que se furtá a toda iniciativa do eu. Ela introduz o *tempo do outro*. O cansaço primordial abre espaço inacessível a todo poder [...] Eu sou fraco em vista do outro”⁴⁹⁰.

Na verdade, esse cansaço enquanto fraqueza para o outro humano, que faz a egoidade desinteressar-se por si e ser envolvida em uma passividade antinarcísica, é o que libera o ego, cansado, de lidar com sua própria interioridade. O eu cessa a introspecção e se encanta com o *ex-terno*. Descansa para longe do Si, fora do Si, dentro do grande fora que se chama *Nós*. Ele rompe com a interioridade do Si para ingressar na exterioridade do *ex-terno*, que atende pelo nome “comunidade”.

O eu, que sofre e murmura, por estar recluso em sua psicologia, necessita do bom cansaço ou, como diz Lévinas, do cansaço primordial. Isto é, deve se tornar passivo, durar na duração do outro humano, do contrário, afogar-se-á no oceano do Igual ou na fonte quase seca da egolatria. A individualidade precisa dar espaço à dobra. O um precisa dar vez ao dois. Sem o arco, o violino não pode ser tocado devidamente. Sem a madeira e a crina não há que se falar em arco. A unidade jamais pode vir do um, mas de um *Nós* saudável e responsável, unido pela multiplicidade, pelo lídimo cansaço: o cansaço junto ao outro humano, que silencia a boca, isto é, que permite afabilidade.

Se pergunto a Peter Handke como acolher esse bom cansaço nos tempos correntes, a sua

⁴⁸⁹ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 130, realce do autor.

⁴⁹⁰ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 118, realces do autor.

resposta é clara: “Não conheço nenhuma receita [...] Só sei que: esses cansaços não se deixam planejar, não podem ser a meta de antemão. Sei também que eles nunca ocorrem sem motivo, mas sempre após alguma coisa árdua, na travessia, numa superação”⁴⁹¹. Peter Handke não possui uma metodologia que possa dirigir o outro humano ao bom cansaço, mas ele tem um relevante convite a fazer:

[...] Veja se você – já cansado o suficiente nesse meio-tempo, espero eu – vem se sentar comigo aqui no muro de pedra à beira da vereda ou – melhor ainda, pois mais perto do chão – se agachar aqui comigo no caminho, nesta faixa do meio coberta de capim [...] Bem perto desta mancha de terra estamos à distância certa e ao mesmo tempo vemos, junto com a taturana que se empina, o besouro com seus muitos membros e sua extensão de minhocas, longo como um verme, cavando na areia, e ambos juntos com a formiga que caminha sobre a oliveira aos solavancos e, ao mesmo tempo, a fibra do córtex da árvore, enrolada, em forma de oito, diante dos nossos olhos⁴⁹².

O convite de Peter Handke, “já cansado o suficiente [...] vem se sentar comigo aqui no muro de pedra à beira da vereda”, demonstra o quanto o cansaço negativo sempre inclui “um aqui comigo”, a alteridade humana exausta, que necessita de uma companhia, sem nada para falar. Também o fragmento evidencia o quanto Peter Handke é um filósofo vinculado à negatividade da terra. Não resiste à gravidade das coisas. O chão é o seu habitat. O cansaço acontece diante da paisagem analógica, concreta junto ao outro humano em carne e osso. Não há positividade digital aqui. Existem negatividades: “muro de pedra à beira da vereda”, “caminho”, “capim”, “taturana”, “besouro”, “minhocas”, “verme”, “formiga”, “oliveira”, todas essas belezas oriundas da terra. Isso quer dizer que o humano, verdadeiramente cansado, só chega ao suficiente cansaço em elo profundo com a terrosidade do mundo, unido ao barro, à areia junto aos bichos que ali circulam.

O segundo convite de Peter Handke é feito: “Agora vamos nos levantar e ir embora, para fora, para as ruas, para perto das pessoas, para ver, nesse meio-tempo, se algum pequeno cansaço conjunto nos acena e o que ele tem para nos contar hoje”⁴⁹³. Trata-se do convite à negatividade-do-Nós, a estar com os outros humanos no exercício de cooperação, porque é o elo com a alteridade que ancora o ser humano no mundo. É o chamado ao “cansaço cósmico”⁴⁹⁴, totalmente distinto do cansaço positivo que a sociedade coeva enfrenta em seu *oikos* privado, sem outros, sem Nós, como é o caso da modalidade isolada de trabalho chamada *Home Office*.

⁴⁹¹ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 60.

⁴⁹² HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 56.

⁴⁹³ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, pp. 60-61.

⁴⁹⁴ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 62.

Aqui, inexiste o outro companheiro em cansaço conjunto. Não há que se falar em paisagem analógica, pois a positividade digital reina e invade a casa do trabalhador em autodesempenho.

Verifica-se como o cansaço handkeano se dá na esfera do grupo (*die Müdigkeit von uns*), em contraste ao cansaço isolado da egoidade, do tormento individual. Aqui, o eu se apequena enquanto o mundo se engrandece, o ser-com (*mit-Sein*) se fortifica na canseira do Nós. Uns e outros se enraízam e se coletivizam, logo não há um sujeito monadológico fixo em si. Não há *Home Office*. O cansaço-do-Nós aparece, pois, como princípio unificador de entes humanos que outrora estavam dispersos e distantes da comunidade e, ao mesmo tempo, demasiadamente alocados na própria individualidade. É precisamente a cooperação coletiva que gera *alter-ação* e *trans-mutação* de cada trabalhador. Os trabalhadores, após o expediente, podem trocar olhares cansados, aproveitar o fim do expediente ao contarem anedotas ou mesmo emudecerem-se diante do pôr do Sol que cela o encontro do dia. Esse cansaço “desperta um *compasso* especial que leva a um *mútuo acordo*, a uma proximidade, a uma vizinhança sem qualquer vínculo familiar ou funcional”⁴⁹⁵.

O cansaço-do-Nós, diferentemente do cansaço individual, não faz o sujeito cair na exaustão e sim em um cansaço compartilhado, profundo e inspirador, que exige parada e bom descanso. A esse respeito, diz Han: “O cansaço, que inspira, é um *cansaço da potência negativa* [...] Também o Sabah, que originalmente significa *parar* é [...] um dia que está livre de todo *para-isso* [...], um dia no qual seria possível o uso do inútil”⁴⁹⁶, reservado à não-cura, à demora no não-labor. O dia guardado ao cansaço “desmaquina” o sujeito, o aquietá no bom ócio. Han diria que esse dia de parada indica o *momento de fechar os olhos*. A profanação do trabalho é precisamente o retraimento da *vita activa* e a liberação para a *vita contemplativa*.

O cansaço negativo, nascido na bacia do entre-Nós, além de fazer fechar os olhos e fazer parar a atividade, sepulta a egologia, instaura “a quebra do ego” (*Zerbrechen des Ich*)⁴⁹⁷, o tempo-do-eu dá lugar ao tempo-da-alteridade. Han pronuncia: “O cansaço *inspira*” (*Die Müdigkeit “inspiriert”*)⁴⁹⁸. E, para Peter Handke, o cansaço é significativo porque ele “dá lições – é aplicável”⁴⁹⁹. O cansaço inspira à passividade do *mit-sein*, ausente de procura por benesses. O que importa é o estar-com-o-outro na toada do não-mais-agir. “Ela [inspiração] possui um efeito conectivo e reconciliador, cria uma relationalidade, sim, a amabilidade/afabilidade”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, pp. 77-78, realces do autor.

⁴⁹⁶ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 76, realces do autor.

⁴⁹⁷ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 110.

⁴⁹⁸ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 111, realce do autor.

⁴⁹⁹ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 53.

⁵⁰⁰ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 111. Texto em língua alemã: „Sie wirkt verbindend und versöhnend, schafft die Bezuglichkeit, ja die Freundlichkeit“.

Aqui não há o “meu cansaço” e sim um “cansaço comum”. “Nesse cansaço vinculante, reconciliador, não estou cansado de você, mas sim ‘cansado para você’”⁵⁰¹.

O cansaço-entre-Nós detém graça, libera eu-para-o-outro e outro-para-o-eu. Cansado, o eu se embrenha nos braços da alteridade humana. Nada fala ou exige, apenas aproveita o momento de demora e de aconchego nos braços redentores que o aninham. Eles guardam, suportam o eu carinhosamente. Esses braços detêm aroma que permitem sentir tanto o outro humano quanto o crescimento de sentidos existenciais que, sozinho, o eu não conseguiria alcançar. Sobre essa graça, Han reforça: “O cansaço libera um ‘sentido de lugar’ [...], um ‘aroma de lugar’. Quem é inspirado pelo aroma fundamental *respira* o lugar [...] O espaço-do-lugar se furta a toda ação. Ele *reposa*. A estadia nele é sem ‘projeto’, sem ‘preocupação’”⁵⁰².

Já o cansaço individualizante, recluso e encapsulado na egoidade, solitariamente adoecedor, regido pelo autodesempenho perpetrado pela positividade econômica, efetua um peso do Si (identidade) sobre si e obstrui o des-*astre*, isto é, a abertura a outras estrelas que não a sua própria. Para Peter Handke, esse tipo de cansaço é “coisa a se temer, um novo cansaço [...]: o cansaço dentro de um quarto [...] sozinho; o ‘cansaço-a-sós’”⁵⁰³. “No ‘cansaço solitário’ nos afundamos em nossa própria carne”⁵⁰⁴. Novo tipo de cansaço, o positivo, solitário, *intramuros*, que exige autodesempenho e exaustão, sem comunidade.

Distintamente, o cansaço negativo é des-*astroso* por arrebatar o humano e lançá-lo para além-de-si, para além do quarto e inseri-lo no mundo-do-Nós. É des-*astroso* por revelar a todo humano que a individualidade necessita de afabilidade vinculativa, do Nós afável. Sem esse des-*astre*, o ego permanece tristemente firme em si, ausente de parceiros de vida, cansado por si e de si, solitário. Sob esse prisma, apoiar-se em si não significa deter mais esteio, pois o ego, cansado de sua individualidade, sucumbe, torna-se um ente humano desassistido. Cansado de se cansar sozinho, adoece, perde elã vital.

Junto a Peter Handke, Han fala em cansaço saudável que suspende a força centrípeta do ego em relação a si mesmo: “cansaço eloquente, claro, esclarecedor, que estimula o ser-no-mundo” (*erhellende Müdigkeit entgegen, die das In-der-Welt-sein innerviert*)⁵⁰⁵. Esse cansaço que assume o peso do mundo e, consequentemente, o vínculo com alteridades, permite trocas

⁵⁰¹ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 118, realces do autor. Texto em língua alemã: „In dieser verbindenden, versöhnenden Müdigkeit bin ich nicht deiner, sondern »dir müde«“.

⁵⁰² HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 118, realces do autor. Texto em língua alemã: „Die Müdigkeit setzt einen »Ortsinn« frei [...] einen »Ortsgeruch«. Der von fundamentaler Müdigkeit Inspirierte *atmet* den Ort [...] Der Orts-Raum entzieht sich jeder Aktion. Er *ruht*. Der Aufenthalt in ihm ist ohne »Entwurf«, ohne »Sorge«“.

⁵⁰³ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 12.

⁵⁰⁴ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 112. Texto em língua alemã: „In der »Alleinmüdigkeit« versinkt man in sein eigenes Fleisch“.

⁵⁰⁵ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 112.

de olhares e de toques: “Vê-se *e* se é visto. Toca-se *e* se é tocado” (*Man sieht und wird gesehen. Man berührt und wird berührt*)⁵⁰⁶. Isso constata que, no pensamento handkeano-haniano, reina não a presença do um, mas a copresença e fluência dos múltiplos, que se delongam em vínculo significativo e articulado. Surge um entre-Nós fortalecido. “O entre promove paz, traz amabilidade. Ele representa uma forma originária do entendimento mútuo. A entoação-do-entre se manifesta como um *a-ssentimento* originário ao outro”⁵⁰⁷.

O a-ssentimento, ou a afinação originária com a alteridade humana, interrompe a hostilidade. Não há espaço para a violência ou guerra entre-Nós, uma vez que o cansaço é o elemento apassivador, causador da mudez. Cala-se diante do cansaço, troca-se olhares que, por si mesmos, falam pelo seu brilho e mansidão. A boca se fecha e os olhos se tornam eloquentes, todavia, trata-se de *eloquência gestual*. O olhar cansado articula o movimento de quietude entre-Nós. Eles [os olhos] bem sabem que a hora da mudez é a boa hora do descanso em conjunto, momento de delonga na boa imobilidade, o compadecimento abrangente. Diz Han: “O olhar do cansaço, o olhar amável faz com que as ocasiões para gestos de ‘ação hostil’ desapareçam. A pena dá lugar a uma compaixão singular, que não seria nenhuma autoafecção de um eu soberano, *mas antes o sentimento do outro*”⁵⁰⁸. Aqui não há preocupação ou resquício egoicos, há, mais profundamente, a pós-ocupação em reunião com os outros humanos. Todos se ocupam, mas ocupam-se em não se ocupar laboralmente.

O cansaço negativo é essencial e vinculante precisamente por não se ocupar com o trabalho. Não se pensa maquinalmente, apenas se desfruta de uma delonga, de um momento *sui generis*, que fortalece o vínculo eu-Tu-Nós na passividade do nada-fazer. Reina o deixar (*Lassen*): o cansado deixa o Sol tardio tocar seu rosto, o azul celeste transparecer, as nuvens fluírem, o vento soprar os galhos das árvores e os pássaros cruzarem o céu. O humano, imerso no bom cansaço, sereno (*ge-lassen-er*) apenas “deixa” o mundo mundar em sua quietude originária (*ursprüngliche Ruhe*). Desse modo,

O tempo do cansaço seria, do ponto de vista do tempo da “preocupação”, *um meio-tempo sem preocupação*, uma duração, um tempo sem “projeto”. Ele não força as coisas a serem de ante-mão ou a estarem disponíveis à-mão. As mãos não são mais estendidas para tomada ou apropriação, mas sim para descansar ou brincar

⁵⁰⁶ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 112.

⁵⁰⁷ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 114. Texto em língua alemã: „Das Zwischen stiftet Frieden, bringt Freundlichkeit hervor. Es stellt eine Urform des Verständnisses dar. Die Zwischen-Stimmung äußert sich als eine ursprüngliche Zu-Stimmung zum Anderen“.

⁵⁰⁸ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 114, realces do autor. Texto em língua alemã: „Der Blick der Müdigkeit, der freundliche Blick lässt die Ansätze zu Gesten der »unfreundlichen Handlung« verfliegen. Das Mitleid weicht einem singulären Mitgefühl, das keine Selbstaffektion eines souveränen Ich, sondern eher das Gefühl des Anderen wäre“.

[*spielen*⁵⁰⁹]⁵¹⁰.

As mãos se aconchegam ao invés de trabalharem, concordam em descansar, afabilizam-se porque não precisam dispor de força para nada mais movimentar. Elas estão cansadas e querem repouso. Elas literalmente param o seu fazer. E cessar qualquer tipo de factibilidade significa estado de genuíno cansaço. Nem mesmo filosofar é possível aqui. Como diz Peter Handke, “É verdade – talvez eu ainda não esteja tão cansado –: na hora do último cansaço, não resta nenhuma indagação filosófica”⁵¹¹. Vê-se como o genuíno cansaço representa incontornável parada. Ele freia a ação e até mesmo o pensamento. Filosofar não é mais possível. O cansaço negativo solicita a redenção do descanso.

Por outro lado, aquele que continua a filosofar e a registrar os seus pensamentos no papel, ainda não foi arrebatado pelo genuíno cansaço, mas claramente sabe que uma hora ele chegará e já não mais poderá filosofar. Pelo menos, não nesse dia. Quando esse cansaço chega e do sujeito se apropria, o mais-do-menos-eu se torna realidade e a boca se cala. É hora do genuíno descanso. A predominância do ego cessa no fechar de seus olhos.

4.3. Saudação: do *gruozēn* ao *grüßen*

É natural que o falante da língua alemã diga a outrem *viele Grüße* para expressar gentileza, ser amável e delicado no trato. Han adentra a etimologia da palavra *grüßen* – saudar, cumprimentar – e evidencia que, em sua origem, *grüßen* não apresenta qualquer perspectiva amigável em relação ao outro humano que se aproxima, ao contrário, soa enquanto expressão ameaçadora, grito de alerta, negatividade econômica da guerra. *Grüßen*, nesse contexto, evita o contato com o Nós e, por consequência, jamais se cansa junto ao Nós. Aqui, o sujeito, na verdade, sente que pode ser prejudicado pela alteridade e não abre o perímetro de seu *oikos* a

⁵⁰⁹ O verbo *spielen* – Cf. *Taschenwörterbuch Portugiesisch*, 2011, p. 1145 – expressa sentidos variados de acordo com o contexto no qual está inserido. Pode significar jogar, tocar, brincar, encenar, passar (o filme se passa em – “der Filme spielt in”), lançar (“den Ball spielen” – lançar a bola). *Spiel* pode ser traduzido por jogo, partida, brincadeira, peça teatral e *Spieler(in)*, por sua vez, significa jogador/jogadora, tocador/tocadora, artista. Diante dessa multiplicidade de sentidos, traduzi *spielen* por *brincar* porque o intento de Han, com o uso do termo, é justamente trazer à luz o caráter silente, mas também lúdico do cansaço. Dizer que as mãos descansam (*ruhen*) ou brincam (*spielen*) é o mesmo que dizer: as mãos se afrouxam, não colhem, não martelam e não carregam peso, simplesmente nada fazem. Elas brincam de não trabalhar. Não trabalhar libera as mãos à fruvidão, pois elas se desocupam. Han, a esse respeito, diz: “[...] o cansaço descobre o espaço” (*die Müdigkeit entdeckt den Raum*). *Tod und Alterität*, 2002, p. 116). Eu acrescentaria: o cansaço descobre o espaço [do silêncio e da “brincadeira”] (*die Müdigkeit entdeckt den Raum [der Stille und des “Spiels”]*) na esfera do Entre-Nós (*Zwischen-Uns*).

⁵¹⁰ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 115, reaisces do autor. Texto em língua alemã: „Die Zeit der Müdigkeit wäre, von der Zeit der »Sorge« aus gesehen, eine Zwischen-Zeit ohne Sorge, eine Dauer, eine Zeit ohne »Entwurf«. Sie zwingt die Dinge nicht dazu, vor-handen oder zu-handen zu sein. Die Hände werden nicht mehr zum Ergreifen oder zur Aneignung ausgestreckt, sondern sie ruhen oder spielen“.

⁵¹¹ HANDKE, P. *Ensaio sobre o cansaço*, 2020, p. 54.

nenhum outro além de si mesmo. Por esse motivo, ele está longe de formar uma comunidade e por ela se doar. Sobre isso, diz Han:

A palavra *griῆen* [saudar] tem uma etimologia muito interessante. Na sua origem, é qualquer outra coisa, menos algo gentil. Desse modo, isso quer dizer “fazer falar”, “desafiar”, “desestabilizar” ou “atacar”. *Gruozen* (no antigo alto alemão) se relaciona com *gretan* do gótico, que significa “gritar” ou “fazer chorar”. É interessante que *gruozen* seja uma palavra onomatopeica. Soa muito áspera e gutural. Supõe-se uma proximidade etimológica entre *gruozen* e a palavra *Groll* [rancor], que também é onomatopeica. Quem saúda deve haver emitido originalmente um som sombrio, gutural, parecido com um som ameaçador⁵¹².

*Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*⁵¹³ confirma o sentido do termo: *griῆen* provém de *grüezen*, *gruozen*, *gretan* cujos significados são *ansprechen* (falar com), *anklagen* (acusar), *angreifen* (atacar), *zum Weinen bringen* (fazer chorar). O som que advém da palavra *gruozen* eclode diretamente das ranhuras estreitas da garganta, por isso Han a identifica enquanto termo onomatopeico e gutural. Inicialmente, sua emissão serve como manobra de atenção, dado que expressa uma entoação hostil dirigida a quem chega. A sonoridade emitida se torna íntima dos ecos que animais e a própria floresta ressoam. É um traço que demarca estado de defesa e de possível ataque contra o que prenuncia perigo. É uma ameaça em oposição a ameaças.

Aqui, o sujeito emite sons guturais os quais representam guerra ao outro humano que se aproxima. Trata-se de uma *postura negativa*, pois visa *defender um solo definido* – a própria casa ou terreno habitável. É uma negatividade econômica assim como foi salientado, em algumas partes desse texto, desde o primeiro capítulo. A *economia, aqui, reside no autoerotismo ou na autorreferência do eu sem Nós*. O eu não intenta se socializar com a alteridade humana, uma vez que esta poderia se comportar hostilmente e roubar-lhe os seus pertences, *oikos* e até mesmo ceifar a sua vida. Desse modo, o eu se torna refém da sua própria dúvida em relação ao outro humano. O Nós é sempre posto em questão como ameaça e não como uma força comunitária benéfica à sua existência.

Vê-se que o som emitido pela saudação *griῆen* não possui o que Han chama de “origem elegante”⁵¹⁴ ou sentido primário de *gruozen*. Este último retoma perspectivas fundacionais que aprofundam o entendimento acerca do que vem a ser “saudar”. Compreende-se que saudar indica bradar, rosnar até se fazer entender enquanto força reativa ao outro humano ou ao Nós. “Saudar” é regido por uma negatividade que anuncia posse e hostilidade: “Esse é meu espaço

⁵¹² HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 119.

⁵¹³ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 281.

⁵¹⁴ HAN, B-C. *Ausencia* 2019, p. 120.

monadológico! Não se aproxime!”. Han esclarece:

O outro representa, em um primeiro momento, possível ameaça e um perigo para a minha existência. É inquietante. É possível que o som gutural do *gruozan* seja a reação imediata a essa *ameaça original* que surge do outro, do outro *humano*. Ao emitir o som gutural ameaçador, estou desafiando o outro a lutar. O saúdo [*gruoze*]⁵¹⁵.

Cada qual se coloca como totalidade excludente, tanto o forâneo quanto o dono da morada. Não há afabilidade no cumprimento. A saudação ruidosa há de terminar quando o outro humano, inquietante, submete-se às exclamações do defensor, recua e se distancia. A ameaça externa sucumbe ao brado do *oikos*. A economia do eu (vida e casa privada) estão resguardadas. Do contrário, se os brados de defesa soarem enquanto débeis artimanhas, a morada sofrerá ataques e sairá senhor o humano que comprovar a potência e eficiência de seu *gruozan* por meio da luta face a face. Aqui, ambos os humanos – defensor e ofensor – estão inseridos no reino da extrema negatividade (corpo contra corpo). A luta do primeiro acontece para que o segundo se vá e continue sua caminhada longe do *oikos*, isto é, permaneça em si mesmo, em seu eu, sem tentar estender a sua identidade ao dono da casa. A luta do segundo é por totalização, a saber, continuar em si mesmo no outro, este que há de ser servo. Assim, o senhor se converte em eu-no-outro. O outro humano perde sua outridade. Surge uma desigualdade marcante entre eles.

O *gruozan* mais forte se estabelece na totalização do eu sobre a alteridade humana. Nesse estado, não há *grüßen* e sim *gruozan*. O grunido instaura temor. Aqui há hostilidade e não hospitalidade na relação eu-outro. Inexiste uma coesão simbólica. Não há que se falar em um mundo-do-Nós. Existe um eu negativamente economizado: em estado de atenção e de defesa da soberania de sua localidade. O eu comprehende que a alteridade intenciona romper com a soleira sustentadora da morada que ali subjaz. O resultado dessa defrontação define a absolutização do senhor sobre o servo. Diz Han:

O outro não se afirma; só executa minha vontade. É meu servo. Só representa uma prolongação de mim mesmo. Desse modo, continuo-me no outro. O poder restaura minha liberdade que foi questionada brevemente em vista do outro. Apesar do outro, sigo estando *em mim mesmo*⁵¹⁶.

O eu enrijecido, em seu *oikos*, teme perder suas posses e vida. Permanecendo vivo, teme a escravidão, por isso evita o contato com o Nós. Caso haja o confronto, o vencedor faz do outro humano apenas um alterego, isto é, um executor da vontade do eu. Vencer o confronto

⁵¹⁵ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 120, realces do autor.

⁵¹⁶ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 121, realces do autor.

estabelece mais poder ao eu sobre a alteridade vencida. O que dá início ao embate é o grito. O *gruozzen* inicia o andamento do *pólemos*, instaura o desafio e o princípio da luta. Os dois atores estão absortos no encontro intensivo que envolve grito e ferida, submissão ou batalha, domínio ou sujeição. “*Gruozen* é o som primitivo do medo, do pavor e da defesa”⁵¹⁷. Contudo, após o fim da batalha, aquele que decai ao jugo precisa converter o *gruozzen* em *grüßen* por não mais deter força para rugir. Foi vencido e, por isso, é escravo. Diz Han: “A tensão antagônica não se anula ao negar a contraparte. A saudação, de fato, embasa-se na contraparte. A mediação dialógica, que conduz à reconciliação, ao reconhecimento, remove a atitude antagônica”⁵¹⁸. A tensão antagônica finda porque há um vencedor da batalha. O eu empoderado escraviza o outro humano, este que agora saúda, com respeito e temor, aquele que o venceu.

A vitória do ofensor sobre o considerado defensor, ou o contrário, é um ato de conclusão que não permite outro resultado a não ser a baixa da guarda do vencido. Na verdade, não há mais que se falar em contraparte, mas em outro-extensão-do-eu ou em alteridade alteregoica. Aqui, não há mais “guerra entre um e outro” e sim a consolidação do ideário do eu no espírito da alteridade apropriada. O outro é economizado, isto é, dominado. Por essa via se dá o reconhecimento da perda por um e da vitória por outro. Consequentemente, conclui-se o *pólemos*.

Heidegger pensa acerca da saudação de outro modo que o *gruozzen* ou que o rugido de poder. Esse saudar é afável precisamente por não querer usurpar nada do outro, não o intima à guerra. O que se quer, unicamente, é reconhecimento, todavia, reconhecimento do que fundamentalmente constitui a existência da alteridade: o eco autêntico de seu próprio ser, o seu *páthos* assente, a entoação fundamental que ressoa no encontro e na saudação. A fenomenologia da saudação heideggeriana pensa o saudar enquanto liberação da alteridade humana. Aqui, é-lhe permitido a ressonância de sua luz essencial, isto é, de seu ser-no-mundo autêntico. Acerca disso, Heidegger, em *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, anuncia seu pensamento:

É verdade que na saudação o que cumprimenta nomeia-se a si mesmo, mas somente para dizer que não quer nada para si, sim que dirige ao saudado tudo o que lhe corresponde. O autêntico saudar reconhece ao saudado o que este tem de próprio e se conforma em pertencer a uma vontade diferente e, portanto, distante. A saudação demonstra a distância entre o saudado e o que saúda a fim de que, nessa distância, funda-se uma proximidade que não requer intimidade. A autêntica saudação revela ao saudado a ressonância ou o *eco de seu ser*. A autêntica saudação permite que o saudado resplandeça, por algum tempo, em sua *própria luz essencial*, a ponto de *perder seu falso eu*.

⁵¹⁷ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 121.

⁵¹⁸ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 121.

A saudação é compreendida enquanto meio de apresentação de um ao outro humano. O eu ainda se nomeia, apresenta-se ao outro humano mesmo que nada queira para si dessa alteridade. O eu que cumprimenta se faz presente sem imposições. Aqui, o eu ainda se faz presente. Ele reconhece que se distancia das vontades e perspectivas da alteridade e precisamente essa *diferença* o contenta. O contentamento é genuíno, por isso tem como fundamental intuito deixar que o outro se erga no mundo enquanto *ipseidade*, para Heidegger, *liberar* o “eco de seu ser”. O saudar, mais do que aceno ou disposição à alteridade, acende a *phós* que reside nela, isto é, o seu ser-autêntico, “a nobreza de seu ser”⁵¹⁹, sem imposições do eu. Esse lance acontece com a devida distância para que o eu não invada o espaço no qual o outro humano reside e as entoações que o habitam. Entre um e outro há saudação, todavia, também retração necessária para que o ser-autêntico se *re-vele*. Aqui, o eu nada quer do outro. Não deseja vencê-lo, escravizá-lo, economizá-lo ou tratá-lo enquanto recurso. É uma saudação que nada quer para si. Sem economia totalizadora do outro.

“Saudar significa facilitar mutuamente o acesso à essência. A saudação é um acontecimento de reconhecimento. Saudar o outro significa reconhecê-lo em sua essência, no que ele é, em sua pessoa [...] A saudação permite que a pessoa saudada esteja expressamente presente”⁵²⁰. É perceptível como, na saudação em sentido heideggeriano, o ego suspende seu querer para que a alteridade assuma seu ser-mais-próprio. O ego não deseja preponderar sobre o outro humano, mas simplesmente deixá-lo ser-no-mundo, sem escravizá-lo. Não existe, aqui, associação de um ao outro, cooptação de identidade ou extensão da egoidade ao grande fora como acontece na guerra negativa entre ofensor e defensor da casa privada discutida anteriormente. Existe, ao contrário, uma soleira bem definida que a saudação não visa romper: “a distância, na outridade, de sua essência”⁵²¹.

O diá-logo que se dá na saudação deixa que o *lógos* do outro humano flua de modo incondicional. Paradoxalmente, surge um palco a dois ausente do eu. O eu se cala e, afavelmente, deixa que outro tenha voz e possa atuar em liberdade. Nada aqui se funde. Ambos são separados por suas essências, pela *vida patética*⁵²² assente em cada esfera. Em termos

⁵¹⁹ HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 107.

⁵²⁰ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 122.

⁵²¹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 122.

⁵²² Tomo de empréstimo a expressão da fenomenologia da vida de Michel Henry para a qual significa justamente vida propriamente vivida, sem condicionamentos ou mediações. Vida que eclode sem débitos a outro. “Ao pensar na Vida, o que o filósofo [Michel Henry] percebe é que, ao contrário de uma substância que se monstra ao sair de si mesma, que se engendra na diferença de seu próprio ser, ela se fenomenaliza tão somente mediante uma ‘intimidade radical’, logo, de modo principal, a Vida, tal como o Ser, é autoafecção, revela-se, primeiramente, alcançando-se a si mesma. É [sic] pura afetividade” [É patética]. (HENRY, M. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, 2009, p. 38, [N. T.].

hanianos,

O diálogo não aspira a uma fusão. Tem lugar sempre em um “entre” que diferencia e media. A fusão faz com que desapareça justamente esse “entre” dialógico. A “saudação genuína” sempre preserva uma “distância” inscrita no “entre”. O “entre” garante a ida e volta dialógica, a saber, a “transição” entre as essências separadas⁵²³.

Ou seja, fusão significa violência contra o outro humano, tentativa de incorporá-lo à posição interna, precisamente o que acontece na saudação enquanto grito de guerra entre ofensor e defensor do *oikos*. A fusão transgride espaços, ultrapassa soleiras, compõe a diferença na unidade. É um ataque à íntegra distância que precisa haver entre os que se saúdam. Como bem diz Han, as essências (*ipseidades*) podem e precisam transitar, porém, separadas pela diferença (*Unterschied*), pois esta representa o entre-corte que media limites e preserva a vida que está do outro lado, que está à frente, que está defronte. Assim, o “entre” é o conversor do *gruozhen* em *grüßen*, do rancor à afabilidade, da apropriação à liberação; é a contra-fusão. Ele evita que o ego se estenda abusivamente ao interior da alteridade, obriga que o ego renuncie a sua vontade de domínio. “A amabilidade/afabilidade se embasa justamente nessa renúncia”⁵²⁴.

A renúncia instaura a quebra com a amplificação da totalidade excludente que, antes, pleiteara o todo para sua própria existência em detrimento da alteridade humana, do estrangeiro considerado não-ser. A renúncia ao *gruozhen*, em nome da afabilidade, em nome do *grüßen*, rompe com a estruturação paradigmática senhor-servo, descamba o prolongamento da identidade egoica sobre o outro humano. Faz ruir a economia da autodefesa e do ataque entre eu e outro. Trata-se “[...] do deixar-ser empático, do permitir-estar-presente para o outro”⁵²⁵, pois assim se dá o espaço ancorado na presença dialógica entre os humanos. Eles só podem dialogar, isto é, abrir espaço para o verbo apenas quando o palco a dois, disposto à saudação não gutural, faz-se presente. Desse modo, dá-se o face a face, escuta e vista atentas para cumprimento e andamento do encontro.

