

Byung-Chul Han

# Do Desaparecimento dos Rituais



**Byung-Chul Han**

**Do desaparecimento dos rituais**

**Uma topologia do presente**

*Título original: Vom Verschwinden der Rituale. Eine  
Topologie der Gegenwart*

*Tradução: Alberto Ciria*

*Design da capa: Gabriel Nunes*

*Edição digital: José Toribio Barba*

© 2019, *Byung-Chul Han*

© 2020, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4401-2

1ª edição digital, 2020

Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação desta obra só pode ser realizada com a autorização dos seus titulares, exceto nos casos previstos em lei. Contate o CEDRO (Centro de Direitos Reprográficos) se precisar reproduzir algum fragmento desta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com))

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# ÍNDICE

PREFÁCIO

PRESSÃO PARA PRODUZIR

PRESSÃO PARA SER AUTÊNTICO

RITOS DE ENCERRAMENTO

FESTA E RELIGIÃO

JOGO DE VIDA OU MORTE

FIM DA HISTÓRIA

IMPÉRIO DE SINAIS

DO DUELO À GUERRA DOS DRONES

DO MITO AO DATAISMO

DA SEDUÇÃO À PORNOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

## *PREFÁCIO*

Neste ensaio, os rituais não definem um lugar desejado. Em vez disso, eles constituem um pano de fundo contrastante que servirá para traçar mais claramente os contornos de nossa sociedade. Uma genealogia de seu desaparecimento será traçada sem nostalgia. Mas essa genealogia não será interpretada como a história de uma emancipação. Ao longo dela serão delineadas as patologias do presente e, principalmente, a erosão da comunidade. Ao mesmo tempo, refletirá sobre outros estilos de vida que seriam capazes de libertar a sociedade de seu narcisismo coletivo.

## ***PRESSÃO PARA PRODUZIR***

Os ritos são ações simbólicas. Eles transmitem e representam aqueles valores e ordens que mantêm uma comunidade unida. Eles geram uma *comunidade sem comunicação*, enquanto o que predomina hoje é a *comunicação sem comunidade*. A *percepção simbólica* é constitutiva dos rituais. O símbolo, palavra que vem do grego *symbolon*, originalmente significava um sinal de reconhecimento ou uma "senha" entre pessoas hospitaleiras (*tessera hospitalis*). Um dos convidados quebra uma tábua de argila, fica com uma metade e entrega a outra metade em hospitalidade. Desta forma, o símbolo serve para se reconhecer. Esta é uma forma peculiar de repetição:

*Re-saber não é: voltar para uma coisa. Uma série de reuniões não são uma re-conhecimento, mas re-conhecer os meios para reconhecer algo como o que é já conhecida. O que propriamente constitui o processo de "instalação em uma casa" Ele usou uma expressão de Hegel aqui é que todos os re - conhecimento rompeu com a contingência do primeiro depósito e subiu para o ideal. Todos nós sabemos disso. No re-conhecimento sempre acontece que soubemos mais propriamente o que foi possível na perplexidade momentânea do primeiro encontro. O re-saber capta a permanência no fugitivo.<sup>1</sup>*

Sendo uma forma de reconhecimento, a percepção simbólica percebe o duradouro. Desta forma, o mundo é libertado de sua contingência e recebe uma permanência. Hoje o mundo sofre com uma forte carência do simbólico. Os dados e informações carecem de qualquer força simbólica e, portanto, não permitem qualquer reconhecimento. No vazio simbólico perdem-se aquelas imagens e metáforas que geram sentido e comunidade fundadora que dá estabilidade à vida. Diminua a experiência de duração. E aumenta radicalmente a contingência.

Os rituais podem ser definidos como *técnicas simbólicas de instalação em uma casa*. Eles transformam "estar no mundo" em "estar em casa". Eles tornam o mundo um lugar confiável. Eles são no tempo o que uma casa é no espaço. Eles tornam o tempo *habitável*. Além disso, permitem *festejar* o tempo tal como se celebra a instalação numa casa. Eles ordenam o tempo, eles o condicionam. Em seu romance *Cidadela*, Antoine de Saint-Exupéry descreve os rituais como *técnicas de instalação temporária em uma casa* :

E os ritos são no tempo o que a morada é no espaço. Bem, é bom que o tempo que passa não nos dê a sensação de nos perdermos e nos perdermos, como um punhado de areia, mas sim de nos realizarmos. É bom que o tempo seja uma construção. Então vou de festa em festa, de aniversário em aniversário, de colheita em colheita, como quando fui da sala do conselho para o banheiro na largura do palácio do meu pai, onde todos os passos tinham um significado. 2

O tempo hoje carece de uma estrutura sólida. Não é uma casa, mas um fluxo inconsistente. Ele se desintegra na mera sucessão de um presente específico. Ele corre sem interrupção. Nada oferece a ele um *ponto de apoio*. O tempo que passa sem interrupção não é *habitável*.

Os rituais dão estabilidade à vida. Parafraseando as palavras de Antoine de Saint-Exupéry, pode-se dizer que os *rituais são na vida o que as coisas são no espaço*. Para Hannah Arendt, é a *durabilidade das coisas* que as torna "independentes da existência do homem". As coisas têm "a missão de estabilizar a vida humana". Sua objetividade é que

eles oferecem a mutação dolorosa da vida natural [...] um eu humano, uma identidade estabilizadora que pode ser deduzida do fato de que, dia a dia, conforme o homem muda, a mesma cadeira e mesa estão diante dele com familiaridade inalterada.3

As coisas são pólos de estabilização estática da vida. Os rituais cumprem a mesma função. Eles estabilizam a vida graças à sua *mesmice*, à sua *repetição*. Eles tornam a vida *duradoura*. A pressão atual para produzir priva as coisas de sua durabilidade. Destrói

intencionalmente a duração para produzir mais e forçar mais consumo. *Demorar-se* em algo, entretanto, pressupõe coisas que *duram*. Não é possível *atrasar* em algo se nos limitarmos a gastar e consumir coisas. E essa mesma pressão para produzir desestabiliza a vida, eliminando a *durabilidade que está nela*. Desta forma, ele destrói a *durabilidade da vida*, não importa quanto tempo a vida se prolongue.

O *smartphone* não é uma coisa no sentido que Hannah Arendt dá ao termo. Falta precisamente aquela mesmice que dá estabilidade à vida. E também não é especialmente durável. É diferente de coisas como uma mesa, que tenho diante de mim em si mesma. Seu conteúdo de mídia, que monopoliza continuamente nossa atenção, é tudo menos idêntico a eles. Sua alternância frenética não permite *se demorar* neles. O desconforto inerente ao dispositivo o torna um lixo. Também nos vicia e nos obriga a fazer uso dela, embora não devamos sentir que isso nos *pressiona*.

São as formas rituais que, assim como a cortesia, possibilitam não só um belo tratamento entre as pessoas, mas também um manejo cuidadoso e respeitoso das coisas. Na estrutura do ritual, as coisas não são consumidas ou gastas, mas são *usadas*. É por isso que eles podem *envelhecer*. Ao contrário, sob pressão para produzir, nos comportamos com as coisas, na verdade, com o mundo, consumindo em vez de usando. Em troca, eles nos *desgastam*. O consumo inescrupuloso faz com que sejamos cercados por um desbotamento que desestabiliza a vida. As práticas rituais garantem que tenhamos um tratamento limpo e nos sintonizemos bem não apenas com outras pessoas, mas também com as coisas:

Com a ajuda da missa, os sacerdotes aprendem a manejar as coisas com esmero: a segurar o cálice e a hóstia com cuidado, a limpar os recipientes lentamente, a virar as páginas do livro. E o resultado do bom manuseio das coisas é uma jovialidade que dá asas ao coração.

Hoje consumimos não apenas as coisas, mas também as emoções com as quais estão revestidas. Você não pode consumir coisas indefinidamente, mas pode consumir emoções. É assim que eles abrem um novo e infinito campo de consumo para nós. Cobrir a mercadoria

com emoções e - o que lhe diz respeito - a sua estetização está sujeita a pressões para produzir. Sua função é aumentar o consumo e a produção. É assim que o econômico coloniza a estética.

As emoções são mais efêmeras do que as coisas. É por isso que não dão estabilidade à vida. Além disso, quando as emoções são consumidas, não estamos nos referindo às coisas, mas a nós mesmos. A autenticidade emocional é buscada. É assim que o consumo da emoção intensifica a referência narcísica a si mesmo. Por isso, a *referência ao mundo*, que as coisas deveriam proporcionar, se perde cada vez mais.

Os valores também servem hoje como objeto de consumo individual. Eles se tornam mercadoria. Valores como justiça, humanidade ou sustentabilidade são descartados economicamente para uso: "Salve o mundo bebendo chá", diz o slogan de uma empresa de comércio justo. Mudar o mundo consumindo: seria o fim da revolução. Também sapatos ou roupas devem ser veganos. Nesse ritmo, em breve haverá *smartphones* vegan. O neoliberalismo explora a moralidade de muitas maneiras. Os valores morais são consumidos como marcas de distinção. Eles são direcionados à conta do ego, o que aumenta a autoestima. Eles aumentam a auto-estima narcisista. Por meio dos valores, a pessoa não se relaciona com a comunidade, mas apenas se refere ao seu próprio ego.

Com o símbolo, a *tessera hospitalis*, os Hospitalários selam sua aliança. A palavra *símbolo* pertence ao mesmo campo semântico que "relacionamento", "totalidade" e "salvação". Segundo o mito que Aristófanes relata no diálogo platônico *O Banquete*, o homem era originalmente um ser esférico com duas faces e quatro pernas. Como ele era muito arrogante, Zeus o partiu em duas metades para enfraquecê-lo. Desde então, o homem é um *símbolo* de quem anseia por sua outra metade, uma totalidade que o cura e salva. "Reúna" é dito em grego *sympállein*. Os rituais são também uma práxis simbólica, uma práxis de *sympállein*, na medida em que aproximam os homens e engendram uma aliança, uma totalidade, uma comunidade.

O simbólico como meio no qual a comunidade é gerada e transmitida está hoje, claramente, desaparecendo. A perda do simbólico e a perda do ritual reforçam-se mutuamente. A antropóloga sociocultural Mary Douglas observa com espanto:

Um dos problemas mais sérios de nosso tempo é a diminuição dessa compreensão que os símbolos comuns criam. [...] Se fosse apenas uma questão de a sociedade se fragmentar em pequenos grupos, cada um dos quais desenvolvendo suas próprias formas de percepção simbólica, isso não seria um processo particularmente difícil de entender. Muito menos compreensível é a aversão geral e a repulsa pelo ritual em geral. "Ritual" tornou-se uma palavra escandalosa, uma expressão de conformismo vazio. Estamos testemunhando uma revolução geral contra todos os tipos de formalismo, na verdade, contra a "forma" em geral.

O desaparecimento dos símbolos refere-se à atomização progressiva da sociedade. Ao mesmo tempo, a sociedade se torna narcisista. O processo narcisista de internalização desenvolve uma animosidade em relação à forma. As formas objetivas são rejeitadas em favor dos estados subjetivos. Os rituais são inacessíveis à interioridade narcísica. A libido do self não pode acasalar com eles. Quem se entrega a rituais tem que se esquecer de si mesmo. Os rituais geram um distanciamento de si mesmo, fazem com que se transcenda. Eles esvaziam seus atores da psicologia e da interioridade.

Hoje a percepção simbólica desaparece cada vez mais em favor da *percepção serial*, que não é capaz de experimentar a duração. A percepção serial como uma compreensão sucessiva do novo não se detém nisso. Em vez disso, ele corre de uma informação a outra, de uma experiência a outra, de uma sensação a outra, sem terminar nada. As séries são tão populares hoje porque respondem ao hábito da percepção serial. No consumo de mídia, o nível de percepção visual leva à *compulsão por assistir*, ao *excesso de televisão* ou à *visão bulímica*. A percepção serial é *extensa*, enquanto a percepção simbólica é *intensiva*. Por causa de seu caráter extenso, a percepção serial presta total atenção. Hoje, a intensidade dá lugar à extensão em

todos os lugares. A comunicação digital é uma comunicação extensiva. Em vez de criar relacionamentos, ele apenas faz conexões.

O regime neoliberal força a percepção serial e intensifica o hábito serial. Remove intencionalmente a duração para forçar o consumo de mais. A *atualização* ou *atualização* constante, que entretanto abrange todas as áreas vitais, não permite qualquer duração ou qualquer rescisão. A pressão constante para produzir leva à *perda do lar*. Por causa disso, a vida se torna mais contingente, mais fugaz e mais inconstante. Mas *morar* leva duração.

O transtorno do déficit de atenção resulta de uma intensificação patológica da percepção serial. A percepção nunca pára. Esqueça como se demorar nas coisas. O cuidado profundo como técnica cultural é educado precisamente por meio de práticas rituais e religiosas. Não é por acaso que a palavra "religião" vem de *relegere*, para fixar a atenção. Toda práxis religiosa é um exercício de atenção. O templo é um lugar de profundo cuidado. De acordo com Malebranche, a atenção é a oração natural da alma. Hoje a alma não reza: *dá tom* incessantemente.

Muitas formas de repetição, como aprender de cor, não são mais encorajadas hoje porque sufocam a criatividade, a inovação, etc. Aprenda de cor é dito em francês *apprendre par cœur*. Aparentemente, apenas as repetições chegam ao coração. Não faz muito tempo, como há cada vez mais casos de transtorno de déficit de atenção, propôs-se introduzir o "estudo dos rituais" como uma nova disciplina escolar, para treinar novamente os alunos nas repetições rituais como técnica cultural. 6 As repetições fazem com que a atenção se estabilize e se aprofunde.

A repetição é a característica essencial dos rituais. Distingue-se da rotina por sua capacidade de gerar intensidade. De onde vem a intensidade, que caracteriza a repetição e que impede que algo se torne rotina? Segundo Kierkegaard, repetição e memória representam o mesmo movimento, mas em direções opostas. O que é lembrado é passado, "é repetido em um sentido retroativo", enquanto a verdadeira repetição "lembra adiante".7 A repetição como reconhecimento é, portanto, uma forma de fechamento. Passado e futuro se fundem em

um presente vivo. Como forma de fechamento, a repetição gera duração e intensidade. Cuida que o tempo seja atrasado.

Kierkegaard opõe a repetição tanto à esperança quanto à memória:

Hope é um vestido novo, sem vincos ou rugas, mas que você não pode saber, pois nunca o usou, se lhe servir. A memória é um vestido descartado que, por mais bonito que seja ou pareça para você, não lhe cai bem, porque não corresponde mais à sua altura. Repetição é um vestido indestrutível que se adapta perfeita e delicadamente ao seu tamanho, sem pressioná-lo minimamente e sem, por outro lado, dar a impressão de que o está usando como um casaco.<sup>8</sup>

Como Kierkegaard diz: "Você só se cansa do novo, mas não do velho." O velho é "o pão de cada dia, que se satisfaz com a bênção". Faz-nos *felizes* : "Claro, a fim de ser verdadeiramente feliz, no último caso, é necessário para não ser enganado na ideia fantástica que a repetição tem para oferecer algo novo para um, porque então ele irá causar-lhe cansaço".<sup>9</sup>

O pão de cada dia não excita. As excitações passam rapidamente. A repetição descobre uma intensidade no não excitante, no discreto, no *insípido*. Ao contrário, quem sempre espera o novo, o estimulante, ignora o que já existe. O sentido, ou seja, o caminho, é repetível. Não se cansa da estrada:

Só posso repetir o que não tem o menor caráter de acontecimento, embora ao mesmo tempo algo me tenha dado a alegria de entrar pelo canto do olho (dia ou crepúsculo). Mesmo um pôr do sol é um acontecimento e, portanto, irrepetível. Além disso, não posso repetir nem mesmo uma certa luz, ou um crepúsculo, mas apenas um *caminho* (e ao mesmo tempo tenho que estar preparado para todas as pedras, também para as novas).<sup>10</sup>

Na busca por novos estímulos, emoções e experiências, hoje perdemos a capacidade de repetição. Dispositivos neoliberais como autenticidade, inovação ou criatividade são inerentes a nos forçar permanentemente para o novo. Mas, em última análise, a única coisa

que eles geram são variações do mesmo. O antigo, o que era, o que poderia permitir uma repetição que nos preenche, é eliminado porque se opõe à própria lógica do aumento da produção. Mas as repetições dão estabilidade à vida. Sua característica essencial é a capacidade de nos instalar em uma casa.