Contudo, a saudação não necessariamente precisa ser dirigida ao ente humano, mas à radicalidade que se encontre proximamente-distante como rios, montanhas e florestas. O poeta é o ente que sabe como lidar com a natureza circundante, em íntima-longínqua relação:

A princípio, o poeta manda sua saudação ao rio. O espírito do rio é o espírito poético [...] O espírito do rio, que torna essa terra *fértil* e habitável, é o que deve ser saudado em primeiro lugar por seu alcance, já que é a partir dele que a terra saudada mostra sua beleza, aparece em seu ser [...] O caminho, como caminhos dos homens, remete

⁵²³ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 122.

⁵²⁴ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 123.

⁵²⁵ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 124.

ao espírito do poeta, pelo menos se é verdade que o morar do homem na terra fértil há de ser um morar poético⁵²⁶.

O poeta se encontra com o rio e o saúda afavelmente, sem espoliá-lo. Ele não faz do rio uma reserva econômica a serviço de seu ego. Celebra os rios, os córregos e os riachos, é afável perante eles, deixa-os fluírem, seguirem seu destino, banharem as orlas por onde correm. Para Heidegger, assim como na filosofia haniana, saudação afável (ausente de economia/poder do eu) acena para o respeito ao curso natural das coisas mundanas, à fertilidade da terra, à poesia e ao poeta enquanto guardiões afáveis das coisas, sem a vontade de provocar ruídos guturais de poder. Assim, o *grouzen* dá lugar ao *grüßen*. Em outros termos, a negatividade econômica (ataque e defesa pelo domínio do *oikos*) dá lugar à afabilidade: o eco autêntico da alteridade sem preponderância de qualquer ego.

4.4. Saudação sem mirada

Na saudação sem mirada zen-budista há ainda mais liberação (mais afabilidade) do que na saudação heideggeriana, uma vez que inexiste presença de eu e de outro humano embora eles se encontrem. Eles se encontram, mas não olham nos olhos, pois se curvam em saudação ao vazio. Nem eu e nem outro, ou seja, nem quem saúda e nem quem é saudado se faz presente no cumprimento. Paradoxalmente, trata-se de um cumprimento ausente de vista entre pessoas, um desencontro entre identidades. Aqui, a *saudação é, em sua totalidade, genuinamente afável*, o que significa dizer *inteiramente impessoal, sem sujeito* e, portanto, *sem imposição de poder*.

Ou seja, para além da saudação negativa, que amedronta com o seu grito territorialista (*gruozan*), e, para além da saudação heideggeriana em que o eu reconhece a presença da alteridade e libera os ecos de seu ser, saudação face a face, o olho a olho (*grüßen*), Han reflete acerca da saudação ausente de mirada ou, em outros termos, sem olhar direto ao olhar da alteridade humana: afabilidade genuína ou afabilidade inteiramente ausente de economia (ausente de preponderância de qualquer identidade). Refere-se à saudação ou à reverência que não mira lugar-algum, face-alguma, olho-algum. Esse modo de saudar não se encontra na cultura Ocidental. Assenta-se no Extremo Oriente, com mais precisão, nas entoações fundamentais que ressoam a cultura japonesa. Diz Han: “A cultura oriental é – dito de maneira exagerada – uma *cultura sem mirada* [...] No Japão, é descortês olhar para o outro diretamente nos olhos [...] O olhar ausente revê as grandes e abarrotadas cidades de um vazio e ausência

⁵²⁶ HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, pp. 107-109, realce do autor.

espaciais”⁵²⁷.

Na saudação ocidental, regida pelas entoações do *grüßen* – mirada dirigida aos olhos de outrem – o eu se ergue frente ao saudado, dá-se a defrontação e a posicionalidade (*Bestand*) de uma presença diante da outra presença. O eu se realça, em seu estar de pé (*Stand*), frente ao saudado. Esse modo-de-ser do ocidental traz a marca da essência, do encontro de identidades que se olham e definem, cada qual, o seu espaço de fala, de réplicas e de tréplicas. “A reverência japonesa representa um movimento contrário. Inclina a pessoa a uma ausência. Não é um acontecimento dialógico, o qual já demonstra o fato de que aqueles que se saúdam não se olham nos olhos. A reverência faz com que desapareça o olhar”⁵²⁸.

A saudação ocidental, crente no diálogo enquanto acentuado e recíproco olhar nos olhos, instaura reconhecimento de identidades presentes no andamento dessa mirada. As essências aqui entendidas enquanto identidades se *de-frontam*. Radicalmente oposta, a reverência oriental rompe com as marcas do cortejo que regem os encontros no Ocidente. Reverenciar significa curvar-se diante do outro humano e não o olhar na face. Nenhum nem outro se apresenta enquanto essência imperante, ambos se curvam e identidade alguma se impõe na ocasião. Não há *oikos* identitário a ser defendido pela imposição negativa do olhar e, também, inexiste olhar positivo-econômico que intente instrumentalizar a alteridade humana porque “No momento da reverência não se olha a *nenhum lugar*. Esse nenhum lugar marca o nada, o vazio, a indiferenciação [...] Na reverência profunda a postura corporal se opõe ao enfrentamento, a essa postura de diálogo”⁵²⁹. Han explica que a inclinação dos que se encontram cria uma sintonia na qual reina o aplanamento, ou seja, não há um eu maior do que o outro humano ou o caminho reverso. Maior e menor, superior e inferior, além e aquém sofrem um aplanamento e caem no vazio: “Desaparece a postura de um mesmo, convertendo-a em ausência”⁵³⁰.

Só em um mundo regido pela vida econômica neoliberal que há hierarquização de graus de ser entre os humanos: o eu, hipoteticamente “maior”, converte o outro humano, menorizado, em instrumento capitalizador de resultados. A presença de imposição do olhar aqui é marcante. Nessa ausência de aplanamento, a vista para o outro humano deixa de ser afável, uma vez que essa vista quer algo do outro, a ele impõe respeito, temor, postura a ser consolidada. A vista do eu, imposta ao outro, jamais é liberativa, mas sim instrumentalizadora. Refere-se ao intimidador olhar direto nos olhos, que faz presente o poder de um humano sobre o outro.

Olhar aplanado, para Han, quer dizer olhar direto ao chão. Ele destitui poderes no

⁵²⁷ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 124, realces do autor.

⁵²⁸ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 124.

⁵²⁹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 124-125, realce do autor.

⁵³⁰ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 125.

encontro entre os que se reverenciam. Não há *gruozzen*, *grüßen* ou *Groll*. Acabam os rugidos territoriais, e os fundamentos de identidade também cessam. Aqui, não há que se falar em posição imperante, no defronte, mesmo que um e outro humano, que se reverenciam, estejam diante de presenças corporais, porque “A reverência não acontece diante do outro e sim *em direção* ao vazio. Quem saúda quem? Nada saúda. Nada saúda a nada. A reverência profunda aplana a pessoa convertendo-a em nada [...] A reverência japonesa não tem pessoa alguma como contraparte”⁵³¹. É precisamente por isso, pela ausência do contra-posto, que inexiste qualquer jugo nessa saudação. Não há marcação de essência, ereção permanente ou domínio de espaço. Há, afavelmente, submissão recíproca à ausência, ao vazio: “A submissão recíproca anula justamente a relação de submissão”⁵³².

Enquanto na saudação heideggeriana o humano que saúda toma certa distância para liberar o outro à autenticidade, ao eco de seu ser, no arqueamento da reverência oriental os que se curvam, no encontro, distanciam-se rumo à ausência/ao vazio/ao nada. Inclinar-se significa negar-se, desaparecer. Não se sustentam nem o eco do eu e nem o eco do outro. Nada humano perdura, por isso é saudação genuinamente afável e antieconômica, pois mais-do-menos-humano acontece. Total desempoderamento das partes que se cumprimentam. Diz Han: “Ao fazer a reverência, retrocede-se em direção à ausência. Ao invés de estar presente para o outro, ao invés de se ajudarem mutuamente a chegar à essência, há de se ausentar”⁵³³. Autonomia e heteronomia, identidade e alteridade, eu e outrem são suspensos na in-diferença à presença. Quer dizer: cada corpo está ali presente, as pessoas se encontram, mas não se miram, não exalam substância (essência/poder) aos olhos da outra. A reverência instaura a própria despotencialização do Si (preponderância da subjetividade).

A reverência, muito mais do que postura de aproximação, instaura o distanciamento dos que se saúdam. O eu se anula e, por isso, não se acopla ao outro humano; o outro se anula e, também por isso, não se funde ao eu. Desse modo, de fato a reverência atua enquanto saudação não associativa. Fortalece-se o “entre” desessencializador, desinteriorizador. Não há que se falar em relação interpessoal ou intrapessoal, porque inexiste simbiose eu-eu ou eu-outro. A senda que se abre nessa estrangeira saudação perde contato com a linguagem predicativa ou com a postura de reconhecimento da essência do saudado. Não há escuta ou olhar nos olhos, mirada direta ou *lógos* representativo. Trata-se de uma saudação na qual inexistem olhos, falas e escutas. Há, na verdade, o “entre”, o silencioso vazio livre do querer e dos apelos do sujeito. A

⁵³¹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 125, realces do autor.

⁵³² HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 125.

⁵³³ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 125-126.

filosofia haniana vê, nesse modo de saudar, ausente de essencialidade, a real e afável postura de encontro com a alteridade radical (nada), esvaziada de humanidade. Diz Han:

A gramática da reverência não conhece nem *nominativo* nem *acusativo*, nem *sujeito* que submete e nem *objeto* submetido, nem *ativo* nem *passivo*. Não conhece a *declinação*. A inclinação recíproca suspende justamente o *caso*. Nessa ausência de caso radica sua *amabilidade*. A inclinação profunda não declina o nominativo, que seria o caso do eu elevado⁵³⁴.

A filosofia haniana traz uma interessante abordagem sobre o encontro em distância no qual não há espaço para senhores e servos, pois é afável/amável. Inexiste transitividade na gramática da reverência. Falta a ela sujeito ativo que atue sobre o objeto passivo. Esfacela-se o eu erguido, ereto, posicionado diante da outra pessoa. A única elevação possível é a do elemento invisível entre os que se saúdam: nenhum-lugar/vazio. A saudação, a partir dessa perspectiva, dá-se, outrossim, entre ninguém ao nada, “dirige-se ao espaço da ausência, ao entre vazio que não está ocupado nem pelo eu e nem pelo outro [...] Não se intermedia entre pessoas [...] Em vez disso, esvazia e desinterioriza os implicados, convertendo-os em *ausentes*”⁵³⁵. Eles, “os nulos”, estão apartados na in-diferença, no entre-corte que os torna vizinhos de lugar-algum. Nesse sentido, reverência é um ato de devastação do ego, de ruptura com a presença. A ressonância do ser e a própria luz essencial, tão presentes nas filosofias ocidentais, as quais trabalham predicações a respeito do ego e do *alter*, dão lugar à quietude e ao recôndito vazio de lugar-nenhum.

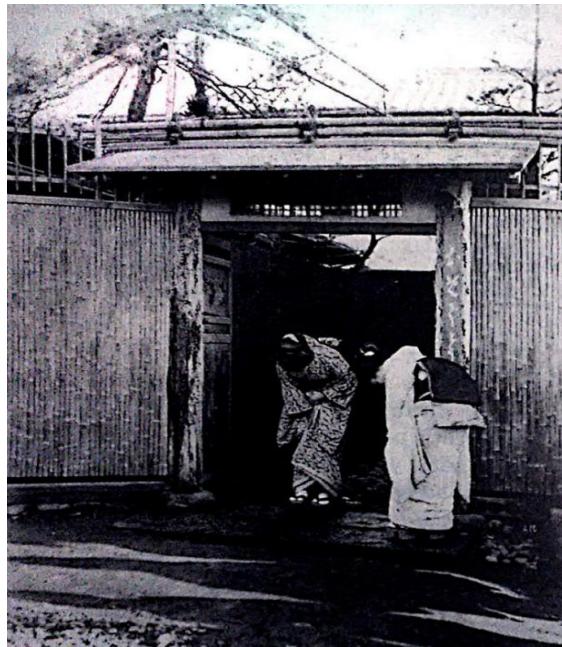
O budismo, para Han, é a filosofia da ausência, da in-diferença, sem *hypokeimenon*, sem fundamento que a tudo subjaz. Ele representa a máxima antieconomia possível, uma vez que desconhece poder assente no humano ou em uma deidade super-humana: “Assim, não conhece um ‘deus’ que seja uma forma superlativa da essência”⁵³⁶.

A imagem a seguir ilustra a in-diferença marcante no arqueamento que há no palco a dois, no qual inexiste identidade imperante. Lembrando: o palco a dois aqui é apenas uma representação de duas pessoas que se anulam perante o vazio, pois não há olhar nos olhos que defina quem é o eu e quem é o outro.

⁵³⁴ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, pp. 125-126, realces do autor.

⁵³⁵ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 127, realces do autor.

⁵³⁶ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 127.



*A quem está dirigida a reverência?*⁵³⁷

A fotografia traz à tona a genuína reverência zen-budista, o palco a dois em que o um e o dois se anulam no encontro ausente de escuta, fala e mirada. Reina aqui a íntegra in-diferença entre as partes. Um e outro humano se desconhecem perante o vazio. Acontece o “eu sou tu”, o que não segue a lógica ocidental da identificação de um ao outro. O fato é que, no horizonte do encontro, ninguém é ninguém em local algum, por isso “eu sou tu”, “tu sou eu”, na profunda in-diferença e ausência de essência. A esse respeito, diz Han: “*Eu sou tu* porque nenhuma identidade, nenhuma imposição de essência *diferencia* o eu do tu”⁵³⁸. Também é possível dizer que, diante do vazio, sou e não sou eu, sou e não sou Tu. Tu és e não és eu. O nada deixa ser a diferença na in-diferenciação entre eu e Tu. De fato, essa ilógica quebra de economia entre as partes, ou quebra de identidade entre elas, fere o princípio de poder que sempre perdura no Ocidente: o ego que deve se portar enquanto egoidade irreversível; a alteridade humana que deve ser predicada e encerrada até a raiz enquanto alterego, extensão do eu.

Nesse sentido, para Han, a in-diferenciação a qual perdura entre as partes que se cumprimentam no Oriente não se realiza no Ocidente. O sujeito ocidental é subjetivo demais, excessivamente defensor de sua casa privada (identidade) e por demais instrumentalizador do outro humano. Ele ora vive sob o critério da negatividade econômica – defesa constante de seu território e posse –, ora sob os mandamentos da positividade econômica – conversão do outro humano em “isso” recursal, cujo fim é dele se assenhorar continuamente.

No Ocidente, a saudação é dialógica. A anunciação que identifica os membros presentes

⁵³⁷ Cf. HAN, B-C. *Ausencia: acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, 2019, p. 128.

⁵³⁸ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 129.

na saudação dialógica faz irromper a apresentação da pessoa. Ela diz: “eu sou...” ou “meu nome é...”. Na saudação zen-budista “O eu perde todo caráter definitivo e toda rigidez. Assim, ‘eu sou eu’ volta a se transformar, no momento seguinte, sem dificuldade, em ‘eu sou tu’. A ausência admite essa transição serena, amável”⁵³⁹. Marca o momento em que tudo está em tudo, em que os entes se misturam e os nomes, desse modo, perdem-se ao vento. Essa afável perda é inevitável e gera sorrisos tonificados pelo vazio como demonstra o fragmento de Engo Kokugon citado por Han: “Yang Shan (Hui zhi) perguntou a San-sheng: ‘Qual é o seu nome?’ San-sheng disse: ‘Hui zhi’. Yang shan disse: ‘Mas Hui zhi sou eu!’ San-sheng disse: ‘Então, meu nome é Hui jan’. Yang shan riu poderosamente: ‘Ra-rara!’”⁵⁴⁰.

O poderoso riso de Yang Shan advém da beleza do eu poder ser tu por não haver identidade entre Yang Shan (Hui zhi) e San-sheng (Hui jan). O vazio entre eles permite que haja in-diferenciação entre um e outro. “O poderoso riso de Yang shan ressoa naquele país no qual a reverência profunda se volta à religião, a saber, *a religião da ausência*”⁵⁴¹. Aqui, a ausência e o vazio não causam o temor do lançamento no nada, ao contrário, provocam genuínos sorrisos enquanto agradecimentos pelo poder-ser-mais-menos-eu ou mesmo ninguém. Reina a antieconomia que desempodera olhares, vozes e predicações. Eu e o outro humano, sem identidade fixa e rígida, são ninguém em lugar algum. O que significa dizer que se encontram deseconomizados (desidentificados/desessencializados/desumanizados).

A ausência, para a qual se curvam aqueles que se cumprimentam, dá-se enquanto alteridade deslocadora. Ela sobrevém como um externo-intensivo disposto a aliviar o eu de sua própria interioridade saturada. Essa força agiria como *médium* promotor da despossessão do Si (preponderância da identidade), o que, na filosofia zen-budista, é chamado de “habitar lugar nenhum”. Nem o Si mesmo se constitui como própria morada. Não existe, aqui, o ~~m-eu~~ mundo, o ~~m-eu~~ objeto, o ~~m-eu~~ amor. “M-eu” – meu e eu – são “riscados” do panorama. O fragmento haniano, vinculado à filosofia do Extremo Oriente, anuncia: “Quem não está atado à coisa alguma, a nenhum lugar, quem caminha e não habita em nenhum lugar, também está acima de toda perda. Quem não possui nada determinado, tampouco perde algo”⁵⁴². A filosofia zen traz a sua lição antieconômica:

Habitar em lugar nenhum significa [...] não permanecer em si mesmo, ou seja, deixar a si mesmo, esvaziá-lo de si mesmo, deixar, em meio ao passageiro, também a si mesmo passar. Essa serenidade é a constituição do coração que habita em lugar nenhum. Errar significa também errar para longe de si. O ser humano que habita lugar

⁵³⁹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 129.

⁵⁴⁰ KOKUGON, Engo apud HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 129.

⁵⁴¹ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 129, realces do autor.

⁵⁴² HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 29.

nenhum não está em casa consigo mesmo. Antes, ele é hóspede consigo mesmo. Abdica-se de toda forma de posse e de autoposse⁵⁴³.

A indicação traz palavras como esvaziar-se (*ablassen*) e errar para longe de si (*sich wegwandern*), que se contrapõem a qualquer exercício de interiorização ou de maximização do eu frente ao grande fora. Ela traz um teor contrário a negatividade econômica, esta sempre em busca de estar “em casa consigo mesma”. *Errar* representa justamente romper com essa negatividade rumo à afabilidade, isto é, rumar para longe de si, para longe da preponderância da monadologia. Sair dessa cúpula, dessa transcendência em direção ao mundo imanente sem perímetro demarcado. Aqui, não há que se falar em ego e sim em ente errante. Jamais estar em casa, isto é, não retido na mesmidade do Si é o que a filosofia zen entende por errância: “habitar em lugar nenhum, como as nuvens que passam, como hóspede *onde quer que seja* no mundo [...] Errar como o vento seria uma forma singular do habitar”, que é amiga da finitude. Mora-se, erra-se na finitude⁵⁴⁴.

As nuvens podem ser vistas enquanto errantes celestes. Elas cortam o céu perenemente como se não possuíssem *oikos*. Todavia, possuem morada: todo o céu é lugar-nenhum para elas. As nuvens não se pronunciam, apenas erram, vagueiam. Elas ganham e perdem forma. A sua verdade é a *aparência*. *Parecem* ser algo que imagino: um pássaro, uma árvore, uma baleia. Porém, a errância das nuvens, essa sua “caminhada” ininterrupta pelo céu, faz-me perder a “aparente identidade” de cada uma delas. Nenhuma é pássaro, árvore ou baleia: elas são nuvens brancas, tão somente nuvens brancas que habitam o céu, mas lugar algum nesse céu. Elas não se economizam, a saber, não retém identidade e nem um pedaço no céu para cada uma se assentar. Elas erram: vagueiam. As nuvens representam fielmente uma antieconomia.

Han, ainda amparado pela sabedoria zen, expõe: “Habitar em lugar nenhum não nega simplesmente [...] a casa e o morar. Antes, ele abre uma dimensão originária do habitar. Ele permite que se more sem estar em casa *consigo mesmo*, sem se abrigar em *si*, sem se aferrar a si e à sua posse. Ele *abre* a casa, a dispõe afavelmente”⁵⁴⁵. Assim se dá a errância da nuvem: o azul celeste inteiro é o seu habitat. Não há uma cerca negativa intramundo que interrompa as suas “andanças”. Elas são errantes, desconhecem interiorizações. Não há que se falar em nuvens tipificadas. Elas não possuem nomes que as encerem. Nuvens não dotam nomes, e os nomes não dotam as nuvens. Nuvens são nuvens. Mesmo quando direciono o meu olhar ao céu azul para definir a forma de alguma delas, se algumas delas retrata uma imagem definida – algum

⁵⁴³ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, pp. 118-119, realces do autor.

⁵⁴⁴ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 115, realces do autor.

⁵⁴⁵ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 131, realces do autor.

ente específico –, essa especificidade imaginada já se desfaz quase que instantaneamente. A perene mutação de forma e lugar traduz o seu esvaziamento de identidade, a sua contraimagem ao modo de vida econômico, que defende a casa privada e o seu aumento constante.

A nuvem entoa afabilidade porque está disposta, sempre disposta, a se deformar. Ela recusa uma imagem estabilizada. A nuvem não possui um eu. Falta-lhe um absoluto. Falta-lhe identidade. A nuvem se doa como nuvem, mas sempre distinta da imagem que outrora dela foi feita. Ela não tem necessidade de identidade assim como “O céu não fala porque, poderia se dizer, não tem necessidade de falar”⁵⁴⁶. Dessa maneira, se as nuvens pudessem sorrir, seus risos aconteceriam com o poder do riso de Yang shan porque estão livres de qualquer fixação em qualquer localidade. A inexistência de Si entre elas as faz genuinamente suplantar o fundamentalismo de lugar (negatividade econômica) e o engrandecimento desse lugar (positividade econômica). Por isso são afáveis: transeuntes e, portanto, errantes.

4.5. Hospitalidade

Assim como na saudação, a hospitalidade, em Han, trata da relação eu com o outro humano, como esse Nós lida com a proximidade da diferença e o *pólemos* que surge a partir disso. Ela envolve o modo como a alteridade é recepcionada pelo detentor do *oikos*. Assim, Han revela que *Hospitalidade* (*Gastfreundschaft*) é uma palavra ambivalente. Habitualmente, é entendida como acolhimento, hospedagem, tratamento afável, recepção amável, cortesia, gentileza, todavia, o termo apresenta, outrossim, uma dobra semântica a partir da qual o primeiro sentido acena justamente ao *espírito* de cortês acolhimento ao forasteiro. Han expõe a etimologia do termo *espírito*:

Originalmente, o “espírito” significa excitação, agitação, sair de si. É, na verdade, como ainda significa em inglês, um *ghost* [fantasma, palavra que [...] contém *host*, hóspede]. Etimologicamente, o “espírito” aponta, portanto, mais para a [...] inquietação, mas também es-tranhe-za ou, se quiser, in-patria-lidade, do que para a tranquilidade do estar-em-casa-consigo⁵⁴⁷.

Han pensa acerca da palavra estranheza (*Unheimlichkeit*) para acessar o seu sentido principal. O prefixo “*Un-*” atua como elemento de negação. *Unheimlichkeit* acena àquilo que é in-familiar, *inóspito*, furtivo e, por isso, a tradução portuguesa para o termo é “estranheza”, “i-legítimo” e até mesmo “inimigo”: o estranho outro, desconhecido, que atemoriza com a sua presença velada. Por exemplo, diz-se que um ataque furtivo acontece quando o inimigo atua na

⁵⁴⁶ HAN, B-C. *Ausencia*, 2019, p. 110.

⁵⁴⁷ HAN, B-C. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, 2019, p. 40.

clandestinidade, disfarçado, camuflado como um fantasma (*ghost/hostis*). Esse ataque velado é mais contundente precisamente por sua estranheza, in-familiaridade, isto é, por sua in-diferença às investidas comuns. Esse sentido revela que o estrangeiro, o qual chega taticamente camuflado ou escuso em outras terras, representa *host-ilidade* ao “dono do lugar”, ao seu proprietário ou ao povo ali estabelecido. A *host-ilidade* indica a negatividade do contraposto, da alteridade humana externa que chega e rompe com a economia do lugar, ou seja, com o lugar pacificado pelo eu. Já o vocábulo *heimlich* significa “pertencente à casa” (*zum Haus gehörig*)⁵⁴⁸, nativo (*einheimisch*), conectado ao lar.

O “hóspede” detém espírito. O termo deriva do latim *hostis*⁵⁴⁹, que também varia para aquilo ou aquele que é hostil, potencialmente inimigo. O humano hostil instaura *pólemos* no momento de sua chegada e atuação, uma vez que se apronta enquanto inimigo, advém como alteridade que visita para causar reviravoltas. Posicionado contra essa ameaça, há o proprietário da casa, da ordem ou da palavra. O estranho outro pode se apresentar enquanto contraposição ao que o morador determina. Assim, “o estrangeiro (*hostis*) [é] recebido como hóspede ou como inimigo”⁵⁵⁰.

O Sofista de Platão retrata bem essa tensão no momento em que o encontro com a alteridade humana se consolida e a sua recepção modifica o *status* do lugar. Tudo se inicia quando Teodoro diz a Sócrates que há, presente, um Hóspede originário de Eleia, partícipe do círculo de Zenão e de Parmênides. Sócrates dirige suas palavras a Teodoro na acolhida ao Hóspede. Este pode ser um examinador feroz que chega para criticar os argumentos alheios: “Certamente poderia te acompanhar um assim [um Hóspede], desses superiores, sendo um deus refutador, para nos examinar e criticar por sermos fracos nos argumentos”⁵⁵¹. Todavia, o Hóspede também pode ser um charlatão e tentar passar por aquilo que não é: “[...] essa variedade de homens [políticos e sofistas], que aparece no meio da ignorância dos outros, frequenta muito as cidades. Ora aparecem como políticos, ora como sofistas, ora dando a alguns a impressão de estar em completo delírio”⁵⁵². Sócrates se mostra um anfitrião acolhedor e também provocante ao recém-chegado. O anfitrião não trata o estrangeiro como inimigo, não cria qualquer fortificação dialética ou topologia hostil à alteridade.

Nessa entoada e, em réplica a Sócrates, o filósofo de Eleia anuncia: “não agradar a ti e a estes aqui, particularmente tendo dito o que disseste, parece-me um tanto inóspito e rude. Uma

⁵⁴⁸ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 301.

⁵⁴⁹ Cf. DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, 2003, p. 6.

⁵⁵⁰ DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, 2003, p. 41.

⁵⁵¹ PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 165 (216b).

⁵⁵² PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 165 (216d).

vez que antes já tinha conversado com Teeteto, aceito-o como interlocutor, principalmente por isso e também porque tu agora me recomendas”⁵⁵³. Assim, Teeteto é escolhido ao diálogo e se prontifica ao debate com o Hóspede. Este último traz a antieconomia ao lugar, isto é, refuta a tese parmenideana da imutabilidade do ser, questiona o poder do Si de Parmênides, porém, com receio de se passar por um estrangeiro insultador, justifica a sua antieconomia ou refutação filosófica:

Que não me suponhas capaz de me tornar num qualquer agressor do pai. Que, para nos defendermos, ser-nos-á necessário pôr à prova o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe, pela força, que o que não é, de certo modo é, e que, por sua vez, também o que é, de algum modo, não é⁵⁵⁴.

O Hóspede continua: “Tenho receio de, por causa do que disse, te parecer demente, virando tudo de pernas para o ar, de um lado para o outro”⁵⁵⁵ – eis o temor da antieconomia ou hostilidade do Hóspede ao Pai do *lógos* Parmênides. Teeteto exala *hospitalidade* encorajadora ao Hóspede e o responde: “No que se refere a mim, de nenhuma forma te confundirei, se te lançares a essa refutação e demonstração; coragem, vai em frente!”⁵⁵⁶. Teeteto estimula a negatividade do Hóspede enquanto contraposição à teoria já consolidada por Parmênides. *Trata-se de uma hospitalidade à hostilidade que, antes de vir para ferir o “lógos” alheio gratuitamente, advém para desenvolver o diálogo e o questionamento acerca do pensar entre Nós.*

O fato de o Hóspede ser estrangeiro pesa sobremaneira no desenvolvimento do processo dialógico entre os natos. Sobre ele está o peso da práxis dialética. Antes de tudo, ele precisa acalmar os ânimos dos interlocutores e demonstrar que não intenciona menosprezar o *lógos* do pai (*ton tou patrós Parmenidou lógon*). Contrário a isso, almeja apresentar contraposições que discutam com a ontologia parmenideana a ponto de demonstrar o arqueamento do ser, a possibilidade do não-ser dar espaço ao ser, e do ser ter como dobra o não-ser.

Contudo, o que é central aqui não é a ontologia parmenideana em si, mas o tratamento dirigido ao *ksénos/hostis* (estrangeiro) inserido no circuito dos natos, como se dá a hospitalidade no contexto do estranho outro que se aproxima. *Hospitalidade que dá vazão à hostilidade não como violência física, mas como crítica à filosofia ali estabelecida: uma quebra com a economia do lugar.* Derrida, nesse sentido, salienta: “O estrangeiro sacode o dogmatismo

⁵⁵³ PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 167 (218a).

⁵⁵⁴ PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 210 (241d).

⁵⁵⁵ PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 211 (242b).

⁵⁵⁶ PLATÃO. *O Sofista*, 2011, p. 211 (242b).

ameaçador do *logos* paterno: o ser que é e o não-ser que não é. Como se o Estrangeiro devesse começar contestando a autoridade do chefe, do pai, do chefe da família, do ‘dono do lugar’, do poder de hospitalidade, do *hosti-pet-s*⁵⁵⁷. O *kséno*s aparece como contestador das forças patriarcais da localidade, é um potencial parricida por mais que diga não sé-lo. Teeteto claramente não se importa com a quebra da economia do lugar. Ele é um anfitrião que aceita, assim como Sócrates, a diferença em sua genuinidade. Essa hospitalidade, a qual aprecia a distinção do outro humano e a carga crítica que ele traz, é doadora de espaço às novidades que o *alter* traz consigo.

Mesmo na condição de estrangeiro, o Hóspede se posiciona frente ao cânones filosófico, à lógica paterna, “dona do lugar”. Ele vem e abala as estruturas do *oikos*. Ele desafia o dito imperante, almeja “virar de pernas para o ar” a metafísica do pai. Todavia, o Hóspede, assim como Parmênides, é natural de Eleia e isso demonstra que o parricídio em andamento é, de fato, um “assassínio” em família, dado que o *lógos* questionado é inevitavelmente de seu conterrâneo: um eleata. Diz Derrida: “Como todo parricídio, este acontece em família: um estrangeiro só pode ser parricida se estiver de alguma forma em família”⁵⁵⁸.

O parricida eleata não se curva ao *lógos* do Pai. Ele não se recusa à antítese e questiona os pressupostos do já reconhecido mestre. O mestre, mesmo assumindo riscos para alcançar o posto de autoridade em sua área de atuação, ainda sim está sob ameaça da ferida, advinda do embate proporcionado por alguma alteridade contestadora. Assim o faz o Hóspede, assassino da voz do pai, das teses parmenideanas. O senhor metafísico (Parmênides), retratado em *O Sofista*, está destinado a ser aguilhoados eternamente, mesmo após a sua morte, enquanto o seu *lógos* durar no mundo. O parricídio será uma constante para ele, sem desvios possíveis. Eternamente, sofrerá hostilidades.