O que é novo é imediatamente banalizado, tornando-se rotina. É uma mercadoria que se consome e que novamente desperta a necessidade do novo. A pressão para rejeitar a rotina cria mais rotina. Inerente ao novo está uma estrutura temporal que imediatamente o reduz a uma rotina. Não permite que nenhuma repetição nos preencha. A pressão para produzir como pressão para o novo só aprofunda o atoleiro da rotina. Para escapar da rotina e do vazio consumimos ainda mais novidades, novos estímulos e experiências. É justamente a sensação de vazio que impulsiona a comunicação e o consumo. A “vida intensa” como slogan publicitário do regime neoliberal nada mais é do que consumo intenso. Diante das ilusões de uma “vida intensa” é pensar em outro modo de vida que seja mais intenso do que o consumo e a comunicação contínuos.

Os rituais geram uma comunidade de ressonância capaz de harmonia, de um ritmo comum:

Os rituais criam eixos de ressonância que se estabelecem sócio-culturalmente, ao longo dos quais *vertical* (com os deuses, com o cosmos, com o tempo e com a eternidade), *horizontal* (na comunidade social) e *diagonais* (referindo-se a coisas).<sup>11</sup>

Sem ressonância, a pessoa é repelida e isolada em si mesma. O crescente narcisismo neutraliza a experiência de ressonância. A ressonância não é um eco de si mesmo. A dimensão do diferente é inerente a ele. Isso significa harmonia. A depressão surge quando a ressonância é zero. A atual crise da comunidade é uma crise de ressonância. A comunicação digital consiste em câmaras de eco, nas quais se ouve primeiro a si mesmo. Curtidas, amigos e seguidores não constituem campos de ressonância. Eles apenas amplificam o eco do eu.

Rituais são processos de incorporação e encenação corporal. As ordens e valores em vigor em uma comunidade são vivenciados e consolidados no corpo. São consignados no corpo, são incorporados, isto é, são assimilados corporalmente. Desse modo, os rituais geram um conhecimento corporificado e uma memória corporal, uma identidade corporificada, uma compreensão corporal. A comunidade ritual é uma *corporação*. A comunidade como tal tem uma dimensão corporal inerente. A digitalização enfraquece o vínculo da comunidade, pois tem um efeito desencarnado. A comunicação digital é uma comunicação desincorporada.

Os sentimentos também participam de atos rituais. Mas seu sujeito não é o indivíduo isolado em si mesmo. Por exemplo, no rito fúnebre, o luto representa um sentimento objetivo, um sentimento coletivo. É impessoal. Os sentimentos coletivos nada têm a ver com a psicologia individual. No rito fúnebre, o verdadeiro sujeito do luto é a comunidade. A comunidade lamenta a experiência da perda. Esses sentimentos coletivos fortalecem a comunidade. A crescente atomização da sociedade também afeta a gestão de seus sentimentos. Cada vez menos sentimentos comunitários são gerados. Em troca, sentimentos passageiros e paixões transitórias predominam como estados de um indivíduo isolado em si mesmo.

Ao contrário das emoções e paixões, os sentimentos são capazes de se tornar comunais. A comunicação digital é predominantemente movida por paixões. Promove uma descarga emocional imediata. O Twitter provou ser um meio emocional. A política que se baseia nisso é uma política emocional. A política é razão e mediação. A razão, que leva muito tempo, hoje se afasta cada vez mais das paixões de curto prazo.

O regime neoliberal individualiza os homens. Ao mesmo tempo, a empatia é evocada. A sociedade ritual não precisa de empatia, é uma caixa de ressonância. É precisamente em uma sociedade atomizada onde a empatia é fortemente exigida. A atual promoção em larga escala da empatia deve-se principalmente a razões econômicas. A empatia é aplicada como um meio de produção eficiente. Serve para influenciar e gerenciar emocionalmente a pessoa. No regime neoliberal, não se

explora apenas o tempo de trabalho, mas também toda a pessoa. O gerenciamento emocional acaba sendo mais eficaz aqui do que o gerenciamento racional. O primeiro atinge mais profundamente a pessoa do que o último. A psicopolítica neoliberal trabalha para despertar emoções positivas e explorá-las. Em última análise, a própria liberdade é explorada. Nisso, a psicopolítica neoliberal difere da biopolítica da modernidade industrial, que opera com coerção e mandatos disciplinares.

Hoje, a comunicação digital está se tornando cada vez mais uma comunicação sem comunidade. O regime neoliberal impõe a comunicação sem comunidade, isolando cada pessoa e tornando-a *produtora de si mesma*. A palavra "produzir" vem do latim *producere*, que significa exibir ou tornar visível. A palavra francesa *produire* ainda mantém o significado de show. *Se produire* significa "apresentar-se", "ser visto". O coloquialismo alemão *sich produzieren*, "dar tom" ou "ser colocado", remonta à mesma etimologia. Hoje "damos tom" em todos os lugares e necessariamente, por exemplo nas redes sociais. O social está completamente sujeito à autoprodução. Todo mundo é autoproduzido, "melodia" para atrair mais atenção.

A pressão para se autoproduzir e "se exibir" cria uma crise na comunidade. O que se chama *comunidade*, que hoje se evoca em todos os lugares, nada mais é do que uma forma atrofiada de comunidade, e mesmo uma forma de transformar a comunidade em mercadoria e consumi-la. Carece de qualquer força simbólica vinculativa.

A comunicação sem comunidade pode ser acelerada, pois é aditiva. Ao contrário, os rituais são processos *narrativos*, não permitem nenhuma aceleração. Os símbolos *estão parados*, a informação não. A informação *existe* enquanto circula. O *silêncio* não significa outra coisa senão interromper a comunicação. O silêncio não produz nada. Em tempos pós-industriais, o ruído das máquinas dá lugar ao ruído da comunicação. O aumento da informação e comunicação promete aumento da produção. É assim que a pressão para produzir é expressa como pressão para se comunicar.

A pressão para produzir carrega consigo a pressão para entregar desempenho. O desempenho se diferencia do trabalho pela economia de sua libido. O trabalho não precisa ser egocêntrico. Na performance, ao contrário, o self se refere expressamente a si mesmo. Não apenas produz um objeto, mas produz a *si mesmo* e, assim, "dá um tom". Alguém que tenha sido absorvido pela libido do objeto não é produzido ou "atenuada", mas é *fundido*. O que constitui performance é a referência narcísica a si mesmo. O tema da performance é dominado pela libido do ego. Quanto mais desempenho você traz, mais você ganha em ego. Como se sabe, Freud atribui a libido do ego à pulsão de morte. O sujeito narcisista da performance é destruído pelo acúmulo fatal de libido do ego. Ele explora a si mesmo com vontade e paixão, até ser destruído. Ele mata para otimizar. Seu fracasso é chamado de depressão ou *esgotamento*, a "síndrome do trabalhador esgotado".

A depressão não ocorre em uma sociedade definida por rituais. Nele a alma é totalmente absorvida, até mesmo esvaziada, em formas rituais. Os rituais contêm mundo. Eles geram uma referência forte para o mundo. A depressão, por outro lado, é baseada em uma referência hiperbólica a você mesmo. Ao se descobrir totalmente incapaz de sair de si mesmo e entrar no mundo, você se encapsula. O mundo desaparece. Com uma sensação atormentadora de vazio, a pessoa apenas se vira. Os rituais, ao contrário, exoneram o eu do fardo de si mesmo. Eles esvaziam o self da psicologia e da interioridade.

Os rituais não raramente registram hierarquias e relações de poder. Com sua encenação estética, os rituais podem ser um halo de força. Mas, essencialmente, são práticas de instalação simbólica em uma casa. Roland Barthes pensa também nos ritos e nas cerimônias a partir da função que cumprem de instalar na casa: «A cerimônia [...] protege como uma casa: algo que permite que o sentimento habite. Exemplo: luto. »<sup>12</sup> A cerimônia fúnebre é aplicada como um verniz na pele, protegendo-a e isolando-a das atrozidades queimaduras do luto que causam a morte de um ente querido. Onde os rituais não são realizados como dispositivos de proteção, a vida fica totalmente desprotegida. A pressão para produzir não será capaz de dar uma

solução para esse desamparo e esse desgaste transcendental. No final das contas isso vai até agravá-los.<sup>13</sup>

1 H.-G. Gadamer, *The actuality of the beautiful*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 113-114.

2 A. de Saint-Exupéry, *Ciudadela*, Madrid, Alba, 2017.

3 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 2002, p. 163 [trad. elenco.: *A condição humana*, Barcelona, Paidós, 2003].

4 P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 8 [trad. elenco.: *A repetição*, Madrid, Alianza, 2018].

5 M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main, Fischer, 1974, p. onze.

6 Cf. C. Türcke, *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*, Munique, CH Beck, 2012.

7 S. Kierkegaard, *A repetição*, Madrid, Alianza, 2009, p. 27

8 *Ibid.*, Pp. 27-28.

9 *Ibid.*, P. 28

10 P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*, *op. cit.*, p. 57

11 H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016, p. 297.

12 R. Barthes, *Lo neutro*, México, Siglo XXI, 2004, p. 179.

13 Após um excesso de desregulamentação, a necessidade de rituais e regras fixas é mais uma vez observada. Não é por acaso que o conhecido guia *12 Regras para Viver* de Jordan B. Peterson tem o subtítulo *An Antidote to Chaos*. Originalmente, a necessidade de

rituais surgiu após experiências dramáticas de caos. Há também uma demanda crescente por ritos de ciclo de vida e ritos de passagem planejados individualmente. Os sacerdotes são substituídos pelos chamados "designers de rituais". Até os rituais têm que obedecer ao imperativo de autenticidade e criatividade. Mas esses novos rituais não são rituais no verdadeiro sentido. Eles não emanam aquela força simbólica que guia a vida para algo superior, criando assim sentido e dando orientação. Onde não existe uma ordem superior, os rituais desaparecem.

## PRESSÃO PARA SER AUTÊNTICO

A sociedade de autenticidade é uma sociedade de representação. Todo mundo representa a si mesmo. Todo mundo está tonificado. Todos adoram a si mesmos e oficiam a liturgia de si mesmos, na qual cada um é o sacerdote de si mesmo. Charles Taylor atesta que o culto moderno da autenticidade tem uma "força moral":

Ser verdadeiro consigo mesmo significa ser verdadeiro com sua originalidade, e isso é algo que só eu posso enunciar e descobrir. Ao afirmar isso, estou me definindo. Estou percebendo um potencial que é realmente meu. Aí reside a compreensão do pano de fundo do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autodesenvolvimento nos quais habitualmente nos fechamos. É o pano de fundo que dá força moral à cultura da autenticidade, mesmo em suas formas mais degradadas, absurdas ou trivializadas.

No entanto, o projeto da própria identidade não deve ser egoísta e deve ser feito com um horizonte semântico social em segundo plano que lhe dê relevância para além de si:

Só se eu existir em um mundo em que a história, ou as demandas da natureza, ou as necessidades do meu próximo humano, ou os deveres do cidadão, ou o chamado de Deus, ou qualquer outra coisa desse tipo, *tenha uma importância que é crucial*, posso definir uma identidade para mim que não seja trivial. A autenticidade não é inimiga das demandas que emanam de além de si mesmo; pressupõe essas demandas.<sup>15</sup>

Nesse sentido, autenticidade e comunidade não são mutuamente exclusivas. Taylor distingue entre forma e conteúdo para autenticidade. A referência a si mesmo diz respeito apenas à forma de autenticidade como autorrealização. Mas seu conteúdo, como exige Taylor, não deve ser egoísta. Autenticidade só é creditada a um projeto de identidade que tenha consistência fora de si, ou seja, por meio de sua referência explícita à comunidade.

Contra o que Taylor supõe, a autenticidade acaba sendo uma adversária da comunidade. Por causa de sua constituição narcisista, ele restringe a formação da comunidade. O que é decisivo em seu conteúdo não é sua referência à comunidade ou a outra ordem superior, mas seu valor de mercado, que se sobrepõe a todos os outros valores. É assim que sua forma e conteúdo coincidem. Ambos se referem ao self. O culto da autenticidade transfere a questão da identidade da sociedade para a pessoa individual. Ele trabalha permanentemente na produção de si mesmo. Desse modo, o culto à autenticidade atomiza a sociedade.

A justificativa moral da autenticidade de Taylor esconde aquele processo sutil no regime neoliberal que rompe a ideia de liberdade e autorrealização, falsificando-a ao transformá-la em um veículo de exploração efetiva. O regime neoliberal explora a moralidade. O domínio é consumado no momento em que se faz passar por liberdade. A autenticidade representa uma forma de produção neoliberal. Você se explora voluntariamente, acreditando que está fazendo isso. Pelo culto da autenticidade, o regime neoliberal se apropria da própria pessoa, transformando-a em centro de produção de eficiência superior. Desta forma, toda a pessoa está envolvida no processo de produção. O culto da autenticidade é um sinal inconfundível da decadência do social:

Quando uma pessoa é julgada autêntica ou quando se diz que uma sociedade como um todo cria problemas de autenticidade, essa forma de falar revela o quão fortemente desvalorizada a ação social é, enquanto o contexto psicológico se torna cada vez mais importante.<sup>16</sup>

A pressão para ser autêntico leva a uma introspecção narcísica, a ocupar permanentemente a própria psicologia. A comunicação também é organizada psicologicamente. A sociedade da autenticidade é uma sociedade da intimidade e da despir-se. Um nudismo psíquico confere-lhe características pornográficas. As relações sociais são ainda mais verdadeiras e autênticas quanto mais privacidade e intimidade são reveladas.

A sociedade do século 18 ainda era definida por formas rituais de interação. O espaço público parecia um palco, um teatro. Até o corpo representava um palco. Era um manequim sem alma, sem

psicologia, para ser adornado, adornado, adornado com sinais e símbolos. A peruca emoldurava o rosto como se fosse uma pintura. A moda em si era teatral. Os homens realmente se apaixonaram por performances de palco. Até os penteados das mulheres eram feitos como cenas. Eles representavam eventos históricos (*pouf à la circonstance*) ou sentimentos (*pouf au sentiment*). Mas esses sentimentos não refletiam humores. Acima de tudo, *brincou* com os sentimentos. O próprio rosto tornou-se um palco em que vários personagens foram representados com o auxílio de belas sardas (*mouche*). Uma sarda no canto do olho significava paixão. Colocado no lábio inferior, indicava que seu usuário não estava se importando. O rosto como palco é o oposto daquele rosto ou rosto que é exibido hoje no Facebook.

O século 19 descobre o trabalho. O jogo é cada vez mais desconfiado. Você trabalha mais do que joga. O mundo é mais uma fábrica do que um teatro. A cultura da performance teatral dá lugar à cultura da interioridade. Esse desenvolvimento também é visto na moda. As roupas de rua estão se tornando cada vez menos como fantasias de palco. O teatral desaparece da moda. A Europa veste roupas de trabalho:

Não se pode negar que o tom grave da cultura aparece como uma manifestação típica do século XIX. Essa cultura é "tocada" em uma extensão muito menor do que nos períodos anteriores. As formas externas da sociedade não representam mais um ideal superior de vida, como era o caso dos greguesques, das perucas e dos espadilhas. Não há sintoma mais óbvio dessa renúncia ao lúdico do que o desaparecimento do elemento fantástico nas roupas masculinas.

Ao longo do século XIX, os ternos masculinos tornaram-se cada vez mais monótonos e permitiam poucas variações. Eles são unitários, como uniformes de trabalho. Nas respectivas formas das várias empresas é possível verificar como estão constituídas. É assim que o caráter cada vez mais pornográfico da sociedade se reflete na moda. A moda atual tem características ostensivamente pornográficas. Mais carne é ensinada do que *formas*.

Como resultado do culto à autenticidade, as tatuagens voltaram a estar na moda. No contexto ritual, as tatuagens simbolizam a aliança entre os indivíduos e a comunidade. No século 19, quando as tatuagens gostavam especialmente da classe alta, o corpo ainda era uma tela na qual desejos e sonhos eram projetados. As tatuagens hoje carecem de qualquer força simbólica. Eles apenas apontam a singularidade da pessoa que os usa. O corpo não é aqui um palco ritual ou uma tela de projeção, mas um outdoor. O inferno neoliberal do mesmo é habitado por clones tatuados.

O culto da autenticidade corrói o espaço público, que se desintegra em espaços privados. Cada um carrega seu espaço privado consigo em todos os lugares. No espaço público você tem que cumprir uma função e desempenhar um papel distanciando-se do privado. O espaço público é um lugar de representações cênicas, um teatro. O jogo e o show são essenciais para ele:

A teatralidade na forma de maneiras, convenções e gestos rituais é o material com que as relações públicas são feitas e com as quais adquirem seu significado emocional. Na medida em que as relações sociais prejudicam ou destroem o fórum da esfera pública, os homens serão impedidos de usar suas capacidades teatrais. Membros de uma sociedade íntima tornam-se artistas privados de sua arte.<sup>18</sup>

Hoje o mundo não é um teatro em que se desempenham papéis e se trocam gestos rituais, mas um mercado em que a pessoa se despe e se expõe. A representação teatral dá lugar à exibição pornográfica do privado.

Além disso, a sociabilidade e a cortesia têm um alto componente de entretenimento. Eles brincam com a bela aparência. Por isso pressupõem uma distância cênica e teatral. Em nome da autenticidade ou da verdade, hoje se despoja a bela aparência e os gestos rituais como acessórios superficiais. Mas essa autenticidade nada mais é do que cruza e barbárie. O culto narcisista da autenticidade é corresponsável pela progressiva brutalização da sociedade. Hoje vivemos em uma cultura de paixões. Quando os gestos rituais desaparecem e as maneiras se perdem, as paixões e as emoções vencem. Também nas redes

sociais, a distância cênica que é constitutiva da esfera pública é eliminada. A comunicação apaixonada ocorre sem distâncias.

O culto narcisista da autenticidade nos torna cegos para a força simbólica das formas, que exerce uma influência não desprezível sobre os sentimentos e pensamentos. Seria concebível uma *volta ao ritual*, no qual as *formas* voltassem a ser uma *prioridade*. Essa virada inverteria a relação entre o interior e o exterior, entre o espírito e o corpo. *O corpo move o espírito, e não o contrário. Não é o corpo que obedece ao espírito, mas o espírito que obedece ao corpo.* Também se pode dizer que *o meio gera a mensagem*. Essa é a *força dos rituais*. Formas externas levam a distúrbios internos. É assim que os gestos ritualísticos de cortesia têm repercussões mentais. A bela aparência gera uma bela alma, e não o contrário:

Os gestos de cortesia exercem grande poder sobre nossos pensamentos e são remédio tanto para o mau humor quanto para as dores de estômago, se se simulam gentileza, benevolência e alegria: os movimentos necessários para isso - saudações e sorrisos - têm o bem que impossibilitam os movimentos opostos de raiva, desconfiança e tristeza. É por isso que gostam tanto de eventos sociais: eles dão a oportunidade de simular felicidade. E essa comédia certamente nos salva da tragédia, o que não é pouca coisa.

A cultura da autenticidade carrega consigo a desconfiança das formas ritualizadas de interação. Apenas sentimentos espontâneos, isto é, estados subjetivos, são autênticos.

O comportamento formal é desqualificado como inautêntico ou extrínseco. Na sociedade da autenticidade, as ações são guiadas por dentro, têm motivações psicológicas, enquanto na sociedade ritual as formas externalizadas de interação determinam as ações. Os rituais objetificam o mundo. Eles fornecem uma referência para o mundo. Ao contrário, a pressão para ser autêntico torna tudo subjetivo. Isso radicaliza o narcisismo. Hoje, os casos de distúrbios narcísicos estão aumentando porque cada vez mais perdemos o sentido das interações sociais fora dos limites do self. O narcisista *homo psychologicus* está preso em si mesmo, em sua intrincada interioridade. Sua pobreza do

mundo o faz girar apenas em torno de si mesmo. É por isso que ele cai em depressão.

Onde o narcisismo corre, a ludicidade desaparece da cultura. A vida perde cada vez mais alegria e tranquilidade. A cultura se afasta dessa esfera sagrada do jogo. A pressão para trabalhar e se entregar radicaliza a profanação da vida. A sagrada seriedade do jogo dá lugar à profana seriedade do trabalho.

Os filmes de James Bond também refletem esse desenvolvimento. Eles estão se tornando mais sérios e menos brincalhões. Mesmo as últimas parcelas não terminam mais com rituais de amor emocionantes. A cena final de *Skyfall* é perturbadora. Em vez de se entregar casualmente ao jogo do amor, Bond aceita a próxima missão de seu superior M. M pergunta a Bond: 'Ainda há muito a ser feito. Você está disposto a voltar ao trabalho? E Bond responde com um gesto sério: "Será um prazer M... será um prazer."

Os espaços rituais em que seriam possíveis devassidões lúdicas e festivas, ou seja, espaços de excessos e extravagâncias que não são marcados do cotidiano profano, estão cada vez mais diminuindo. A cultura é profanada. Filmes como *The Great Feast* não seriam compreendidos hoje. A transgressão é geralmente inerente aos ritos festivos:

A cultura ordena e cria situações festivas excepcionais nas quais o que normalmente pode ser proibido de repente parece aconselhável e pode ser experimentado em cerimônias de transgressão como sociabilidade exultante, como triunfo jovial ou mesmo como entusiasmo arrebatador. As sociedades totêmicas, em que é proibido provar um determinado animal, representam aqui um exemplo notável (que Freud conhecia muito bem). Em determinada época do ano, a proibição é revogada e substituída por um mandato. Então você tem que levar a refeição totêmica: um evento alegre.<sup>20</sup>

A profanação da cultura leva ao seu desencanto. A arte também é profana e desencantada hoje cada vez mais. Magia e feitiçaria, que seriam de fato sua origem, abandonam-na e são substituídas pela fala. O exterior encantado é substituído pelo verdadeiro interior, o

significante mágico pelo significado profano. Em vez de formas irresistíveis e cativantes, aparecem conteúdos discursivos. A magia dá lugar à *transparência*. O imperativo de transparência desenvolve uma hostilidade às formas. A arte se torna *transparente* em seu significado. Já não seduz. O véu mágico foi removido. As formas não são mais *eloqüentes*. Uma condensação, uma complexidade, uma polissemia, uma ultrapassagem de limites, uma grande ambigüidade que às vezes vai até onde a contradição caracteriza a linguagem das formas, dos significantes. Eles sugerem um *significado* sem se esgotar em significados. Mas agora eles desaparecem em favor de significados e mensagens simplificados que são encerrados na obra de arte.

O desencanto da arte a torna protestante. Por assim dizer, é desritualizado e perde suas formas pródigas:

Enquanto até o final da década de oitenta os espaços artísticos ainda pareciam interiores de igrejas católicas, com grande número de formas e figuras coloridas e alegres, as associações artísticas foram profundamente protestantes desde então, com sua orientação para o conteúdo e a palavra falada ou escrita..vinte e um

A arte não é um discurso. Ele opera por meio de formas, significantes e não significados. Para a arte, o processo de internalização que a assimila ao discurso e renuncia ao exterior misterioso em favor do interior profano é destrutivo. O desencanto da arte é um fenômeno do narcisismo, da internalização narcísica.

O narcisismo coletivo elimina eros e desencanta o mundo. As reservas eróticas da cultura estão se esgotando sem qualquer ocultação. Eles também são aquelas forças que mantêm uma comunidade unida e a inspiram para jogos e festas. Sem eles, há uma atomização destrutiva da sociedade. Rituais e cerimônias são atos genuinamente humanos que tornam a vida festiva e mágica. Seu desaparecimento degrada e profana a vida, reduzindo-a à mera sobrevivência. Portanto, seria de se esperar que um *reencantamento do mundo* tivesse uma força salutar que neutralizasse o narcisismo coletivo.

14 C. Taylor, *A ética da autenticidade*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 65

15 *Ibid.*, Pp. 75-76.

16 R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Berlin, Berlin Verlag, 2008, p. 36

17 J. Huizinga, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2007, p. 244.

18 R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, *op. cit.*, p. 67

19 Alain, *Die Pflicht, glücklich zu sein*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. Quatro cinco; cit. por: R. Pfaller, *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 261.

20 R. Pfaller, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur*, Frankfurt am Main, Fischer, 2008, p. 129

21 *Ibid.*, P. 92

## *RITOS DE ENCERRAMENTO*

Com o excesso de abertura e eliminação de fronteiras que prevalece no presente, estamos perdendo a capacidade de fechar que aprendemos. Por causa disso, a vida se torna meramente aditiva. Morrer pressupõe que a vida está completamente acabada. Se a vida é privada de toda possibilidade de ser acabada, ela termina na hora errada. Mesmo a percepção hoje é incapaz de fechar qualquer coisa, correndo de uma sensação para outra. Só um prolongamento contemplativo é capaz de encerrar. Fechar os olhos é um símbolo de fechamento contemplativo. O enorme fluxo de imagens e informações torna impossível fechar os olhos. Sem a negatividade do fechamento, há um acréscimo e um acúmulo infinito do mesmo, um excesso de positividade, uma proliferação adiposa de informação e comunicação. Em espaços onde existem possibilidades infinitas de conexão, nenhuma conclusão é possível. A eliminação de formas de fechamento como resultado da superprodução e do consumo excessivo causa um ataque cardíaco do sistema.

O imperativo neoliberal de otimização e desempenho não deixa nada a ser feito. Torna tudo temporário e inacabado. Nada é final ou conclusivo. Não apenas os programas de computador, mas também todas as áreas da vida, incluindo a educação, estão sob pressão para serem otimizadas. A aprendizagem ao longo da vida não permite a conclusão dos estudos. Não é nada mais do que uma produção para toda a vida. O regime neoliberal elimina as formas de fechamento e rescisão para aumentar a produtividade. Também o *nós*, que é capaz de agir em comum, é uma forma de fechamento. O *nós* hoje se desintegra em egos, que são explorados voluntariamente como empresários próprios. Os links também são removidos como formulários de fechamento. A destruição inescrupulosa do link força você a ser flexível. O sujeito performático, isolado em si mesmo,

explora-se de maneira mais eficiente quando está aberto a tudo, quando é flexível.

A incapacidade de terminar também tem muito a ver com narcisismo. O sujeito narcisista se experimenta da maneira mais intensa, não no que foi feito, na obra acabada, mas na contribuição permanente de uma nova performance. O que está feito, o que está acabado, é algo que se acaba em si mesmo como um objeto independente do self. É por isso que o sujeito evita terminar nada:

O aumento constante das expectativas, de modo que o respetivo comportamento nunca seja sentido como satisfatório, deve-se à incapacidade de terminar qualquer coisa. Evita-se a sensação de ter atingido um objetivo, pois com isso a própria experiência seria objetivada, se tornaria uma figura, assumiria uma forma e, portanto, teria uma existência independente de si. [...] A persistência do self, a incompletude das emoções que o agitam e a impossibilidade de acabar com elas são uma característica essencial do narcisismo.<sup>22</sup>

O excesso de abertura e eliminação de fronteiras continua em todos os níveis da sociedade. É o imperativo do neoliberalismo. A globalização também dissolve todas as estruturas fechadas para acelerar a circulação de capital, mercadorias e informações. Elimine fronteiras e coloque o mundo fora do lugar, transformando-o em um mercado global. O local é uma forma de fechamento. O mercado global é um lugar vazio. Mesmo a interconexão digital elimina o lugar. A web também é um não-lugar. É por isso que é impossível habitá-lo. Navegamos na net. E os turistas viajam pelo mundo fora do lugar. Eles próprios circulam incessantemente como mercadoria e informação.

No ensaio *Careful Location*, o escritor húngaro Péter Nádas descreve uma aldeia, um lugar ritualmente fechado, no centro do qual se ergue uma antiga pereira silvestre: «Visto que vivo perto desta enorme pereira silvestre, não tenho de sair quando quero contemplar a distância ou recapitule no tempo.»<sup>23</sup> A aldeia representa uma ordem fechada. Torna possível persistir nisso. Portanto, não há necessidade de "ir para o exterior". Da velha pereira selvagem emana uma gravitação que une os homens e cria um relacionamento profundo. Os

aldeões se reúnem ali e entoam um cântico: 'Nas noites quentes de verão, é cantado suavemente sob a pereira selvagem. A aldeia cantou suavemente. Certamente não queria perturbar a noite. '24 Não há muito o que comunicar neste lugar. Nenhum ruído de comunicação perturba o silêncio:

Tem-se a sensação de que a vida aqui não consiste em experiências pessoais [...], mas em silêncio profundo. Isso é, no entanto, compreensível, uma vez que o homem que foi abençoado com uma consciência individual é permanentemente obrigado a dizer mais do que sabe, ao passo que em um ambiente pré-moderno cada um diz muito menos do que todos sabem.<sup>25</sup>

Sob a pereira brava, o povo se entrega à "contemplanção ritual", ao silêncio ritual, e aprova o "conteúdo coletivo da consciência".<sup>26</sup> Os ritos de encerramento dão estabilidade ao local. Eles geram um *mapeamento cognitivo*, que agora está se dissolvendo como resultado da digitalização e da globalização.

Os moradores vivem em um relacionamento profundo. Tanto a percepção quanto a ação assumem uma forma coletiva. É visto e ouvido em comum. As ações não são atribuídas a nenhum assunto específico:

Quando a aldeia faz ou percebe algo, então nem a ação nem a percepção têm um sujeito, uma pessoa, ou seja, as pessoas envolvidas na ação ou percepção são *ritualmente devoradas* pela consciência coletiva, e suas experiências são atribuídas ao nome genérico que representa o local. <sup>27</sup>

A consciência coletiva engendra uma comunidade sem comunicação. Repete-se constantemente uma grande narrativa, que para os aldeões passa a representar o *mundo*: "Eles não têm opinião sobre várias coisas, mas contam constantemente uma única e grande história".<sup>28</sup> Na aldeia há um acordo *tácito*. Ninguém quebra esse acordo comentando suas experiências e opiniões pessoais. Ninguém tenta ser ouvido ou prestar atenção. A atenção é dirigida antes de tudo para a comunidade. A comunidade ritual é uma comunidade de escuta em comum e de pertença mútua, uma comunidade em pacífica harmonia de silêncio. Justamente quando a proximidade primordial

desaparece, ela se comunica excessivamente. Comunidade sem comunicação dá lugar à comunicação sem comunidade.

A narração é uma forma de encerramento. Tem um começo e um fim. É caracterizada por uma ordem fechada. A informação, ao contrário, é aditiva e não narrativa. Não se fundem em uma história, em uma canção que gera sentido e identidade. Eles apenas permitem um acúmulo sem fim. O silêncio reina aos pés da antiga pereira silvestre, pois tudo já foi narrado. Hoje, o ruído da comunicação substitui o silêncio. A *localização cuidadosa* termina com algumas palavras que transmitem uma ligeira nostalgia: "Hoje já não há árvores escolhidas e o canto da aldeia silencia".