O Hóspede, presente em *O Sofista*, é crítico de seu tutor, porém, com apreço e respeito aos seus princípios. O tutor libera o discípulo à contestação, enquanto o senhor priva o servo de qualquer rebelião. Rebelar-se contra o senhor impõe ao escravo a consolidação do que a ele não é desejável: a morte. Já a rebelião parricida acena à vida de outro *lógos*, o surgimento, bem-vindo, da voz do contestador. Por isso, o parricídio, disparado pelo estranho outro, pelo Hóspede, representa, verdadeiramente, a vivificação de duas vozes. A voz primária, mestra, revisitada é reformulada e outras nuances sobre ela resplandecem. O visitante-parricida, *thanatizador* do *lógos*, em sua releitura do que a alteridade humana empreendeu outrora, acaba por restaurar o vigor das palavras mestras. Justo na experiência da *re-petição* (pedido de acesso

⁵⁵⁷ DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, 2003, p. 7.

⁵⁵⁸ DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, 2003, p. 7.

à filosofia do mestre), o eu, ao seu modo, apropria-se da voz propriamente outra, advinda do externo, do estrangeiro e com ela dialetiza. Aqui, economias (reservas filosóficas permanentes) são inspecionadas e discutidas. É como um ritual de visitação profunda ao que o pensamento tradicional lega à humanidade.

Han defende a postura teeteteana, isto é, a intensificação da hospitalidade encorajadora. Anteriormente, lê-se como Teeteto impulsiona o Hóspede de Eleia à refutação, à demonstração, à coragem, efetivamente o ir avante no empreendimento do parricídio. Teeteto representa a hospitalidade que recomenda e assegura, ao estrangeiro, o direito de ser hostil aos cânones. Todavia, trata-se de uma *negativa hostilidade*, que culmina na dialética pontual acerca da temática definida entre os partícipes da conversa. Assim, *O Sofista* possui, como linha mestra de fundo, uma mensagem aos seus leitores, a saber: a significativa acolhida do estrangeiro. Aqui, a liberação à boa hostilidade é fundamental para que aconteça a *disputatio*, porém, uma disputa que não visa alimentar o ego dos partícipes do diálogo e sim elevar a *epistéme* que se encontra em debate. Teeteto, o hospitaleiro (*gastfreundlich*), dá lugar de fala ao Hóspede e o escuta atentamente para que a hospitalidade inicial se converta em *hostilidade edificante*: a luta entre os contrapostos para disso se concluir uma síntese fundamental.

A dialética *hostis* é um ato de justiça e de negatividade. Ela acolhe o estrangeiro a fim de que ele se sinta confortável a exalar hostilidade edificante, justo aquela que eleva o local, o espírito do eu-tu-Nós, precisamente nas provações e apertos de um debate sedento pela conclusão edificante: realizada entre-Nós. A busca por essa conclusão se dá como compensação. O mestre debruça-se acerca do que o impele a pensar e, após longa duração pensante acerca dessa entoação, a obra vem à tona, o presente, a reflexão (*Nachdenken*) emerge e solavanca o mundo. Em termos maussianos, o discípulo sente-se responsável à contra-dádiva ou ao contra-dom, isto é, a retribuir os feitos do tutor com refutações pautadas no equilíbrio e na justiça, estas que regem o *bom pôlemos*. O *bom pôlemos* é regido por regras, por um ritual que se repete entre os amantes do conhecimento, desenvolvido dialogicamente. Cada um possui seu momento de fala, de escuta e de réplica. Existe o rito epistêmico para a construção do saber, uma negatividade dialógica imperante.

A respeito dessa dinâmica de fala e de escuta entre anfitrião e Hóspede, Han diz: “O espírito como receptor hospitaleiro se abstém do *juízo*. Escuta atentamente, em vez de ouvir precisamente. Nada é reprimido ou discriminado. Essa amabilidade faz com que ruídos se tornem eventos de som. O espírito se esvazia em uma casa hospitaleira do mundo”⁵⁵⁹. O espírito

⁵⁵⁹ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 202, realce do autor.

cessa ou até mesmo reprime a sua voz e vontade, isto é, esvazia-se de intenções próprias para se atentar ao que o outro humano tem a dizer. Nesse sentido, é hospitaleiro aquele que recebe o visitante, vê quem chega enquanto hóspede amigável (*Gastfreundschaft*), mas, ao mesmo tempo, polêmico. O hospitaleiro é um ente apropriado pela amabilidade porque se despotencializa para dar escuta ao outro; é amigo até mesmo do estranho outro que se aproxima. *Teeteto é um exemplo ao receber, prontamente, o eleito mesmo sabendo que essa hospitalidade seria paga com hostilidade: questionamento do Pai do “lógos”, quebra com a economia do lugar.*

Ambos os termos – *Gastfreundschaft* e *Freundlichkeit* possuem o termo *freund* em sua grafia. Eles representam o espírito amigável (*freundlicher Geist*) que recebe, prontamente, o visitante (*Gast*). A palavra *Geist* conversa profundamente com o termo *Gast*. Espirituoso é aquele que se dispõe, de bom grado, a receber o visitante, o estrangeiro, a alteridade humana que chega à morada, ao *oikos*. O espírituoso, apropriado pelo *páthos* da amabilidade, diz ao humano que se aproxima: “Entre, você é bem-vindo e aqui estará protegido”. Nesse sentido, Han é preciso em suas palavras: “A amabilidade prepara espaços, espaços de permanência”⁵⁶⁰. “Houvesse uma música da amabilidade, deveria conter muito *espaço*, muito *entre-espaço*”⁵⁶¹. Amabilidade, nesse sentido, é abertura de estadia ao outro humano. Para ela não existe lotação. Há acolhida na casa física para que o outro se aninhe. Dessa forma, a hospitalidade une negatividade – porque deixa acontecer o *pólemos* entre os humanos –, mas também é amabilidade – porque cala a voz do eu na escuta atenta do que o outro humano tem a pronunciar. E, vimos aqui, que amável/afável é aquele que se desvincula da potência do Si (do protagonismo do eu).

A amabilidade entoa o humano ao esvaziamento de si. Sem entoação amável, não é possível perceber o valor da alteridade dissonante do ego. A amabilidade faz abrir os olhos ao *nada meu* e ao *nada eu* como vimos na seção acerca da saudação em prisma zen-budista. Ela faz abrir as portas do lar, do *oikos* ao outro humano mesmo com a sua discrepância e contraste. Quebra-se com aquela rigidez enfurecida da negatividade econômica a partir da qual o eu se isola em seu perímetro seguro, ausente de qualquer diferença.

Para Han, por meio da amabilidade, a pessoa se dispõe a tomar lições estrangeiras que, por si mesma, reclusa em sua mesmidade, jamais teria acesso. Os sentidos existenciais que o outro humano proporciona estão a anos-luz em profundidade dos sentidos que a mente egoica, solitária, poderia acessar. A amabilidade, portanto, é gratidão pela vida e vindia do outro

⁵⁶⁰ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 203.

⁵⁶¹ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 208, realces do autor.

humano. “Graças a essa amabilidade, abre-se um *mundo amplo, diverso*. Ele não faz nenhum total, não traz nenhuma totalidade consigo”⁵⁶². A amabilidade, referida por Han, é hospitaleira, não é direcionada tão só ao ente humano. Ela ultrapassa o amor entre pares, familiares ou conhecidos. Ela é para toda e qualquer alteridade. É universalmente hospitaleira: “A amabilidade profunda, que vale não apenas para outros seres humanos, mas para o outro em geral, a saber, aquilo que não é o eu, detém mais amplitude”⁵⁶³.

Entoado pela hospitalidade, o ego não apenas se abre existencial e dialogicamente ao outro humano, mas também à relação com entes e entidades visíveis ou não, táteis ou não, presentes ou não. De fato, a amabilidade, que convoca o vivente, dá-se como voz que o entoa e o tonifica a se lançar no mundo e nele se aventurar no meio do amplo e do diverso. A amabilidade despotencializa o poder do humano, rompe com a sua gaiola subjetiva, com o seu ímpeto por domínio de espaços e pessoas. Surge intervalo para o diá-logo, a conversa e o palco a dois tornam-se possíveis. Todavia, vai-se além do “dois”: vive-se um mundo des-subjetivado, aberto ao bom *pólemos* evidenciado pela hostilidade do parricida de Parmênides.

Para Han, existem modos linguísticos mais hostis de se dirigir ao outro humano do que hospitaleiros. Eles não geram bom *pólemos*, ou seja, um diálogo questionador e desenvolvedor de *epistéme*. Por exemplo, o caso nominativo (*Nominativ. Ex.: Heidegger denkt*) – utilizado na língua alemã para nomear e estabelecer o sujeito da frase – não é um caso hospitaleiro/amável para Han. O nominativo sugere um sujeito isolado que detém precedência e fixidez. Ele é o elemento principal da frase. O mesmo acontece com o acusativo (*Akkusativ. Ex.: Ich lese ein sehr interessantes Buch*) – caso usado em frases que buscam estabelecer o sujeito atuante diretamente sobre um objeto. Esse caso também não apresentaria amabilidade/afabilidade porque visa definir o eu-da-ação, o sujeito “primordial” da ação. Acerca desse ponto, diz Han: “No mundo amavelmente disposto, nada se isola para si, nada se prende ou se eleva ao nominativo, e nada se curva à condição de acusativo. Nem o nominativo nem o acusativo são capazes de uma amabilidade profunda”⁵⁶⁴, ou seja, nenhum deles consegue se desancorar da potência do agente humano e de suas atuações sobre o objeto ou predicado. A amabilidade, sob o prisma haniano, é uma tonalidade afetiva que nada subjuga. Ela escapa das “forças” do sujeito,

⁵⁶² HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 186, realces do autor. Texto em língua alemã: „Aufgrund seiner Freundlichkeit eröffnet er eine weite, mannigfaltige Welt. Er ergibt kein Total, zieht Keine Totalität nach sich“.

⁵⁶³ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 187, meus realces. Texto em língua alemã: „Die tiefe Freundlichkeit, die nicht nur dem anderen Menschen, sondern dem Anderen überhaupt, nämlich dem, was nicht Ich ist, gilt, hat mehr an Weite“.

⁵⁶⁴ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 188. Texto em língua alemã: „In der freundlich gestimmten Welt isoliert sich nichts für sich, nichts befestigt sich oder erhebt sich zum Nominativ, und nichts wird zum Akkusativ gebeugt. Zu einer tiefen Freundlichkeit ist weder der Nominativ noch der Akkusativ fähig“.

retrai-se para longe da interioridade.

Teeteto representa esse “ir para longe da interioridade”, vai além da potência do Si (preponderância do eu). Além de hospitaleiro (*gastfreundlich*), demonstra ser bom escutador (*Zuhörer*) e “O escutador hospitaleiro se esvazia em um espaço de ressonância do outro [...] O registro hospitaleiro do outro é um inspirar que, todavia, não incorpora o outro, mas sim o acolhe e o protege”⁵⁶⁵. O outro humano possui liberdade para entoar voz e lançar suas proposições ao ouvinte. O estrangeiro está livre para ser *hostis*. Teeteto não fecha as portas da casa (atitude que seria econômico-negativa), ao contrário, abre-as ao Hóspede e este ingressa no circuito que, na verdade, rompe-se, é desconstruído pelo ingresso do recém-chegado. O estranho outro, por sua mera presença, já abala a intimidade do circuito. Contudo, isso advém como um abalo necessário e desejável, uma vez que a visita da diferença é o evento fulcral da hospitalidade: o fortalecimento do Nós. A acolhida do Hóspede acena ao tempo elevado (*Hoch-Zeit*) de escuta, ao tempo à Outridade (*die Zeit für Andersheit*). Nesse sentido, Nietzsche bem sabe que “[...] somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com quem é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza: – é a sua *gratidão* por nossa hospitalidade”⁵⁶⁶.

Mesmo quando se está em questão uma temática racional, lógico-ontológica como a presente nos discursos entre Hóspede e Teeteto, precisamente por isso a razão impõe rígido regramento ao comportamento dos partícipes. Como diz Han, a razão não possui caráter uniformizador de posturas e de concepções, ao contrário, ela ordena o ritual dialógico rumo à liberdade de fala. Em suas palavras: “A razão não consiste em um poder homogeneizador. Com a sua *afabilidade*, ela está em condição de reconhecer o outro em sua alteridade e dar-lhe boas-vindas. *Afabilidade significa liberdade*”⁵⁶⁷. Afabilidade, aqui, é sinônimo de amabilidade.

Afabilidade acontece quando um humano ampara o outro em sua morada mesmo diante da estranha alteridade, do estranho Hóspede. Isso significa que esse humano acolhedor possui alma afável, vitalmente superabundante. Há um elã, uma energia que transborda solicitude e cuidado nesse humano. Trata-se de um *páthos*, uma tonalidade aurática que se apropria de poucos. Teeteto, com hospitalidade, seria um exemplo dessa alma superabundante, que acolhe e encoraja o estrangeiro a ser hostil, a despotencializar o Si parmenideano. Trata-se de uma hospitalidade sagrada.

A hospitalidade é um ato que encontra sentido na recepção de Teeteto: disposição a ser

⁵⁶⁵ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, pp. 125-126.

⁵⁶⁶ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 2001, pp. 221-222, realce do autor.

⁵⁶⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 35, realces do autor.

ferido pela alteridade, fraquejar perante o outro humano que avança, ceder-lhe atenta escuta. Somente a hospitalidade, que acolhe o estrangeiro, pode ceder vez à escuta. Han, nesse compasso, concebe uma etiologia da escuta, contestadora da visão corriqueira de que a atenção dirigida ao que o outro tem a expressar é mero ato passivo, contrapõe-se à visão trivial de escuta enquanto ação inercial: “O escutar não é um ato passivo. Uma atividade especial o caracteriza. Eu tenho, primeiramente, de dar boas-vindas ao outro; ou seja, *afirmar o outro em sua alteridade*. Então, eu o presenteio com a escuta. O escutar é um presentear, um dar, um dom”⁵⁶⁸. Escutar é uma postura teeteteana. Antes da escuta, é preciso abrir espaço a este estrangeiro a partir do bom trato, do acolhimento confortador, da hospitalidade que encoraja o outro humano a expressar o seu *lógos*. Desse modo, dá-se a possibilidade para que a alteridade se sinta aninhada e se prontifique a revelar seus segredos. Vê-se que o simples ato de tratar o outro com deferência representa o início do processo de afirmação da alteridade, processo este que evolui enquanto o ouvinte se responsabiliza na delongada acolhida do visitante.

A escuta é um singelo presente hospitalero, porém intensivo. Nos tempos que vigoram, talvez seja uma das dádivas mais importantes e raras a se conceber àquele que toca a face em sua aparição. Quem está pronto à delonga da escuta, ausente de intenções, inteiramente gratuita, dirigida ao estrangeiro na era da positividade irrestrita, que tende a tratar o outro humano como recurso? Quem está disposto a escutar pelo prazer da demorada experiência, à hospitalidade *alter-adora*?

A hospitalidade – o ato de “primarizar” o outro humano, dar-lhe a possibilidade de fala – permite que suas angústias transitem da interioridade privada ao âmbito externo daquele que o escuta. Passo a conhecer os seus percalços, os andamentos de seus lances no mundo. Eu, o escutador, converto-me em “um espaço de ressonância no qual o outro *fala livremente*. Assim, o escutar pode ser curativo”⁵⁶⁹. Curativo, para Han, é um espaço de experiência junto ao Nós, que rompe com a monadologia do eu. A cura (*alter-ação*) não atinge apenas o escutado (*Zugehört*), ela permite ainda mais sentido existencial ao escutador (*Zuhörer*) devido à troca intensiva de experiências que deslocam a egoidade de seu olhar cerceado apenas ao familiar. O estranho outro abre-me ao in-familiar. Após o colossal arroubo gerado pelos apelos e falas da alteridade, é impossível o ego manter-se incólume: o outro causa feridas *alter-ativas*.

Todavia, a questão, para Han, hoje, no mundo da positividade econômica, é como ser hospitalero, abrir-se ao in-familiar se vivemos em uma realidade unidimensionalizada na esfera do igual. Para ele, a hospitalidade do tempo coeve deixa de promover hostilidade (diálogo

⁵⁶⁸ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 122, meus realces.

⁵⁶⁹ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 124.

questionador entre Anfitrião e Hóspede) e se mascara em um *télos* mercadológico. Até a hospitalidade é capitalizada. Diz Han: “A própria vida se torna *commodity*. Relações humanas inteiras são mercadorias. As mídias sociais exploram completamente a comunicação. Plataformas como a Airbnb comercializam a hospitalidade. O capitalismo da informação conquista cada canto de nossas vidas”⁵⁷⁰.

Airbnb é uma reconhecida empresa estadunidense, ativa no mercado digital a qual, como diz Han, vende hospitalidade, isto é, estadias por curto ou longo tempo aos usuários. A recepção é usualmente apurada na gentileza. De toda forma, essa hospitalidade não se aproxima do sentido originário teeteteano, porque não há espaço à troca de hostilidades que levem à experiência de sentido abrangente. Para Han, a positividade irrestrita ou o capitalismo tardio/neoliberalismo rompe com o ritual hospitaleiro que convoca os humanos a se contraporem, a se tornarem antíteses para formarem um Nós fundamentado na negatividade dos conflitos naturalmente humanos. Hoje, diante do positivo irrestrito/econômico, a hostilidade enquanto bom *pólemos* é paulatinamente extinta das relações. A hospitalidade teeteteana, antieconômica, que encoraja o espírito questionador e parricida, decai frente à hospitalidade capitalizada.

4.6. Silêncio e lentidão

A positividade irrestrita ou positividade capitalista, isto é, a vontade de mais-poder, mais adição de dados, conteúdos e informações cria um e... e... e... constante, que descamba no tempo de comunicação esquiza, o qual jamais entra em estado de silêncio ou de lentidão. As bocas falam exageradamente, os dedos digitam aceleradamente, os computadores representam veículos de incessantes postagens nas redes. O tempo de negatividade silente, a saber, de fechar os olhos e de silenciar a voz perde vigor na era da hipercomunicação. Por isso, para Han,

Vivemos hoje em um *tempo sem consagração*. O verbo básico de nosso tempo não é “fechar”, mas abrir os olhos, acima de tudo a boca. A hipercomunicação, o barulho da comunicação desconsagra e profana o mundo. Ninguém *escuta*. Todos se *produzem a si mesmos*. O silêncio *não produz nada*. É por isso que o capitalismo não ama o silêncio. O capitalismo da informação produz a compulsão da comunicação⁵⁷¹.

Viver imerso no tempo sem consagração significa estar inserido em um mundo de vida econômica que fecha espaços de silêncio ao mesmo tempo em que muito abre os ouvidos e os olhos aos conteúdos lançados nas redes. A tarefa de produzir a si mesmo, no desempenho

⁵⁷⁰ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 39.

⁵⁷¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 137, realces do autor.

constante, a fim de monetizar a partir dos veículos digitais, faz do sujeito contemporâneo um falador, um propagador de barulho. E justo isso significa profanar o mundo, desconsagrá-lo para Han. O mundo em si é silencioso, os humanos que o tornam uma sonora máquina de ruídos. Isso se dá porque a incessante positividade produtora de conteúdos intenta monetizar. O silêncio é negativo por nada produzir. Representa um ponto de parada desinteressante à vida econômica, esta que dessacraliza ou profana a ordem natural das coisas.

O sagrado, que orienta o Nós por terras inóspitas, é um fenômeno da escuta que apenas se dá na quietude do silêncio. “*Myein*, ‘iniciar’⁵⁷² significa etimologicamente ‘fechar’ – os olhos, porém, sobretudo a boca. No início dos ritos sagrados o arauto ‘ordenava o silêncio’”⁵⁷³. A sacra quietude demonstra que o princípio que norteia os seus cultos é a negatividade da parada. O religioso está sob ordem secular do silêncio como pressuposto necessário para se ter atenção e respeito ao processo ritualístico de seus cultos. Mas não se refere a um “cale-se!” violento, impositor de duras penas a quem recusar fechar a boca. O religioso sabe que está diante do sagrado e, respeitosamente, sustém postura adequada: “O silêncio pode ser altamente pacífico, até mesmo amigável e profundamente gratificante [...] O verdadeiro silêncio é sem coerção. Não é opressivo, mas edificante. Ele não rouba, mas concede”⁵⁷⁴.

O que o silêncio referido por Han concederia? Resposta: a possibilidade maior e mais significativa de *re-petir* o ritual. Quanto mais silente o culto, mais se aproxima do rito principal ao qual foi dedicado. O ritualista se anula, cala-se e se converte em ouvinte fiel da tradicional ressonância para *re-peti-la* com fidelidade, próximo à originalidade. Nessa entoada, Diz Le Breton: “o silêncio ressoa como uma nostalgia, apela ao desejo de uma escuta incessante do murmurar do mundo”⁵⁷⁵. Precisamente, o ritual possui compromisso com esse murmúrio, intenta acolher as suas reverberações para reviver o originário no culto que está em andamento. Já um espaço ruidoso positivo é ausente de ecos essenciais e, por conseguinte, inapropriado para *re-petição*, ou seja, para reviver manifestações espirituais primevas e o advento dos deuses. Os ruídos dos maquinários citadinos, em busca de maior produtividade, interrompem o elo dos mortais com os deuses, da Terra com céu enquanto “O silêncio seria o ponto zero da produção [...], o ponto zero da comunicação”⁵⁷⁶.

Ao que parece, a positividade ruidosa tende a ganhar espaço contra a negatividade da quietude e do silêncio. A propagação do barulho se dá pelos ambientes citadinos sem reservas.

⁵⁷² O vocábulo “Iniciar” possui o sentido de processo de consagração (*sacrare*) ou começo de culto.

⁵⁷³ AGAMBEN, G.; FERRANDO, M. *La muchacha indecible*, 2014, p. 19.

⁵⁷⁴ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 138.

⁵⁷⁵ LE BRETON, D. *Do Silêncio*, 1997, p. 11.

⁵⁷⁶ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 76.

Contudo, mesmo aquele que insiste na fala desenfreada não pode contornar a negatividade do silêncio. Em algum momento o falador se calará: ao finalizar o seu discurso, ao dormir, ao falecer. Não há escapatória. Silenciar-se é uma tendência incontornável. Le Breton nos lembra muito bem dessa boa fatalidade: “Apesar da impaciência em compreender, em nada deixar por cuidar, o homem acaba sempre por esbarrar com o silêncio. Numa conversa, o silêncio é sempre a conclusão da palavra”⁵⁷⁷. A conclusão da palavra indica o fim da positividade falatória e ruidosa.

O silêncio, que entoa uma boca muda, também pode gerar proximidade e compreensão mesmo que não convoque ou não chame o outro humano ao diálogo. Imaginemos a seguinte situação: dois estrangeiros se encontram em um determinado local. Um deles é afegão e o outro é brasileiro. Ambos se encontram, por obra do acaso, na Alemanha. Eles falam seus idiomas nativos, mas não a língua germânica. Esses estrangeiros ainda não acessaram as regras gramaticais do alemão – declinações, transitividades e articulações. Ainda não podem se comunicar oralmente devido à distância linguística. Todavia, eles podem se aproximar e se tornar mais íntimos do que aqueles que se hipercomunicam. A esse respeito, diz Han: “*Dois silêncios de boca cheia* poderiam conter mais proximidade, mais linguagem do que a hipercomunicação. O silêncio é linguagem”⁵⁷⁸. A negatividade entre os estranhos os poupa da profusão do verbo e os recolhe na afabilidade da mudez. Sentam, caminham e vivem a vida juntos, silenciosamente, até que os jogos de linguagem do idioma germânico se desvalem, paulatinamente, a um e ao outro humano. De toda forma, mesmo que o afegão e o brasileiro passem a compreender a língua alemã como alemães natos, que ainda sim o silêncio possua lugar, que ainda haja espaço à lentidão, ao silêncio e à afabilidade entre eles.

O silêncio é amigo da lentidão. Um possui vínculo com o outro. Ambos procuram por uma *vita contemplativa* a qual privilegie a atenção e a paciência. O humano contemplativo é sustentado pelo bom tempo, tempo fluido e cadenciado, desapressado. À guisa de exemplo, o ato de rezar o terço reivindica espaço e ritmo próprios. O ritual se inicia antes da reza. Primeiramente, acomoda-se no local propício, silente e se assume atenta postura. Só após a promoção da quietude o culto é principiado. O artista se retrai em seu ambiente silencioso para adornar os quadros com os seus traços. O poeta procura o seu quieto abrigo para lançar seus versos. O fotógrafo punctual torna-se ninguém, retido na calmaria da mirada, para captar o detalhe da coisa analógica, da imanência da imagem. O filósofo toma o caminho do campo para escutar as vozes silenciosas do ser: “O caminho do campo é um lugar silencioso da repetição

⁵⁷⁷ LE BRETON, D. *Do Silêncio*, 1997, p. 18.

⁵⁷⁸ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 66.

eterna. Tudo permanece recolhido [...] O caminho do campo não se apressa em direção a uma meta. Descansa bem em si mesmo, contemplativo. Ilustra uma *via contemplativa*⁵⁷⁹.

Nietzsche associa o poder do silêncio e da lentidão ao exercício do filólogo e do ourives. Esses atores privilegiam a arte do detalhamento que depende, essencialmente, da demora na leitura filológica e da atenção na construção da peça, da joia por parte daquele que trabalha e conclui em ouro. Nenhum dos dois atores pode se precipitar, tentar acelerar o andamento de seus ofícios e de suas criações, uma vez que a pressa sufoca a criatividade do autor e altera drasticamente o resultado da obra. Pressa advém da positividade produtiva incessante. Negatividade sustém a delonga detalhista. Por isso, filólogo e ourives são companheiros de delonga e de detalhe, louvam a paciência, esta que conjuga silêncio e lentidão, sutileza e delicadeza, cala e atenção. Filólogo e ourives são sujeitos da negatividade, antieconômicos, porque privilegiam o tempo de lentidão e silêncio de seus trabalhos. A paciência que os acompanha se apresenta enquanto tonalidade substancial a qual os sintoniza no olhar fixo, atento e, por conseguinte, no bom fazer. Nietzsche, como acena o fragmento que segue, demonstra-se um cultuador da lentidão:

[...] tanto meu livro quanto eu somos amigos da *lentidão*. Não foi em vão que fui filólogo, e talvez continue a sê-lo. A palavra “filólogo” designa alguém que domina tanto a arte de ler devagar que acaba por também escrever devagar [...] A filologia é uma arte respeitável, que exige daqueles que a admiram ficar à margem, demorar, ficar calados e lentos; uma arte de ourivesaria [...], uma arte que exige um trabalho sutil e delicado, em que nada se consegue se não se agir devagar [...] A arte a que me refiro não consegue *terminar* nada com facilidade; ensina a ler *bem*, isto é, devagar, indo fundo, movido por profundas intenções, com os sentidos bem abertos, com olhos e dedos delicados⁵⁸⁰.

Se Nietzsche é amigo da lentidão, logo também é averso ao modo de vida econômico que busca resultados imediatos e constantes. “Ler devagar”, “escrever devagar”, “demorar”, “ficar calado e lento”, “sutileza e delicadeza” são totais contrafiguras à existência capitalista como está configurada nos tempos correntes, tempos velozes e, portanto, precipitados, ausentes de rituais detalhistas como o do filólogo e o do ourives: tempo profanado, dessacralizado como define Han.

Enquanto Nietzsche vê na lentidão o exercício de elevação espiritual entre as atividades contemplativas do filólogo e do ourives, Han percebe que a demora no silêncio representa despotencialização do Si: é deslocadora de egos. A filosofia haniana, além de acenar ao silêncio enquanto elemento de lentidão, diz: “Fazer silêncio significa *recuar*. O silêncio também é um

⁵⁷⁹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 99, realces do autor.

⁵⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Aurora*, 1994, pp. 32-33, realces do autor.

*fenômeno do anonimato*⁵⁸¹. Está claro que silenciar possibilita outro modo de vida, contraposto à correria cotidiana, à aparição constante, à transparência. O silêncio é um recuo até mesmo do ego. Por algum tempo, o ego desaparece no recuo da voz. Perde seu caráter econômico, seu desempenho e sua produtividade.

Silenciar-se é rotura com o ensimesmamento, com a produção e exposição de si. O ego deixa de ter nome e parentescos. O eu silente acarreta a libertação do narcisismo. Ser visto e vangloriado apetece ao ego ruidoso positivo, enquanto o apreciador do silêncio almeja a quietude nadificadora, esvaziadora, negativadora. Han fala em “[...] *anarquia do silêncio* ou a *anarquia do vazio* [que] significa a amabilidade ilimitada pelo diverso e diferente, pelo pequeno e insignificante [...] que cai para fora da ‘subjetividade sobrepujante’”⁵⁸². Nessa “an-arquia” toda e qualquer intencionalidade humana é ultrapassada, e esse ultrapassamento quer dizer parada dos movimentos e anulação total da voz do Si (preponderância da identidade). O silêncio tanto demora no culto ao objeto em foco que o humano cala a sua própria subjetividade. É o que acontece com Nietzsche quanto ele diz ficar à margem, calado e lento na arte da filologia. Para ele, a arte respeitável é aquela que demanda parada e não produção desenfreada.

O vazio silente é negado pela positividade irrestrita porque nada produz, como foi salientado por Han. No entanto, negativamente ele possui tons, soa, arrebata o humano. O seu modo de apropriação pode acalentar o coração e permitir o real descanso. Ele não é inimigo: é o próprio sagrado, uma naturalidade cada vez mais perdida na era da transparência infômata. É o leito de demora no pensamento que pensa lentamente. Mas o pensamento só pensa após ser preenchido pelas possibilidades do vazio. “O vazio [...] ele é uma intensidade, uma presença intensiva. É uma manifestação espacial de silêncio. Vazio e silêncio são irmãos”⁵⁸³. No silêncio as pessoas se aconchegam significativamente. Aqui existe espaço à proximidade, que não sufoca, não macula, que não machuca os ouvidos.

O silêncio permite cultos e preces. Diante do que o outro humano diz posso escutar os seus apelos, os seus murmurios, sussurros inaudíveis que se dão enquanto re-petições do coração, contempladores dos tempos primordiais. Permito-me, assim como o outro o faz, murmurar bem lentamente, bem baixinho, algo perceptível à escuta porque não existe maquinário ruidoso por perto. Por fim, eu e outro humano nos conectamos na imperturbável quietude, vivemos uma estabilidade quase sem som. Ausente de expressões supertonantes, entre bocas táticas, o vínculo se fortalece. O Nós se fortalece.

⁵⁸¹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 146, realce do autor.

⁵⁸² HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 57, realces do autor.

⁵⁸³ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 153.

Nesse sentido, “O descanso pertence à esfera do sagrado. O trabalho, ao contrário, é uma atividade profana que, durante as ações religiosas, não tem lugar. Descanso e trabalho constituem duas formas de existência fundamentalmente distintas”⁵⁸⁴. O sagrado descanso ampara e equilibra. Veicula-se à existência do silêncio e da lentidão. É distinto do descanso que busca revigorar o proletário para o dia subsequente de labuta positiva. O repouso ritualista é símbolo de uma parada radical, silêncio absoluto, atenção profunda. Diz Han: “O sagrado pressupõe uma des-produção. A totalização da produção dessacraliza a vida”⁵⁸⁵. Em outros termos, o sagrado representa antieconomia, antilabor, antipositividade.

O sagrado advém enquanto jogo animado que ativa o ritualista a reverberar doutrinas preexistentes. Com isso não se visa recargar energia em vista da execução de um trabalho que virá – senão seria apenas mais uma positividade inserida no mundo produtivo –, mas sim balizar-se na quietude do agora. O tempo do rito, nesse sentido, demora no presente, todavia, dialoga com práticas ancestrais. Esse tempo dá passo de volta, olha para trás, conecta-se com o vigor da origem, com o arcaico. “Apenas esse longo olhar que espera, que tem tempo para o ‘longo tempo’ mostra o ancestral, o ‘ancestral jogo do mundo’”⁵⁸⁶. Esse tempo é antiproductivo e, portanto, antieconômico, tanto é que não olha para o futuro, mas retrocede ao passado e resgata experiências ritualísticas primordiais. A positividade irrestrita faz o contrário: tende a desprezar os ritos de outrora a fim de uma adição de e... e... e... constante. Um ir à frente sem parada contemplativa, ausente de silêncio e quietude.