O segundo ensaio que compõe *Careful Location* intitula-se *Morte em si*. Nádas descreve nele sua experiência de quase morte, que faz com que a morte leve ao nascimento. Essa experiência constitui uma forma de fechamento. A morte não é um fim aqui, uma perda. É imaginado como um novo começo. O canal da morte, no final do qual uma luz intensa pode ser vista, torna-se um canal de nascimento:

Eu escorreguei do útero da minha mãe pelo canal do parto [...]. A abertura oval eram os grandes lábios abertos da vulva de minha mãe, que eu conheço da perspectiva do canal de parto, os grandes lábios da vulva de minha mãe que morreu há décadas, que estavam abertos ou que cresciam mais e mais conforme Eu estava prestes a nascer.<sup>30</sup>

A hora da morte repentinamente se torna a hora do nascimento. Desta forma, há uma  *fusão cíclica de morte e nascimento*, que gera um  *infinito*. A vida humana é colocada em analogia com aquele tempo cíclico que a pêra selvagem incorpora. Mais de 150 fotos da velha pereira selvagem literalmente enquadram o ensaio *Morte em si*. Como se sabe, Nádas fotografava obsessivamente a árvore durante as quatro estações do ano. Fotografar aqui é um rito de encerramento. As fotos geram uma sensação temporal peculiar, um tempo cíclico, ou seja, um tempo  *fechado sobre si mesmo*.

Aquela aldeia de Nádas não é realmente um lugar amigável. Não se pode esperar hospitalidade de um grupo arcaico. Elogios ingênuos

ao fechamento são descartados em vista da possibilidade de violência que um fechamento fundamentalista do local acarreta. Inerente aos nacionalismos, que hoje reaparecem, está a necessidade daquele fechamento que leva à exclusão do diferente, do estrangeiro. Mas não devemos esquecer que não só a negatividade do fechamento total, mas também a positividade da abertura excessiva é uma violência que leva à violência contra ela como reação.

O homem é um ser locativo. Só o local permite morar e ficar. Mas um ser locativo não é necessariamente um fundamentalista local. Isso não exclui hospitalidade. O deslocamento total do mundo devido ao global é destrutivo, que elimina todas as diferenças e só permite variações das mesmas. Alteridade, heterogeneidade, neutraliza a produção. É por isso que o global engendra o *mesmo*. É justamente em face dessa violência do global que surge o fundamentalismo do lugar.

A cultura é uma forma de fechamento. É por isso que gera uma identidade. Mas essa identidade que a cultura gera não é exclusiva, mas sim uma *identidade inclusiva*. É por isso que é receptivo ao estrangeiro. Sobre a gênese da cultura grega, Hegel comenta: “Não faz muito tempo falamos do estranhamento como um elemento do espírito grego e sabe-se que os primórdios da civilização têm a ver, na Grécia, com a chegada de estrangeiros”.<sup>31</sup> Como comemoração de gratidão, os gregos teriam preservado em sua mitologia a memória da chegada dos estrangeiros. Prometeu vem do Cáucaso. Segundo Hegel, “é uma tolice superficial pensar que uma vida bela e verdadeiramente livre pode derivar, sem mais delongas, da simples evolução de um povo que só atende ao parentesco de sangue e vive sempre em amizade e harmonia”.<sup>32</sup> Pelo contrário, isso acontece. que “sua heterogeneidade dentro de si é a única coisa que lhe dá força para ser como o espírito”. O espírito é um “fechamento”, uma potência inclusiva, que entretanto assume em si o diferente e o alheio. A “heterogeneidade dentro de si” é constitutiva da formação do espírito. Essa “cultura governante” de que tanto se fala hoje é insubstancial na medida em que exclui cegamente o estrangeiro. Baseia-se no imaginário como forma de *retrotopia*.<sup>33</sup>

A globalização desloca a cultura, transformando-a em hipercultura, ao fazer com que os espaços culturais percam seus limites

e implodam.<sup>34</sup> É assim que eles se sobrepõem e se transferem em uma justaposição sem distâncias. Surge um *hipermercado de cultura*. A hipercultura é a versão do consumidor da cultura. É oferecido na forma de mercadoria. Ele se estende sem limites ou centro como um rizoma. Aquela pereira selvagem de que falava Nadas é precisamente o símbolo da cultura localizada. Ele se opõe ao rizoma. A hipercultura mal colocada é aditiva. Não é qualquer forma de fechamento:

A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, única e exclusivamente aliança. A árvore precisa do verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e...". Nessa conjunção, há força suficiente para abalar e arrancar o verbo "ser".<sup>35</sup>

"Ser" é o verbo para lugar. A lógica de "e" inerente à hipercultura o elimina. Essa conjunção infinita que Deleuze celebra é, em última análise, destrutiva. Isso leva a uma proliferação carcinomatosa do mesmo, na verdade, o inferno do mesmo.

No hipermercado cultural também não encontramos o estrangeiro. O estrangeiro é inacessível para consumo. O global não é um lugar do espírito, pois pressupõe uma "heterogeneidade em si mesmo". O estrangeiro estimula e até inspira o espírito. Esse fundamentalismo do lugar que ora se fortalece, essa cultura norteadora que tanto ora se evoca, são uma reação à hipercultura global e neoliberal, à apatridia hipercultural. Ambas as formações culturais são irreconciliáveis e hostilmente opostas. Mas eles têm algo em comum: não conseguem se abrir para o estrangeiro.

A eliminação de rituais geralmente faz com que o tempo específico desapareça. Os tempos específicos correspondem às fases vitais:

Isso é o que pode ser chamado de tempo próprio, e o que todos nós sabemos por experiência própria. As formas fundamentais do próprio tempo são infância, juventude, maturidade, velhice e morte. [...] O tempo que torna alguém jovem ou velho não é o tempo do relógio. É claro que há uma descontinuidade aí.<sup>36</sup>

Os rituais dão forma às transições essenciais da vida. Eles são formas de fechamento. Sem eles, *passaríamos de uma fase a outra sem uma solução de continuidade*. É assim que envelhecemos hoje sem *envelhecer*. Ou continuamos consumidores infantilizados que nunca amadurecerão. A descontinuidade marcada por tempos específicos dá lugar à continuidade da produção e do consumo.

Ritos de passagem, *ritos de passagem*, estruturam a vida como se fossem suas estações. Quem cruza um limiar completa uma fase vital e entra em uma nova. Os limiares, como transições rítmicas, articulam e até narram o espaço e o tempo. Eles permitem uma profunda experiência de ordem. Limites são transições demoradas. Hoje, eles estão sendo demolidos para oferecer suporte à comunicação e produção contínuas e aceleradas. Por causa disso, empobrecemos espaço e tempo. Ao tentar *produzir* mais espaço e tempo, nós os perdemos. Eles sofrem a perda da *língua* e ficam *mudos*. Os limites *falam*. *Transformação* de limiares. Além do umbral está o *diferente*, o *estrangeiro*. Sem a fantasia da soleira, sem a magia da soleira, só resta o *inferno do mesmo*. O global é estabelecido à custa do desmantelamento inescrupulosamente de limiares e transições. Informação e mercadoria preferem um mundo sem limites. *A suavidade e o polimento não resistentes* aceleram a circulação. Transições demoradas hoje se desintegram em vias rápidas, links contínuos e cliques sem fim.

22 R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, op. cit., p. 581.

23 P. Nádas, *Behutsame Ortsbestimmung. Zwei Berichte*, Berlin, Berlin Verlag, 2006, p. 5

24 *Ibid.*, P. 16

25 *Ibid.*, P. onze.

26 *Ibid.*, P. 25

27 *Ibid.*, P. 8 (ênfase adicionada).

28 *Ibid.*, P. 17

29 *Ibid.*, P. 33

30 P. Nadas, *a própria morte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 76

31 GWF Hegel, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito; Lições da filosofia da história*, Madrid, Gredos, 2010, p. 552.

32 *Ibid.*, P. 550.

33 Cf. Z. Bauman, *Retrotopia. Estado e sociedade*, Barcelona, Paidós, 2017.

34 Cf. B.-C. Han, *Hyperculturality*, Barcelona, Herder, 2018.

35 G. Deleuze, F. Guattari, *Mil planaltos. Capitalismo e esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 29

36 H.-G. Gadamer, *The actuality of the beautiful*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 104-105.

## FESTA E RELIGIÃO

Deus abençoa e santifica o sétimo dia. O descanso sabático concede bênção divina à criação. Mas não é mera inatividade, ao contrário, constitui uma parte essencial da criação. É assim que Raschi explica em seu comentário sobre o Gênesis: “Depois dos seis dias da criação, o que ainda faltava no universo? Os pequenos *homens* [a "inatividade", o "resto"]. Chegou o sábado, os pequenos *homens* vieram, e o universo era acabado. “37 resto do sábado não acontece com a criação, pelo contrário, é o que faz a criação completa. Sem ele, a criação está incompleta. No sétimo dia, Deus não se limita a descansar do trabalho realizado, mas a própria quietude é a Sua essência. Ela completa a criação. É a essência da criação. É por isso que nunca encontraremos o divino enquanto subordinarmos o descanso ao trabalho.

O sábado é para Franz Rosenzweig uma "festa da criação", uma "festa de descanso e contemplação". No sábado, especialmente, a pessoa deixa "descansar a língua da tagarelice diária" e se entrega à "escuta silenciosa da voz de Deus".<sup>38</sup> O sábado impõe silêncio. É sobre fechar a boca. Ouvir em silêncio une os homens e cria uma comunidade sem comunicação:

—Só no silêncio se une: a palavra une, mas os unidos se calam—, o espelho ardente que concentra os raios do sol da eternidade no pequeno círculo do ano —a liturgia— deve introduzir os homens nesse silêncio. É claro que nele o silêncio em comum só pode ser o último e, portanto, tudo o que vem antes é apenas um treino para essa final. Ao longo de toda essa educação, a palavra ainda domina. É a própria palavra que deve levar o homem a aprender a calar-se em comum. O princípio desta educação é aprender a ouvir.

O santo impõe silêncio: «*Myein*, “consagrar”, “iniciar”, significa etimologicamente “fechar”. Feche os olhos, mas principalmente a boca. No início dos ritos sagrados, o arauto “mandava” guardar o “silêncio” (*epitattei ten siopen*)».40 O silêncio faz ouvir. É acompanhada por uma receptividade peculiar, uma profunda atenção contemplativa. A pressão atual para nos comunicarmos significa que não podemos fechar os olhos ou a boca. Essa pressão profana a vida.

O descanso e o silêncio não têm lugar na rede digital, cuja estrutura corresponde à atenção plana. Esses pressupõem uma ordem vertical. A comunicação digital é horizontal. Nele não *está* nada. Nada *vai fundo*. Não é intensivo, mas extenso, o que aumenta o ruído de comunicação. Já que não podemos ficar em silêncio, temos que nos comunicar. Ou não podemos ficar em silêncio porque estamos sob pressão para comunicar, pressão para produzir. A liberdade, emancipação da palavra que ordena o silêncio, exprime-se como pressão para comunicar. A liberdade se torna coerção novamente.

Não só na religião judaica, mas na religião em geral o descanso é essencial para o feriado. Ele gera uma intensidade vital particular:

E, no entanto, a tranquilidade pertence à essência da festa, ao contrário da inquietação ansiosa do cotidiano: uma tranquilidade que combina intensidade vital e contemplação e que é capaz até de uni-los quando a intensidade vital atinge a devassidão.41

Hoje perdemos quase completamente o descanso festivo, que se caracteriza pela simultaneidade da intensidade vital e da contemplação. A vida atinge uma intensidade real exatamente no momento em que a *vita activa* - que em sua crise pós-moderna degenera em hiperatividade - assume em si a *vita contemplativa*.

O descanso pertence à esfera do sagrado. O trabalho, ao contrário, é uma atividade profana, que deve ser totalmente omitida durante as ações religiosas. Descansar e trabalhar representam duas formas de existência fundamentalmente diferentes. Entre os dois há uma *diferença ontológica, na verdade, uma diferença teológica*. O

descanso não é apenas para descansar do trabalho. Nem se trata apenas de recuperar as forças para voltar ao trabalho. Em vez disso, transcende o trabalho. Você não deve entrar em contato com o trabalho de nenhuma forma:

Mas o trabalho é a forma eminente da atividade profana: não tem outro fim aparente senão atender às necessidades temporais da vida; não nos coloca em relação a nada além de coisas vulgares. Pelo contrário, nos dias de festa, a vida religiosa atinge um grau excepcional de intensidade. O contraste entre esses dois tipos de existência é, então, naquele momento, particularmente acentuado; conseqüentemente, eles não podem se aproximar. O homem não pode se aproximar de seu deus intimamente quando ainda carrega as marcas de sua vida profana; inversamente, ele não pode retornar às suas ocupações habituais quando o rito acaba de santificá-lo. O feriado ritual é, portanto, apenas um caso particular da incompatibilidade geral que separa o sagrado do profano.<sup>42</sup>

Se, como é o caso hoje, o repouso está intimamente relacionado ao trabalho, entendendo-o como uma ruptura com ele, ele perde sua mais-valia ontológica. Então, deixa de representar uma forma existencial autônoma e superior e degenera em um derivado do trabalho. A pressão atual para produzir perpetua o trabalho, fazendo com que esse descanso sagrado desapareça. A vida é totalmente profanada e degradada.

O trabalho, que pertence à esfera do profano, individualiza e isola os homens, enquanto o partido os reúne e os une. A ciclicidade da festa vem do fato de que os homens periodicamente sentem a necessidade de se reunir, já que sua essência é a comunidade. O ciclo festivo obedece à constante alternância de trabalho e descanso, dispersão e congregação:

O que constitui essencialmente o culto é o ciclo de festivais que voltam regularmente em determinados momentos. Agora podemos entender de onde vem essa tendência à periodicidade; o ritmo a que obedece a vida religiosa apenas expressa o ritmo da vida social e dele resulta. A sociedade não pode reacender seu senso de si mesma, exceto sob a condição de se reunir. Mas você não pode ter seu público

perpetuamente. As exigências da vida não permitem que ele permaneça indefinidamente em um estado de congregação; ele se dispersa, então, para se encontrar novamente quando, novamente, ele sente a necessidade. A alternância regular de tempos sagrados e profanos responde a essas alternâncias necessárias. [...] Esse ritmo, por outro lado, pode variar de acordo com as sociedades. Onde o período de dispersão é longo e onde a dispersão é extrema, o período de congregação é, por sua vez, muito longo.<sup>43</sup>

Na festa, como um jogo, a vida se representa. Possui um caráter peculiar de licença. É a expressão de uma vida plena que não aspira a nenhum objetivo. Essa é a sua intensidade. É o modo de vida intensivo. Na festa, a vida se refere a si mesma, ao invés de se subordinar a um propósito externo. É por isso que o tempo que, como acontece hoje, é totalmente dominado pela pressão para produzir, é um tempo sem festa. A vida empobrece, fica estagnada na mera sobrevivência.

*Celebramos a festa. Mas não é possível comemorar o trabalho. Podemos comemorar a festa porque, de certa forma, ela está parada como um prédio. O tempo festivo é um tempo parado. Não passa, não flui. É por isso que permite atrasar. Na festa, o tempo se anula e o tempo é superado como uma sucessão de momentos evanescentes e fugazes. Não há meta que teria de ser abordado. O rumo preciso faz o tempo passar. A festa da festa cancela e ultrapassa o curso. Algo imperecível é inerente à festa. O momento da festa é um momento sublime. Também a arte tem a sua origem na festa: «A essência da experiência temporária da arte consiste em aprender a demorar. E talvez esta seja a correspondência adequada à nossa finitude para o que se chama eternidade ».<sup>44</sup> A essência da arte consiste em dar durabilidade à vida:“ Que “no momento de vacilação há algo que permanece”. Essa é a arte de hoje, ontem e para sempre. ”<sup>45</sup> A pressão para trabalhar destrói a durabilidade da vida. O tempo de trabalho é o tempo que flui e passa. Se o tempo vital coincide completamente com o tempo de trabalho, como é o caso hoje, então a própria vida torna-se radicalmente fugaz.*

Para Hölderlin, a festa é uma "festa de casamento", um momento sublime de noivado com os deuses. Nos feriados, os homens são assimilados aos deuses. O festival funda uma comunidade entre os homens e com os deuses. Faz os homens participarem do divino. Gera intensidades. Os deuses personificam com justiça as intensidades da vida humana. Uma vida que se esgota no trabalho e na produção representa uma atrofia absoluta da vida.