O silêncio, que afaga e recusa urgências, ama a demora contemplativa. Como diz Nietzsche: “Assim, a mais necessária das correções do caráter da humanidade, que deve ser tomada, é o considerável fortalecimento do seu elemento contemplativo”⁵⁸⁷. Para Nietzsche, só há legítima vontade de poder à medida que a parada contemplativa (pensamento pausado) é o pressuposto de vida do humano. O aceleracionismo e a hiperatividade contemporânea rompem com a sensibilidade pensante, destitui a resistência do próprio solo e, consequentemente, cava o seu próprio abismo. Uma vida regida pela negatividade da lentidão, apreciada tanto pelo filólogo quanto pelo ourives, pronta à delonga contemplativa, torna-se um desafio, um horizonte a ser restaurado. Para Han, em tempos de positividade irrestrita, a negatividade precisa ser novamente a soleira, precisa voltar a ser um ritual restituidor de sentido aos projetos que o eu-Tu-Nós deseja cumprir. Em nada adiantam projeções e consecução de inúmeros e

⁵⁸⁴ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 64.

⁵⁸⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 81.

⁵⁸⁶ HAN, B-C. *Tod und Alterität*, 2002, p. 183. Texto em língua alemã: „Allein diesem wartenden, langen Blick, der Zeit hat für die »lange Zeit«, zeigt sich das »Uralte, das uralte Spiel der Welt«“.

⁵⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Human, All Too Human*, 2007, p. 133.

rasteiros objetivos se eles não são silenciosa e atenciosamente concluídos. Um mundo que vira as costas ao silêncio é um mundo fora de rumo e de prumo, esquecedor dos bons tempos e também esquecedor de um porvir saudável.

A *vita contemplativa*, que podemos chamar de vida silenciosa, em perspectiva nietzscheana, exige que a visão seja rigorosamente educada: “Aprender a ver – habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados”⁵⁸⁸. Esse é o alimento da espiritualidade para Nietzsche, o essencial elemento do bom representar (trazer à presença, identificar, ponderar) o que se passa no mundo circundante com olhos quietos e atentos. O ver sensato consegue instaurar uma *epoché* sobre o que não se acopla ao objeto em questão e permite rigor nas representações. Mais do que isso, é hábil a compreender o momento crucial para deliberar acerca do que está em causa: “Aprender a ver, tal como o entendo, é aproximadamente o que a linguagem não filosófica chama de vontade forte: o essencial aí é *não ‘querer’*, ser *capaz* de prorrogar a decisão”⁵⁸⁹. Sob esse ponto de vista, tal aprendizado possui caráter pragmático já que ensinou àquele que aprendeu a lição a inibir os seus instintos, ânsias e estímulos enganosos. Aprender a ver, assim, é o símbolo maior que prorroga a decisão para melhor decidir, concluir com sentido abrangente.

O aprender a ver é o mesmo que aprender a se silenciar, ficar de boca muda. É um modo de formação pautada na negatividade, que ensina ao aprendiz o valor do rodeio, da paciência e do adiamento de julgamento precipitado. Ensina que negar, por vezes, é preciso e até indicado: “A potência negativa [...] é a potência de não fazer [...]; para dizer não”⁵⁹⁰. Uma vida formada à base do “sim” incondicional está centrada no modo de existência econômica produtiva sem espaço ao silêncio delongado. É uma existência irrestrita, uma vez que tudo é permitido. Ela resiste ao “não” saudável e insiste no “sim” imponderado.

Para Han, se a negatividade perde vigor a ponto de se criar uma cultura da permissão e da concordância incondicionadas, essa cultura também perde a capacidade de aprender a ver/aprender a silenciar. Assim, ela acaba por viver economicamente de produtividade esquiza: e... e... e... sem fecho, sem síntese, sem um fim definido. Surge uma sociedade sem arremates, a qual deixa de cumprir ciclos. Uma sociedade que desconhece o que é conclusão.

⁵⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, 2006, p. 49.

⁵⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, 2006, pp. 49-50, realces do autor.

⁵⁹⁰ HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 57.

4.7. Conclusão

A vida precisa cumprir ciclos. Isso indica encerrar um momento, uma passagem, uma tarefa. A capacidade de encerrar determinada etapa da vida, antes de saltar a outros projetos, representa um modo de vida saudável por evitar o embaralhamento de objetivos e a precipitação a outras experiências sem antes finalizar o anterior exercício. Para Han, vivemos precisamente no interior dessa sociedade do inacabamento, a qual se desloca constantemente a metas e produções, de modo apressado, sem nem mesmo ter levado a cabo o que outrora foi iniciado.

Como antítese da pressa e do inacabamento, há a negatividade da práxis inferencial, conclusão silente e demorada. “Sem a negatividade da conclusão, vai-se parar na adição e acumulação infinitas do igual”⁵⁹¹. Chegar ao estado terminal de algo, levar à cabo a coisa em questão em nada é cumulativo, ao contrário, institui um ponto final ao que outrora foi iniciado. Levar algo a cabo impõe a ideia de objetividade frente ao problema que se enfrenta, sobre o que se deseja construir ou alcançar. Refere-se à conclusão de uma meta (*Schluss*) enquanto *Vollzug* (execução de uma tarefa), completude, atingimento de um fim, de um *télos*.

Porém, a filosofia de Han evidencia que os rituais de conclusão perdem vigor a cada vez em uma sociedade maquinial como é a contemporânea. O motivo é precisamente a colaboração constante da positividade irrestrita, com todo o seu aparato digital, que permite aos usuários das redes viverem de ações expositivas que não possuem fim. Dessa forma, o “aprender a ver” nietzscheano, discutido logo acima, converte-se em “produzir e postar” ininterruptamente. A respeito desse contexto de inconclusão, Han evidencia: “No excesso de abertura e de ilimitado que dominam o presente, perdemos a capacidade de conclusão. Com isso, a vida se torna meramente aditiva”⁵⁹². Vida meramente aditiva é o mesmo que existência meramente econômica/prolífica/capitalista, e o ambiente de abertura excessiva referido pelo autor é o mundo digital no qual inexiste estímulo ao silêncio, pois o que silencia nada produz. Como vimos até aqui, o que a positividade neoliberal intenta é justamente o contrário do silêncio e do fecho:

O imperativo neoliberal da otimização e do desempenho não permite o encerramento. Torna tudo provisório e incompleto. Nada é definitivo e terminal. Não apenas *softwares*, mas também todos os âmbitos da vida subjazem à coação da otimização, mesmo a educação [...] O regime neoliberal abole as formas de conclusão e encerramento para aumentar a produtividade⁵⁹³.

⁵⁹¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 47.

⁵⁹² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 47.

⁵⁹³ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 48.

A negatividade conclusiva, em Han, é justamente a contraimagem do regime neoliberal de produção esquiza, de abertura excessiva ao aditivo. O escopo do fecho (*Ziel der Schliessung*) é concluir, finalizar uma questão, levar às últimas consequências o estado da coisa. Trabalha-se para chegar a uma permanência sustentadora que não mais necessite de adições. O fechamento intenta reunir momentos particulares em um *arremate* porque, justamente a partir dele, o início e o fim de um processo se conjugam em uma unidade dotada de sentido. Em outros termos, o potencial do fechamento se dá em virtude de sua meta: atingir a efetividade ou a unidade que se chama conceito, isto é, o conhecimento sem a necessidade de abertura a mais adições.

O fecho (*Schluss*) é a chave (*Schlüssel*) que tranca a porta e elude a proliferação adiposa de *mais* conteúdo, *mais* dado e *mais* informação. É o mediador entre o particular e o universal e instaura a passagem da subjetividade à objetividade, ou a transição do aditivo à unidade acabada. A negatividade do fecho é essencial para a construção de conhecimento sólido. Ela representa a rotura com o isolacionismo epistêmico, dado que as alteridades proposicionais ou os momentos do conceito possuem envolvimento entre si. O fecho, sob esse aspecto, é uma unidade, todavia, que respeita e acolhe as partes do processo.

O conceito é conclusivo na medida em que reúne as partes em um conjunto para chegar ao estado terminal, que é rigorosamente o conhecimento. “Só o ‘conceito’ produz o conhecimento. Ele é C, que *conceitualiza dentro de si* A e B, e através do qual ambos são *conceitualizados* [...] Portanto, A e B são ‘momentos de um terceiro, superior’. O *conhecimento* só é possível no nível do conceito”⁵⁹⁴. “Ele opera como a gravidade que reúne as partes de uma *unidade*”⁵⁹⁵. Nesse sentido, o *conceito advém como antieconomia porque finda o processo aditivo de mais e... e... e... ou de outras partes ao conjunto teórico*. Ele é C que limita o conjunto até este terceiro. Caso o conceito não fosse antieconômico, não haveria estado terminal do conjunto. Ao contrário, se fosse regido pela positividade irrestrita, ausente de chave impeditiva à proliferação adiposa de mais conteúdo A, B, C, D, E, F..., haveria inclusão, sem fecho, de e... e... e... inseridos indefinidamente nesse processo.

O raciocínio haniano salienta que a antieconomia do conceito C conjuga os momentos A e B, estes que não são meras partes isoladas, mas se constituem enquanto membros de um conjunto, a saber, a unidade que produz *sentido*. Nessa perspectiva, não há dispersão (adição irrefreada) e sim o envolvimento de todos os termos em um estado terminal. Desse modo, Han reforça:

⁵⁹⁴ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 95, realces do autor.

⁵⁹⁵ HAN, B-C. *O que é o poder?*, 2019, p. 116, realce do autor.

Qual o significado de dizer que algo tem sentido? A, B ou C estarem apenas por acaso perto um do outro não dá sentido a essa proximidade. O sentido surge apenas quando a contingência ou a mera continuidade, ou seja, a proximidade causal passa a ser estruturada por uma *figura* determinada. A, B ou C participam então de um sentido quando [...] se relacionam uns com os outros [...], quando eles se ligam em uma construção, uma relação, uma *continuidade de relações* entre si [...] O sentido, portanto, é um fenômeno da relação e do relacionar-se⁵⁹⁶.

O *sentido* se forma no encadeamento de termos (A, B e C). Aqui existe um limite, a negatividade da interrupção da adição. Como diz Han, uma figura determinada, o fecho que nada mais permite ingressar no conjunto. Para além da continuidade de relações entre os termos, o que permite a concretização do sentido é o fechamento, a conclusão colaborativa entre eles, que funda o conceito – a figura determinada. Mais do que perseverar na continuidade dessa cadeia, o sentido emerge no fecho dela, a partir do qual uma estrutura silogística, isto é, o conceito é concebido, sequenciado e finalizado. Diz Han: “O conceito provoca uma conexão, uma totalidade conectada, orgânica de modo que o conceito seria uma contrafigura do ‘amontoado’”⁵⁹⁷. O conceito se traduz enquanto contrafigura ao amontoado de produção esquiza. Ele se dá enquanto antítese ao modo de vida econômico adotado pela sociedade coeva e disseminado pelo neoliberalismo.

O conceito e os seus sentidos são frutos de figuras determinadas, de encadeamentos firmes e sólidos. É rival da dispersão e da atomização dos elementos que formam o conjunto. O sentido é conceitual, é silogístico, o que significa dizer que é uma amarração sedimentada. Ele advém da capacidade do ente humano de relacionar termos, insistir nessa relação e consolidar o fechamento (silogismo/conceito). Edificar sentido é um ato de sacrifício que busca garantir rigor conceitual a partir do devido uso de signos e estruturas fortificadas, que culminem na “boa conclusão”, a saber, a conclusão sem adição, a *unidade verdadeiramente fechada, a conclusão saciada com o fecho* – sem mais, sem *e... e... e...*

Han defende a força da negatividade da interrupção em tempos de adição. Sua filosofia crê na amarração sedimentada, na antieconomia do conceito, do contrário, uma sociedade sem negatividade adocece por não deter tempo de parada, dado que decai à produtividade e ao consumo perpétuos, sem limites. Eis o problema que a positividade irrestrita apresenta aos contemporâneos: “Nos espaços com infináveis possibilidades de conexões, um encerramento não é possível. O desmantelamento de formas de conclusão, no curso da superprodução e do superconsumo, causa um infarto do sistema”⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, pp. 51-52, realces do autor.

⁵⁹⁷ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 188.

⁵⁹⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 47-48.

O fechamento ou arremate, o qual se estrutura com o objetivo de instituir o conceito, é um símbolo de conclusão que evita o infarto por adição, por positividade. Ele concebe e protege o encadeamento de termos o qual promove campos semânticos e garante processos hermenêuticos futuros. Com ele, intenta-se obter um raciocínio concatenado, a partir de construção conclusiva, sem mais aditivos. Assenta-se um traço essencial da conclusão: esta é dependente de uma conexão, concatenação (*Zusammenhang*). Não há conclusão sem amparo em unidades dotadas de sentido, mas essas unidades devem ser negativas, limitadas, do contrário, cai-se no aditivo. Por isso, concluir é um ato de coesão entre as partes, coesão a partir da qual é possível fundar unidade de sentido pautada em partes proposicionais antecessoras. Dá-se enquanto processo ordenador e conservador das partes. Concluir é um ato de formação e guarda de um conjunto determinado. A conclusão guarda a conexão do conjunto.

O conceito, que é sinônimo de conclusão e de antieconomia (antiaditivo), é elemento que emerge da cooperação ordenada entre as partes que o constitui. Por isso, Han afirma que “O poder do conceito tem intensidade de mediação”⁵⁹⁹. Ele é o *médium* que se vincula à realidade sem violentá-la. Tem como pressuposto acessar conceitualmente os apelos que o próprio mundo circundante faz e deixa ver a fim de reuni-los em unidade dotada sentido. O que o conceito almeja é ler as linhas e entrelinhas acenadas pela própria existência. Ele intenta captar os lances da “objetualidade-mundo”, procura comunicar as suas verdades. Han enfatiza: “O poder do conceito, do universal é, nesse sentido, um ‘poder livre’ ao não simplesmente ‘sujeitar’ o outro, ou seja, a realidade, mas ao libertá-lo ou liberá-lo em sua essência. Não a violência, mas a liberdade determina a relação entre conceito e seu outro”⁶⁰⁰. Continua: “O conceito se desfruta na realidade”⁶⁰¹.

Como se vê, concluir é muito mais do que um ato de término de tarefa, é a produção de uma herança para o futuro, da qual os porvindouros partirão e, novamente, gerarão as suas conclusões. O fecho tem o caráter de operar a suspensão de novos acréscimos à conclusão, afinal, já foi levado a termo. Ele é o antídoto ao vício por mais conteúdo: “O silogismo absoluto é algo que *exclui* uma nova adição”⁶⁰². Ele age como um antídoto à mania de suplementação, à tentativa de soluções *ad hoc*, enfim, à compulsão por um “mais” indefinido. O fecho é o cabresto que obriga ao termo final. Assim, o silogismo, conjunto fechado, só é possível porque ainda há negatividade da interrupção e da parada para realizá-lo: “Apenas um demorar-se

⁵⁹⁹ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 117.

⁶⁰⁰ HAN, B-C. *O que é poder?*, 2019, p. 117.

⁶⁰¹ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 31.

⁶⁰² HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 96, realce do autor.

contemplativo é capaz de silogismo”⁶⁰³.

O silogismo é baseado em proposições, que se acoplam fielmente uma à outra, como se fossem partes de uma téssera para formarem rígida conclusão. Onde há demora conclusiva ali também existem bons odores e experiências. Todos esses elementos representam uma aura que auxilia no processo exitoso do encerramento da obra. O produto final, o fechamento, isto é, a obra levada a termo restitui o compromisso com a causa e com o processo. Por isso, locais de conclusão são fiéis ao cumprimento do fim. Sem *télos* não há fecho. Sem fecho não há que se falar em argumento, conhecimento.

Concluir (*schliessen*) se transfigura em um ato de satisfação dado que finda um ciclo, permite um fecho, dirige a coisa ao seu estado terminal, instaura um ponto de parada e, consequente, de silêncio. Desse modo, rompe-se com o processo de factibilidade inconclusiva. Não concluir seria como iniciar a construção de um edifício que não é levado a cabo, isto é, à sua realização absoluta. Após a conclusão, pode-se dormir, fechar os olhos porque o conjunto da obra foi reunido de forma coesa, levado a termo. Diz Han: “O bom sono é, ele mesmo, uma conclusão”⁶⁰⁴, um presente que cessa a constância do fazer. “Fechar os olhos é um emblema da conclusão contemplativa”⁶⁰⁵.

Não há possibilidade de concluir se não há tempo de demora intensiva na questão sobre a qual se investiga. A parada (*Halt*) e a retenção (*Verhaltenheit*) são os pontos altos para o fechamento de uma obra em causa: “A conclusão absoluta é uma conclusão longa, lenta, precedida por um demorar-se junto ao outro. A própria dialética é um movimento de concluir, do abrir e do voltar a concluir fechando”⁶⁰⁶. A barragem segue essa lógica. Ela apenas tem sentido se retém os milhares de metros cúbicos de água para abastecer as residências da cidade. Ela conclui na conjuntura de captação e de distribuição de água. Também a ponte é conclusiva porque se fixa no propósito de permitir a travessia, a ida e a volta das pessoas de um determinado ponto ao seu lado oposto. O sentido da coisa se concretiza quando ela é concluída. A conclusão não é apenas um término, mas o símbolo que faz da coisa o monumento ritualista.

O fechamento, sob essa ótica, é valioso porque estabelece vínculos entre tempos e estruturas epocais. Assim como a ponte, um conceito fechado – em ato – converte-se em escadaria ou em ponto de acesso a outros horizontes e possibilidades. A ponte é um fecho, uma vez que permite travessias, faz com que o Nós vá solucionar seus problemas nessa travessia e retorne à sua morada. A existência da ponte inicia o dia do Nós e também possibilita o fim desse

⁶⁰³ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 97.

⁶⁰⁴ HAN, B-C. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*, 2021, p. 23.

⁶⁰⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 47.

⁶⁰⁶ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 47.

dia, permite a passagem de ida e volta. Ela gera vínculos entre pessoas e regiões. Os humanos, por via terrestre, só podem concluir os seus dias por intermédio dela. A ponte seria um conceito com bases físicas e visíveis. Detém plenitude conclusiva visto que está alocada para transformar as suas promessas em algo factível: promover passagem. Cumprir uma promessa também é um ato de fechamento, o que estabiliza as coisas e gera confiança.

Han é um defensor de estruturas fechadas, isto é, negativas por estas não permitirem restos ou concentração de conteúdos intermináveis. Elas eludem a positividade irrestrita. O fechamento representa a adjacência delimitada, o lugar com bordas ou margens. O que se fecha é teleológico porque finaliza um curso durável e terminal. Conclusão e terminalidade são os lemas hanianos em detrimento da indesejável pulsão por continuidade. O que factiza o ente humano, para Han, não seriam os acréscimos intermináveis de proposições em um argumento, mas uma argumentação que se fecha a acréscimos. O incremento precisa ter seu fim se o ente humano de fato intenta concluir. *O ente conclusivo é aquele que assina, para se factizar no mundo, um atestado de terminalidade, que possui, como imperativo categórico, a cláusula de recusa à adição sem limites.*

A conclusão é de-cisiva, fecha acordos e estabelece rumos, caminhos a se seguir de modo uníssono e ordenado. Concluir, sob essa ótica, inicia caminhadas e as finaliza quando o ponto final é atingido. Por isso, o fechamento, contrário à postura aditiva, é fundamental ao ente humano: ele permite, após o cruzamento de longas e difíceis trilhas, o fim da caminhada, a quietude do silêncio e o merecido descanso. Fechamento, nesse sentido, não significa nada mais do que parar e se delongar nessa parada. Significa a extinção da adição, o fim da profusão econômica.

Capítulo 5 - Re-petição, atopia e idiotismo

Este último capítulo trata da negatividade presente nos ritos. Tece elogios ao ritual, elemento este da tradição que recupera o vigor de tempos arcaicos por meio da *re-petição* (pedido de acesso às cerimônias primevas). Refere-se ao passo de volta a alteridades de outra temporalidade, pois o ritual se fundamenta não “no agora”, mas no “já sido”, no “já pensado”, no “já sedimentado”, o qual precisa ser reavivado para que ordenamentos de outrora não se percam, não sejam esquecidos. Por isso, o rito, aqui, é considerado uma autoridade incontornável do pensar e do viver, uma vez que custodia o vigor das autoridades, dos cultos e das preces que tradicionalmente sustentaram epocalidades e os humanos nelas inseridos. O revolvimento ao “sido”, ao “pensado”, ao “sedimentado” acena ao passo de volta que vivifica o tempo coevo cuja base se encontra em tempos primordiais.

Mais adiante, trato das últimas duas negatividades em Han. Falo em tempo de atopia, do outro humano singular, resguardado em sua diferença e, por isso, raro em sua existência única e sem-lugar. Atópico seria aquele que não pode ser visto em outra localidade. Fora da esfera do Igual, o *atopos* se encontra retido em um tempo determinado (primevo/arcaico) e, neste tempo, ritualiza-se enquanto ente esculpido epocalmente. O máximo que podemos acessar de sua história são narrativas de outrem sobre seu filosofar e condições de vida. O ente atópico, retido em sua negatividade (alteridade singularíssima) é Sócrates, um personagem sem igual na história da filosofia.

O atópico é refletido enquanto humano idiótico, sempre na perspectiva da filosofia da negatividade. Entende-se por idiota aquele que atua como *idiot savant*⁶⁰⁷, ou seja, aquele que não possui lugar cativo na sociedade, na qual se encontra, por se deslocar da unidimensionalidade do enxame do Igual, por ser ileso à economia do Igual. Para Deleuze, uma das figuras atópicas-idióticas mais marcantes no Ocidente seria Sócrates, o ente que, capaz de *faire l'idiot*, assim como uma criança, assume ser o não-saber o motor de seu filosofar. O que o caracteriza é a dialética, retida na hesitação e na demora, na lentidão e na profundidade.

O idiota pensa sem estímulos da inteligência maquinal. Apenas máquinas e computadores são inteligentes, regidos por números binários. O *idiot savant* vai além do 0 e 1 precisamente por pensar e abrir vias contemplativas que o não-idiota, isto é, o homem unidimensional, inserido na esfera do Mesmo, não pode alcançar. Por isso, tempo de idiotismo só é permitido àquele que está disposto a sair da horizontalidade das relações e, verticalmente,

⁶⁰⁷ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 113.

ascender à dimensão divina/daimônica. Assim, esse humano passa a ter *daímon* ou, até mesmo, converte-se no próprio *daímon*.

5.1. Ritualização: o jogo bélico

A re-*petição*, que também poderíamos chamar de *ritualização*, nutre os jogos entre os entes humanos. Entenda-se por jogo aquilo que voltea, retorna a cada vez porque alguém ou mesmo um grupo, em algum momento ou época, pede condição de acesso aos ritos e festas que povos arcaicos ou primevos engendraram para se objetivarem no mundo, ou para se regrarem a partir de ordens e condições pré-estabelecidas no rito. Por isso a *re-petição é negativa*: ela *impõe, em seu jogo, regras fixas, um solo definido de conduta, postura lúdica diante de um conflito*. Como vimos até aqui, a lei, o jogo ou o ritual, que *condicionam modos de ser, instauram negatividade*.

Em tempos primordiais, até mesmo a guerra, enquanto jogo, era ritualizada e climatizada por condições sólidas de lida com o adversário. Defesa e ataque só podiam ser cumpridos embasados em acordos ou pactos firmados por ambos os lados da guerra. Mesmo diante do conflito e da violência, a re-*petição/ritualização* – pedido/rito de acesso às regras do jogo e seu cumprimento – é recuperada, pois sem ela a guerra não possui diretrizes de atuação e não há que se falar em *pólemos* justo. Vê-se que aqui não pode existir positividade irrestrita, ou seja, adição ilimitada de recursos de guerra, do contrário, não haveria *pólemos* justo. Cada inovação de tática bélica representaria a quebra com a negatividade que acorda como a guerra deve ser fundamentada, batalhada e vencida.

Acerca da negatividade que norteia o *pólemos* justo, Han traz à tona a reflexão de Huizinga acerca do jogo/rito. O jogo é um rito que se instala no *pólemos*, na guerra entre os entes bélicos. Eles organizam a batalha para que os rivais participem da luta em pé de igualdade. Na batalha a violência é marcante, mas ela é precedida pela *negatividade pactual que estabelece limites* para ambas as partes. Já os considerados não-humanos – bárbaros e hereges – desmerecem a justiça do jogo, o lúdico da guerra. Os bárbaros não possuiriam humanidade e, por isso, perderiam direito à *negatividade ritual que estipula as regras e táticas de guerra*: armas e acessórios propícios durante o confronto. Explica Huizinga:

A luta, como função cultural, sempre pressupõe regras limitadoras e requer, pelo menos até certo ponto, o reconhecimento de sua qualidade lúdica. Só podemos falar da guerra como uma função cultural enquanto ela é travada dentro de uma esfera cujos *membros se consideram iguais* ou antagonistas com *direitos iguais*; em outras palavras, sua função cultural depende de sua qualidade lúdica. Essa condição muda assim que a guerra é travada fora da esfera dos iguais, contra grupos não reconhecidos

como seres humanos e, portanto, privados de direitos humanos – bárbaros, demônios, pagãos, hereges e “raças inferiores sem lei”⁶⁰⁸.

Qual seria a função da negatividade diante do jogo aqui entendido enquanto normatividade de guerra? Huizinga esclarece, nos termos realçados do fragmento: considerar os homens iguais e dar-lhes direitos iguais. A intenção é engendrar uma guerra aversa ao que Han nomeia positividade aditiva, esta que viria apenas para romper com a equidade entre os homens. Nesse sentido, o *homo ludens* é um homem ritualista: negativamente (ordenadamente) adota táticas de guerra comuns até mesmo aos adversários. Mesmo em estado de conflito respeita-se o ceremonial de guerra. Os líderes se encontram para um colóquio em vista de consolidar práticas cabíveis e equânimis as quais possam regular uma guerra gloriosa. Porém, o jogo glorioso apenas se realiza quando os litigantes honram o pacto. A peleja bélica, desse modo, “só pode permanecer dentro dos limites da civilização na medida em que as partes aceitam certas limitações por causa de sua própria honra”⁶⁰⁹.

O jogo é sagrado entre os civilizados e não pode ser desprezado por qualquer uma das partes. A ruptura com o pacto de outrora, entre as lideranças de cada nação, geraria efeitos ainda mais desastrosos a todos os envolvidos, uma vez que regras limitadoras, direitos iguais e apreço à honra seriam enfraquecidos. Perder-se-ia a essência da negatividade jogadora. Por isso, onde a ludicidade jogadora se esvai, onde o rito é negligenciado, o homem intensifica a injustiça e a barbárie, impetrada diante do contra-posto, acontece. *O vale-tudo e a positividade irrestrita* passam a reinar. Ao contrário, o rito bélico, em sua negatividade, surge como empreitada ordenadora mesmo em tempos de sangue, precisamente para que menos sangue verta sobre a terra.

Na guerra lúdica “Não apenas a proibição de determinadas armas, mas também a combinação de um lugar e uma hora da batalha sublinham o caráter lúdico da guerra arcaica [...] Cuidava-se até mesmo para que pudesse haver uma confrontação frontal entre os lados combatentes”⁶¹⁰. Han demonstra o quanto a negatividade do pacto se dá liturgicamente em tempos de guerras ritualizadas: armas e modos de ataques definidos que permitem *just war*, uma espécie de *fair play* entre os partícipes do jogo. Embora a guerra deixasse à vista sangue e múltiplas mortes pelas adjacências do campo de batalha, o rito de guerra conferia grau menos elevado de perdas. Assim, os estudos de Huizinga demonstram que a ludicidade do jogo moralizava a guerra. E *moralização significa o mesmo que negativação do ambiente de batalha*.

⁶⁰⁸ HUIZINGA, J. *Homo Ludens: a study of the play-element in culture*, 1980, pp. 89-90, meus realces.

⁶⁰⁹ HUIZINGA, J. *Homo Ludens: a study of the play-element in culture*, 1980, p. 90.

⁶¹⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 113-114.

O nível de formalidade entre as forças combatentes prezava mais pela rigidez das regras do jogo do que pela vontade de aniquilar o outro. “A violência dá lugar à paixão pelo jogo⁶¹¹”. O rito passa a “humanizar” a guerra.

O ritual bélico sacraliza a guerra. Não é o número de mortes que estabelecerá quem deve ser admirado ou homenageado. O merecedor da glória é aquele que cumpre a fio os cânones de guerra: “Honroso é apenas atacar o inimigo no campo de batalha [...] Importante para a equidade na guerra como batalha ritual de dois lados é sobretudo a simetria dos meios de batalha. Se meu opositor possui apenas uma espada, o uso de uma besta é condenável”⁶¹². Mesmo diante do *pólemos* mortífero, há jurisdição de guerra para preservar a vida dos homens envolvidos. Aqui, mais uma vez, a negatividade norteadora da regra.

Essencialmente, além da preservação da vida, a guerra regulada tinha como escopo o pós-guerra. Preocupava-se com o andamento das relações políticas após o fim do conflito. A política só seria possível caso a confiança entre líderes continuasse nítida. Para tanto, a observância dos pactos firmados era a condição de possibilidade para a manutenção das relações em tempos de paz. A negatividade não garantia apenas o *pólemos* justo, mas a confiança entre os líderes de cada parte envolvida no jogo. Violência gratuita e demais arbitrariedades positivas/econômicas como uso indevido de armas não previamente relacionadas pelo pacto de guerra, e adição de táticas também não permitidas, impossibilitariam diálogo e respeito mútuo entre os dois lados. Em outros termos, instalar-se-ia o *pólemos* perene entre eles. A injustiça positiva causaria instabilidade política constante. Paz e confiança, no pós-guerra, seriam utopias. Ao contrário, “As regras do jogo, às quais os lados em guerra se comprometem, zelam para que após a guerra permaneça espaço suficiente para a política”⁶¹³.

Os pactos efetivados liberam a um pós-guerra frutífero para que as permanentes e futuras diferenças entre os lados sejam resolvidas sem retorno à violência. As duas partes ainda se veem como inimigos, porém, como *iustus hostis*. Os combatentes restantes voltam ao berço de suas famílias para cuidarem de suas esposas e de seus filhos, bem como para auxiliarem o seu país a retomar as atividades essenciais à vida da comunidade, a saber, trabalhar e continuar ativo na defesa da pátria. Conserva-se o exercício de diplomacia para que os homens não se tornem lobos dos próprios homens, para que a guerra de todos contra todos não reine a ponto de criar uma cultura irreversível de barbárie.

⁶¹¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 114.

⁶¹² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 116.

⁶¹³ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 117.

Thomas Hobbes já demonstrara que a guerra irrestrita entre os homens é fruto de suas próprias positividades irrestritas: ataque e defesa ao bel-prazer, com os recursos que se tem no *oikos*. Apenas o surgimento de uma Força Maior, que condicione as regras do jogo político, tem a capacidade de fazer cessar o domínio da guerra positiva: a negatividade chamada Leviatã, a qual pode usar da força da espada a fim de que os homens se respeitem mutuamente, reverenciando normas objetivas em detrimento de suas próprias vontades subjetivas.

Para Huizinga, a importância das regras objetivas está precisamente em nortear os trâmites da guerra sem a preponderância de identidade de cada líder ou combatente. Há, ao contrário, ritualização imparcial que gerencia atos e contra-atos nesse *pólemos*, porque “quem joga com outros se submete a regras de jogo objetivas”⁶¹⁴. O pacto com outrem detém objetividade precisamente por regulamentar um jogo bélico ordenado, assertividade esta que impõe dignas posturas de ambos os lados. No interior desse acordo, efetiva-se uma objetiva *epoché* de guerra a partir da qual não é a vontade egoica que define como atacar e se defender perante o inimigo e sim as tratativas firmadas antes dos impactos que direcionam as táticas de guerra. Os acordos de outrora “têm um efeito desindividualizador, despersonalizador e despsicologizador. Os que deles participam ‘são expressivos’, sem, no entanto, colocar a si mesmo sob holofotes, [...] não se deixando tomar por um ambiente narcisista”⁶¹⁵. Mesmo diante dos impactos da guerra há um Nós estruturado, sob a égide de cânones objetivos, os quais impedem a ascensão da animalidade de um humano sobre o outro. Se o ambiente não fosse regido pelo jogo justo (negatividade restritiva dos direitos e deveres de cada homem), a positividade econômico-aditiva dominaria o ambiente, o descontrole narcísico tomaria conta da guerra e mais sangue seria vertido. Por isso a negatividade, em Han, é fundamental. Ela tenta tornar o jogo o mais imparcial possível e, a partir disso, o menos violento possível.

É precisamente o pedido de acesso aos cânones objetivos de guerra que fazem do campo de batalha um ambiente ausente de surpresas (adições positivas/economias táticas), pois há regras que influenciam profundamente a postura de cada sujeito metido nos conflitos desde os chefes de Estado, os seus generais até os soldados presentes nas linhas de frente. Cada um deles precisa *re-petir*, isto é, acessar os códigos éticos de guerra para saber o que é ou não é lícito em um ambiente hostil como o é uma região que se encontra inserida em conflito armado. Do contrário, se não fosse instituída tal normatização, não haveria guerra e sim carnificina, justamente o que a objetividade das normas deseja impedir. Por isso, durante o jogo, faz-se necessário *re-petir* os imperativos norteadores de uma guerra para não se cair em intenções

⁶¹⁴ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 82.

⁶¹⁵ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 83, realce do autor.

subjetivas que apenas criariam um desastroso efeito em cadeia, a saber, a corrupção dos ritos de guerra e, por conseguinte, uma guerra sem limite de violência.

No capítulo *Do duelo à guerra de drones*, da obra *O desaparecimento dos rituais*, Han evidencia o quanto a guerra coeva deixa de re-petir rituais e, por isso, dá adeus ao *pólemos* justo entre os que se colocam em duelo. Ela se desnegativa e passa a viver de positividade econômica, pois deixa de ser um jogo regrado/negativo e se converte em jogo produtivo/positivo. Diz Han: “Às guerras modernas falta totalmente o caráter de jogo. Aqui também vale a fórmula fundamental: *a coação de produção destrói o jogo*. As guerras modernas são uma *batalha da produção*”⁶¹⁶. Isso quer dizer que, hoje, há um exercício antinatural de forças contra o inimigo, exercício este regido por otimização de recursos técnicos, maximização de velocidade e de energia unida à furtividade de aparelhos de extermínio de alteridades. O exemplo que Han apresenta é o avião bombardeiro: “O avião de bombardeio, assim, fez com que Carl Schmitt refletisse, já que sua utilização torna a guerra, como batalha de dois lados, impossível”⁶¹⁷. A impossibilidade do duelo aqui acontece porque não há pé de igualdade entre os homens e entre as suas armas. A guerra, nesse sentido, dessacraliza-se, pois não re-pete o *pólemos* justo de tempos de outrora. Sequer os combatentes estão face a face: não olham mais para o rosto do inimigo. A bomba simplesmente é lançada e o dizima. Para Han, essa seria uma guerra ilegítima pelo alto teor de positividade econômica (ausência de paridade bélica). Trata-se apenas de uma guerra que produz morticínio e temor.

A mesma ilegitimidade acontece na guerra de *drones*. Inexiste a presença, o duelo entre *iustus hostis*, inexiste a *iusta causa*. Falta a paridade entre os inimigos, uma vez que se ausenta o rito diante do conflito. Aqui, “A superioridade técnica vira superioridade moral. Técnica e ética condicionam uma à outra”⁶¹⁸. Isto é, o detentor da maquinção mais otimizada sente-se livre ao direito de testar a potência de seu Si (identidade preponderante) diante do inimigo que desconhece a arma letal a ser usada sobre sua cabeça. Diz Han: “A guerra de drones suspende completamente a reciprocidade, a relação dual, constitutiva da guerra como batalha ritual de dois lados. O agressor exime-se totalmente de ser visto. E a tela não é presencial”⁶¹⁹.

Han evidencia que a positividade irrestrita fundamenta até mesmo a guerra coeva. Ela a faz *touch screen*. Vivemos a era do *pólemos* bélico sensível ao toque, por meio de um ecrã tátil. A guerra deixa de ser um jogo negativo, regrado e imparcial. O combatente, piloto do drone, está seguro em seu campo virtual de batalha, dirigindo o seu bombardeiro ao alvo proposto. Ele

⁶¹⁶ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 118, realces do autor.

⁶¹⁷ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 119.

⁶¹⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 120.

⁶¹⁹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 121.

não mais vê a fisionomia do sujeito ou do grupo a ser alvejado. Ele apenas vê o sinal sobre o qual a bomba deve cair como uma gamificação.

A morte aqui é *produzida maquinalmente*. Os pilotos dos drones *trabalham* em camadas. Matar para eles é sobretudo um *trabalho*. Depois do serviço, recebem aos festejos um “scorecard” com um certificado de quantas pessoas eles assassinaram. Até mesmo, no assassinato de pessoas, o que conta é sobretudo o *desempenho*, tal como um qualquer outro trabalho [...] A guerra de drones é um dataísmo da morte. Mata-se sem luta, sem dramaticidade, sem destino⁶²⁰.

Aqui, Han salienta o quanto a guerra desritualizada/desnegativada se torna desumanizada e covarde: o ofensor está protegido em seu ambiente virtual de trabalho; o inimigo desconhece que a sua localização é alvo do desempenho de um ofensor que jamais será visto, porque o seu ataque é furtivo. O duelo arcaico deixa de ser uma realidade. A luta corpo a corpo, o drama do matar ou ser morto não é mais uma questão para o ofensor. Este apenas mata e, por desempenho/produtividade/positividade, mata. Assim, não há que se conjugar produção e ritualização do mundo. A produtividade é positiva; o rito é negativo. Nas palavras de Han: “Produção e ritual excluem-se mutuamente. A guerra de drones é o retrato de uma sociedade na qual tudo se tornou uma questão de trabalho, produção e desempenho”⁶²¹.

5.2. Louvor ao ritual, à re-petição e ao tempo primordial

Ritos são *re-petitivos*. Eles solicitam acesso a relíquias históricas – materiais ou imateriais. Alimentam-se de culturas vivas. Mas não são nutridos só de passado: desejam se perpetuar nas consciências e se estender ao futuro por meio das falas e história dos entes humanos. Por isso, para que suas *re-petições* aconteçam perenemente, ritualistas precisam existir e insistir na eternização do ceremonial, da liturgia. O *lógos* de cada um deles necessita de sendas abertas para que mitos e deuses, terras e mortais, transcendências e imanências possam, ainda que no mais tardar dos tempos, ressoar entre os viventes de cada época.

Transcendências e imanências são cultuadas por rituais. “Tanto os rituais quanto as coisas do coração são pontos de descanso da vida que a estabilizam. Eles são caracterizados pela repetição”⁶²². O ritual não seria possível caso não fosse *re-petível*. Contudo, deve-se ter cautela ao lidar com o conceito “re-petição”. Em Heidegger, *re-petição* (*Wieder-holung*) possui o sentido de retorno, revolvimento, retomada, resgate do pensamento. *Re-petir* (*wieder-holen*) é perguntar e pensar, de novo e sempre, acerca do modo de doação originária da verdade. Só

⁶²⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 122-123.

⁶²¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 123.

⁶²² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 135.

pode acontecer em contato com práticas precedentes: “[...] somente se nos voltarmos pensando para o já pensado seremos convocados para o que ainda está para ser pensado”⁶²³. Em um passo de volta, o ente humano pensa e vive o mistério principal que atravessa as gerações e chega até os tempos correntes. Diz Heidegger:

O ser resoluto, que retorna a si e a si se entrega, torna-se, então, *repetição* de uma possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada. A *repetição* é a *tradição expressa*, isto é, retorno às possibilidades do *Dasein* sido-‘aí’ – o *Dasein* escolhe seus heróis [...] para a fidelidade ao repetível⁶²⁴.

Em Heidegger o *Da-sein* fideliza-se à *Wieder-holung* porque, embora esteja em uma situada epocalidade, abre-se temporalmente à História, dado que sua existencialidade é caracterizada pelo ser-com (*Mitsein*). Inevitavelmente é lançado na esfera no aí, ou seja, encontra-se presente em um mundo imbuído de possibilidades a partir das quais o “*Dasein* escolhe seus heróis (*das Dasein sich seinen Helden wählt*) e pode “gestar-se” graças ao seu vínculo com os ditos e não ditos da tradição. Para a analítica existential heideggeriana, o *Da-sein* só pode se factizar ao levar em conta o peso da História. O seu destino, projeto e porvir dependem da herança sustentadora que lhe foi legada. Assim, “Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial [...] que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo”⁶²⁵.

Deleuze também se dispõe a pensar acerca da ré-*pétition*:

Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhante ou equivalente. Como conduta externa, esta repetição talvez seja o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a anima. A festa não tem outro paradoxo aparente: repetir um “irrecomeçável”.⁶²⁶

“Derivado do latim *petitio*, do verbo *petere* (dirigir-se, reclamar, solicitar), no sentido geral, quer exprimir reclamação, pedido ou requerimento”⁶²⁷. Quando se re-*pete*, busca-se o direito de *petição*, de rogar acesso aos conceitos e costumes transmitidos. Resgata-se singularidades que surgem e perpassam a História. Re-*petir* é fazer vibrar os ecos singulares do mundo e de seus entes por não possuírem análogos em outra localidade.

A re-*péticao* não se apega a novidades aditivas/positivas/econômicas. A sua função é manter incólume o que foi doado pelos antepassados, o espólio cultural que deixa vivos mitos

⁶²³ HEIDEGGER, M. O princípio da identidade. In: *Os pensadores*, 1979, p. 187.

⁶²⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, 2012, p. 1043, realces do autor.

⁶²⁵ HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*, 1995, p. 40.

⁶²⁶ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2006, p. 11.

⁶²⁷ SILVA, De Plácido e. *Vocabulário jurídico*, 2016, p. 370.

e sacralidades. A principal questão é vincular o pretérito-presente a partir do ritual de *re-petição*. Trata-se de um diálogo entre epocalidades e elevação dos feitos do Nós-de-outrora. Novamente, elevar o ritual simboliza evitar acréscimos a ele, por isso é antieconômico ou antipositivo. Ele retroage ao invés de se adiantar. Ele salvaguarda a práxis de culto que o caracteriza desde o seu nascimento. De fato, acontece como saliente Deleuze: “repetir um irrecomeçável”. Um ritual não pode ser iniciado pelos contemporâneos e sim reiniciado.

Re-petição é um revolvimento que se compromete com o tempo do Tu e do Nós. Ela se torna guardiã de um determinado movimento e por ele se doa. Os rituais *re-petem* fundamentos arcaicos que sustentam a vida de todos os seus praticantes. A facticidade dos ritualistas depende da imprescindível guarda do relicário que lhes foi confiado. Os rituais se tornam coisas do coração, aquilo que faz sentido e não se aconselha viver sem. “Só a repetição chega ao coração”⁶²⁸.

Han reflete sobre o rito como o chamado para a reunião das partes da téssera. O acontecimento propício se dá quando o tempo hodierno incorpora o tempo primevo em recusa à perda de vínculo. Louva-se as forças ancestrais, forças organizadoras do cosmos. Ele diz: “Para Hölderlin, a festa é um ‘noivado’, um casamento, um tempo áureo [...] com os deuses. Nos dias de festa, os feriados, os humanos se aproximam dos deuses. Faz com que a humanidade participe do divino. Cria intensidades”⁶²⁹. Festa tem exatamente o sentido ritualista. É ocasião para comunhão, solenidade que respeita a *traditio* e se sustenta na *re-petição*. É um casamento (*Hoch-Zeit*)⁶³⁰, isto é, um tempo nobre, à altura dos deuses, pois coloca em curso o “alto festival” (*hohes Fest*), representado pela “marcha da noiva” (*Brautlauf*), rumo à reunião ao palco a dois, ao casamento.

O *re-petir* é um saber de cor, por isso já se conhece o caminho a ser percorrido, não porque foi decorado, mas essencialmente vivido. A festa e o jogo foram amados, constituíram saber sólido e *re-petível* (praticável). Vemos isso nas missas papais. Há todo um itinerário essencial que sustenta as suas práticas. Não há invenções. Surgem novos personagens ritualísticos, mas não novos rituais. Acompanha-se um determinado ritmo. Rito detém ritmo, ou seja, negatividade. Os cultos recusam aceleração e comunicações exageradas. São antíteses à positividade irrestrita. O mesmo acontece na celebração da Eucaristia: é o momento simbólico de sacra transmissão e revivência de tempos arcaicos, de ordem e valor que perpassam o Nós por séculos. Nesse evento, os fiéis, que compõem a comunidade, tornam-se uns na revivência

⁶²⁸ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 135.

⁶²⁹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 69.

⁶³⁰ Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1989, p. 312.

da sacralidade primeva: o pão e o vinho consagrados secularmente. Assim, há *re-petição* e um dia profundo: “O dia bem-sucedido é o dia a dia profundo, que repousa em si mesmo. O que importa é contemplar, na repetição do comum, do *ancestral*, o incomum”⁶³¹.

Embora a *re-petição* seja diária, o que está em jogo é o incomum, uma atipicidade que se chama tempo original (*ursprüngliche Zeit*). O passo de volta de cultuadores, estes que integram ordens ritualistas, restaura a gênese do culto primevo que dispara a *re-petição* em cada época. Exemplos dessa restauração se dão com a sacra reunião do colégio de cardeais para a eleição do novo pontífice no Vaticano (Conclave); *Via-crucis* que, anualmente, encena os caminhos tortuosos que Cristo, originalmente, segue para redimir a Humanidade de seu *pecatum*; *Pesach* (Páscoa), cujo significado é “passar sobre”, “passagem” do jugo à liberdade, da morte à vida, da escassez à fartura. O povo judeu, escravizado por séculos pelo Egito, liberta-se do jugo graças ao seu vínculo de fé com Deus. *Pesach* representa justamente o elo entre Deus e Israel. Em troca da *passagem* segura, os judeus prometem obediência e conservação do rito de libertação. Essa narrativa-símbolo está descrita em *A instituição da Páscoa*:

E FALOU o Senhor a Moisés e a Arão na terra do Egito, dizendo:

2 Este mesmo mês vos *será* o princípio dos meses; este vos *será* o primeiro dos meses do ano.

3 Falai a toda a congregação de Israel, dizendo: Aos dez deste mês tome cada um para si um cordeiro, segundo as casas dos pais, um cordeiro para cada família.

12 E eu passarei pela terra do Egito esta noite, e ferirei todo primogênito na terra do Egito, desde os homens até os animais; e em todos os deuses do Egito farei juízos. Eu sou o SENHOR.

13 E aquele sangue vos *será* por sinal nas casas em que *estiverdes*; vendo eu sangue, passarei por cima de vós, e não haverá entre vós praga de mortandade, quando eu ferir a terra do Egito

14 E este dia vos *será* por memória, e celebrá-lo-eis por festa ao SENHOR; *nas vossas gerações o celebrareis por estatuto perpétuo*⁶³².

Pesach acontece em tempos primordiais enquanto símbolo de passagem. O povo de Israel se vincula ao poder divino para que a promessa de libertação aconteça. Porém, a passagem não se retém no pretérito. Ela ainda vigora nos tempos hodiernos quando o religioso reativa/repete o rito por meio da leitura, oração e comemoração dos tempos áureos de passagem. Ele cumpre o mandamento do versículo 14: “*nas vossas gerações o celebrareis [o Pesach] por estatuto perpétuo*”, como ordena o Senhor.

Celebrar o tempo arcaico do outro humano, por meio da *re-petição*, isto é, a festa de outrora no aqui-agora, gera ancoragem do humano na tradição, engendra significado ao mundo e aos seus entes. É nele que há “gravitação temporal que pode reunir o passado e o futuro no

⁶³¹ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 56, realce do autor.

⁶³² BÍBLIA DE ESTUDO. *ÊXODO* 12. 1-3, 12-14, p. 69, realces da tradução; meus realces em itálico.

presente. Sem compilação temporal o tempo se desintegra”⁶³³. Essa celebração responde ao apelo por sentidos profundos que factizam o humano, isto é, que lhe proporcionam soleira. A celebração permite, a cada um, regresso ao ser. Assim, pode-se retomar espaço que consolide, outra vez, zelo pela historicidade das coisas, vínculo com o tempo de cerimônia e de narrativa que nos é passado.

A importância da narrativa está dada: “Narrar uma história é um modo concreto de contar. Constrói uma tensão que dota de sentido a sucessão de acontecimentos. Enlaça-os para além da mera contagem, o que dá lugar a uma história”⁶³⁴. Eis a importância da re-petição: é uma negatividade que une os tempos. Ela não deixa o passado se apagar, evita que a positividade aditiva, sequiosa por entretenimento e interação digital, faça as pessoas esquecerem os ritos analógicos. Por isso, a re-petição narra e pratica o passado nas cerimônias presentes. Diz Han: “Do final da narração espera um ‘aumento de Ser’”⁶³⁵. No final da narração re-petitiva espera-se um vínculo fortalecido com a negatividade de um tempo litúrgico. Sem esse vínculo, o ente humano se perderia na positividade aditiva, que tende a esquecer relicários e tésseras históricas, a fim de novidades e produtividades constantes.

O ato de repetir, sem hífen, é distinto do re-petir originário. Exatamente por isso hifenizo o termo. Uma montadora de automóveis repete, mas não re-pete. Ela tão só, em seu dinâmico processo imbuído de fases, replica montagens já programadas maquinalmente. Isso sem mais ou menos. As mesmas estampagens, pinturas, motorizações, pontos de solda e apertos. Aqui, não se segue uma tradição, mas uma acelerada *linha de produção*. Apenas a História pode ser re-petida, porque apenas ela detém tempo para retenção e delonga. Somente ela segue ritos vinculativos que podem ser narrados de geração em geração. Além disso, ela retoma, em seu passo de volta, o tempo primordial no qual o rito nasce e não uma programação dada como o faz o maquinário de montagem automobilística.

A re-petição se estabelece enquanto processo delongado, transpassa séculos e milênios. Crenças e cultos são re-petitivos, uma vez que recuperam o tempo primordial – tempo de nascimento do rito que ainda hoje se faz assente. Cosmogonias, à guisa de exemplo, são edificações que perduram, são recuperados da Antiguidade e se consolidam no aqui-agora. Por isso, re-petição é um pedido de acesso aos mitos e ritos de um tempo longínquo, que se tornam próximos quando o humano coeve busca reviver tempos ancestrais.

Contudo, para Han, a revivência de tempos ancestrais é mais cara ao pré-moderno por

⁶³³ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 76.

⁶³⁴ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 77.

⁶³⁵ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 78.

ainda abrir seu íntimo aos volumes e ressonâncias da tradição. Ele diz: “Antes da modernidade [...] o homem seguia uma trajetória dada, que se repetia eternamente, como as órbitas dos corpos celestes. O homem pré-moderno está arrojado às coisas dadas [...] É um homem de facticidade e de repetição”⁶³⁶. O pré-moderno ainda seria amante de *alter-horizontes*, isto é, de edificações históricas, de epocalidades antecessoras ao seu contexto. Na verdade, o contexto pré-moderno é profundamente condicionado pelo contexto grego – helênico e helenístico –, pelas contribuições patrísticas e medievais. A pré-modernidade marcha liderada pelo *páthos* e por ressonâncias antecessoras. Uma aura conjunta de espíritos de épocas é recepcionada pelo ente humano de até então. O pré-moderno seria um humano com amizades e amantes, isto é, vinculado ao outro, de outra História.

Mas por que o homem moderno diminui, a cada vez, a *re-petição* tão cara ao pré-moderno? Precisamente por minimizar também o *pedir*, solicitar com menos vigor acesso às contribuições filosóficas antecessoras. A filosofia da história moderna se desencaminha das vias da *petitio* por uma vontade sobressalente de autarquia, de autonomia. A racionalidade moderna, em sua busca por originalidade genuína, não mais *pede* porque deseja se tornar límpida, extra aos parâmetros culturais forjados pelas epocalidades antecedentes. O primeiro descaminho se dá a partir do instante em que o sujeito moderno intensifica o seu desejo de ser “puro” e “inédito”, deslocado da História que o antecede. Modernização, nesse sentido, implica estabelecer metodologia apriorística antes “nunca” visualizada, instaurar sistemas autênticos e livres da autoridade da tradição.

Habermas esclarece, em sua obra *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, que o vocábulo *modernus*, já utilizado no século V, guarda a semântica de um presente que se transforma e não repete o passado. A Modernidade, nesse sentido, em perspectiva filosófica, é a epocalidade que não se contenta em perpetuar os pressupostos teóricos e práticos da História ocidental. Os mundos grego, patrístico, medieval e, muito menos o oriental, representam panoramas socioculturais para o moderno. Deve haver uma nova época, pura e independente da heteronomia de autoridades externas. Essa perspectiva purista, não devedora da História, na interpretação de Habermas

[...] revela o traço característico de um novo início que se destaca daquilo que então deve ser transcendido. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito “moderno” deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo⁶³⁷.

⁶³⁶ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 50.

⁶³⁷ HABERMAS, J. Concepções da Modernidade. Um olhar retrospectivo sobre duas tradições. In: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, 2001, p. 168.

Assim, há que se falar entre a *Querelles des Anciens et de Modernes*, a contenda entre antigos e modernos, já que o termo “clássico”, para a Modernidade, representa uma autoridade que não pode se tornar força epistêmica no presente. Não deve ser *re-petida*.

Helênicos e helenísticos, ao contrário dos Modernos, não deixam de *re-petir* os ensinamentos e ritos que antes deles nutriam a vida, a cultura e a espiritualidade. Eles ainda cultivavam mitologia: o “resplandecente Zeus e Hera altiva” de Empédocles; Diké e Têmis que guiavam Parmênides no caminho da verdade; a narrativa metafísica do *mito de Er* em Platão. As cosmogonias ainda são guardiãs de tempo e de mundos primordiais. Estão em paz com eles. Os mitos detêm mundanidade, não conhecem termos como desmundanização ou destemporalização. Jamais perdem os vetustos fundamentos que alicerçam a concreticidade da vida. Eles representam *re-petições* diárias:

Foi precisamente neste contexto espiritual que a filosofia pôs: os mitos forneciam um satisfatório arcabouço à formação do homem grego, tanto do ponto de vista da educação – afinal, Platão afirmou que Homero foi o grande educador dos helenos – quanto da vida religiosa, uma vez que os deuses cultuados na *πόλις* são os mesmos dos poemas épicos⁶³⁸.

A cultura grega, mesmo inserida no contexto de elevação de sua *philosophia e epistème*, ainda sim, *re-pete* o mito:

Os mitos cosmogônicos incluem aqueles que dão conta da origem do mundo e, posto isto, podem ser alocados entre os chamados *mitos de origem* [...] Em relação à função delineada por estes mitos, eles desempenham papel cosmológico [...] de forma a instituir uma visão cósmica inerente à própria organização da realidade. A estrutura geral é [...]: *Entes Sobrenaturais* em um *Tempo Primordial*⁶³⁹.

A Bíblia Sagrada outrossim traz a sua cosmogonia, *re-petida* por séculos:

No princípio, Deus criou os céus e a terra.
 2 A terra estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas.
 3 Deus disse: “Faça-se a luz!” E a luz foi feita.
 4 Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas.
 5 Deus chamou à luz DIA, e às trevas NOITE. Sobreveio a tarde e depois a manhã: foi o primeiro dia⁶⁴⁰.

Vê-se como o ponto essencial de uma cosmogonia é o prelúdio, o “primeiro dia”, a gênese de tudo o que há. A Bíblia Sagrada aponta ao primeiro, à gênese, acena ao tempo

⁶³⁸ BATISTA, R. *Deuses e homens*, 2003, p. 107.

⁶³⁹ BATISTA, R. *Deuses e homens*, 2003, pp. 67-68, realces do autor.

⁶⁴⁰ BÍBLIA SAGRADA (*Gênesis 1, 1-5*), 2004, p. 49, realces do tradutor.

primordial. A Escritura se vincula à raiz da qual tudo parte e tudo se desdobra. As cosmogonias mítica e bíblica estão imbuídas de *re-petições*, de pedidos de acesso aos pontos de partida da existência das coisas. Estão repletas de sentidos, criam “continuidades narrativas”, pois tratam do andamento dos acontecimentos, do surgimento do dia e da noite, do Criador e da criação, da ocorrência do dia inicial. O Criador, sob a ótica da sustentação cósmica, é cultuado enquanto o instaurador do presente inalterável, o estabilizador de sentidos e de significados. Como diz Han:

Tudo ocupa seu lugar, quer dizer, tem seu significado em uma ordem (*cosmo*) que se encaixa perfeitamente. Se uma coisa se aparta de seu lugar, ela é devolvida ao seu lugar. O tempo a guia. É ordem. É justiça [...] Deste modo, volta-se a restituir a ordem eterna. O justo. Os acontecimentos mantêm uma estreita relação, um encadeamento cheio de sentido [...] Aqui, a única coisa que tem sentido é a *eterna repetição do mesmo*, a reprodução do já sido, da verdade imperecível. Assim é como vive o homem pré-histórico em um presente duradouro⁶⁴¹.

O ritual é o símbolo da negatividade haniana, a peça-chave da *re-petição*, pois conserva a pré-história no presente enquanto houver ritualista pronto a retomar a liturgia. Ele cultua os valores da terra, do céu e da tradição, por isso é sustentável e sustentador da vida. É a demora temporal, a lenta *re-petição* das origens. É o elemento terreno a partir do qual a gênese, aquilo que se iniciou entre gerações, faz-se presente na prática *re-petitiva* do agora e que instaurará desdobramentos no futuro. Dá-se enquanto força de uma época que perpassa a História. É o costume que se iniciou e teima em não ter fim. Os rituais “são *arquiteturas temporais*”⁶⁴².

Em termos hanianos, o ritual se dá enquanto motor dialético, que “surge da tensão temporal entre um já e um ainda não”⁶⁴³. Todavia, o movimento, como se vê, dá-se enquanto dialética da *re-petição*, isto é, o ritualista não retira os arcaicos elementos de seus cultos e também não inova, ele tão somente pratica o que é canônico e definido pelos movimentos originários do rito. A dialética da *re-petição* gera um movimento circular a partir do qual práticas temporais regressam ao passado, fazem-no perpassar o presente e o porvir. O futuro, nesse sentido, deve ser negativo (*petitivo*) e não positivo (produtivo).

Os ritos, enquanto práticas fidedignas que incorporam o “já” (tempo arcaico) ao tempo corrente, para a negatividade haniana, são imprescindíveis à proteção das origens no aqui-agora, além de entrecruzar os tempos. Estabelece-se vínculo genuíno entre ontem, hoje e amanhã. Na verdade, a *re-petição* é uma só, reúne pretérito-presente-porvir em unidade. Os ritos são leais aos princípios e, por isso, protegem o tempo da graça, isto é, o tempo de pedir e comungar histórias. Han afirma: “A promessa, o compromisso e a lealdade, por exemplo, são práticas

⁶⁴¹ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, pp. 29-30, meus realces.

⁶⁴² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 134, realces do autor.

⁶⁴³ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 20.

temporais genuínas. Fazem vínculo com o futuro ao continuar o presente no futuro e entrecruzá-los. Deste modo, geram uma continuidade temporal que estabiliza. Esta protege o futuro da violência do destempo”⁶⁴⁴. O destempo seria justamente a perda dos rituais frente à positividade aditiva que olha apenas para frente, em direção ao futuro, almejando acréscimos de originalidade, novidade, modernidade.

Já os ritos e os seus guardiões exalam promessa, compromisso e lealdade ao principal, tentam garantir que aquilo que se iniciou em tempos remotos se conserve. Eles buscam evitar a destemporalidade, isto é, o esquecimento do arcaico. Buscam a perpetuação do “já” no “ainda não” (tempo vindouro). O tempo que há de vir não pode perder o sustentáculo originário que ainda vigora. A perda dessa base significa que certa época cai na atemporalidade (*Unzeitigkeit*) ausente de esteio, ausente de centro de gravidade. Mergulha-se em um nihilismo atormentador, no meio do qual quase se apagam da consciência as recordações intensivas e os vínculos profundos. O mundo e os tempos se desarticulam. Delongas, fechamentos ou conclusões perdem sentido. As palavras “final” e “finalizar” deixam de ter vigor. Ganha-se um mundo de novidades digitais em detrimento do mundo analógico, terroso e aromático que outrora se conheceu. “Contém em si menos mundo”⁶⁴⁵. Mas o tempo aromático, que se ergue na *repetição*, contém mundo, jardins imbuídos de flores das mais diversas formas, tamanhos e cores porque “O tempo, que tem aroma, não passa ou não transcorre. Nada pode esvaziá-lo”⁶⁴⁶. Trata-se de um tempo de florir, de medrar e de louvar o brilho da Terra e de seus frutos.

A hermenêutica é ritualista e retroativa: essencialmente negativa porque guarda ritos. Gosta do tempo aromático de outrora. Ama *peticionar* no entrecruzamento de tempos. Ela retoma ressonâncias que tonificaram épocas longínquas e, consequentemente, reapropria-se de sentidos fácticos e enfáticos. Ela solicita *direito de petição* em suas visitas aos textos históricos. Sabe que a tradição é um fenômeno ubíquo na vida dos contemporâneos. Dela não se pode escapar. Gadamer, como hermeneuta, está cônscio e comprehende bem esse panorama:

estamos, como seres finitos, dentro das tradições, quer as conheçamos, quer não, quer estejamos conscientes delas ou cegos o bastante para cremos que começamos do novo – isso tudo não muda nada do poder das tradições sobre nós [...] A tradição não quer dizer certamente mera conservação, mas transmissão. A transmissão, porém, inclui que não se deixe nada imutável e meramente conservado, mas que se aprenda a dizer e *captar o velho de modo novo*⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 21.

⁶⁴⁵ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 26.

⁶⁴⁶ HAN, B-C. *El aroma del tiempo*, 2015, p. 86.

⁶⁴⁷ GADAMER, H-G. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, 1985, pp. 73-74, meus realces.

O pensamento gadameriano defende que o “velho seja captado de modo novo”. A filosofia haniana comprehende que, na essência do ritual, *o velho precisa ser captado como velho*. Quanto mais se segue, à risca, o que é transmitido, a fim de se acoplar à originariedade do culto primeiro, mais a transmissão e a ordem transmitida é protegida e, consequentemente, mais os ecos da tradição se prolongarão aos porvindouros. De toda forma, mais adiante em seu texto, Gadamer reconhece que a re-petição tem o dever de deixar a tradição intocável:

[...] a tarefa de reunir o hoje e aquela reminiscência [...] do passado é uma boa ilustração para o que a tradição é sempre. Ela não é restauração no sentido de conservação, mas é uma reciprocidade constante entre nosso presente e seus objetivos e os passados que também somos [...] O importante é, portanto, isso: *deixar ser o que é*⁶⁴⁸.

Gadamer está entre “o velho, captado de modo novo,” e a manutenção do passado, do “já-sido” no agora. Ele salienta a necessidade de reciprocidade entre os tempos, diá-logo profundo entre eles, colheita e retenção de ressonâncias, mas também se refere aos “passados que também somos” e ao “deixar ser o que é”. Gadamer está entre o amor ao pretérito originário, ao *velho* e ao que dele devemos fazer, isto é, como *repeti-lo*.

O *velho* também é uma questão para Kierkegaard, côncio do inabalável suporte da re-petição e das arcaicas entoações do mundo:

A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua [...]; a repetição é uma amada esposa de quem nunca se fica farto, porque só do novo se fica farto. Nunca se fica farto do que é velho [...]; e só fica plenamente feliz aquele que não se ilude imaginando que a repetição deveria ser algo de novo. É preciso juventude para ter esperança, juventude para recordar, mas é preciso coragem para se querer a repetição [...]; a repetição é o pão de cada dia que abençoadamente satisfaç [...] Sim, se não houvesse a repetição, o que seria a vida?⁶⁴⁹.