O tempo sublime, como o das núpcias, é também a temporalidade da escola superior. No grego antigo, a "escola" era chamada de *scholé*, ou seja, ociosidade. O colégio é, portanto, um ócio superior. Hoje, o colégio deixou de ser aquela ociosidade superior e se tornou um centro de produção que deve produzir capital humano. Em vez de cultivar, instrua. O treinamento não deve ser um meio, mas um fim em si mesmo. Na formação, o espírito deve referir-se a si mesmo, em vez de se subordinar a um objetivo externo.

Na Idade Média, a universidade era tudo menos um centro de treinamento vocacional. É por isso que ele também praticava rituais. Cetros, selos, gorros, medalhas e mantos são as insígnias dos rituais acadêmicos. Hoje, os rituais na universidade também estão sendo amplamente eliminados. A universidade transformada em empresa com seus clientes não precisa de rituais. Rituais não combinam com trabalho e produção. E onde apesar de tudo são reintroduzidos, são meramente decorativos e decadentes. Eles são apenas uma nova ocasião para tirar *selfies* ou ver seu próprio desempenho confirmado. Quando tudo tem caráter de produção, os rituais desaparecem.

Os próprios festivais ou festivais têm pouco a ver com esse momento sublime. Eles estão sujeitos à gestão de eventos. O evento como uma versão do consumidor da festa mostra uma estrutura temporal totalmente diferente. A palavra "evento" vem do latim *eventus*, que significa "vir de repente". Sua temporalidade é eventualidade. É aleatório, arbitrário e não vinculativo. Mas os rituais e festivais são tudo menos casuais e não vinculativos. Eventualidade é a temporalidade da atual sociedade de eventos. Ele se opõe à vinculação e vinculação do partido. Ao contrário da festa, os eventos também não

geram comunidade. Os festivais são eventos massivos. As massas não constituem nenhuma comunidade.

O regime neoliberal totaliza a produção. É por isso que todas as áreas da vida se submetem a ela. A totalização da produção leva à profanação total da vida. A produção até monopoliza o repouso, degradando-o em tempo livre, parando para fazer uma pausa. Não introduz nenhum período sagrado da congregação. O tempo livre é para alguns um tempo vazio, o que provoca um *horror vacui*. A pressão crescente para fornecer desempenho não torna possível nem mesmo uma pausa para descansar. É por isso que muitos adoecem precisamente durante o tempo livre. Essa doença já tem nome: *doença do lazer* ou "doença do lazer". O tempo livre aqui se torna uma forma vazia de trabalho torturante. O descanso ativo e ritual dá lugar ao torturador para não fazer nada.

A obra tem começo e fim. É por isso que o período de trabalho é seguido por um período de descanso. A performance, por outro lado, não tem começo nem fim. Não há período de desempenho. A performance como imperativo neoliberal perpetua o trabalho. Na sociedade ritual, a vida coletiva, o festival, às vezes atinge - como adverte Durkheim - uma forma excessiva, uma espécie de libertinagem. Isso acontece quando o período de trabalho, ou seja, o período de dispersão, é muito longo e a própria dispersão é muito extrema. Uma festa segue a outra. Hoje é precisamente o trabalho que assume a forma de devassidão, sem uma necessidade percebida de celebração e congregação. Portanto, a pressão para produzir leva à desintegração da comunidade.

O capitalismo é freqüentemente interpretado como religião. Mas se a religião é entendida como *religare*, como um elo, então o capitalismo é tudo menos religião, pois carece de força para reunir e unir. O dinheiro já tem efeitos individualizantes e isolantes. Aumente minha liberdade individual, libertando-me de meus laços pessoais com outras pessoas. Em troca de pagamento, faço outra pessoa trabalhar para mim, sem que eu tenha qualquer relação pessoal com ela. E da religião a calma contemplativa é essencial. Mas ela é o oposto do capital. O capital não descansa. De acordo com a sua

essência, deve funcionar e estar em movimento constante. O homem assimila-se ao capital na medida em que perde toda a capacidade de descanso contemplativo. Além disso, a distinção entre o sagrado e o profano é uma parte essencial da religião. O sagrado une aquelas coisas e valores que dão vida a uma comunidade. Sua característica essencial é a piscina. O capitalismo, ao contrário, elimina todas as diferenças totalizando o profano. Torna tudo comparável e, portanto, o mesmo. Isso gera um *inferno do mesmo*.

A religião cristã é, em grande medida, narrativa. Feriados como Páscoa, Pentecostes e Natal são clímax narrativos dentro de uma narrativa global que gera sentido e dá direção. Cada dia atinge sua própria tensão narrativa e obtém sua relevância específica dentro da narrativa global. O próprio tempo se torna narrativo, ou seja, significativo. O capitalismo não é narrativo. Não narra. Isso só conta. Ele priva o tempo de todo significado. Tempo profano, reduzindo-o ao tempo de trabalho. É assim que os dias são todos iguais.

Ao igualar capitalismo e religião, Agamben coloca peregrinos e turistas no mesmo nível: «Aos fiéis do Templo —ou aos peregrinos que percorreram a terra de Templo em Templo, de santuário em santuário - hoje correspondem os turistas, que eles viajam sem paz em um mundo alienado em um museu. »<sup>46</sup> Na realidade, peregrinos e turistas, respectivamente, pertencem a duas ordens totalmente diferentes. Os turistas visitam não-lugares vazios de sentido, enquanto os peregrinos se vinculam a *lugares* que congregam e unem os homens. A congregação é a característica essencial do lugar:

O lugar reúne o supremo e o extremo. O que ela reúne penetra e atravessa tudo com sua essência. O lugar, o reencontro, recolhe para si e protege o que foi recolhido, mas não como um invólucro envolvente, mas de uma forma que ilumina e transluz o que é recolhido, libertando-o para o seu próprio ser.<sup>47</sup>

Também a igreja é um lugar de congregação. A palavra sinagoga vem do grego *synagein*, que, como *sybállein*, significa "reunir". É um lugar onde os rituais religiosos são celebrados em comum, ou seja, onde se dá atenção, na companhia de outros, ao sagrado. Religião como *religare* é ao mesmo tempo *relegere*, "fixar a

atenção". Nisto, o templo se distingue do museu. Nem visitantes de museus nem turistas constituem uma comunidade. Eles são massas ou multidões. Além disso, os lugares são profanados ao serem convertidos em locais que valem a pena visitar ou atrações turísticas. "Tendo visto" é a versão do consumidor do *relegere*. Nenhuma atenção profunda é dada lá. Os lugares que valem a pena visitar ou atrações turísticas são essencialmente diferentes daquele lugar que "brilha pelo que se reúne, liberando-o para o seu próprio ser". Eles não produzem aquele efeito de profundidade simbólica que uma comunidade engendra. Em frente às atrações turísticas *passa-se*. Não permitem *demora neles*, não permitem qualquer *estadia*.

Diante da pressão crescente para produzir e contribuir, é tarefa política fazer um uso diferente da vida, um uso lúdico. A vida recupera sua dimensão lúdica quando, ao invés de se submeter a um objetivo externo, passa a se referir a si mesma. O repouso contemplativo deve ser recuperado. Se você privar completamente sua vida do elemento contemplativo, estará se afogando em seu próprio fazer. O sábado indica que o descanso contemplativo, a quietude e o silêncio são essenciais para a religião. Nesse sentido, também, a religião é diametralmente oposta ao capitalismo. *O capitalismo não gosta de calma*. Calma seria o nível zero de produção e, na sociedade pós-industrial, o silêncio seria o nível zero de comunicação.

37 Cit. por G. Agamben, *Nudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p. 162

38 F. Rosenzweig, *A estrela da redenção*, Salamanca, Follow me, 1997, p. 373.

39 *Ibid.*, P. 367.

40 G. Agamben, *Das unsagbare Mädchen. Mythos und Mysterium der Kore*, Frankfurt am Main, Fischer, 2012, p. 11 [trad. elenco.: *The indizable girl*, Madrid, Sixth Floor, 2014].

41 K. Kerényi, *Religião Antiga*, Barcelona, Herder, 1999, p. 49.

42 E. Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, Buenos Aires, Schapira, 1968, p. 317.

43 *Ibid.*, Pp. 358 s.

44 H.-G. Gadamer, *A realidade do belo*, *op. cit.*, pp. 110-111.

45 *Ibid.*, P. 124

46 G. Agamben, *Profanações*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 110

47 M. Heidegger, *On the way to speech*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 35

## *JOGO DE VIDA OU MORTE*

A glória do jogo anda de mãos dadas com a sua soberania, o que não significa outra coisa senão não estar sujeito a uma necessidade ou subordinado a um objetivo ou utilidade. A soberania revela uma alma "que está acima das preocupações da utilidade".<sup>48</sup> É precisamente a pressão para produzir que destrói a soberania como modo de vida. A soberania dá lugar a uma nova *submissão*, que, no entanto, se faz passar por liberdade. O sujeito neoliberal, obrigado a se render, é um *servo absoluto* porque, sem senhor, se explora voluntariamente.

Bataille distingue dois tipos de jogo: o jogo forte e o jogo fraco. Numa sociedade em que o útil passa a ser o princípio dominante, só se reconhece o jogo fraco, que se conforma à lógica da produção, pois serve para descansar do trabalho. O jogo forte, ao contrário, é incompatível com o princípio do trabalho e da produção. Isso coloca a própria vida em jogo. É caracterizado pela soberania.

Bataille se refere a um ritual na província hindu de Quilicare que George Frazer relata em seu livro *The Golden Branch* :

O festival durante o qual o Rei de Calicut colocou sua coroa e sua vida em risco era conhecido como Maha Makkam ou Grande Sacrifício. Repetia-se a cada doze anos... A cerimônia era celebrada com grande pompa no templo Tirunayavi, na margem norte do rio Ponnani, próximo à atual linha férrea. Do trem, dá para ver o templo por um instante, quase escondido por um arvoredo que margeia o rio. Um percurso totalmente reto parte do pórtico ocidental do templo que, erguendo-se um pouco acima dos arrozais circundantes e ladeado por magníficos ramos, ao fim de setecentos ou oitocentos metros desagua num cume íngreme onde ainda se distingue o contorno de três ou quatro terraços. Quando chegou o dia decisivo, o rei subiu no mais alto desses terraços, que oferece uma vista admirável. Através da planície de campos de arroz onde o rio desliza, largo, plácido e sinuoso,

o olhar alcança altas montanhas com topos ondulados e encostas arborizadas, enquanto ao longe a grande cadeia do Ghattes ocidental é cortada, e mais longe ainda as Neilgherries ou Blue Mountains, que mal são visíveis contra o azul do céu. No entanto, na hora fatal, os olhos do rei não estavam voltados para o horizonte remoto. Sua atenção foi chamada por um show mais próximo.

Toda a planície abaixo fervilhava de tropas; bandeiras tremulavam festivamente ao sol; as tendas brancas de muitos acampamentos destacavam-se nitidamente contra o verde e dourado dos campos de arroz. Quarenta mil lutadores ou mais estavam lá, reunidos para defender seu rei. Mas embora a planície estivesse coberta de soldados, o caminho através dela, do templo ao terraço real, era gratuito. Nenhuma forma humana se moveu. Os dois lados da estrada estavam erçados de cercas e, por meio dessas duas longas fileiras de lanças, erguidas por braços vigorosos, eles avançaram sobre a estrada vazia, cruzando ferros em uma reluzente abóbada de aço. Tudo pronto. O rei empunhou seu sabre. Ao mesmo tempo, uma grande corrente de ouro maciço reforçada com strass foi colocada em um elefante ao lado do rei. Foi o sinal. Imediatamente houve uma agitação em torno do pórtico do templo. Um grupo de gladiadores, adornados com flores e manchados de cinzas, emergiu da multidão. Eles então recebem as bênçãos e despedidas de seus amigos. Depois de um momento, eles já estão descendo a rua das lanças; golpeiam e martelam à esquerda e à direita na direção dos lanceiros; deslizam, giram, retorcem-se entre os aços como se seus corpos não tivessem mais ossos. Tudo em vão. Um após o outro eles caem, alguns próximos ao rei, outros mais distantes, contentes de morrer, não pela ilusão de uma coroa, mas pelo simples orgulho de mostrar ao mundo sua destemida bravura e destreza. Durante os últimos dez dias da festa, a mesma demonstração de coragem magnífica, o mesmo sacrifício estéril de vidas humanas foi constantemente renovado.<sup>49</sup>

Esse ritual arcaico é tão chocante para nós porque incorpora um estilo de vida baseado no desperdício de energia e no brincar. É diametralmente oposto ao nosso estilo de vida dominado pelo trabalho e pela produção. Para uma sociedade que declara a mera vida sagrada, esse ritual necessariamente parecerá algo puramente insano, um teatro

de crueldade. Uma sociedade obcecada pela produção é incapaz de compreender o jogo forte, a morte como intensidade vital. Nessa sociedade arcaica, mais é sacrificado do que produzido. Sacrifício, do *padre facere*, significa gerar coisas sagradas. O sagrado pressupõe a renúncia à produção. A totalização da produção profana a vida.

Esses guerreiros arcaicos não são soldados. "Soldado" significa literalmente "pago". O soldado é um servo. É por isso que, ao contrário do guerreiro soberano como jogador, ele tem medo da morte. Ele arrisca sua vida porque recebe um salário por isso. O soldado como mercenário é um assalariado, um trabalhador, um empregado. Não joga. Gerencia um negócio com sua vida. O jogo forte, cujo princípio é a soberania, não é compatível com a sociedade de produção, que se pauta pela utilidade, performance e eficiência e que declara mera vida, sobrevivência, continuando a viver saudavelmente como valor absoluto. O jogo forte anula e supera a economia do trabalho e da produção. A morte não é uma perda, não é um fracasso, mas uma expressão de extrema vitalidade, força e prazer.

A sociedade de produção é dominada pelo medo da morte. O capital parece ser uma garantia contra a morte. Imaginamos isso como um acúmulo de tempo, porque com o dinheiro você pode fazer outra pessoa trabalhar para você, ou seja, você pode ganhar tempo. O capital ilimitado cria a ilusão de tempo ilimitado. O capital trabalha contra a morte entendida como perda absoluta. Tem que exceder o tempo limitado de vida. Após a pressão para se acumular, Bataille suspeita que o medo da morte pode ser travado:

Um rico industrial riria ou responderia com cortês indiferença se lhe disséssemos que a verdade de um poema, que é apenas um jogo, é maior e totalmente soberana diante daquele volumoso pacote de ações cuja verdade menor é feita da angústia que o mundo para trabalhar - aquele esmagamento universal que impõe o medo da morte.<sup>50</sup>

Banir a morte expulsando-a da vida é constitutivo da produção capitalista. A morte deve ser *eliminada pela produção*. Portanto, um antídoto à pressão para produzir é a *troca simbólica com a morte* :

A morte tirada da vida é a própria operação do econômico; É a vida *residual*, legível a partir de agora em termos operacionais de cálculo e valor. [...] A vida devolvida à morte é a própria operação do simbólico.<sup>51</sup>

As sociedades arcaicas não conhecem a separação nítida entre a vida e a morte. A morte é um aspecto da vida. A vida só é possível em uma troca simbólica com a morte. Os ritos de iniciação e sacrifícios são atos simbólicos que regulam os múltiplos trânsitos entre a vida e a morte. A iniciação é um segundo nascimento que se segue à morte, no final de uma fase vital. A relação entre vida e morte é caracterizada pela reciprocidade. A festa como desperdício de energia implica uma troca simbólica com a morte:

A morte *simbólica*, aquela que não sofreu aquela disjunção *imaginária* de vida e morte que está na origem da *realidade* da morte, aquela, é trocada em um ritual social de celebração.<sup>52</sup>

O tempo de produção é, portanto, um tempo sem festa. É dominado pela irreversibilidade do crescimento ilimitado.

Hoje quase não existem personalidades cuja vida seja marcada pela soberania, pela paixão pelo jogo. O diretor de cinema Werner Schroeter foi um jogador forte. Seu último filme, *Night of the Dogs*, apresenta um jogo forte, soberania, o puro desperdício de energia. Quando questionado em que consistiam as "formas utópicas" construídas em seu filme, Schroeter respondeu:

Na morte. Na liberdade de escolher a morte. A beleza do filme é que eu faço isso em toda a sua grandeza, em vez de servir como um bolo doce, que é o que muitos de meus compatriotas fazem. Uma pitada de psicologia... para ver se a avó vem depois de outro orgasmo. Não, este é outro mundo. Minha vida inteira é uma utopia porque sempre vivo com esperança. Eu penso positivamente, e é por isso que sobrevivi surpreendentemente à minha doença até agora. Durante nove semanas estive a filmar no Porto com uma energia brutal: todas as noites das seis da tarde às seis da manhã seguinte. Um grande desperdício de força. Eu me atiro em situações de forma

fatalista, mas não estou me comprometendo, nem comigo mesmo nem com os outros. É por isso que o medo da morte também é superado. Esse medo não faz parte do meu mundo. Eu nem sei quando isso me deixou.<sup>53</sup>

Em seu filme, Schroeter traça uma utopia em que a morte representa uma intensidade, uma forma de viver intensamente. É um puro desperdício de energia, uma expressão de soberania.

Os filmes de Werner Schroeter impressionaram muito Michel Foucault. Isso levou a uma conversa entre os dois, que era sobre erotismo e paixão, sobre morte e suicídio. Schroeter descreve a liberdade da morte como um sentimento anárquico: “Não tenho medo da morte. Pode parecer arrogante, mas é a verdade [...]. Encarar a morte de frente é um sentimento anárquico que representa um perigo para a sociedade estabelecida.”<sup>54</sup> Uma sociedade voltada para o trabalho e a produção, que busca aumentar o capital humano por meio da biopolítica da saúde, percebe o soberania, liberdade para a morte. Essa utopia é uma anarquia na medida em que rompe radicalmente com o modo de vida que declara a mera vida, a sobrevivência, sagrada. Não há rejeição mais radical da sociedade de produção do que o suicídio. *O suicídio desafia o sistema de produção*. Representa aquela *troca simbólica com a morte* que revoga aquela separação entre vida e morte decorrente da produção capitalista.

Na conversa, Foucault comenta:

Uma das coisas que me preocupa há muito tempo é a consciência de como é difícil cometer suicídio. [...] Além disso, a sociedade tem uma consideração muito negativa pelo suicídio. Não só é dito que não é certo cometer suicídio, mas também se considera, quando alguém se suicida, que estava muito errado.<sup>55</sup>

Schroeter tem em mente a ideia de um suicídio soberano, que seria acompanhado de extremo prazer, de grande intensidade: “Não entendo que uma pessoa muito deprimida tenha força para suicidar-se. Eu só poderia suicidar-me em estado de graça, de extremo prazer, mas não na depressão”.<sup>56</sup> Esse extremo prazer é uma intensidade,

uma intensidade vital. A pessoa deprimida não tem forças para o suicídio soberano. Seu suicídio não seria uma expressão de afirmação vital. Em vez disso, ele seria forçado a fazê-lo porque a vida é vazia, absurda e insuportável, porque ele está cansado e exausto, *porque não pode mais produzir, não pode mais dar o tom*. Comete suicídio como negação da vida. Não é uma morte voluntária, mas uma morte forçada, uma morte por exaustão. Essa morte só é possível dentro do regime de produção neoliberal.

Em sua conversa com Schroeter, Foucault eleva o suicídio até à categoria de ato de resistência cultural: “Sou a favor de um verdadeiro combate cultural que faça compreender que não há comportamento mais bonito ou que merece mais atenção do que o suicídio. Cada um deve trabalhar em seu suicídio a vida inteira.”<sup>57</sup> Foucault concebe o suicídio como um ato de liberdade. É um sinal de soberania colocar a vida em risco, o que significa nada mais do que *colocar a vida em risco*.

Seguindo Foucault, a arte de viver pode ser definida como uma práxis do suicídio, uma práxis de dar-se a morte, de *se esvaziar da psicologia*, enfim, de *brincar* :

Essa é a arte de viver! É matar a psicologia criar, consigo mesmo e com os outros, individualidades, seres, relações e qualidades que não têm nomes. Se não se consegue isso na vida, não merece ser vivido.<sup>58</sup>

A arte de viver se opõe ao terror da psicologia. Hoje estamos presos em nossa psicologia. Mas o afastamento narcisista do ego, da psicologia, destrói os espaços de jogo, a *fantasia lúdica*. A arte de viver é fugir *de si mesmo em busca de formas de vida e jogos que ainda não têm nome*.

Viver hoje não significa outra coisa senão produzir. Tudo se move da esfera do jogo para a esfera da produção. Todos nós somos trabalhadores, deixamos de ser jogadores. O jogo em si é degradado a uma ocupação de tempo livre. Apenas jogo fraco é tolerado. Constitui um elemento funcional dentro da produção. A sagrada seriedade do jogo deu lugar à profana seriedade do trabalho e da produção. A vida que está sujeita aos ditames da saúde, otimização e desempenho é como sobreviver. Falta todo esplendor, toda soberania, toda

intensidade. Juvenal, esse satírico romano, formulou-o com muita precisão: "*Et propter vitam, vivendi perderá as causas*: para permanecer vivo, perca o que constitui o sentido da vida."

48 G. Bataille, *Felicidade, erotismo e literatura. Ensaio 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 195.

49 *Ibid.*, Pp. 212-215.

50 *Ibid.*, P. 208

51 J. Baudrillard, *A troca simbólica e a morte*, Caracas, Monte Ávila, 1980, p. 150

52 *Ibid.*, P. 171

53 TAZ, edição de 2 de abril de 2009.

54 M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p. 111

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, Pp. 111 s.

58 *Ibid.*, Pp. 110 s.

59 Cit. por G. Bataille, *Felicidade, erotismo e literatura, op. cit.*, p. 209.

## *FIM DA HISTÓRIA*

A modernidade é uma época em que o trabalho está ganhando importância rapidamente. Mais e mais desconfiança do jogo. Isso também se reflete na filosofia. A dialética de Hegel de senhor e escravo começa com uma luta. Aquele que prova ser o mestre está determinado a vencer. Ele quer brilhar. Viva pela honra e glória da vitória. Em troca, ele está disposto a correr o risco de morrer. Ele coloca sua vida em risco. Ele é um jogador que não teme nem mesmo a aposta final. O outro, ao contrário, por medo da morte evita a luta. Ele não quer vencer, mas sobreviver. Coloca a sobrevivência antes da glória da vitória, antes da soberania. É por isso que ele não corre o risco de morrer. Ele se submete ao mestre e trabalha como um servo para ele. Ele decide pelo trabalho, pela sobrevivência e contra o jogo da vida ou da morte. O mestre é um homem livre porque está disposto a colocar sua vida em risco. Ele é um jogador forte, enquanto o outro é um trabalhador, um servo.

Hegel não toma partido pelo mestre, mas pelo escravo. Não em vão ele é um filósofo da modernidade. O que prevalece para ele é o trabalho. Pensar em si é trabalho. O espírito funciona. O trabalho forma o espírito. A dialética hegeliana de senhor e escravo considera a existência humana exclusivamente a partir da perspectiva do trabalho. Hegel é incapaz de compreender a liberdade do jogador, que despreza o trabalho e o confia ao escravo.

Seguindo Hegel, Marx mantém a primazia do trabalho. A história começa com o trabalho:

Podemos distinguir o homem dos animais pela consciência, religião ou o que você quiser. Mas o próprio homem difere dos animais a partir do momento em que começa a produzir seu sustento.<sup>60</sup>

O homem tem história porque trabalha. Marx eleva a obra a um conceito fundamental da fenomenologia hegeliana do espírito:

O grande detalhe da *Fenomenologia Hegeliana* e de seu resultado final (a dialética da negatividade como princípio motor e gerador) é, então, antes de tudo, que Hegel [...] capta a *essência* do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque real, como resultado do seu *próprio trabalho*. [...] Hegel se coloca do ponto de vista da economia política moderna. Ele concebe o *trabalho* como a *essência* do homem, que se prova.<sup>61</sup>

Tendo em vista a primazia marxista do trabalho, a obra de seu genro Paul Lafargue, *O Direito à Preguiça*, ganha especial relevância. *Refutação do "Direito ao Trabalho"* de 1848. Começa evocando o homem livre da antiguidade grega:

Como os gregos da grande era, que só tinham desprezo pelo trabalho: só os escravos podiam trabalhar. O homem livre conhecia apenas os exercícios físicos e os jogos da inteligência. [...] Os antigos filósofos ensinavam o desprezo pelo trabalho, como uma degradação do homem livre. Os poetas cantavam à preguiça, aquele presente dos deuses: *O, Meliboe, Deus nobis haec otia fecit* ["Oh, Melibea, Deus fez o lazer para nós"].

Lafargue exige substituir os direitos humanos, que são "inventados pelos defensores metafísicos da revolução burguesa", por "direitos à preguiça". O reino da preguiça, livre de toda seriedade no trabalho, entrega-se ao belo jogo. A escrita polêmica de Lafargue conclui com as palavras: 'Oh, preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Oh, preguiça, mãe das artes e das nobres virtudes, seja o bálsamo das angústias humanas! »<sup>63</sup>

Na sua interpretação da dialética do senhor e do escravo, Kojève também eleva o trabalho à categoria de motor da história: «Esta educação criativa do Homem pelo Trabalho (formação) cria a História, ou seja, o *Tempo* humano. Trabalho é tempo. »<sup>64</sup> O trabalho forma o espírito e move a história. É o agente exclusivo da história concebida como progresso. Dessa forma, o trabalhador acaba se tornando o único sujeito da história.

O fim do trabalho significa o fim da história. De acordo com a primeira noção de pós-história de Kojève, é o *American way of life* ou

" *American way of life* " que antecipa o "futuro eterno e presente de toda a humanidade". A pós-história é caracterizada pelo "retorno do homem à animalidade":

O fim do Tempo humano ou da História, ou seja, a aniquilação definitiva do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da Ação no sentido forte do termo. O que significa, em termos práticos: o desaparecimento de guerras e revoluções sangrentas. E também o desaparecimento da *Filosofia* ; pois se o próprio Homem não mais muda essencialmente, não há mais razão para mudar os (verdadeiros) princípios que estão na base de seu conhecimento do Mundo e de si mesmo. Mas tudo o mais pode ser mantido indefinidamente: arte, amor, jogos, etc.; enfim, tudo quando faz o homem *feliz*. 65

Mas depois de sua viagem ao Japão, Kojève começa a imaginar o fim da história de uma maneira muito diferente. O final da história se passa em um Japão totalmente determinado por rituais, que se opõe radicalmente ao *estilo de vida americano*. Lá o homem não leva uma vida animal, mas sim uma vida ritual. Kojève vê no Japão o *futuro reino dos rituais* :

Em vez de arriscar a vida em combate, [os japoneses] a preservaram no cerimonial: cada um está em posição de "viver de acordo com valores *totalmente formalizados*, que dispensam todo conteúdo humano no sentido histórico".

A sociedade pós-histórica traz consigo uma "estetização inescrupulosa", uma formalização estética da vida. Nietzsche diria que não é animado pela vontade de verdade, mas pela vontade de aparecer, pela vontade de brincar. Ele brinca com as superfícies e se entrega à sedução da aparência: "Onde o homem histórico falava do verdadeiro e do falso, Nietzsche agora só vê" graus de aparência ", uma gradação de valores na superfície da vida." 67 Japão Japão aponta para a *futura sociedade ritual* que administra sem verdade e sem transcendência, uma sociedade totalmente definida pela estética e na qual a *bela aparência* substituiu a religião.

60 K. Marx, *The German Ideology*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 19

61 *Id.*, *Manuscritos: economia e filosofia*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 189-190.

62 P. Lafargue, *O direito à preguiça*, Barcelona, Virus, 2016, pp. 16-17

63 *Ibid.*, P. 85

64 A. Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, p. 224.

65 *Ibid.*, P. 489.

66 A. Kojève, *Überlebensformen*, Berlin, Merve, 2007, p. 49.

67 *Ibid.*, P. 54

## IMPÉRIO DE SINAIS

Sob pressão para trabalhar e produzir, perdemos cada vez mais aquela capacidade de *brincar* que aprendemos. Também raramente fazemos uso lúdico da linguagem. Nós apenas fazemos *funcionar*. A linguagem é forçada a transmitir informações ou produzir significado. Por isso, não somos mais capazes de perceber formas que brilham por si mesmas. A linguagem como meio de informação carece de esplendor. Não seduz. Os poemas também são construções rigorosamente formais que brilham por si mesmas. Eles geralmente não transmitem nada. Eles são caracterizados por *sobreexcedente*, até mesmo pelo luxo *do significante*. Gostamos especialmente de sua perfeição formal. A linguagem *joga* em poemas. Por isso hoje quase não lemos poemas. Os poemas são *cerimônias mágicas da linguagem*. O *princípio poético* restaura sua alegria à linguagem rompendo radicalmente com a economia da produção de sentido. O poético não produz. É por isso que "o poético é a insurreição da linguagem contra suas próprias leis".<sup>68</sup> Nos poemas, a própria linguagem é apreciada. Em contraste, uma linguagem trabalhadora e informativa não pode ser apreciada. O princípio do trabalho se opõe ao princípio do gozo.

Kant designa a acuidade como o "luxo das cabeças". Na nitidez, a linguagem é entregue ao jogo. É por isso que é *florido* como a natureza, que "parece jogar um jogo em suas flores, mas um negócio em seus frutos".<sup>69</sup> Nitidez não é uma afirmação que pode ser reduzida a um significado unívoco. É um luxo, ou seja, um "deslocamento": sai do "negócio" da produção de sentido. É uma construção linguística formal em que o significado não importa tanto.

Se a produção de sentido constitui a inteligência da linguagem, de certa forma na acuidade a linguagem faz papel de boba:

A piada representa para a linguagem uma possibilidade de se fazer de bobo mais do que é, de evitar sua própria dialética e a cadeia de significados de se lançar em um processo de contiguidade delirante [...]. A piada mostra claramente que a linguagem busca o absurdo... presumindo que ela seja fascinada por seu próprio jogo.<sup>70</sup>

Na acuidade, o efeito provém mais do significante do que do significado. É por isso que não é fácil parafrasear. Seu princípio poético é a contiguidade delirante. Os significantes entram em relações de vizinhança desenfreadas sem se deter no significado. Se o signo, o significante, é totalmente absorvido pelo significado, pelo significado, a linguagem perde todo encanto e esplendor. Torna-se informativo. *Trabalhe em vez de brincar*. A eloquência e a elegância da linguagem se devem ao luxo do significante. O excesso, o excedente do significante, é o que faz a linguagem parecer mágica, poética e sedutora.

Essa ordem superabundante do significante é a da magia (e da poesia) [...]. O longo *trabalho* de acoplar significados aos significantes, que é obra da razão, vem de certa forma desacelerar e reabsorver essa profusão fatal. A sedução mágica do mundo deve ser reduzida, quase aniquilada. E assim acontecerá no dia em que cada significante receber seu significado, quando tudo se tornar significado e realidade.

O misterioso não é o significado, mas o significante sem significado. Nem os feitiços mágicos têm qualquer significado. Eles são de certa forma signos vazios. É por isso que parecem mágicos, como portas que conduzem ao vazio. Nem os sinais rituais podem ser atribuídos a um significado unívoco. É por isso que parecem misteriosos. A progressiva funcionalização e informalização da linguagem elimina o excesso, o excedente do significante. Isso produz o desencanto da linguagem. Nenhuma magia emana da informação pura. Eles não seduzem. A linguagem só exhibe seu esplendor, sua força sedutora graças ao excesso do significante. A cultura da informação perde aquela magia que se baseia no significante vazio. Hoje vivemos em uma *cultura de sentido*, que rejeita o significante, a forma, como superficial. Essa cultura é hostil à alegria e à forma.