Louvor à re-petição exprime louvor ao *velho*. Mas o *velho* de Kierkegaard não exprime aquilo que é puído ou surrado e sim a bela longevidade, o imemorial intensivo, a glória arcaica. A vontade do novo, se age em detrimento do *velho*, perde o fio da meada por olhar à frente, sem visualizar ou guardar, para si, a reserva espiritual solícita a pedidos ou a ritos de acesso. A vontade irrefreável do novo é o mal da positividade econômica aditiva. Já a re-petição, é um ato de negativa deferência às entoações históricas, que atravessam gerações, mesmo em tempos de ensimesmamentos epocais, mesmo em tempos que tentam negar a importância do “pão de cada dia”. Por isso, a importância negativa da re-petição para Han: ela instaura solo no qual a

⁶⁴⁸ GADAMER, H-G. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, 1985, pp. 74-75, meus realces.

⁶⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *Repetição*, 2009, pp. 32-33, meus realces.

vida humana pode permanecer sem perder os seus símbolos e princípios tradicionais. Ele diz: “O mundo é, desse modo, liberado de sua contingência e ganha algo permanente”⁶⁵⁰.

Um mundo isento de ritos de acesso ou de simbologia decairia na constante positividade criativa de ineditismos ou, em termos hanianos, na contingência que perde a permanência das coisas. Porém, Han evidencia que essa força contingente ou economia produtiva é uma realidade em vigor. O ineditismo positivo já iniciou o declínio do simbólico e das experiências duráveis. Ele salienta:

O mundo hoje está muito desprovido do simbólico. Dados e informações não possuem força simbólica [...] No vazio simbólico, todas as imagens e metáforas, que provocam sentido e comunidade e que estabilizam a vida, têm se perdido. A experiência da duração tem diminuído. E a contingência aumenta radicalmente⁶⁵¹.

A re-petição, para Han, resguardaria os valores simbólicos e as práticas ritualísticas para que não se perdessem diante da “contingência” que “aumenta radicalmente”. Sem ela, o mundo coevo cairia em um niilismo simbólico e não encontraria solo permanente do qual partir para viver o hoje.

Em retorno à pergunta kierkegaardiana “se não houvesse a repetição, o que seria a vida?”, Han responderia essa questão em tom agravador: a vida seria mero recurso fabril de estreias, mero modo de existência econômica fixa na vontade do novo e de consumir o novo. Teria vigor para produzir quantitativa, mas não qualitativamente. Um imenso volume de conteúdo seria visto, mas sem referencial. Não carregaria significados sustentadores. Todos teriam voz e poderiam expor seus produtos e intenções, mas poucos estariam compromissados com as verdades da terra. Teríamos acesso a muitas “criações”, mas poucas seriam impactantes. Informações estariam disponíveis aos montes, mas o mínimo delas geraria saber real e profundo. Logo, o “pão de cada dia” é mais simbólico e sustentador do que a nova engenharia que deseja instaurar novo desejum. Desse modo, deve-se ter profundo cuidado com o novo. Novidades são significativas somente quando estão essencialmente ancoradas na arcaica constelação teórico-prática legada aos presentes, afinal, tanto o universo físico quanto o histórico não vivem de novidades, mas de entoações e de astros antiquíssimos. O universo vive das estrelas de cada dia assim como a História perdura a partir das autoridades de cada época.

O “pão de cada dia” kierkegaardiano, na perspectiva de Mircea Eliade, não deve ser apenas abocanhado, mas também sacralizado (re-petível integralmente), o que significa ter a sua ordem resguarda para que o homem encontre objetividade na existência. Ele discursa:

⁶⁵⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 10.

⁶⁵¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 10.

o sagrado é o *real* por excelência, ao mesmo tempo o poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver *no sagrado* equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela realidade sem fim das experiências puramente subjetivas⁶⁵².

O fragmento eliadeano conversa profundamente com a filosofia de Han acerca do desaparecimento dos rituais. O sagrado é justamente a recuperação do rito de acesso que evita a contingência das coisas, porque permite situar o humano coevo em solo permanente ou objetivo. O sagrado lhe dá o “pão de cada dia”. Nesse sentido, a “realidade sem fim”, citada por Mircea Eliade, é justamente criada pela inconclusão da positividade aditiva sobre a qual trata Han. O e... e... e... irrefreável da positividade ilustra a vontade subjetiva de constante novidade. O sagrado enquanto objetividade, resguardado no ritual conclusivo, advém precisamente para suspender a adição de critérios egoicos, neutralizar a subjetividade ineditista.

A conservação do vigor do sagrado, por meio da *re-petição* ou do rito de acesso, é o que traz objetividade simbólica e impõe limites a qualquer intenção subjetiva que queira acrescentar algum elemento estranho ao ritual. As palavras de Mircea Eliade deixam ver um filósofo que defende a negatividade primordial assim como o faz Han. Ambos são críticos do fenômeno positivo aditivo, que causa “o desaparecimento dos rituais”. Para os dois autores, acréscimos ao rito primeiro converter-se-iam em deturpação, em profanação. Profanar significa suplementar algo que não apresenta qualquer falta, manipular um objeto de outra forma que o necessário. O rito não pode ser profanado, pois nasce completo, pronto para ser *re-petido* em respeito à ordem que ele institui arcaicamente. Isso implica proceder, proferir palavras, trajar-se propiciamente para fazer jus ao rito. Segundo Mircea Eliade, “o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites, e assim, estabelece a ordem cósmica”⁶⁵³.

Para Han, na cultura contemporânea aditiva, falta muito dos pressupostos citados por Mircea Eliade como “realidade absoluta”, “orientação”, “solo fundante de mundo”, “ordem cósmica”, porque cada vez mais os ritos sagrados deixam de ser comungados. Explica o autor: “Ao tempo falta hoje a estrutura firme. Ele não é uma casa, mas um fluxo volátil. Desintegrase em mera sucessão de presentes pontuais. Ele se esvai. Nada lhe dá uma *parada*”⁶⁵⁴. Só o ritual sagrado pode recuperar tempos originários e parar, nessa recuperação, para experienciá-los. Fluxo volátil (adição contínua de e... e... e...) se despede do passado primitivo.

Mircea Eliade trata a *re-petição* enquanto re-produção fiel da origem, recuperadora do

⁶⁵² ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, pp. 31-32, realces do autor.

⁶⁵³ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, p. 33, realces do autor.

⁶⁵⁴ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 11, realce do autor.

passado primitivo que rompe com o fluxo volúvel aditivo do presente pontual. Reconstituir o primeiro ato ritualista, no sentido de re-praticar o “antes” no “agora”, é o que dá sentido à restauração dos símbolos antepassados. É a objetividade presente no rito sagrado, sem qualquer inclusão de critérios subjetivos. Uma repetição que *instaura* ao invés de *restaurar* costumes não é sagrada, ao contrário, é profana; não é *re-petição*, é inovação e produção. Aqui, ela perde a hifenização essencial. Para Mircea Eliade, a *re-petição* tem como pano de fundo reviver a cosmogonia, “reitera-se a obra exemplar dos deuses”⁶⁵⁵. Significa que o rito se fundamenta na replicação das obras divinas incorporadas pelos sacerdotes. Rito é, desse modo, cópia do querer das deidades, *imitatio dei*. Mircea Eliade esclarece esse ponto de seu pensamento:

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios” [...] Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente *repetível*. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui” [...] É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”⁶⁵⁶.

O tempo sagrado só é *re-petível* porque nasce para ser permanente por meio do pedido/rito de acesso por seus praticantes no aqui-agora. Ele possui duração irreversível. É como o anel de Moebius ou similar à noção de eternidade entre os gregos: não possui início definido e nem fim, mas existe em comum acordo consigo, ausente de transformações. Ele respeita a regra lógica de Parmênides: *é do modo como é e não pode não-ser de forma alguma*.

Mircea Eliade fala em “Tempo circular, [...] espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos”⁶⁵⁷. É uma temporalidade longínqua-contígua, porque embora tenha sua gênese *in illo tempore* (há tempos), também se dá hodiernamente quando o culto se inicia, os deuses e suas vontades se fazem presentes. Seria um *illud tempus* – tempo atemporal uma vez que *re-pete* a origem, um recomeço *ab initio*, a partir da raiz. É uma união temporal entre épocas, o reconhecimento de que elas podem dialogar. Nessa mesma afinação, diz Han: “A repetição como reconhecimento é, portanto, uma forma de união, de término. Passado e futuro são unidos em um presente vivo. Como forma de união, promove duração e intensidade. Zela para que o tempo permaneça”⁶⁵⁸.

5.3. Rito e símbolo

O ritual é constituído por símbolos e estes são patrocinadores dos cultos: “O símbolo

⁶⁵⁵ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, p. 35.

⁶⁵⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, pp. 63-64, meu realce.

⁶⁵⁷ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, pp. 63-64.

⁶⁵⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 20.

(em grego *symbolon*) significa originalmente o sinal de reconhecimento entre amizades hóspedes (*tessera hospitalis*). Um dos amigos quebra a téssera, guarda para si uma metade e dá ao outro amigo a outra como sinal de hospitalidade⁶⁵⁹. A téssera, seja constituída por vidro, osso ou marfim é garantia de re-petição. Ao olhar o símbolo partido, relembrar-se do amigo, reconhece-o pela parte dividida que os une. Trata-se de “Um antigo passaporte: este é o sentido originário do símbolo. É algo com que se reconhece, em alguém, um antigo conhecido”⁶⁶⁰. É a retomada de antigas experiências e a reunião das partes. Reconhecimento e retomada representam a re-petição da intensidade, da totalidade, da téssera que outrora foi dividida. As partes do símbolo podem ser reunidas, porque amigos são livres para o reencontro. A reunião da téssera depende do encontro. Todavia, na despedida, eles guardam o *symbolon* que os une. Estão vinculados mesmo em distância. Esse é o sentido maior do símbolo: instaurar a negatividade da união irreversível das partes.

A cada vez que os amigos se encontram mais íntimos se tornam em razão da timidez, que se instalou nos primeiros contatos, tornar-se mais tacanha. O fluxo de encontros permite intensidade de reconhecimento e, consequentemente, a maximização simbólica que fortalece os laços. Quanto mais simbólico é o outro humano, mais o reconheço, mais permanente e sustentadora é a união. O instituto da verdadeira amizade também é ritualista porque permite demora e duração. Ele transcende a alteridade turista, isto é, o excursionismo desentoadado, pobre em intensidade, que apenas encontra o outro humano, mas não o reconhece, não reúne a téssera, não inicia a união irreversível das partes.

O princípio da sustentação da téssera é o que traz peso ao ritual para Han: “Rituais podem ser definidos como *técnicas simbólicas de encasamento* [...] Fazem do mundo um local confiável [...] Fazem o tempo se tornar *habitável*. Sim, fazem-no *viável* como uma casa”⁶⁶¹. O ritual simbolizaria a sensação de ancoramento e aconchego que respectivamente a terra, a habitação e a soleira fornecem. Propiciam uma parada (*Halt*) para descanso e pensamento. Ele doa sinais orientadores. “Pede-se um *sinal* para pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação, em suma, para encontrar um ponto de apoio absoluto”⁶⁶². Vê-se como Han e Mircea Eliade, cada um ao seu modo, possuem filosofias sintonizadas na negatividade do rito sagrado. Ao primeiro, o rito sagrado torna o mundo permanente, confiável e habitável; ao segundo, traz sinal que elimina a relatividade, a desorientação por criar ponto de apoio absoluto.

⁶⁵⁹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 9.

⁶⁶⁰ GADAMER, H-G. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, 1985, p. 50.

⁶⁶¹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 10-11, realces do autor.

⁶⁶² ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, pp. 30-31, realce do autor.

Mircea Eliade está convicto de que o símbolo auxilia tanto o religioso quanto o profano a encontrarem ponto fixo em meio à volatilidade dos eventos. O rito agiria enquanto téssera vinculativa que reúne os amigos em uma soleira definida. Ele afina os entes humanos a um objetivo comum: prolonga relações e experiências genuínas. Prolongamento aqui significa deixar-ser o “já-sido” tanto entre amigos quanto entre sacerdotes. O rito é interpretado enquanto bússola que, em tempos de aperto, penúria e náusea liberta o humano da angústia, da confusão e lhe possibilita tomar postura decisória.

O rito sagrado sustém a existência humana devido ao seu grau de ancoragem nos símbolos. É alimentado por alegorias e insígnias elevadas, hierofânicas. Aí está o seu combustível que o faz atravessar épocas e vidas diversas. Ele está planificado em um horizonte situacional que orienta hoje e, quiçá, norteará no porvir. O rito sagrado representa soleira de vida porque lhe dá continuidade e permanência. *Repeti-lo* evita a morte do tempo no qual o sagrado se inicia. Acerca dessa ideia, diz Han: “Os rituais têm a mesma função. Pela sua *mesmidade*, sua *repetição*, estabilizam a vida. Tornam a vida suportável”⁶⁶³.

Han é declaradamente um filósofo defensor da mesmidade ritualística. Ele é contrário à nudez, antitético ao *close up*, ao foco desproporcional e exagerado a algum setor da vida do humano que dele retire intimidade e segredo. Suas palavras declaram: “[...] não existe beleza desnuda [...] A nudez significa a perda das vestes da graça”⁶⁶⁴. Mas escapa ao pensamento haniano que existe a simbólica nudez, a nudez ritualista de passagem, o nu sagrado, cheio de graça que Mircea Eliade consegue captar no âmago simbólico do rito batismal. Esse autor elucida o seu posicionamento ao grafar as seguintes palavras em *O sagrado e o profano*:

[...] a nudez batismal encerra, ao mesmo tempo, um significado ritual e metafísico: o abandono da “antiga veste de corrupção e pecado da qual o batizado se despoja por Cristo, aquela em que Adão se cobriu depois do pecado”, mas igualmente o retorno à inocência primitiva, condição de Adão antes da queda⁶⁶⁵.

Han percebe positividade na nudez enquanto exposição corporal pornográfica. O corpo se torna um objeto na vitrine para consumo, torna-se uma realidade capitalizada. Mircea Eliade entende que há negatividade ritualística na nudez. Aqui há o nu que suplantaria a pornografia: o nu batismal enquanto retirada dos antigos trajes, contaminados e corrompidos pelo *peccatum*, pela subversão contra as leis divinas. A nudez batismal é um trabalho ritualista de salvação daquele que se encontra eivado pelas transgressões que cometeu. A inocência, que Mircea

⁶⁶³ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 12, realces do autor.

⁶⁶⁴ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, pp. 52-53.

⁶⁶⁵ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, 2018, p. 113

Eliade chama de primitiva, só pode ocorrer sob a água, esse símbolo de limpeza espiritual:

A Água “mata” por excelência: dissolve, abole toda forma. É justamente por isso que é rica em “germes”, criadora [...] A nudez ritual equivale à integridade e à plenitude; o “Paraíso” implica a ausência das “vestes”, quer dizer, a ausência do “uso” [...] Toda nudez batismal implica um modelo atemporal, uma imagem paradisíaca⁶⁶⁶.

A Água completa o trabalho de salvação, lava o espírito, saneia o humano e o livra de suas transgressões. O batizado se torna um filho limpo, íntegro e pleno de ser. A nudez aqui é símbolo de uma pessoa despida de corrupção, reestruturada no sagrado. O filho que passa pelo rito batismal está de volta ao Paraíso mesmo ainda em plano fenomênico. Como se o filho antecipasse a sua salvação celestial já no mundo terreno. O batismo, na perspectiva de Mircea Eliade, dá-se como um rito que, ao ser cumprido, reforça a metafísica do abolimento dos pecados e, outrossim, a metafísica da redenção. O batismo é visto enquanto a nudez que desnuda o pecado, o reconhece e o extingue. Após isso, traja o ente humano com as vestes da graça. Acontece, nessa essencial passagem, a troca de indumentária cujo símbolo maior é dar o perdão ao batizado e reiniciá-lo no princípio perdido desde a queda de Adão.

A procissão também é um símbolo ritualista assim como o é o batismo. Ela se fundamenta em experiências de sentidos profundos. O ritualista, agarrado ao seu terço e a outros sacros adereços, agradece pelos bens recebidos e se alimenta espiritualmente de modo próprio, contudo, inserido na atmosfera do Nós. A procissão fortalece cada eu presente. Ela se dá em delonga, na demora apropriada. Os padroeiros e padroeiras merecem íntegra atenção dos abençoados, por isso longo tempo de gratidão e prece são demandados. Constitui-se como um sacrifício sob o caráter de contra-dom (retribuição) às santas benesses recebidas pelos fiéis. Trata-se de uma via de fidelidade delongada e atenciosa. Em termos hanianos, “[...] o caminho da peregrinação não é uma passagem que deva ser atravessada o mais rápido possível; ao contrário, trata-se de um caminho repleto de semântica. O estar a caminho é carregado de significados como penitência, cura e gratidão”⁶⁶⁷.

Han demonstra o quanto a procissão se estabiliza como símbolo coletivo, permite avanço e tensão narrativas: “As procissões apresentam *cenicamente* uma passagem especial de uma narração”⁶⁶⁸. Isso fica claro, no Brasil, quando se dá a manifestação de milhares de fiéis no Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará e, também, a Romaria de Padre Cícero em Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará. Milhares de devotos encenam seus sacrifícios junto

⁶⁶⁶ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, 2018, p. 114.

⁶⁶⁷ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, pp. 73-74.

⁶⁶⁸ HAN, B-C. *Sociedade da transparéncia*, 2017, p. 72, realce do autor.

à multidão. Sobem-se amplas escadarias com a força dos joelhos e se caminha distâncias absurdas em nome de um ritual de agradecimento e de fortalecimento espiritual, todo esse esforço a fim de enfrentar desafios existenciais que estão por vir. Por isso, vê-se que “O jogo rígido ou o ritual alivia a alma [...] Graça e jogo rígidos impedem arbitrariedade emocional, nudez da alma e psicopatologias”⁶⁶⁹.

Cada subida de escadaria e cada transição de localidade, na procissão, representa a negatividade do respeito ao percurso que deve ser realizado, *re-petido* a cada ano. Homens e mulheres percorrem a zona do enigma, que exige *de-cisão* e vigor, uma vez que é um momento de morte e renascimento do eu, é uma verdadeira reconstituição de vida na qual há esperança de dias melhores no porvir. Nesse sentido, os romeiros são pessoas de boa memória, lembram das bençãos recebidas e desejam ardenteamente agradecer por todas elas. Também são bons esquecedores, pois querem deixar para trás males e inseguranças que não podem se perpetuar na vida que segue. De fato, são sujeitos históricos porque podem lembrar e esquecer, porque sentem até mesmo o aroma da procissão. O ar do local é vivido com intensidade, é o sopro que aviva esperanças. O tempo ressoa odor e é experienciado com profundidade. O tempo do ritual é estranhamente outro: é um tempo de comunhão com a Terra, com a sua cosmologia e com o espírito que comove o Nós.

5.4. Retomada da autoridade e do símbolo

A conexão de jogo temporal presente-pretérito é uma via pela qual há passe, licença e permissão ao tempo corrente para que este acesse edificações históricas. Existem regras nesse portal de admissão. Assim como os ritualistas, em uma procissão, veem padroeiros e padroeiras enquanto sacras autoridades, no campo epistêmico autoridade é perita em determinada área, detentora de profunda e destacada visão sobre o objeto de estudo ao qual se debruçou. Nesse sentido, Gadamer trata da reabilitação da autoridade e da tradição como fonte incontornável de sustento hermenêutico e epistemológico ao pesquisador contemporâneo. O filósofo defende o ritual de retomada da autoridade. Ele anuncia:

[...] a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar. Repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se

⁶⁶⁹ HAN, B-C. *A salvação do belo*, 2019, p. 95.

consciente de seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada⁶⁷⁰.

Nota-se o caráter ritualista da hermenêutica gadameriana. O seu pensamento não se sustenta monadologicamente, fechado em sua esfera mental. Assim como todo ente fortalecido por ritos, Gadamer está-com e pensa-com. O seu revolvimento acolhe e reconhece as estruturas teóricas erguidas pela tradição enquanto dignas de serem conectadas ao presente. “É assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser *inspecionado*”⁶⁷¹.

A filosofia de Gadamer não encarca o intérprete ao cânone do autor pesquisado. O passe de volta aos pensamentos e registros do outro pesquisador se dá porque este é autoridade em determinada questão, causa ou temática. Gadamer acena à hermenêutica do respeito e “Respeito significa literalmente *olhar para trás* [...] Ele é um *olhar de volta*”⁶⁷². Han faz uso do vocábulo *Rücksicht* formado pelas partes *Rück* (de volta) e *Sicht* (visão, vista) para indicar que o termo *Respekt* o qual, originariamente, compreende um olhar de volta (*Zuriick-blicken*) à autoridade do outro humano. A demora desse olhar prolongado e respeitoso é o que encadeia a História, o que a torna dialógica e dialética.

Toda e qualquer proposta científica, filosófica e artística, hoje ou ontem, necessita de respaldo na alteridade antecessora para Han. Esta sempre possui identidade e nome. À guisa de exemplo, o texto aqui presente vincula-se às obras de Han e de outras autoridades filosóficas. O respeito ritualista ao nome é essencial à reflexão haniana: “O nome é a base para o reconhecimento [...] Também estão ligadas à *nominalidade* práticas como a responsabilidade, a confiança ou a promessa. Pode-se definir a confiança como uma *crença nos nomes*”⁶⁷³. Aqui, um pressuposto é invariável: o respeito (*Rück-sicht*) ao outro humano, ao nome que é autoridade. Isso ratifica que devo partir de um princípio para principiar as minhas perspectivas e propostas. O *partir-de* é o imperativo dialógico que eleva a autonomia do pensar, uma vez que avança apoiado em uma *autoridade-referência*. O autor vinculado à autoridade pode engendrar um pensamento estruturalmente fortalecido, pois este detém base significativa.

O respeito à tradição e ao rito de pesquisa é necessário para que o estudioso possa representar, tornar presente e estável para si a essência do que, para ele, está em causa. Desse modo, emerge, no espírito do pesquisador, a capacidade de instaurar a sua análise e síntese, ou seja, inspecionar a verdade do conteúdo – seu contexto, proposta, estrutura, resultado e

⁶⁷⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e Método*, 1997, pp. 419-420.

⁶⁷¹ GADAMER, H-G. *Verdade e Método*, 1997, p. 420, meu realce.

⁶⁷² HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 11, realces do autor.

⁶⁷³ HAN, B-C. *No enxame: perspectivas do digital*, 2018, p. 15, realces do autor.

desdobramento. Após a representação, o leitor pode conceituar e argumentar acerca de seu objeto de estudo. Após se dedicar atenciosamente às vozes contidas nas obras visitadas e *repetidas*, tem capacidade de ecoar voz própria. Isso indica que, assim como “A sociedade ritual é uma sociedade das regras”⁶⁷⁴, a pesquisa também se situa perante elas. Gestar-se cultural e afetivamente demanda estar-com a alteridade humana, inserido em uma constelação de diretrizes norteadoras.

A apropriação de conhecimento se dá a passos lentos. Segue um ritmo específico. O rito de estudo também é vagaroso e acontece para que o indivíduo se torne prenhe de ideias. Para isso, ele precisa se “desegoizar”, dirigir-se ao estrangeiro e ingressar em seu mundo. Só assim é possível perder o eu para recuperá-lo simbolicamente, ou seja, nutrido pelo patrimônio cultural, que se revela quando a interioridade dá vazão à alteridade humana, sobre a qual se embasa. A outra metade da téssera só pode ser encontrada nesse caminhar dialógico. A esse respeito, diz Han: “Rituais não se prestam à interioridade narcísica [...] Quem se dedica a eles deve renunciar a si mesmo. Rituais produzem uma distância de si, uma transcendência de si”⁶⁷⁵.

A filosofia haniana é decididamente cordial a movimentos ritualistas. O ato de estudar, de pesquisar também se dá como rito porque solicita acesso a edifícios erguidos por agentes históricos. *Estudo* advém do “lat. studiu, aplicação zelosa, ardor”⁶⁷⁶. *Estudar*: “dedicar-se à apreciação; observar atentamente; aplicar o espírito; meditar, pensar, assuntar”⁶⁷⁷. Han evidencia que a academia medieval designava um terreno litúrgico para o estudo e a pesquisa: “A universidade medieval era outra coisa do que um lugar de formação profissional. Praticava também rituais [...] Cetros, selos [...] colares de ordem [...] são insígnias dos rituais acadêmicos”⁶⁷⁸.

O ritual norteia o ato de estudar e de *re-petir* acesso aos conteúdos históricos. Para Han deve-se considerar a obra que chega às mãos uma téssera, isto é, parte do relicário histórico à qual se pode retornar, consultar e fortalecer o ideário. A outra metade da téssera deve ser reunida pelo pesquisador, momento no qual ele pode se gestar propriamente e ajudar a constituir o *symbolon*: “É assim que juntar em grego se chama *symbállein*. Rituais são, nessa medida, também uma práxis simbólica, uma práxis do *symbállein*, ao reunirem as pessoas produzindo aliança, uma totalidade, uma comunidade”⁶⁷⁹.

⁶⁷⁴ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 108.

⁶⁷⁵ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, pp. 17-18.

⁶⁷⁶ Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa em versão eletrônica.

⁶⁷⁷ Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa em versão eletrônica.

⁶⁷⁸ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 70.

⁶⁷⁹ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 16.

No estudo, fora ou dentro da academia, o pesquisador se torna ser-com na medida em que instaura diálogo junto à alteridade-autoridade. Visitar uma escritura e, nela se debruçar, faz parte de um ceremonial. A recepção de uma obra filosófica revela respeito por seu autor. A universidade, ainda hoje, é um instituto ritualista e “Práticas rituais zelam para que tratemos e ressoemos belamente não apenas outras pessoas, mas também as coisas”⁶⁸⁰. É um processo que exige *relegere*, atenção profunda sobre aquilo que é revisitado, retomado, relido.

Como vimos, Han acena à fecundidade da negatividade ritualística, mas também aponta para a maximização do secularismo que tende a profanar o mundo a ponto de causar declínio dos rituais. Essa perda se agrava em razão de evidenciar a quebra com a *re-petição* e, consequentemente, com os diálogos intensivos que outrora representavam movimentos essenciais à troca de experiências entre os povos. O jogo de conexão entre pretérito e presente passa a correr perigo. Nesse sentido, quanto mais o humano se adianta no novo, ausente de passo de volta, ausente de estudo referencial, de vínculo com a alteridade-autoridade, mais perde de vista a cabeceira da qual deságua o acervo histórico.

Mircea Eliade detém apreço por esse acervo, pela duração do mundo (seu ser-assim) e valoriza as ideias de manutenção de energia e de “eterno retorno” do sagrado, que remetem à *re-petição*. Mircea Eliade anuncia:

A cada Ano Novo reitera-se a cosmogonia, recria-se o Mundo e, ao fazê-lo, “cria-se” também o Tempo [...] Voltando-se a ser simbolicamente contemporâneo da Criação, reintegra-se a plenitude primordial. O doente se cura porque recomeça sua vida com uma soma intacta de energia [...] É graças a este “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte⁶⁸¹.

Mircea Eliade demonstra como, no ritual, o humano se torna contemporâneo do início primordial, pactua com os deuses no recolhimento de seus símbolos. O pedido de acesso aos ritos tem como função enraizar o humano em uma situação que possa dar sentido ao seu ser-no-mundo. Além disso, torna-o coexistente com autoridades pretéritas para fazer seus movimentos ritmarem o tempo coevo. O ritualista assim se comporta porque não vê, na ousadia inovadora da atualidade, no secularismo coevo uma postura de enraizamento. Nesse mesmo tom, diz Han: “Rituais criam uma comunidade de ressonância capaz de um acordo, de um ritmo comum”⁶⁸². O passo atrás ritualista, nesse sentido, é crucial em virtude de nele residir significado perante o niilismo nadificador, pois insere o humano em um mundo estável do Nós, na rica esfera do outro humano.

⁶⁸⁰ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 14.

⁶⁸¹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, 2018, pp. 92-94.

⁶⁸² HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 23.

Han demonstra que uma sociedade esquecedora de seus rituais seculares/milenares tende a se excitar com o novo e, assim, perde autoridades primevas. Ele salienta: “Quem, ao contrário espera sempre algo novo, excitante, não vê o que já está ali”⁶⁸³. A busca desenfreada pelo novo, em desapreço ao velho, à autoridade, ao símbolo arcaico nada pode avistar à frente. Nesse descaminho, perde-se o pretérito, a vigência norteadora. Em consequência, o presente se enfraquece por perder elos com signos e práticas seculares, a visão de futuro fica turva e o futuro mesmo deixa de ter sentido, porque não existe sólido ponto de partida que bem encaminhe passos e projetos. O resultado é um porvir que virá ausente de perspectivas. O corolário de toda essa cadeia de eventos é sabido: esgotamento existencial cada vez mais crescente entre os humanos.

Não há subjetividade que consiga ser inventiva com constância. Suas estreias, em determinado momento, perdem vigor e só o passo atrás, a re-petição pode retirar o ente humano da escravidão diante da factibilidade incessante que os tempos hodiernos exigem. Assim, em momentos de aperto, diria Mircea Eliade, só resta ao humano, desvinculado dos símbolos, retornar à magia re-petitiva, recuperadora do velho e do primordial. Só o “pão de cada dia” kierkegaardiano resignificaria esse (des)contexto no qual o humano (des)simbolizado, secularizado se encontra, ausente de soleira e instável. Han diria que seria preciso voltar ao tempo no qual fechar os olhos ainda era possível. Hoje, diante do positivo digital, esse fechamento se torna cada vez mais difícil. Os olhos estão muito abertos aos dados, conteúdos e informações presentes nas redes.

Frente ao niilismo e ao esgotamento diante do positivo-econômico de hoje, os rituais contrapõem-se à perda de sentido existencial em razão de espelharem o signo do enraizamento em uma soleira, seja ela *physis*, Deus, natureza, cosmos, espiritualidade, alteridade humana. O ritual instaura ordem em meio ao amorfo. O rito é como a natureza: consagra uma localidade e re-pete a cosmogonia, ou seja, reata vínculos com a ordenação divina do universo: “A natureza é entumecida em é-assim. Está presa nas repetições”⁶⁸⁴.

Para Han, re-petir terrosidades e ritos mantém o ciclo de duração e de conservação das coisas mundanas e extraterrenas. Nesse sentido, autoridade aqui é o que pode ser reavivada por mais longínqua e arcaica que seja. Ao observá-la e com ela se relacionar, o ser humano percebe que, de alguma forma, a autoridade permanece significativa e mentora. É solo permanente contra as contingências ou fluxos volúveis, nos termos de Han.

A natureza mesma se coloca enquanto máxima autoridade precisamente por ser arcaica,

⁶⁸³ HAN, B-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, 2021, p. 21.

⁶⁸⁴ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 12.

por anteceder o humano e a sua própria história. E a autoridade, distintamente do autoritário, traz-nos benefícios e bem-estar. À guisa de exemplo: um belo fruto da terra, o cajuzinho-do-cerrado, presenteia o paladar humano no fim do ano, no mês de novembro, quando está pronto para ser apreciado; os grandes rios partem de seus berços, bacias e nascentes, correm pelos seus leitos como de costume e banham a fauna ribeirinha; o Sol, invariavelmente, visita-nos pela manhã, nutre-nos e se recolhe no entardecer para anunciar o tempo do bom sono. Nesse sentido, Han afirma: “Pouco espírito leva os seres humanos para longe da natureza. Mais espírito os traz de volta à natureza. A amabilidade não significa menos espírito, mas mais”⁶⁸⁵. Desejável é cultivar a sensibilidade que proporcione, hoje e sempre, voltas afáveis com a natureza, esse maior símbolo de autoridade que temos, para com ela jamais falhar, nunca prejudicá-la. Desejável é haver ternura na proximidade com a autoridade Mãe-Terra que cede solo, alimento e morada.