Os rituais também são caracterizados por um excesso de significante. É por isso que Roland Barthes idealiza um Japão totalmente ritualizado em um império de signos, em um império cerimonial de significantes. Também os poemas curtos japoneses, os haicais, são definidos pelo excesso do significante. Eles dificilmente levam em consideração o significado. Eles não comunicam nada. Eles são um puro jogo com a linguagem, com significantes. Nenhum sentido é produzido neles. Haikus são cerimônias de linguagem:

No haikai, a limitação da linguagem é objeto de inconcebível cuidado para nós, pois não se trata de concisão (isto é, de abreviar o significante sem diminuir a densidade do sentido), mas, ao contrário, de atuar sobre a raiz do sentido. sentido para garantir que esse sentido não fuja. [...] Haiku não é um pensamento rico reduzido a uma forma breve, mas um evento breve que repentinamente encontra sua forma correta.<sup>72</sup>

O Haiku é dominado por regras estritas do jogo. Portanto, não pode realmente ser traduzido para outro idioma. As formas que são peculiares à língua japonesa resistem a qualquer tradução.

O		velho	lago.
O	sapo	pula	em...
respingos		de	água.
BASHO			

Formalismo e esteticismo intensos, que podem ser generalizados declarando-se a característica essencial dos rituais, dominam até mesmo as práticas rituais cotidianas no Japão, por exemplo, as embalagens. Os japoneses embalam qualquer coisa insignificante em uma embalagem luxuosa. Para Barthes, "a desproporção entre a futilidade da coisa e o luxo da embalagem é justamente uma especialidade da embalagem japonesa".<sup>73</sup> Dito semioticamente: o significante (a embalagem) é mais importante do que o que designa, o significado, o conteúdo. O significante pródigo relega o significado, o que possivelmente é irrelevante. Em princípio, ela brilha por si mesma, independentemente da verdade, do que contém: "O que os japoneses transportam, com uma energia de formiga, são, em suma, signos vazios".<sup>74</sup> *A liturgia do vazio põe fim ao economia capitalista*

*mercantil*. O pacote japonês não revela nada. Desvia o olhar do conteúdo e remete, em primeiro lugar, à embalagem pródiga. Por isso se opõe à *mercadoria*, para a qual a embalagem é puramente extrínseca. O invólucro está lá apenas para que possamos remover rapidamente. O quimono também cobre o corpo com um excesso de significantes, num jogo de cores e formas. O corpo como portador de significantes se opõe ao corpo pornográfico, que se mostra sem véu e, portanto, obscuro. O corpo pornográfico, despojado do significante, refere-se apenas ao significado nu, à verdade nua, isto é, ao sexo.

Na cerimônia do chá japonesa, a pessoa passa por um processo meticuloso de gestos ritualizados. Aqui a psicologia não tem lugar. Um está completamente vazio de psicologia. Desta forma, o movimento manual e corporal bem executado tem uma *clareza gráfica*. Sem psicologia, sem alma o confunde. Os atores irão juntar-se nos gestos rituais. Isso gera uma *ausência*, um *esquecimento de si mesmo*. Não há comunicação na cerimônia do chá. Nada é transmitido. O silêncio ritual reina. A comunicação se retira e dá lugar a gestos rituais. *A alma está em silêncio*. No silêncio, trocam-se gestos que geram intensa companhia. A ação benéfica da cerimônia do chá é que seu silêncio ritual é completamente oposto ao ruído atual da comunicação, à comunicação sem comunidade. Construa uma comunidade sem comunicação.

Para Barthes, o olho japonês não é um lugar da alma. Está vazio. Desconfia da mitologia ocidental da alma: "O olho ocidental está imerso numa mitologia da alma, central e secreta, cujo fogo, abrigado na cavidade orbital, irradiaria para uma exterioridade carnal, sensual, apaixonada".<sup>75</sup>

O olho japonês é plano, sem profundidade. Não está embutido em uma órbita ocular profunda que dá drama à pupila. Hegel também adere à mitologia ocidental da alma. Segundo ele, o olho deve ser realçado pelas órbitas, para que "a sombra intensificada nas órbitas produza por sua vez até a sensação de profundidade e interioridade não dispersa". A profundidade da alma é aumentada pela "borda afiada das órbitas". É por isso que "o olho não deve estar saliente e se projetar, por assim dizer, para fora".<sup>76</sup> O que Hegel teria dito sobre os olhos

tipicamente *planos* do Extremo Oriente que, em vez de afundar profundamente em suas órbitas, parecem ter sido pintados por um pincelada?

O império dos signos também administra sem *significado moral*. Não está sujeito à *lei*, mas às *regras*, aos significantes sem sentido. A sociedade ritual é uma sociedade de regras. Não é a virtude ou a consciência que o une, mas a *paixão pelas regras*. Ao contrário da lei moral, as regras não são *assimiladas*. Eles apenas *obedecem um ao outro*. A moralidade pressupõe uma alma, uma pessoa que *trabalha* para melhorá-la. Quanto mais você avança em seu caminho moral, mais auto-estima você alcança. Essa interioridade narcísica carece completamente de uma ética de polidez.

A regra é baseada na aliança. É feito por meio de uma concatenação imanente de signos arbitrários. É por isso que falta verdade profunda, transcendência. Não tem base metafísica ou teológica. A lei, ao contrário, pressupõe uma instância transcendente, como Deus, que impõe coerção ou dita proibições. O prazer de observar a regra difere do prazer de obedecer a uma lei ou infringi-la. É devido a uma paixão pelo jogo e pela regra:

A fim de compreender a intensidade da forma ritual, certamente devemos nos livrar da ideia de que toda felicidade vem da natureza, que todo prazer vem da realização de um desejo. O jogo, a esfera do jogo, ao contrário, nos revela a paixão da regra, a vertigem da regra, a força que vem de um cerimonial e não de um desejo<sup>77</sup>.

O *capitalismo é baseado na economia do desejo*. É por isso que é incompatível com a sociedade ritual. A intensidade da forma ritual é devida a uma paixão por regras, uma paixão que gera uma forma de prazer totalmente diferente.

A cortesia é pura forma. Nada é *pretendido* com ela. Ele está vazio. Como forma de ritual, é esvaziado de todo conteúdo moral. É um signo, um significante, que se distingue radicalmente da "delicadeza do coração", que seria um sentido moral:

Hoje colocamos a lei moral acima dos sinais. O jogo das formas convencionais é considerado hipócrita e imoral: opomo-nos à "delicadeza do coração", praticamente à indelicadeza radical do desejo. [...] É verdade que a cortesia (e a cerimônia em geral) não é mais o que costumava ser.78

A cortesia como forma ritual é cruel e não anseia ou deseja nada. É mais *arte* do que moral. Esgota-se na pura troca de gestos rituais. Na topologia da polidez japonesa como forma de ritual, não há interior, não há coração que se degrade a um rótulo puramente externo. Não pode ser descrito em termos da oposição entre dentro e fora. Não habita o exterior, que se oporia ao interior como mera aparência, mas na cortesia um é *inteiramente forma, é inteiramente exterioridade* :

Para oferecer um presente, eu me inclino, curvado para a incrustação, e para me responder, meu parceiro faz o mesmo: a mesma linha em branco, a do chão, junta aquele que oferece, aquele que recebe e o objeto do protocolo, caixa que tal Talvez eu não tenha nada - ou muito pouco. 79

Uma "forma gráfica" é imposta ao ato de troca que "anula toda ganância". O presente "está suspenso entre dois desaparecimentos". O dom como significante sem sentido é *pura intermediação, puro dom*.

*O presente está sozinho:*

nada o toca,  
nem generosidade  
nem reconhecimento, a alma não o polui.80

Do império dos signos, a alma, a psicologia, foi erradicada. Nenhuma alma mancha a sagrada seriedade do jogo ritual. A psicologia é substituída por uma *paixão por regras*, por uma *paixão pela forma*. Este império dos signos se opõe ao atual *império das almas* que se despem e dão tonalidade permanentemente. Diante do império cerimonial dos signos, é concebível um modo de vida diferente, uma sociedade diferente e isenta

de narcisismo, uma vez que o eu está *envolvido* no jogo ritual dos signos. A paixão pelas regras esvazia o eu da interioridade.

Hoje moralizando esquerda e direita e sem parar, mas ao mesmo tempo a sociedade está se tornando brutalizada. Os gestos de cortesia desaparecem. O culto da autenticidade os despreza. As maneiras limpas estão se tornando cada vez mais incomuns. Também neste sentido somos hostis às formas. Aparentemente, a moralidade não exclui a brutalização da sociedade. A moralidade não tem forma. A interioridade moral administra sem formas. Pode-se até dizer que *quanto mais moralizante é uma sociedade, mais indelicada ela se torna*. Contra essa moralidade amorfa, uma ética de belas formas deve ser defendida.

68 J. Baudrillard, *The Symbolic Exchange and Death*, *op. cit.*, p. 225

69 I. Kant, *Antropologia em um sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, p. 117

70 J. Baudrillard, *Das Andere selbst*, Vienna, Passagen, 1987, p. 66

71 *Id.*, *Estratégias fatais*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 155 s.

72 R. Barthes, *The Empire of Signs*, Madrid, Mondadori, 1991, pp. 101 s.

73 *Ibid.*, P. 66

74 *Ibid.*, P. 67

75 *Ibid.*, P. 140

76 GWF Hegel, *Lessons on esthetics*, Madrid, Akal, 1989, p. 536.

77 J. Baudrillard, *On seduction*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 126

78 *Id.*, *As estratégias fatais*, *op. cit.*, p. 185

79 R. Barthes, *O Império dos Signos*, *op. cit.*, p. 89

80 *Ibid.*, P. 91: *Le cadeau est seul: / il n'est touché / nem par la générosité / nem par la reconnaissance, / l'âme ne le contamine pas.*

## DO DUELO À GUERRA DOS DRONES

Em seu tratado *Homo ludens*, Johan Huizinga destaca a natureza lúdica da guerra em culturas arcaicas. Já as regras estritas a que está sujeito o assimilam ao jogo. Não é que Huizinga negue que nas sociedades arcaicas também houvesse excesso de violência e assassinato brutal, mas coloca a guerra na esfera sagrada do jogo:

Um acordo solene, no qual as regras de combate foram fixadas, foi depositado no templo de Artemis. A hora e o local da reunião foram definidos. Todas as armas de arremesso, como dardo, arco e funda foram proibidas, e apenas a espada e a lança foram permitidas.<sup>81</sup>

A natureza lúdica da guerra arcaica é sublinhada não apenas pela proibição de certas armas, mas também por acordos sobre a hora e o local da batalha. O campo de batalha é marcado com estacas de madeira ou galhos de avelã, como se fosse um palco. Certificam-se de que é plano, para permitir um confronto frontal dos lados em conflito.

Huizinga comenta que a ritualização da guerra elevou substancialmente o "nível ético".<sup>82</sup> A troca de cortesias com o inimigo, característica dos duelos rituais, pressupõe um reconhecimento expresso do outro como adversário com os mesmos direitos. Os lados em conflito mostram uns aos outros todos os tipos de deferências. Eles trocam armas como presentes. Em geral, o ritual é inerentemente forte na forma. A guerra, como um duelo ritual, restringe a violência, impondo-lhe um traje formal feito de regras estritas do jogo. A violência dá lugar à paixão pelo jogo.

Também o duelo é um combate ritual singular. Isso remonta ao combate individual como prova por batalha em culturas arcaicas. Uma dimensão sagrada é inerente a ele. Sua resolução equivale a um julgamento divino. Aqui convergem *Dike* (que em grego significa lei) e *tyche* (que significa destino, acaso, desígnio divino). Também o duelo

como forma moderna de julgamento por combate tem jurisdição. Antes do duelo, a chamada corte de honra é constituída em primeiro lugar. Não é substancialmente diferente de processos judiciais civis.

Como um duelo ritual, está sujeito a regras estritas do jogo. A simetria dos duelistas é mantida da maneira mais rigorosa. O duelo assume uma forma lúdica ritual: «O local onde luta é um campo de jogo; as armas devem ser idênticas; começa e termina com um sinal; o número de tiros ou de tempos é prescrito ».83 Quem se recusar a aceitar o desafio do duelo é considerado um homem sem honra e expulso de seu estabelecimento. Nesse duelo ritual, não se trata de aniquilar o outro, mas de honra. Os duelistas demonstram sua honra, sua "honra viril", saindo para lutar e colocando suas vidas em risco. O duelo restaura a honra independentemente de como termine. Após o duelo, o julgamento social considera os dois duelistas homens de honra.

Segundo o código de honra dos cavaleiros, que marcou de forma decisiva a noção europeia de honra militar, não é honroso atacar o inimigo sem se colocar em perigo. É apenas uma honra atacar o inimigo no campo de batalha. Pelo contrário, é desonroso matar o inimigo traiçoeiramente, por exemplo, envenenando-o. Simetria e reciprocidade são rigorosamente protegidas. Para que a guerra seja limpa como combate ritual, a simetria dos meios de combate é importante acima de tudo. Se meu oponente tiver apenas uma espada, o uso de uma besta é condenável. Na história da guerra, sempre houve tentativas de restringir as armas mortais. Isso serviu, como diria Carl Schmitt, para "cercar a guerra".

Em seu tratado *Sobre a guerra*, Clausewitz define a guerra como um duelo ritual:

Não queremos voltar aqui a uma definição pesada de publicitários, mas insistir no elemento da guerra, no combate individual. A guerra nada mais é do que um combate único amplificado.84

A guerra é um combate único ordenado sujeito a regras. Segundo a famosa formulação de Clausewitz, a guerra é "política com outros meios".85 Nessa formulação, a ênfase recai, como

muitas vezes se admite, não em "outros meios", isto é, na violência, mas na política. Como a guerra continua política, depois da guerra é possível voltar a ela por meios não violentos. As regras do jogo, com as quais todos os lados em conflito estão comprometidos, garantem que depois da guerra ainda haja espaço para a política. Ao contrário, o massacre sem regras, a violência pura, destrói o espaço do político. A guerra como um combate único expandido é fundamentalmente diferente da operação militar, que hoje degenera cada vez mais em massacres inescrupulosos.

As guerras modernas são completamente desprovidas de caráter lúdico. Aqui também pode ser aplicada a fórmula básica de que *a pressão para produzir destrói o jogo*. As guerras modernas são uma *batalha de produção*. É por isso que eles não são combatidos por jogadores soberanos, mas por soldados como servos de trabalho:

Daí a impotência, que mencionei, das guerras modernas: o excedente hipertrofiado de riqueza que não pode ser acumulado infinitamente é desperdiçado por escravos que têm medo da morte e que só podem brincar lamentavelmente 86.

Walter Benjamin também explica as guerras modernas em termos da lógica produtiva da produção:

Quando o uso natural das forças produtivas é retido pela ordem de propriedade, então o aumento dos recursos técnicos, ritmos e fontes de energia tende a um uso não natural. [...] A guerra imperialista, nas suas características mais terríveis, é determinada pela discrepância entre meios de produção gigantescos e sua utilização insuficiente no processo de produção (ou seja, pelo desemprego e pela escassez de *meios de consumo*). 87

A tese de Marshall McLuhan, *o meio é a mensagem*, "o meio é a mensagem", também pode ser aplicada à arma como um meio. O meio não é um mero portador de uma mensagem. Em vez disso, o próprio meio cria a mensagem. O meio não é um recipiente neutro que carrega vários conteúdos, mas sim um novo meio que gera um conteúdo especial, por exemplo, uma nova percepção. Desse modo, a aplicação de meios destrutivos totalmente diferentes não representa

apenas um problema puramente técnico, mas altera o caráter da própria guerra. É por isso que o surgimento de aviões de combate faz Carl Schmitt refletir, já que sua intervenção impossibilita a guerra como um único combate ou como um duelo.

O confronto frontal dos lados em guerra reflete sua igualdade legal e até moral. O adversário é expressamente reconhecido como inimigo (*iustus hostis*). Mas a intervenção de caças não permite um confronto cara a cara. A superioridade no sentido topográfico, ou seja, estar acima do adversário, gera uma atitude mental diferente em relação ao inimigo. A assimetria dos meios de destruição induz seu dono a valorizar seu adversário de maneira totalmente diferente. Ele o rebaixa a criminoso: "O vencedor considerará a superioridade de suas armas como prova de sua justa *causa* e declarará o inimigo criminoso, já que não é mais possível realizar o conceito de *iustus hostis*." 88 Portanto, o meio é a mensagem. A superioridade técnica se torna superioridade moral. Técnica e ética estão mutuamente implicadas.