A natureza é autoridade porque se regra e se conduz, prende-se nas re-petições, pede de novo e sempre de novo o velho e duradouro movimento de ser-assim. Ela entoa, para si, a re-petição do si mesmo, o brilho de si. Uma racionalidade maquinal, que desconhece esse modo-de-ser, causa violência ininterrupta às vidas vegetais, terrosas e animais, mas um coração afável não apenas considera o ser-assim da natureza como a protege para que não decline, seja perdida ou dizimada. O coração afável representa “hospitalidade às coisas e acontecimentos que vêm e vão. Apenas ela é capaz de perceber a beleza do ser-assim”⁶⁸⁶.

5.5. Atopos

O *atopos* detém ser-no-mundo singular. Possui um “ser-assim” invariável, marcante, ritualístico. Ele é indigesto: não pode ser completamente predicado pela linguagem e sequer pela compreensão de um eu totalizador, conceituador porque é *sem-lugar* definido na sociedade em que se encontra. Ser *sem-lugar* demonstra que o *atopos* joga/teatraliza com as palavras na dialética com o outro sujeito e, nesse jogo, interrompe padrões unidimensionais por incidir enquanto invólucro que guarda, em seu interior, benesse inesperada: ferrão, crítica, contundência a qual faz o outro humano perceber os limites da potência de seu saber. Por isso, o *atopos*, não possuindo lugar cativo no mundo da conformidade social, por existir enquanto um “*sem-lugar*”, questiona e punge egos detentores de lugar, de *tópos*, os fere e os desloca de sua mesmidade cotidiana.

⁶⁸⁵ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 62.

⁶⁸⁶ HAN, B-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, 2022, p. 59.

Ego aqui detém *tópos*. É considerado o sujeito positivado/padronizado em suas próprias convicções, o qual atua a partir da preponderância de sua identidade, sem a existência de uma alteridade que cause o des-*astre*, isto é, questione as suas convicções. Todavia, o *atopos* surge e instaura diálogo com o outro egoizado e o acontecimento desastroso (deslocador) se inicia. Sócrates, para Han, representa o *atopos* que fere egos com sua *maieutiké*. Sócrates é a autoridade atópica. Outro exemplo de *atopos* já vimos no decorrer deste texto: o eleata que chega ao círculo de Teeteto e de Sócrates para cometer o parricídio contra Parmênides. Ou seja, a atopia, advinda de uma alteridade radical, questiona não apenas o ego preso à conformidade social, mas também questiona a própria autoridade do Pai do *lógos*. Nem mesmo referências mestras estão ilesas ao choque negativo com a atopia da alteridade questionadora.

A atopia advém mesmo para causar o des-*astre*, a ruptura com o astro (Si/preponderância) do ego do outro humano. A egoidade é “[...] arrancada de si, desgarrada e esvaziada num fora atópico. Esse acontecimento desastroso, essa irrupção do *fóra*, do totalmente *outro*, deu-se como um *evento des-apropriador*, como uma suspensão e esvaziamento do próprio”⁶⁸⁷. Isto é, o próprio, a egoidade retida em sua topologia, no encontro com a atopia da alteridade humana, com o distinto de si mesmo, sofre o aguilhoamento de sua autonomia. A heteronomia atópica destrona as crenças e verdades que o ego sustentara há tempo em sua cúpula monadológica. Por isso, para Han, a atopia do estranho outro é um modo de negatividade, pois rompe com o inferno do igual, com a topologia nivelada da cotidianidade média.

Han comprehende que toda alteridade humana é digna e precisa ser acolhida em sua diferença, em sua atopia. Não importa quem seja, ela precisa ser considerada. Deve-se haver tempo de demora para a sua escuta porque “O verdadeiro ouvinte se expõe incondicionalmente ao outro”⁶⁸⁸. Han defende a ética da escuta e da responsabilidade, a saída ao grande fora em direção ao estrangeiro, a esse negativo que destrona a interioridade do eu. A sua proposta é a ruptura com o tempo do Si rumo ao tempo do outro, pois “Somente o tempo do outro suscita o vínculo intenso, a amizade, a comunidade”⁶⁸⁹.

É preciso considerar o outro humano como ente que escapa das tentativas de amarra conceitual do ego, da identidade. Aqui reside a atopia na alteridade. A relação entre as partes pressupõe incompatibilidade. Eu e outro humano são assimétricos. Aqui está o erotismo da experiência: “O eros aplica-se, em sentido enfático, ao outro que não pode ser abarcado pelo

⁶⁸⁷ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 18, realces do autor.

⁶⁸⁸ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 133.

⁶⁸⁹ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 133.

regime do eu [...] Essa experiência [erótica] pressupõe a assimetria e exterioridade do outro. Não por acaso Sócrates, enquanto amante, chama-a de *atopos*. O outro que eu desejo [...] e me fascina é *sem-lugar*”⁶⁹⁰.

Para Han, na sociedade positiva de hoje, ausenta-se o humano atópico, aquele que se retrai ao mundo e à linguagem do igual. Essa sociedade, segundo o autor, está possibilitando muito espaço e lugar para que as pessoas divulgadoras e consumidoras de conteúdos se nivelem e se conformem ao mundo econômico do qual elas participam e disseminam. A alteridade humana, com seu erotismo atópico, perde espaço diante de uma topologia violenta da padronização de vida. As pessoas se tornam diferentes não porque são atópicas, mas porque detêm distinto poder de consumo. Diz Han:

A cultura atual da comparação constante não admite a negatividade do *atopos*. Estamos constantemente comparando tudo com tudo e, com isso, nivelamos tudo ao *igual*, porque perdemos de vista justamente a experiência da *atopia* do outro. A negatividade do outro atópico se retrai frente ao consumismo. Assim, a tendência da sociedade do consumo é eliminar a alteridade atópica em prol de diferenças consumíveis, sim, *heterotópicas*⁶⁹¹.

Vivemos, como demonstra Han, a *passagem da negatividade atópica à positividade heterotópica*, o que significa dizer: a diferença, entre os sujeitos, deixa de ser a singularidade erótica, que cada um possui, para se converter no poder de consumo que cada um dispõe, em uma realidade regulada pelo modo de vida econômico, instaurado pelo capitalismo. As pessoas não se fazem mais presentes com debates de ideias, *pólemos* significativos, exposições críticas de conteúdos, mas com os conteúdos materiais que consomem. Assim, a atopia, ao modo socrático, que advém para causar o partejamento de ideias, seja no reduto dos pensadores ou na *Ágora* pública, para Han, na era da positividade heterotópica, torna-se menos possível de ser praticada. Ideias não são debatidas: o consumo é o foco do diálogo e as comparações são constantes. O objeto de desejo deixa de ser o outro atópico com o seu apaixonante erotismo e singularidade.

A atopia socrática, por outro lado, não deixa margem a comparações. Sócrates é tão erótico e singular que não há como nivelá-lo à positividade do igual. Explica Han: “Sócrates, como amado, é chamado por seus discípulos de *atopos* [...], é *sem lugar*. Ele se furta a toda comparação [...] Sócrates, como objeto de desejo, é incomparável e singular [...] Ele não é apenas diferente do outro, mas diferente diante de tudo que é diferente do outro”⁶⁹². Não apenas

⁶⁹⁰ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, pp. 8-9, realces do autor.

⁶⁹¹ HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 9, realces do autor.

⁶⁹² HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 39, realces do autor.

Sócrates considera a experiência erótica uma atopia propriamente dita como ele mesmo é considerado *atopos* por quem permanecia na escuta de sua delongada maiêutica. *O que caracteriza a atopia, segundo Han, é a sua incomparabilidade.* O ente atópico é uma preciosidade que jamais será vista em qualquer outra região. A sua rara excentricidade o remove do feixe do Igual e garante que a sua existência seja sem-par e, consequentemente, sem-lugar.

Hoje, para Han, vivemos em uma época positiva que não nos deixa encontrar a *alteridade incomparável*, singularíssima, “diferente de tudo o que é”. Faltaria, ao humano dos tempos correntes, a entoação atópica que se aproximasse do *páthos* socrático: o *daimon*. Medrano salienta:

Não é mais um, mas um diferente, uma raridade que se expressa através de um *daimon*. Porque Sócrates realmente tinha um *daimon*. Os socráticos também o tinham, mas o *daimon* destes últimos era o próprio Sócrates, enquanto que o *daimon* de Sócrates é um enigma. Essa metamorfose do *daimon* de Sócrates, no Sócrates daimônico, é um dos efeitos mais notáveis do triunfo da literatura apolögética, que consegue transformar a estranheza de um *atopos* em motivo de veneração religioso-filosófica⁶⁹³.

A referida passagem explicita o quanto a atopia socrática reside em sua total distinção com qualquer outro humano que tenha habitado esta Terra. Ela é assim interpretada por ser daimônica, detentora de um gênio ou raro espírito. Nem mesmo o ouro, a prata ou o diamante detêm essa raridade, uma vez que tais minérios podem ser encontrados em outras partes do Globo e acumulados, enquanto outro Sócrates jamais existirá. Tão somente as suas palavras ditas e armazenadas na Escritura (*logoi en bibliois*) percorrerão o mundo.

Enquanto os discípulos de Sócrates cultuam o *daimon*, Sócrates se torna a própria divindade. Este estranho, simplório e mal trajado humano se converte no espírito-guardião da palavra, e todos que apreciam o partejamento de ideias estão dispostos a escutá-lo atentamente. Por isso, Derrida, em *A farmácia de Platão*, identifica Sócrates com “O pai do *lógos*”, antitético à logografia, isto é, ao discurso registrado em uma obra. Sócrates ama o *khaírein*, a saber, o vigor da fala, o momento do diálogo face a face, no qual há encontro-com e diálogo intensivo. Mas qual seria o temor socrático em relação à *graphein* (Escritura)? No diálogo *Fédon* essa controvérsia é esclarecida:

[...] receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse comprehendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias [*en lógois*] e procurar nelas a verdade das coisas [...] Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o

⁶⁹³ MEDRANO, G. *Guía para no entender a Sócrates*, 2004, p. 153.

considero como sendo verdadeiro⁶⁹⁴.

A palavra “ideia” pode ser traduzida por *sophia*, sabedoria, mãe do *lógos*, que emite vozes sem respaldo do *graphein*. A ideia permite, ao orador, expor o seu pensamento sem que mire o objeto, ou seja, o livro. O falante é um demiurgo, detentor do saber de cor o qual lhe interdita o uso de qualquer artifício mimético para explanar as suas ideias, pois estas já estão arquitetadas e engatilhadas a ponto de serem expressas fluidamente. A *grammē*, no prisma filosófico do atópico Sócrates, é indecente por corromper a capacidade do humano de articular livres e próprias ideias. A consulta à Escritura rompe com essa naturalidade. Nas palavras de Derrida,

Operando por sedução, o *phármakon* [escritura] faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais ou habituais. Aqui, ele faz Sócrates sair de seu lugar habitual e de seus caminhos costumeiros [...] As folhas da escritura agem como um *phármakon* que expulsa ou atrai para fora da cidade aquele que dela nunca quis sair [...] Elas o fazem sair de si e o conduzem por um caminho que é propriamente de êxodo⁶⁹⁵.

Quando se afirma que a escritura faz Sócrates sair de seu lugar costumeiro, esse dito significa que as suas palavras, registradas pelos discípulos, fazem de sua filosofia uma filha ausente de pai. A obra publicada (a filha órfã) rompe as barreiras regionais da cidade e viaja a países e continentes sem o seu progenitor. Não se sabe quais serão as mãos que tocarão essa jovem, quais olhos serão seus espectadores e quais interpretações surgirão a partir dessas experiências. Assim, dois temores defrontam e afrontam Sócrates: os efeitos limitantes da artificialização da fala por meio da escritura – que instaura a rotura com a fluidez do pensamento; e o futuro hermenêutico dessa escritura em más companhias. A questão socrática é: em que local o texto criará raízes? O leitor que explorará o texto fará justiça às palavras nele contidas? De fato, o atópico Sócrates gostaria que suas palavras continuassem retidas na cidade e jamais suplantassem os limites da *pólis*. Isso se comprova quando Fedro diz:

E tu, mirífico amigo, tu és o homem mais extraordinário que já se viu [...] A razão é porque te manténs sempre na cidade, nunca de lá saindo, nem para viajar para além dos seus muros.

Sócrates – [...] Mas parece-me que descobriste o remédio capaz de me obrigar a sair! [...] Assim tu procedeste para comigo! Tentando-me com um discurso que conseguiste possuir em manuscrito, antes de mim, se me acenares com ele, conseguirás que eu calcurreie toda a Ática, e mais ainda, vá até onde resolveres arrastar-me!⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ PLATÃO. *Fédon*, 1972, p. 112, (99 d - 100 a).

⁶⁹⁵ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, 2005, pp. 14-15.

⁶⁹⁶ PLATÃO. *Fedro ou da beleza*, 2000, pp. 18-19 (230 d e).

A atopia socrática não se resume apenas a estilo e a engenho na oratória. Há, nela, a atopia geográfica que impõe, para si, a regionalidade e o enraizamento de seus pensamentos no local em que foram proferidos. De todo modo, Sócrates é atópico até mesmo em sua existencialidade, uma vez que há um enigma sobre o seu ser-no-mundo. Foi fabuloso mestre, eloquente personagem de uma determinada epocalidade sem jamais registrar os seus pensamentos. O seu discípulo Fedro o trata como “mirífico amigo”, “o homem mais extraordinário que já se viu”. Esse tratamento demonstra o quanto Sócrates foi amado como um humano sem igual, singular, incomparavelmente sem-lugar.

Na leitura de Han, hoje, o amor genuíno à alteridade radicalmente incomparável, amor este que os discípulos nutrem por Sócrates, dá lugar à comparação entre os sujeitos. Han chama de “cultura do constante equi-parar” (*Ver-Gleichens*) a partir da qual o “mirífico amigo” perde lugar diante do inferno do igual. A negatividade da incomparabilidade dá lugar à positividade econômica, que tende a igualar a vida do eu com a vida do outro. Não há mais que se falar em mestre preceptor e discípulos ouvintes. Todos desejam ser mestres e mentores, porém, sem *daimon*, sem atopia, sem singularidade. Diz Han: “A cultura do constante equi-parar *não permite nenhuma negatividade do atopos*. O equi-parar torna tudo comparável, ou seja, igual”.

Os discípulos de Sócrates estão distantes dessa coação de comparação tão presente na sociedade contemporânea. Nenhum deles intenta ser mestre: eles amam o espírito daimônico, que só o mestre detém, como se fosse um presente direto dos deuses. Um presente não dado a qualquer outro humano. A atopia socrática interrompe qualquer tentativa de equiparação, todavia, não por imposição e sim por ser rara. Os discípulos seguem o mestre porque ele mesmo é o *daimon* irreplicável, a negatividade incomparável.

5.6. Atopia e idiotismo

Han se inspira em Deleuze para discorrer sobre a arte de atuar como um idiota (*faire l'idiot*). O idiota é um ente atópico por não ter lugar definido na sociedade em que se encontra: é um humano incomparável. Ele não respeita padrões de comportamento, é um ser-com excêntrico, todavia, trata-se de uma boa excentricidade. Frequentemente atua em descompasso com o que a esfera do Igual valoriza. Os valores do idiota, do atópico são inteiramente outros daqueles que o público massivo cultua.

Vê-se como o idiotismo, em sentido filosófico, possui significação próxima ao engenho e a criatividade. O idiota estreia as coisas, é neológico, detém um léxico próprio que o permite exprimir o mundo observado e sentido de modo singular. Han diz que “ele se despede de tudo

o que *foi*⁶⁹⁷. Na verdade, esse dito haniano precisa ser revisto. Se o idiota-pensante almejasse esse empreendimento – despedir-se de tudo –, excluiria o seu caráter negativo e cairia na ignorância. Inexiste o ente que seja capaz de invisibilizar o mundo circundante. A História é incontornável. Somos frutos das adjacências. O idiota é sim dialogador, conceituador e finalizador. Ele é nutrido pelos ecos da tradição. É um mestre regido pela história mestra. Por essa razão, é coerente dizer: o idiota seria como uma embarcação que navega no oceano semântico de tudo o que foi, e conclui sobre teorias e práticas a partir de seus próprios conceitos, para além do já definido. O seu pensar é “virgem”, no entanto, trata-se de uma “virgindade” paradoxal, visto que é fecundada pela tradição. É como uma criança que nasce e possui vida *sui generis*, mas, ao mesmo tempo, guarda os traços biológicos dos pais.

O filósofo é tratado como um idiota em razão de brincar com os pensamentos e com as palavras. Faz-se de tolo. O diálogo *Apologia de Sócrates* narra que Querefonte, seguidor e fiel aliado de Sócrates, dirigiu-se a Delfos, consultou o oráculo para se ter notícia sobre a existência de um homem que ultrapassasse a sabedoria de seu amigo. A Pítia disse não existir, em canto algum, tal pessoa. Sócrates, em resposta à afirmação da sacerdotisa, disse: “[...] em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada”⁶⁹⁸. Disso advém a pública frase socrática que perpassa a História até chegar aos dias correntes. Sócrates sabia acerca de seu insuficiente saber. Era um genuíno idiota-atópico, sem-lugar na ordem cotidiana do mundo.

Para Deleuze, Sócrates é a figura idiótica preponderante nos diálogos platônicos: “Pode acontecer que o personagem conceitual [o idiota] apareça por si mesmo muito raramente, ou por alusão [...] Por vezes, quando aparece, tem um nome próprio: Sócrates é o principal personagem conceitual do platonismo”⁶⁹⁹. Porém, em muitos momentos da História da Filosofia, o idiota é ausente de nome mesmo que seja ou se torne um herói. Esse é o caso daquele que se liberta das amarras que o seguram dentro de um recinto sombrio, cheio de efigies para contemplar a *phós*, as doações eidéticas como narra a *Alegoria da Caverna*. Esse humano, no imaginário platônico, representa um espírito atópico, que suspeita das “verdades” enquanto meras aparências. Este personagem conceitual pronuncia *nada saber* em sentido enfático mesmo compreendendo uma genuína verdade: saber é acesso ao Bem, ascensão ao *eidos*. Um saber que desconsidera as essências é não-saber. Apenas um pensamento idiótico poderia chegar a esse pensamento. Uma máquina ou *robot* não teria essa condição. Como salienta Han, “A

⁶⁹⁷ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 83, realce do autor.

⁶⁹⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: *Diálogos*, 1980, p. 50, 23a-b.

⁶⁹⁹ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, p. 85.

inteligência artificial não é capaz de pensar, porque não é capaz de *faire l'idiot*. Ela é inteligente demais para ser uma idiota⁷⁰⁰.

Han ressalta que o idiota não é uma pessoa inteligente. Os inteligentes estão circunscritos e limitados a um sistema no qual as opções já estão definidas. Eles são como computadores situados em dois valores: 0 e 1. São seres binários, ausentes de liberdade para escolherem a terceira, quarta ou enésima via. “Logo, a inteligência não possui nenhum acesso ao *inteiramente Outro*. Ela habita o horizontal enquanto o idiota toca o vertical na medida em que abandona a inteligência, ou seja, o sistema predominante”⁷⁰¹. O idiotismo suplanta a inteligência em razão de criar seus próprios conceitos, personagens e mundos. O idiota está absorto na multiplicidade, enquanto o inteligente está lançado nas amarras do dual.

A filosofia não possui vínculo algum com a inteligência. Uma máquina também é inteligente porque calcula e data informações, todavia, não engendra os seus próprios conceitos. Não cria neologismos. Escapa ao cálculo computacional a imaginação do filósofo, do artista e do poeta: todos esses entes atópicos. Diz Han: “Todo filósofo que produz um novo idioma, um novo pensar, uma nova linguagem, é um idiota. Ele se despede de tudo o que *foi*. Ele habita esse *patamar imanente do pensar virgem, ainda sem descrição* [...] A história da filosofia é uma história de idiotismos, de saltos idiotas”⁷⁰².

Nesse sentido, o filósofo é idiota porque revela conceitos singulares, que estreiam outras formas de ver e de ser-no-mundo, por isso influenciam gerações, ritualizam-se no tempo. Sob essa fundamentação, liberdade ao idiotismo seria de grande relevância em razão de gerar significantes/pensamentos genuínos à História. Mas Deleuze adverte: “o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros [...] O personagem conceitual vive, ele insiste” [...] E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou em seus personagens conceituais”⁷⁰³. Não importa se as representações, signos ou ideias apresentadas pelo idiota são antipáticas, negativas ou repulsivas, ele detém o direito ao conceito.

Deleuze evidencia alguns dêiticos, pautados no idiotismo, presentes na história da filosofia: Sócrates de Platão; Anticristo, Zaratustra, *Übermensch* de Nietzsche; o Idiota de Nicolau de Cusa: “O dêictico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz Eu: eu penso enquanto Idiota, eu quero enquanto Zaratustra, eu danço enquanto Dionísio”⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 84.

⁷⁰¹ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 114, realces do autor.

⁷⁰² HAN, B-C. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, 2022, p. 83.

⁷⁰³ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, pp. 85-86.

⁷⁰⁴ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, pp. 86-87.

O filósofo é agente quando cria e passivo quando publica o seu personagem. Marginaliza-se por sua criação. O personagem é vivente, atuante. Ora é ríspido e perturbador, ora é sereno e ponderador. “Dionisio se torna filósofo, ao mesmo tempo em que Nietzsche se torna Dionisio [...] Platão quem começou: ele se torna Sócrates, ao mesmo tempo que faz Sócrates tornar-se filósofo”⁷⁰⁵.

Deleuze diz: “O idiota é o pensador privado, forma um conceito com *forças* inatas que cada um possui de direito, por sua conta. Eis um tipo muito estranho de personagem, aquele que quer pensar e que pensa por si mesmo, pela ‘luz natural’. O idiota é um personagem conceitual”⁷⁰⁶. Aqui está o atributo central que caracteriza o idiotismo: a estranheza de querer pensar por si mesmo, com ênfase em suas convicções. Liberta-se do *status quo* daquilo que é estabelecido enquanto ordem inquestionável. Ele é um ser móvel, pensa e cria para não se estabilizar. Compreende que é preciso haver movimento para evitar oxidação. Vida é movimento, todavia, a passos lentos. Pensar significa mover-se no movimento delongado da vida. Logo, o idiota é heraclitiano: para ele apenas a transformação é permanente.

No capítulo *Diálogos del Idiota*, precisamente no capítulo *La Sabiduria*, Nicolau de Cusa narra o polêmico encontro entre o Idiota e o abastado Orador na praça central romana, o que faz lembrar as investidas socrático-maiêuticas sobre o interlocutor:

Um IDIOTA, homem pobre, encontrou no fórum romano um orador riquíssimo e sorrindo amigavelmente, o interpelou dessa maneira:

Assombra-me a sua soberba, isto é, que não tenha alcançado a humildade, apesar de ter se esforçado na assídua leitura de inumeráveis livros; isso, certamente, acontece porque “a ciência deste mundo”, a qual pensa que supera todas as demais, é “loucura diante de Deus”.

ORADOR. Se o alimento da sabedoria não se encontra nos livros dos sábios, então onde está?

IDIOTA: Não digo que não existe, mas afirmo que o alimento que se encontra nos livros não é *natural*. Os que, em primeiro lugar, dedicaram-se a escrever sobre a sabedoria não progrediram alimentando-se de livros, que ainda não existiam, mas alcançaram “a perfeição humana” por meio de um *alimento natural*⁷⁰⁷.

O alimento natural é uma espécie de *conatus* que sintoniza o idiota ao pensamento privado e silencioso. É o que eleva o seu grau de atopia, isto é, de sabedoria. Ele não nega o conhecimento propagado pelos livros, mas comprehende que há uma erudição originária, não escrita pelo intelecto humano, mas “registrada” naturalmente. Assim como o Idiota de Platão, o Idiota de Nicolau de Cusa afirma existir o verdadeiro saber, que transcende as ciências como

⁷⁰⁵ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, p. 87.

⁷⁰⁶ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, p. 83, meu realce.

⁷⁰⁷ CUSA, Nicolás de. *Diálogos del idiota*, 2008, p. 31, meus realces.

as conhecemos. Defende a concepção de que há uma *epistéme daimônica*, um saber principal. O alimento dos pré-autores só pode ter derivado de uma rara entoação, de uma essência descendente que doa, a cada um deles, a dádiva do pensar, sem o suporte de arquivos. Pré-autores estariam assentados no reino do idiotismo.

Diz Han: “Desde o início, a filosofia está intimamente ligada ao idiotismo [...] Só o idiota tem acesso ao *completamente Outro*”⁷⁰⁸. O idiota-filósofo é radical no sentido do termo latino *radicale*: ir à raíz do que está em causa. A questão mais superficial e óbvia torna-se grave, gravíssima a ponto de merecer atenção aprofundada. Ele navega em conceitos. É profeta, utópico e até mesmo distópico; é nihilista, metafísico ou cristão; é poeta, artista ou político; é lógico, fenomenológico ou ilógico. Cria ambiguidades essenciais, aforismos, prolegômenos, ensaios. Parecem não haver barreiras que impeçam o filósofo de discursar.

“Descartes também é um idiota, que põe tudo em dúvida. *Cogito ergo sum* é um idiotismo [...] O pensamento recupera o estado virginal no qual ele se refere a si mesmo”⁷⁰⁹. Sim, Descartes põe tudo em dúvida, porém, para atingir verdades claras e evidentes. Deleuze afirma: “O antigo idiota queria evidências, às quais ele chegaria por si mesmo: nessa expectativa, duvidaria de tudo, mesmo de $3 + 2 = 5$; colocaria em dúvida todas as verdades da Natureza”⁷¹⁰. Descartes foi esse idiota. A sua dúvida hiperbólica coloca a totalidade em xeque. Trata-se de uma hiperdúvida. Uma atopia descomunal. Tudo que se tem em mira, tanto pelo olho físico quanto pelo olho espiritual, sofre *epoché*, é filtrado para se evitar deslizes e admissão do que não é sólido. Descartes, portanto, torna-se o idiota da dúvida em busca da evidência.

Que homem duvidaria de tudo que se possa imaginar, até mesmo da bondade divina como o fez Descartes? Que homem diria nada saber mesmo apontado como homem mais sábio que se tem notícia? Isso comprova que o idiota é incomum e, por conseguinte, incomparável. A boa estranheza o conduz. Ele é feroz porque abala estruturas já consolidadas. É um ser antitético, antiprosaíco, deslocado do trivial. Exemplo é o cínico Diógenes de Sínope, que dizia “procuro o homem” em meio as multidões, com uma lanterna acesa em pleno calor do Sol. O termo *cínico*, derivado do grego *kynikós*, significa, originariamente, *cynocephalus*, animal proveniente da família dos *cães*. Diógenes se considerava um cão, apreciava viver genuinamente de acordo com a natureza e procurava outrem que vivesse naturalmente como ele.

Outra imagem de homem atópico é a do louco (*der Verrückte*) retratado pelo notório

⁷⁰⁸ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 109.

⁷⁰⁹ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, pp. 109-110.

⁷¹⁰ DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*, 1992, p. 84.

aforismo 125 de *A gaia ciência*. “Não ouviram falar daquele homem louco que, em plena manhã, acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus! [...] ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu’”⁷¹¹. O idiota-pensante possui um fetiche com a lanterna, como é o caso de Diógenes e do louco. Esse objeto luminoso significa atenção profunda para encontrar o objeto de desejo. Ambos acabam por encontrar a si mesmos: Diógenes é o homem iluminado, e o louco é o além-homem. Os filósofos se confundem com os seus personagens. A lanterna representa uma grande ironia, uma vez que não ilumina o homem que está sendo procurado e sim o próprio “procurador”. Ele mesmo é o paradigma. Ele é a transmutação de todos os valores.

O ponto forte entre os idiotas é o dissenso. Eles não concordam entre si. Idiotismo se traduz em *pólemos*. O choque entre filósofos é constante e inevitável. Eles guerreiam conceitualmente, criam suas malhas teóricas. Cada um possui o determinado plano de imanência para defender os seus pressupostos. “O idiota é um idiossincrata [...] A idiossincrasia representa um obstáculo devido à sua defesa imunológica [...]”⁷¹². O idiota, alteridade imunológica, é acenado por Han enquanto radicalmente outro, um estranho imbuído de mundividências e temperamentos singulares que o mundo jamais presenciou. Por isso, o idiota é imune às tentativas do ego de conceituá-lo e encerrá-lo em uma categoria de humano pela negatividade (estranheza, diferença) que traz consigo. É como um “objeto de defesa imunológica” (*der Gegenstand der Immunabwehr*)⁷¹³, como um vírus, com genes desconhecidos pelo campo da ciência, contra o qual não há imunidade, uma vez que seus códigos ainda não estão decifrados. Assim, pela “negatividade do imunologicamente outro [...], negatividade do estranho”⁷¹⁴ (*die Negativität des immunologisch Anderen [...], die Negativität des Fremden*), o idiota é a alteridade indecifrável: aquele que pode ser lido e interpretado, mas sempre resta a defesa imunológica (idiotismo) na guarda de sua estranheza: “A alteridade é a categoria fundamental da imunologia” (*Die Andersheit ist die Grundkategorie der Immunologie*)⁷¹⁵.

O idiota vive e age no mundo a partir de seu temperamento peculiar. O ego precisa maximizar a sua potência se quiser polemizar contra a alteridade idiota. Deve fazer-se, também, idiota. No berço da luta, o idiotismo educa porque é insurgente, resistente e insistente em sua resistência. Nesse sentido, a *disputatio* entre idiotas abala estruturas, promove rebentações

⁷¹¹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 2001, p. 147.

⁷¹² HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 111.

⁷¹³ HAN, B-C. *Müdigkeitsgesellschaft*, 2010, p. 5.

⁷¹⁴ HAN, B-C. *Müdigkeitsgesellschaft*, 2010, p. 5, realce do autor.

⁷¹⁵ HAN, B-C. *Müdigkeitsgesellschaft*, 2010, p. 7.

semânticas por todos os lados, e o que permanece de pé, após o embate, precisa ser reestruturado.

Há sede iconoclasta no espírito atópico que anima o idiota. A dúvida perambula em seu ser. Nem mesmo ele escapa de seus questionamentos. O seu duvidar intenta evitar a parcialidade, pois tudo é incerto até que se prove o contrário: “O idiota é o moderno herético. Originalmente, heresia significa *escolha*. Assim, o herético é alguém que dispõe de *livre escolha*. Ele tem coragem de se desviar da ortodoxia. Corajosamente, livra-se da obrigação de conformidade”⁷¹⁶.

O idiota ressalta a revolta hiperbólica contra a homogeneidade das coisas. Amante do recolhimento, põe-se a refletir e a transcrever os seus pensamentos em sua morada silenciosa. Mais tarde, os seus silentes ditos causam reverberações inimagináveis. A partir disso, há efeito colateral externo: o que outrora era inquestionável e dado como certo passa a sofrer oscilação. Nesse sentido, o ceticismo idiótico é o combustível do pensar perene, é o que sustém o filosofar. É o que “realiza uma ruptura com o predominante, com o igual [...] e torna o pensamento receptível para a *verdade*, para o *acontecimento* que abre uma nova relação com a realidade”⁷¹⁷.

O filósofo ainda consegue pensar porque encontra meios de se retrair, de se negativar. Encontra refúgio no silêncio a partir do qual é alentado a criar relicários. A introversão é um passo idiótico para se construir o apoteótico: “O *idiot savant vive da distância*”⁷¹⁸. Nessa tomada de espaço próprio, o filósofo está livre para pensar lentamente, demorar na demora, porque não se encontra inserido no circuito de cobranças positivas e econômicas. Inexiste um patrão à espera de resultados. A genuína obra filosófica se inicia quando o tempo disser. Termina-se o tempo assim decidir. O filósofo pode voltar a ser *húmus* antes que os seus pensamentos sejam encerrados na folha de papel. O trabalho idiótico pode cessar antes do tempo previsto.

De modo natural, o idiota é um distraído porque, paradoxalmente, está bem atento às altitudes do céu e de seus astros. Atenção à profundidade da terra não seria o forte de Tales. Sócrates, ao narrar o acontecido com o homem de Mileto, enuncia: “Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço”⁷¹⁹. O incidente com Tales é uma fábula milenar que visaria demonstrar a inutilidade da *philosophia*.

Aristóteles, por outro lado, para contemplar o efeito prático da *philosophia* a partir da crematística – posse de monopólio – relata:

⁷¹⁶ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 112, realces do autor.

⁷¹⁷ HAN, B-C. *A expulsão do outro*, 2022, p. 57, realces do autor.

⁷¹⁸ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 113, meus realces.

⁷¹⁹ PLATÃO. Teeteto. In: *Diálogos*, vol. IX, 1973, p. 63, 174b.

Tomemos como exemplo o que se conta acerca de Tales de Mileto: o estratagema que usou para adquirir riqueza [...] Consta que o censuravam por ser pobre, atribuindo isso à inutilidade da filosofia. O facto é que, devido aos seus conhecimentos de astronomia, previu a proximidade de uma boa colheita de azeite; quando ainda era Inverno, alugou, com o pouco dinheiro que tinha, todos os lagares de Mileto e Quios, gastando apenas uma pequena soma, já que não havia outras ofertas mais avultadas. Quando chegou o tempo da colheita, e porque muita gente acudiu ao mesmo tempo e com urgência à busca de lagares, arrendou-os ao preço que bem entendeu, não só obtendo uma soma elevada de dinheiro, como provando que era fácil, para os filósofos, tornarem-se ricos se assim o desejassem, embora não fosse essa, de facto, a meta das suas aspirações⁷²⁰.

A passagem faz referência à fé que Aristóteles deposita no hábito de se nutrir filosoficamente. O idiota que caiu no poço é o mesmo que pode voltar à superfície. De acordo com o seu planejamento, possui plena capacidade de se enriquecer epistêmica e financeiramente. Tales seria o exemplo de ascensão por ter passado da *dynamis* à *héxis*: competência consolidada para fazer, colocar em prática uma filosofia do acúmulo caso assim quisesse. O idiota seria o ser que sofre a queda repentina e, simultaneamente, o que se ergue quando precisar. A sua virtude (*areté*) surge do alimento natural: *sophia*.

Embora o idiota tenha engenho para escalar e sair do abismo, ele não é soberbo. É sim um ser único. Suas habilidades não são encontradas em qualquer *topos*, por isso é considerado um ente *atopos*. Pode-se dizer que ele é um acontecimento no mundo, um evento *sui generis* irreplicável. O idiota vinga no mundo com sensibilidade marcante. Ele está imerso na “negatividade que arranca o sujeito de si mesmo”⁷²¹.

Uma entoação negativa se apropria do idiota e o faz reunir as junturas *eros-lógos* em suas criações. O que ele doa ao mundo – obras – traduz-se, em linguagem escrita, em tonalidade afetiva fundamental que dispara o seu pensamento. Há amor ao pensar que move o ente atópico a se pronunciar por diferentes vias: por meio da fala face a face, da filosofia, da poética e, assim, ele evidencia o seu discurso. Como salienta Han, “[...] O pensamento só se eleva mesmo a partir de eros. Para poder pensar, é preciso antes ter sido um amigo, um amante. Sem eros, o pensamento perde toda e qualquer vitalidade, toda inquietação”⁷²². Por isso, é coerente dizer que o idiota é erótico, regido por *eros*, uma vez que os seus movimentos no mundo são realizados por amor ao saber, mesmo que a conclusão idiótica diga “Nada sei”.

O idiota é como o bobo de Clarice Lispector, como a obra de Marc Chagall, “que põe vaca no espaço, voando por cima das casas”⁷²³ – retrata a pintura *Red Cow in the Yellow Sky* (1965). O idiota, o bobo provoca amor. Como diz Clarice Lispector: “É que só o bobo é capaz

⁷²⁰ ARISTÓTELES. *Política*, 1998, p. 89, A, 11, 1259a6-15.

⁷²¹ HAN, B-C. *Psicopolítica*, 2018, p. 114, realce do autor.

⁷²² HAN, B-C. *Agonia do Eros*, 2017, p. 92.

⁷²³ LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*, 2020, p. 399.

de excesso de amor. E só o amor faz o bobo”⁷²⁴. Ele vinga a partir de seu ser-no-mundo sem par, sem igual. Ele rompe com a esfera do Mesmo. O idiota, compreendido filosoficamente, é um pensante, regido pela serenidade que exala amabilidade. Não é à toa que Sócrates não apenas é considerado uma figura regida por *daimon*, mas se converte no próprio *daimon*. Seus discípulos não meramente escutam as palavras socráticas, mas amam a pessoa que as pronuncia.

O humano atópico/idiótico, enfaticamente, é um espectro do Bem neste mundo. É estimado, amado e eternizado em vida, no momento de sua morte e no pós-morte, enquanto *nous* afável. É o caso de Sócrates. Por isso e por fim, as marcas do ser atópico na História deste globo terroso-rochoso, as sendas que ele abre jamais serão apagadas. São indeléveis e perenes na delonga de sua duração.

⁷²⁴ LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*, 2020, p. 399.

Fecho - O quão econômico somos?

A partir dos conceitos operatórios hanianos expressos e discutidos nesta tese, é possível pensar o grau de economia que reside em cada um de nós. Pensar esse grau econômico significa refletir acerca das negatividades e das positividades nas quais nos ancoramos para existirmos e garantirmos essa existência a cada vez.

Nós, ocidentais, inevitavelmente criamos malhas negativas e positivas a fim de defender a nossa casa (*oikos*). Aqui, o termo “casa” expressa tanto o perímetro físico no qual estamos alocados, mas também imaterialidades que cotidianamente nutrimos. Entre elas estão identidade e valores, perspectivas e modos de ser-no-mundo que tentamos proteger e maximizar.

Os dois meios de existência sobre os quais o ser humano ocidental se sustenta, para viver as dimensões de sua vida, são a negatividade e a positividade, demonstrou Han. Isso significa que esse humano, enquanto ser de *vida activa*, diante de suas tarefas cotidianas, condicionamentos e relacionamentos, posiciona-se e engendra suas reservas de valor. De uma forma ou de outra, negativa-se ou positiva-se. Todo ser humano que se coloca de pé ao se posicionar criticamente frente a uma determinada questão também produz uma consequência, que se chama *economia*.

A afabilidade originária aqui expressa, sobretudo na seção *Saudação*, afabilidade cuja característica fundamental é o esvaziamento ou despotencialização do ego, a partir da qual a identidade decai perante o vazio, não é acolhida como modo de vida do ser humano contemporâneo ocidental. O sujeito citadino, dos tempos correntes, não possui “formação existencial”, isto é, maturidade fáctica para ser-no-mundo afavelmente no sentido de total esvaziamento de si. Falta-lhe a ressonância do ser-afável porque tal sujeito muito aspira.

A primazia do ego reina entre pessoas que visam atingir suas metas e objetivos. A produtividade distancia cada uma delas da afabilidade. Então, o que é possível ao sujeito coevo é acolher a economia (casa/posicionamento) que mais significativamente o constituirá no mundo sem violentar a alteridade. Nesse sentido, a carta de Clarice Lispector, embora muito íntima à própria autora e à pessoa destinada, ilustra bem as berlindas decisórias acerca das economias que constituem a soleira existencial do ente humano, este que aspira organizar a casa.

Para dar andamento a este fecho, peço a devida licença para re-petir o trecho da correspondência de Clarice Lispector endereçada à sua irmã Tania Kaufmann presente em *Todas as cartas*. A partir dessa correspondência é possível tratar os conceitos hanianos juntos à

facticidade da vida prática, sobretudo ao modo de vida econômico e não-econômico tão discutido neste texto. A re-petição possui o definido sentido que esta tese, durante todo o seu percurso, tentou abordar e desdobrar: re-petir é a minha tentativa de peticionar, pedir acesso, entrar com um pedido hermenêutico à obra elaborada pelo outro humano. Trata-se de uma iniciativa que entrelaça ideias e instaura diálogo com as ressonâncias do pensar analógico que a alteridade registrou em seus textos. O exercício do pensar é analógico porque parte das “mundanças” que esse humano experimentou em suas caminhadas, em suas vivências com o seu próprio eu e com as suas companhias de cada dia, companhias estas que muito trazem de alter-ação sobre qualquer identidade.

Eis o conteúdo do trecho a ser re-pedido ou acessado:

Tania, não pense que a pessoa tem tanta força assim a ponto de levar qualquer espécie de vida e continuar a mesma. (1) Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso – nunca se sabe qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro [...] Mas o que eu queria dizer é que a gente é muito preciosa, e que (2) é somente até certo ponto que a gente pode desistir de si própria e se dar aos outros e às circunstâncias. Depois que a pessoa perder o respeito de si mesma e o respeito de suas próprias necessidades – depois disso fica-se um pouco um trapo [...] (3) Você veria que há certos momentos em que o primeiro dever a realizar é em relação a si mesmo. Eu mesma não queria contar a você como estou agora, porque achei inútil [...] (4) Mas espero de tal forma que no navio ou avião que nos levar de volta eu me transforme instantaneamente na antiga que eu era, que talvez nem fosse necessário contar [...] Para me adatar (*sic*) ao que era inadatável (*sic*), (5) para vencer minhas repulsas e meus sonhos, tive que cortar meus aguilhões – cortei em mim a força que poderia fazer mal aos outros e a mim. E com isso cortei também minha força [...] Minha irmãzinha, ouça meu conselho, ouça meu pedido: (6) respeite a você mais do que aos outros, respeite suas exigências, respeite mesmo o que é ruim em você – [...] pelo amor de Deus, não queira fazer de você uma pessoa perfeita – (7) não copie uma pessoa ideal, copie você mesma – é esse o único meio de viver [...] Tenha coragem de se transformar, minha querida, de fazer o que você deseja⁷²⁵.

Após apresentar o trecho da carta de Clarice Lispector, retomo o fragmento textual de Han presente já no início deste trabalho:

Aquela casa que deve ser abandonada para o habitar em lugar nenhum não é um mero espaço protegido. Ela é o lugar da alma e da interioridade, no qual eu me aprazo, me arrollo, um espaço de meu *poder* e *conseguir*, na qual posso a *mim* e a *meu* mundo. O Eu depende da possibilidade da posse e do recolhimento. *Oikos* [casa] é o lugar da existência *econômica*⁷²⁶.

⁷²⁵ LISPECTOR, C. A Tania Kaufmann. In: *Todas as cartas*, 2023, pp. 444-446, meus realces e numerações. Prefácio e notas biográficas por Teresa Montero; organização e posfácio por Pedro Karp Vasquez; pesquisa textual e transcrição das cartas por Larissa Vaz; ensaio crítico por Carlos Mendes de Sousa.

⁷²⁶ HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, 2019, p. 119, realces do autor.

Cito os fragmentos textuais de Clarice Lispector e de Han porque há algo sutil entre eles que conversa com a temática/problema/assunto que escolhi desenvolver nesta tese: *a manutenção e o engrandecimento da casa privada na esfera da existência econômica*. Lembrando, incansavelmente, que casa privada não significa defesa apenas do espaço no qual se reside. Indica, mais fundamentalmente, a preservação e a maximização da identidade, a garantia de um eu fortalecido e estável diante do outro humano e do mundo circundante.

Como se notou a partir deste texto e a partir do fragmento re-citado de Han, esse autor evidencia que a casa/economia (*oikos*) é o espaço de defesa incessante da interioridade, no qual o humano se constitui no aferrar-se a si mesmo. Está seguro, detém poder sobre si, possui a si. Detém um mundo todo seu – mesmo que muito pobre de alteridade porque o outro humano e o mundo imanente (existência além preponderância do próprio ego) são distanciados da cúpula que o eu mesmo fecha para si: isolacionismo monadológico. Han grafa o termo grego *oikos* para demonstrar o lugar de recolhimento e de posse do próprio ego/identidade: o lugar no qual o eu se apraz e se economiza, isto é, torna-se seguro e “liberto” de qualquer alteridade que possa lhe trazer des-astres, rupturas ou deslocamentos.

A tentativa aqui é relacionar a vida econômica, esta retida na casa privada/*oikos* em Han, e o que vem a seguir em Clarice Lispector. O meu exercício de re-petição aqui pode não chegar à raiz do que Clarice Lispector intentou realmente significar, pois, como explica Han, não necessariamente o significado (hermenêutica) dirigido a um significante (corpo grafado/texto) fará a devida justiça ao significante interpretado. Variações entre o que se diz e o que o outro comprehende sobre o que foi dito podem ocorrer. Todavia, parece haver justiça no que começo a expressar aqui.

O que Han chama de *oikos*, Clarice Lispector já intitulara *edifício inteiro*. A primeira parte realçada do texto da autora anuncia: “*Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso – nunca se sabe qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro*”. Penso que a autora, assim como Han, comprehende *edifício inteiro* enquanto uma casa interna bem sedimentada, fortificada com o passar do tempo, a prevalência da identidade que pode ruir se uma atitude antieconômica como “cortar os próprios defeitos” for concretizada, o que Clarice Lispector enxerga como perigo, justamente por representar ruptura com a sua vida econômica, com o seu *edifício inteiro* firmemente constituído.

A questão que surge é: por que cortar os próprios defeitos se são eles que sustentam o seu edifício inteiro? A autora não ficaria sem substância/*hypostasis/ousia* para viver a vida com plena autonomia? A partir do segundo trecho do texto de Clarice Lispector podemos pensar sobre isso. Ela diz: “[...] é somente até certo ponto que a gente pode desistir de si própria e se

dar aos outros e às circunstâncias”. Vê-se como a autora não nega a ruptura com a vida econômica, isto é, abrir-se “aos outros e às circunstâncias”, mas ela orienta que romper com os próprios defeitos, “desistir de si própria e se dar à alteridade” precisa ser realizado, todavia, com cautela. A saída da casa (*oikos/edifício*) “é somente até certo ponto”. Aqui, inexiste uma afabilidade/amistosidade originária e completa como acontece no zen-budismo e que o trecho re-citado de Han salienta: “*Aquela casa que deve ser abandonada para o habitar em lugar nenhum*”. Casa abandonada não significa apenas “cortar os próprios defeitos”, mas também cortar espectros do ego que imperam no *edifício inteiro*, no *oikos*.

A questão é que nós, ocidentais, somos nascidos e criados em espaços físicos e de falas altamente defensores da casa/identidade/posse. Fomos ensinados a nos negativar (defender a casa) ou a nos positivar (maximizar a casa). Nesse sentido, cortar os próprios defeitos, romper com a vida econômica a ponto de fazer o *edifício inteiro* ou o *oikos* ruir para mais significativamente recepcionar o outro humano e as circunstâncias, é realmente um exercício de coragem. Mas, por quê? Porque colocamos o outro em estado de dúvida, o judicamos antes mesmo de instaurar uma relação profunda e *alter-adora* com ele. Por vezes somos incapazes de perder a nossa *stasis* (revolta, dilema, disputa, inimizade e partido) em uma interação de longo tempo e para a vida inteira por causa do nosso grau de negatividade econômica (defesa do próprio espaço transcendente).

Continuando com a carta de Clarice Lispector à sua irmã Tania Kaufmann a partir da terceira parte realçada: “*Você veria que há certos momentos em que o primeiro dever a realizar é em relação a si mesmo*”. Aqui, a autora demonstra que realmente o ser humano, por si mesmo, precisa se economizar, ou seja, constituir-se no mundo ao seu modo. Ela trata essa “realização” como um dever de factização que a sua irmã deve praticar. Isso demonstra que nem toda postura econômica é má e insensível, uma vez que se arquitetar e se fundamentar no mundo são pressupostos para que cada humano tente atingir a possibilidade mais elevada e excelsa de ser-si-mesmo e ser-com-o-outro. Quanto mais nos elevamos, mais podemos ser esteio para a elevação do outro que ingressa na nossa casa, em nossa vida.

Para Han, postura econômica trágica é aquela que se torna rival da heteronomia, tendente a reduzir o outro humano a mero “isso” no mundo maquinial do ego. É a postura a partir da qual a diferença jamais pode ser recepcionada pelo anfitrião. Nesse caso, inexiste hóspede ou visita com grau de estrangeiridade. O hóspede é um humano que deve se acoplar à economia/identidade do anfitrião.

A postura econômica de Clarice Lispector é perfeitamente compreensível porque se trata de uma economia que realiza os projetos da própria pessoa e eleva o seu ser-no-mundo, o que

todo ser humano tem a incumbência de cumprir. Mas como foi dito aqui, ela também detém a sua postura antieconômica, mesmo que seja com ressalvas, quando diz “*que é somente até certo ponto que a gente pode desistir de si própria e se dar aos outros e às circunstâncias*”. Trata-se de um “se dar” aos outros e às circunstâncias com cautela, com certa defesa do eu. Todavia, de alguma forma, há a perspectiva dessa doação ao outro na autora. Ela não se torna rival da heteronomia.

O quarto ponto do trecho anuncia: “[...] *espero de tal forma que no navio ou avião que nos levar de volta eu me transforme instantaneamente na antiga que eu era*”. Aqui Clarice Lispector tenta restaurar a “antiga pessoa que era”, manter o *edifício inteiro* que constituiu, os alicerces da casa, da identidade, a sua antiga negatividade. A questão é que essa restauração se torna impossível uma vez que os defeitos cortados para estar com o outro humano permitem que a alteridade ingresse em sua vida e salpique ressonâncias sobre a autora que realmente a deslocam de sua egoidade e a fazem ver o mundo de outra forma. Não dá mais para voltar à antiga casa, ao antigo edifício: ele ruiu como era. Quando é possível voltar a esse espaço, ele já não é o mesmo. A economia do *oikos* foi desfeita: o *edifício* se desinteirou.

Quinta parte realçada: “[...] *para vencer minhas repulsas e meus sonhos, tive que cortar meus aguilhões – cortei em mim a força que poderia fazer mal aos outros e a mim. E com isso cortei também minha força*”. Esse trecho muito se aproxima do primeiro. Vê-se como Clarice Lispector evidencia que dentro do edifício, da casa econômica também residem os sonhos, mas também os aguilhões, as repulsas, o que pode fazer mal ao outro humano. Aquilo que a faz forte é também o que pode desconfortar o outro e a si mesma. Há uma grande berlinda existencial ou uma crise de identidade econômica: ela mantém a força, que sustenta o seu edifício inteiro e nela se apraz, ou a elimina e cessa o mal que essa força causa a si e aos outros? Trata-se de uma pergunta econômica-antieconômica, na medida em que há a preocupação com o que essa força faz com o ego (economia), mas o que essa força também faz e fará com o outro (antieconomia). O trecho demonstra que Clarice Lispector descapitaliza-se ou deseconomiza-se no corte de seus aguilhões e acaba por se respeitar e por respeitar a alteridade. O preço pago é considerável: grande parte do *edifício inteiro*, da força identitária perde o vigor que outrora existia antes dessa postura antipositiva ou antiaditiva, pois, ao invés de adicionar mais ao ego, a autora de-*cide* pelo corte, pela não adição que maximizaria o poder e tamanho de seu edifício.

Escrevo de-*cide* de modo hifenizado porque decidir é, na verdade, de-*cindir*. Na língua alemã o termo parelho à expressão “tomar decisão” é *Entscheidung treffen*, que hifenizado pode ser traduzido por de-*cisão* (*Entscheidung*): cisão com um caminho e refactização em outra via existencial. Nesse sentido, a de-*cisão* ou o corte que Clarice Lispector diz ousar fazer não é uma

tarefa simples, porque se trata de uma postura antieconômica de anulação de um perigo interno o qual poderia se tornar um perigo ao outro humano que se aproximasse. Certo também está que Clarice Lispector toma essa *de-cisão* porque, caso a sua potência não fosse cortada, representaria um mal a si mesma. Desse modo, a autora, assim como todos nós que nos defrontamos com graves questões existenciais, as quais exigem *Entscheidung*, detém o mérito de se economizar no sentido salutar do termo, defendendo-se do próprio mal. Mas também possui a virtude de se deseconomizar a ponto de pensar que o que a aguilhoa pode ferir o outro, por isso age e efetua o corte. Ela oscila entre existência econômica e não-econômica para tentar “resolver” as questões que a envolvem e que se dilatam à alteridade humana.

A *de-cisão* de Clarice Lispector de cortar os próprios aguilhões e, consequentemente, cortar a própria força para não fazer mal ao outro humano é o que Han chama de despotencialização do Si ou do ego. Trata-se de um sobredimensionamento lispectoriano⁷²⁷, isto é, um fraquejar do eu que perde, nessa impotência, a preponderância de sua força identitária. Interrompe-se a adição de mais-eu para se converter em menos-eu: uma morte do Si, da potência egoica mesmo que “somente até certo ponto”.

Sexta parte realçada na qual Clarice Lispector oscila novamente à postura econômica: “[...] respeite a você mais do que aos outros, respeite suas exigências, respeite mesmo o que é ruim em você”. Porém, o trecho não defende uma postura econômica perversa como a do sujeito narcísico-capitalista que maquina diariamente para se relacionar com os outros. A autora orienta a sua irmã ao autocuidado, à recepção de suas finitudes e imperfeições, ao respeito ao que sua irmã tenha se tornado. Respeitar “a você mais do que aos outros” não significa nutrir aversão à alteridade, mas cuidar do *oikos*/edifício. Aquele que não nutre consideração e amistosidade com a própria casa dificilmente será cortês e amigável enquanto hóspede na casa de outrem.

Por fim, o último fragmento textual diz: [...] *não copie uma pessoa ideal, copie você mesma – é esse o único meio de viver [...] Tenha coragem de se transformar, minha querida, de fazer o que você deseja*”. Aqui, novamente, as orientações de Clarice Lispector navegam nas águas da economia e da antieconomia. Ela acena à impossibilidade de acessar um eu ideal, um Si tão preponderante que eliminaria toda e qualquer finitude humana. Diante de um eu fáctico, um projeto por se fazer com limitados apetrechos existenciais, a direção a se tomar é “copiar a você mesma”, diz a autora. Ou seja, fortificar-se na projeção do edifício que se constrói há tempos. Contudo, a frase que traz o fechamento à citação convoca a alteridade a “ter coragem

⁷²⁷ *Sobredimensionamento* enquanto sinônimo de amistosidade/amigabilidade para com o outro humano que deseja falar sobre suas questões. Como no caso de Hermann Broch que se silencia, sobredimensiona-se ao ficar de boca muda, atento aos apelos e falas do outro que está à sua frente. Cf. seção “3.4. Ser-com silente: fraqueza para o outro” deste trabalho.

para se transformar” e “fazer o que se deseja”. A questão é que “se transformar”, inevitavelmente, implica não fazer o que se quer tão somente, e sim morrer (transmutar-se) para o eu já muito enrijecido e enclausurado pelas correntes forjadas no interior da própria identidade. Uma transmutação que não destrona a primazia do ego não causa morte do antigo eu e, portanto, não há que se falar em antieconomia radical.

Assim como Clarice Lispector possui suas economias (perspectivas e valores), Han também detém as dele. O intuito deste trabalho foi evidenciar as antieconomias na filosofia haniana frente à positividade irrestrita ou excessiva do neoliberalismo capitalizador da vida em suas diversas esferas. As críticas hanianas representam perspectivas e valores sobre a epocalidade aceleracionista e produtiva na qual nos encontramos. Logo, contra esse modo de vida positivado, Han evidencia conceitos operatórios a partir dos quais expressa a sua filosofia para defender também uma casa ou, nos termos lispectorianos, um edifício. Nesse sentido, Han, em contraposição ao modo de vida econômico da contemporaneidade, também engendra economia no estrito sentido de posicionamento crítico frente ao neoliberalismo. Todo sujeito que se posiciona e cria redes conceituais também constrói uma casa/economia (*oikos*). Essa casa só não é erguida na filosofia zen budista, uma vez que nela inexiste um espaço transcendente que deva ser protegido: o humano é ninguém em lugar algum. Aqui, a existência é esvaziada em um não-lar. Realmente uma verdadeira apatia para a guerra, apatia para defender a casa. Esse é um modo de vida afável sobre o qual a casa neoliberal é aversa.

A casa neoliberal é hiperprodutiva e hiperaditiva. É anfitriã a fim de recepcionar a alteridade para convertê-la em recurso na tentativa maior de sempre engrandecer o seu *oikos*. Trata a terra e a coisa também como meros “issos” férteis aos ganhos. Terra e mundo não mais entoam o pensamento, apenas enriquecem os seus exploradores: rompe-se com o amor à terra e ao jardim. Mão e terra perdem seus aromas e as coisas deixam de impactar e pesar sobre o humano. Deixa-se de ser fraco para o outro porque impera excessivamente a força do edifício identitário erguido pelo ego.

Han fundamenta o lugar negativo com horizonte de sentido abrange: traz à tona um espaço, uma casa a ser protegida, isto é, também possui sua economia. Porém, trata-se de uma casa não capitalizada, por isso distinta da edificação construída pelo neoliberalismo. Sua filosofia instaura uma soleira no sentido que se contrapõe à positividade do capital. Na casa de Han há espaço à estima por terra, mundo, jardim, coisa, mão que nos permitem solo fixo diante da arreferencialidade do positivo. A casa haniana também se abre ao vazio, fraqueja para o outro, dando-lhe vista e voz. Acolhe o pensar-poetizante com a alteridade humana, o ser-com silente que se comunica sem a profusão de expressões. Uma casa na qual reina a coragem para

o jogo erótico-sedutor-amoroso com o outro; coragem para lidar com dor, ruptura e com o infamiliar. Han cria um espaço aberto à negatividade do Nós no qual se pode cansar junto e despotencializar o ego. Nesse espaço, a saudação acontece com a devida hospitalidade, a qual não almeja nutrir qualquer interioridade, e sim trazer o bom *pólemos* o qual eleva os que se encontram no lugar, assim como o faz Teeteto no encontro com o parricida eleata⁷²⁸. Ao mesmo tempo, a casa haniana se constitui enquanto *oikos* do silêncio e da lentidão na qual as bocas ficam tácitas e a conversa se conclui no fim das expressões sem mais e... e... e...

A questão é que todos nós, assim como Clarice Lispector e Han, possuímos economias que sustentam a nossa casa. Todavia, existe a economia significativa, aquela que amadurece e cuida da casa para recepcionar a alteridade. A economia da amizade, por exemplo, que reúne a téssera na qual o humano se torna Bem ao outro, embeleza a casa para receber o amigo.

Como se nota, a visão que este fecho traz é que o problema não é nutrit a casa/economia (princípios e valores), mas que tipo de princípios e valores são criados e maximizados: são inclusivos, permitem voz e vista ao outro ou são segregadores? Assim como Clarice Lispector, o leitor teria coragem para cortar os próprios defeitos que sustentam o seu edifício inteiro, a sua economia? Para vencer suas repulsas e seus sonhos, cortaria seus aguilhões, mas também a força que poderia fazer mal aos outros? O quão econômico tu és e que economia defendes? As respostas a essas perguntas evidenciam o modo de existência que se tem levado e o modo de existência que se prolongará a cada vez enquanto não houver de-cisão revisional de vida.

⁷²⁸ Cf. Seção “4.5. Hospitalidade”.

Referências

1. Obras hanianas

- HAN, Byung-Chul. *Tod und Alterität*. Wilhelm Fink: München, 2002.
- _____. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
- _____. *A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2022.
- _____. *A salvação do belo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- _____. *Ausencia: acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- _____. *Bom entretenimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- _____. *El aroma del tiempo – Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2021.
- _____. *Filosofia do zen-budismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- _____. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- _____. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- _____. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- _____. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- _____. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- _____. *O que é poder?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.
- _____. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- _____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- _____. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- _____. *Topologia da violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

2. Bibliografia complementar

- ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio; FERRANDO, Monica. *La muchacha indecible: mito y misterio de Kore*. Colonia del Carmen, Coyoacán: Sexto Piso, 2014.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política* (edição bilíngue). Lisboa: Vega, 1998.
- AUSUBEL, David. *The Acquisition and Retention of Knowledge: a Cognitive View*. New York: Springer-Science plus Business Media, B.V., 2000.
- BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Elogio ao amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Império dos signos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BATISTA, Rodrigo Siqueira. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia Antiga*. São Paulo: Landy, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas, vol. 1)*. São Paulo: Brasiliense 1987.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BUBER, Martin. *EU e TU*. São Paulo: Centauro, 2001.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- CARVALHO, Joelma Monteiro de. *Ritual de passagem: das terras indígenas às áreas urbanas dos Sateré-Mawé*. Manaus: Editora UEA, 2019.
- CATTANEI, Elisabetta. *A Mântica em Platão. Um começo de investigação*. Revista Hypnos, ano 8 / nº 11 – 2º sem. 2003 – São Paulo / pp. 1-19.
- CELAN, Paul. *Arte e poética – O meridiano e outro textos*. Lisboa: Cotovia, 1996.
- CUSA, Nicolás de. *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoria*. Pamplona: Universidad de Navarra, S.A., 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FICINO, Marsilio. *De Amore: comentario a «El Banquete» de Platón*. Madrid: tecnos, 1994.
- FLUSSER, Vilém. *Dinge und Undinge*. Carl Hanser Verlag: München, 1993.
- FREIRE, Roberto. *Ame e dê vexame*. São Paulo: Master Pop, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- _____. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Concepções da Modernidade. Um olhar retrospectivo sobre duas tradições. In: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HANDKE, Peter. *Ensaio sobre o cansaço*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. A questão da técnica. In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- _____. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- _____. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2015.
- _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.
- _____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ, 2001.
- _____. *O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. Identidade e Diferença. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. O que é metafísica? In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. O que quer dizer pensar? In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. Que é isto – a filosofia? In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ser e tempo* (versão bilíngue). Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- _____. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1971.
- HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, 2009.
- HERÁCLITO. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: a study of the play-element in culture*. London, 1980.
- ILLOUZ, E. *Why Love Hurts – A Sociological Explanations*. Cambridge: Polity, 2012.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. Diário de um sedutor. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Repetição*. Lisboa: Relógio D'água, 2009.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- _____. *Do Silêncio*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LIMA, Paulo Alexandre. *Heidegger e a solidão da filosofia*. Revista Filosófica de Coimbra, nº 44, 2013.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- _____. *Todas as cartas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2023.
- MACHADO, Lucas Nascimento. *Da Afabilidade ao Inferno do Igual: Uma Introdução Crítica à Filosofia de Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, Julho/Dezembro 2021.
- MCLUHAN, Marshall. *Understanding media: the extensions of man*. Berkeley: Gingko Press, 2013.
- MEDRANO, Gregorio Luri. *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la atopia socrática*. Madrid: Trotta, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1955.
- NASCIMENTO, Custódio do. *Meditações sobre a terra: a geografia de Byung-Chul Han*. Geousp, v. 28, n. 1, e-207541, jan./abr. 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. Madrid: Mateos, 1994.

- _____. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2005.
- _____. *Fragmentos póstumos, volumen III (1882-1885)*. Madrid: tecnos, 2010.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Human, All Too Human*. Cambridge: University Press, 2007.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Curitiba: Hemus, 2001.
- PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: *Diálogos*, vol. I-II. Belém: UFPA, 1980.
- _____. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- _____. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- _____. Teeteto. In: *Diálogos*, vol. IX. Belém: UFPA, 1973.
- RILKE, Rainer Maria. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Berlim: Insel Verlag, 2012.
- ROCHEDO, Aline. *Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2015.
- ROMANELLI, Sérgio (Org.). *Antologia Bilíngue*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. O existencialismo é um humanismo. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SCHMIDT, Eric; COHEN, Jared. *A nova era digital: reformulando o futuro das pessoas, das nações e da economia*. Alfragide: Dom Quixote, 2018.
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- _____. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SENNETT, Richard. *El respeto – Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- SIMMEL, Jorge. *Sociología – Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente, 1927.
- WEIL, Simone. *Waiting for God*. Nova York: Harper & Row, 1992.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London

and New York: Verso, 1994.

3. Obras de referência

BÍBLIA DE ESTUDO. Belo Horizonte: Atos, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter & co., 1989.

SILVA, De Plácido e. *Vocabulário jurídico*. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

Taschenwörterbuch Portugiesisch. Berlin und Müchen: Langenscheidt, 2011.