O inimigo contra o qual uma guerra deve ser travada não é um criminoso que deve ser aniquilado a todo custo. É antes um adversário com os mesmos direitos, um adversário. É por isso que os mesmos direitos são reconhecidos. A guerra de drones leva a assimetria ao extremo. A degradação do adversário a criminoso e sua incriminação como tal é o pré-requisito para o massacre de alvos selecionados, o que se assemelha a uma ação policial. A guerra de drones elimina completamente a reciprocidade, a relação dual, que é constitutiva da guerra como combate individual ou duelo ritual. O invasor está completamente escondido. E a tela do computador não é alguém na frente.

O Mouse Click Killing é uma caçada criminosa mais brutal do que a caça de animais selvagens. A caça é originalmente tudo, menos uma matança sem escrúpulos. Está sujeito a regras estritas do jogo. Antes, durante e depois da caça, rituais são realizados. Entre o caçador e o animal, mantém-se a reciprocidade e a simetria. O animal só pode ser morto cara a cara. Antes de matá-lo, ele deve ser expressamente "questionado". O animal não pode ser morto enquanto dorme. Você é solicitado a acordar. Além disso, ele só pode ser ferido

em algumas partes. Por exemplo, é proibido ferir os olhos do animal. Dessa forma, o animal mantém o olhar até o fim. Mesmo na caça, o relacionamento dual é mantido. Afinal, o outro é o *olhar*.

A total assimetria da guerra de drones torna obsoleto até mesmo o conceito de guerra. Já em vista da guerra aérea, Carl Schmitt fala de uma medida coercitiva: “A guerra de ambos os lados tem que incluir uma certa probabilidade, uma possibilidade mínima de alcançar uma vitória. Quando não é esse o caso, o inimigo não é mais do que o objeto de uma medida coerciva”.<sup>89</sup> A guerra como um único combate ou duelo ritual é tudo menos uma medida coerciva. É um jogo. É caracterizado pela reciprocidade. A guerra de drones como medida coercitiva, como uma caça ao criminoso, perdeu completamente sua jogabilidade. Aqui a morte *ocorre mecanicamente*. Os pilotos de drones *trabalham* em turnos. Para eles, matar é acima de tudo *trabalho*. Depois da cerimônia, eles recebem solenemente um *cartão de pontuação* ou cartão de registro com a pontuação que certifica quantos homens eles mataram. Também no assassinato de homens o que conta é, como em qualquer outro trabalho, o *desempenho*. Existem algoritmos que auxiliam na *produção mecânica* da morte. Matar como uma operação baseada em dados tem algo de pornográfico e obsceno. O que está na frente se dissolve em dados. Uma frase de um ex-chefe da CIA diz: “Matamos pessoas com base em metadados”. O adversário como criminoso que deve ser aniquilado não é mais que uma soma de dados. A guerra de drones é um *dataism* de carnificina. A matança acontece sem combate, sem drama, sem destino. Ele é produzido mecanicamente, à luz inabalável dos fluxos de dados. Ele aspira a uma *transparência dataist do massacre*. Hoje tudo está de acordo com o modelo de *produção*. A guerra que produz a morte é diametralmente oposta à guerra como um duelo ritual. A produção e os rituais são mutuamente exclusivos. A guerra dos drones reflete aquela sociedade em que tudo se tornou uma questão de trabalho, produção e performance.

81 J. Huizinga, *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 125

82 *Ibid.*, P. 134

83 *Ibid.*, P. 123

84 C. von Clausewitz, *De la guerra*, Madrid, Printing of the Hydrography Section, 1908, p. 27

85 *Ibid.*, P. 48

86 G. Bataille, *Felicidade, erotismo e literatura*, *op. cit.*, p. 215

87 W. Benjamin, *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, México, Itaca, 2003, p. 98

88 C. Schmitt, *Os nomos da terra no Direito dos Povos do «Ius publicum europaeum»*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 2003, p. 354.

89 *Ibid.*

## DO MITO AO DATAISMO

Nas culturas arcaicas, não só a guerra, mas também a transmissão do conhecimento assume formas lúdicas. Duelos de enigmas sagrados são uma parte essencial da adoração sacrificial. Eles são tão importantes quanto o próprio sacrifício. Eles dão vida ao mito e o consolidam como a base da sabedoria de uma comunidade. Huizinga suspeita que os primórdios da filosofia podem ser localizados no duelo ritual de enigmas:

Os primeiros filósofos falavam com um tom de profecia e entusiasmo. Sua segurança perfeita é a do sacerdote sacrificial ou a do mistagogo. Seus problemas dizem respeito ao fundamento das coisas, ao princípio, *arché*, e ao devir, *physis*. Esses são os problemas cosmológicos primitivos que, desde tempos imemoriais, se apresentam na forma de um enigma e são resolvidos na forma de um mito.<sup>90</sup>

Para os gregos, a filosofia mostra em suas origens um caráter agonal. É jogo e competição:

A verdade é que quem busca a sabedoria aparece para nós, desde os primeiros tempos até os últimos sofistas e retóricos, como um lutador típico. Ele desafia seus companheiros, ataca-os com críticas violentas e magnifica suas próprias opiniões como as únicas verdadeiras, com toda a segurança juvenil do homem arcaico. O estilo e a forma dos primeiros testes de filosofia são controversos e agonizantes. Eles falam constantemente na primeira pessoa. Quando Zenão de Elea luta contra seus oponentes, ele o faz com aporias, ou seja, parte de suas suposições, mas delas tira duas consequências que se excluem e se contradizem. A forma revela expressamente a esfera dos enigmas. «Zenão perguntou: 'Se o espaço é alguma coisa, onde estará?' Para Heráclito, o Escuro, natureza e vida representam uma *garra*, um enigma. Ele mesmo é um quebra-cabeças.<sup>91</sup>

Os sofistas encenam uma arte da polêmica, um jogo de astúcia no qual tentam enganar o adversário com truques e embaraços. "Problema", em grego *problemata*, significa originalmente uma questão que é colocada ao adversário para resolvê-la. Aqui, "resolver" no sentido original de *solvere deve ser entendido* como "deixar ir", como se libertar de correntes e laços. O caráter agonal da filosofia reflete o processo universal concebido como uma discórdia eterna de oposições originais. Para Heráclito, a guerra é o pai de todas as coisas. Segundo Empédocles, é a afeição (em grego *philia*) e a discórdia (em grego *neikos*) que, por meio de dois princípios primordiais, determinam o curso do mundo.

Os diálogos platônicos também mostram elementos lúdicos. O diálogo *O banquete* é estruturado como uma competição ritual. Os interlocutores competem cantando louvores ao deus Eros. O próprio Platão fala aqui do árbitro:

"Você é um exagero, Sócrates", respondeu Agathon. Mas essa disputa sobre sabedoria será resolvida por você e eu um pouco mais tarde, e Dioniso será nosso juiz. Agora, em vez disso, preste atenção primeiro à comida.

Então, "Aristodemo continuou," depois que Sócrates se reclinou e ele e os outros comeram, eles fizeram libações. E depois de terem cantado para a divindade e feito as outras coisas do costume, eles se dedicaram a beber.

No diálogo de *Górgias*, Sócrates e Cálicles aparecem como dois duelistas. É mais um duelo do que um diálogo, mais um confronto do que uma discussão. Assemelha-se a um único combate ritual. Possui características dramáticas. Nem é possível mediar entre duas posições incomensuráveis sobre poder e justiça. É apenas sobre vencer ou ser derrotado. O caráter agonal do diálogo é evidente:

Quem ler o diálogo entenderá que não haverá um interlocutor que convencerá o outro, mas sim um vencedor e um perdedor. Isso explica por que, neste diálogo, os métodos de Sócrates dificilmente são mais decentes do que os de Cálicles. Ali o fim justifica os meios: o que

importa é vencer, principalmente aos olhos dos jovens que testemunham a cena.<sup>93</sup>

Os diálogos de Platão têm características teatrais. Os "prazeres que o teatro proporciona" <sup>94</sup> determinam a evolução do jogo.

Apesar dos óbvios elementos lúdicos em seus diálogos, Platão introduz a passagem do mito à verdade. Em nome da verdade, ele se distancia do jogo, ao qual os sofistas se entregam. Sócrates platônico os repreende por falta de seriedade:

Tais ensinamentos, porém, nada mais são do que um jogo - e é precisamente por isso que digo que se divertem convosco -: e chamo-o de "jogo" porque se se aprendesse muitas sutilezas dessa natureza, ou talvez todas, não seria por isso sobre como as coisas realmente são, mas só conseguiriam se divertir com as pessoas sobre os diferentes significados dos nomes, fazendo-as tropeçar e obrigando-as a cair no chão, divertindo-se com elas da mesma forma que elas se divertem e riem que removem as fezes de quem está prestes a se sentar quando os vêem deitados de costas.<sup>95</sup>

Os sofistas pertencem àquela classe de carneiros viajantes que só se dedicam ao jogo. Mas agora o jogo deve dar lugar ao trabalho com a verdade.

Huizinga é creditado por ter destacado a natureza lúdica das ações humanas em culturas arcaicas. Mas ele absolutiza o jogo, e por isso não percebe a mudança de paradigma decisiva que ocorre na transmissão do conhecimento no Ocidente e que consiste na passagem do mito à verdade, que por sua vez coincide com a passagem do jogo ao trabalho. No caminho para o trabalho, o pensamento se afasta cada vez mais de suas origens como jogo.

No Iluminismo, a desconfiança em relação ao jogo aumenta. Os sujeitos de Kant jogam para trabalhar. Também a sua estética é marcada pela primazia do trabalho. Na presença da beleza, as faculdades cognitivas, que são a imaginação e a compreensão, adotam uma atitude lúdica. O belo agrada ao sujeito, desperta prazer, pois estimula a coordenação harmônica das faculdades cognitivas. O belo não produz conhecimento, mas *entretém* a atividade cognitiva. Graças

a isso, incentiva a produção de conhecimento. Kant está profundamente intrigado com o puro jogo como um fim em si mesmo. A música deve ser evitada, pois é incapaz de "ocupações de pensamento", pois "apenas brinca com as sensações".<sup>96</sup> Como apenas toca, não condiz com o trabalho conceitual. Segundo Kant, as artes figurativas devem ser colocadas antes da música porque são compatíveis com as "ocupações do pensamento", que consistem em produzir conhecimento. Ao contrário da música, "eles adicionam imaginação para tocar livremente, bem como adequados para a compreensão." É assim que "eles realizam uma ocupação [...] fazendo um produto que sirva de veículo para os conceitos de compreensão".<sup>97</sup> Kant fala aqui explicitamente de "produto" e, como em tantas outras ocasiões, também de "ocupações" ou de "acordo". Devemos limitar o impulso lúdico da imaginação para que seja posta a serviço da compreensão, da produção do conhecimento. O jogo é submetido ao trabalho e produção.

O Iluminismo parte da autonomia do sujeito que conhece. É introduzido pela "virada copernicana" de Kant. Essa virada significa que não somos nós que giramos em torno dos objetos, mas que são os objetos que devem ser governados por nós:

Isso ocorre aqui como com os primeiros pensamentos de Copérnico. Vendo que não poderia explicar os movimentos celestes se aceitasse que todo o exército de estrelas girava em torno do visualizador, ele testou se não obteria melhores resultados girando o visualizador e deixando as estrelas em repouso. Na metafísica, o mesmo teste pode ser feito, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse que ser governada pela natureza dos objetos, não vejo como algo poderia ser conhecido *a priori* sobre essa natureza. Se, por outro lado, é o objeto (como um objeto dos sentidos) que é governado pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso facilmente representar essa possibilidade para mim mesmo.<sup>98</sup>

O conhecimento do mundo é possibilitado por formas *a priori*, isto é, anteriores e anteriores à empírica, e que são inerentes ao próprio sujeito que conhece. O idealismo kantiano é baseado na crença de que o sujeito humano é o mestre da produção do conhecimento. O universo

de Kant centra-se no sujeito livre e autônomo como instância formativa e legislativa do conhecimento.

Hoje, uma nova mudança de paradigma está ocorrendo silenciosamente. A virada antropológica copernicana, que elevou o homem a um produtor autônomo de conhecimento, é substituída por uma *virada dataista*. O homem deve ser governado por dados. Abdica como produtor de conhecimento e cede sua soberania aos dados. O dataísmo põe fim ao idealismo e ao humanismo do Iluminismo.<sup>99</sup> O homem não é mais um sujeito soberano, autor de conhecimento. *Agora o conhecimento é produzido mecanicamente*. A produção de conhecimento baseada em dados é feita sem um sujeito ou consciência humana. Enormes quantidades de dados destituem o homem de sua posição central como produtor de conhecimento. Ele atrofiou-se a um conjunto de dados, a uma magnitude calculável e administrável.

O conhecimento que *big data* ou grandes volumes de dados produzem não está disponível ao nosso entendimento. A capacidade de compreensão das faculdades cognitivas humanas é muito pequena. Os processadores são mais rápidos que o homem precisamente porque não pensam ou entendem, mas se limitam a calcular. Os dataistas afirmam que o homem inventou o pensamento porque não consegue calcular com rapidez suficiente e que, no final, o pensamento terá sido apenas um breve episódio.

A transparência como imperativo dataist impõe a obrigação de repassar tudo aos dados e informações, ou seja, torná-los visíveis. É uma *pressão para produzir*. A transparência não declara o homem livre, mas apenas dados e informações. É uma forma efetiva de domínio em que a comunicação total coincide com a vigilância total. A dominação se disfarça de liberdade. O *big data* gera um saber dominador que possibilita intervir e administrar na psique humana. Considerado dessa forma, o imperativo dataísta de transparência não é uma continuação do Iluminismo, mas seu fim.

A pressão para produzir destrói o espaço para jogos e contação de histórias. O trabalho algorítmico do cálculo não é narrativo, mas puramente aditivo. É por isso que pode ser acelerado à vontade. O

pensamento, por outro lado, não admite nenhuma aceleração. As teorias ainda possuem características narrativas. Os algoritmos são numerados, mas não narram. A passagem do mito ao dataísmo é a passagem da narração à mera numeração. O dataísmo torna pornográfica a produção de conhecimento. Pensar é mais erótico do que calcular. É também Eros que dá asas ao pensamento: «Eu o chamo de Eros, o deus mais antigo segundo as palavras de Parmênides. O bater desse deus me toca sempre que, ao pensar, dou um passo essencial e ousar entrar no desimpedido”.<sup>100</sup> Sem eros, os passos do pensamento degeneram em fases de cálculo, isto é, em fases de trabalho. O cálculo é nu e pornográfico. O pensamento está revestido de *figuras*. Não raramente é torcido e sinuoso. O cálculo, ao contrário, segue um curso retilíneo.

O pensamento tem um caráter lúdico. Sob pressão para trabalhar e produzir, ele se afasta de sua essência:

Pensar que foi baseado em trabalho e pressão é a falência. Depois de ter atribuído o papel monstruoso que conhecemos muito bem para funcionar e a utilidade, é hora de pensar livremente para lembrar que, no fundo, é um jogo.<sup>101</sup>

No caminho do mito ao dataísmo, o pensamento perdeu completamente seu elemento lúdico. É assimilado ao cálculo. Mas as etapas do pensamento não são fases do cálculo que continuam com o mesmo. São antes movimentos ou passos de dança, que geram algo totalmente diferente, uma ordem de coisas completamente nova:

Somos todos jogadores, isto é, esperamos ardentemente que de vez em quando as cadeias racionais que aos poucos vão ganhando espaço desapareçam por um momento e que, mesmo por um curto espaço de tempo, a ordem se desdobre de uma forma totalmente diferente, que haja uma precipitação maravilhosa de eventos. <sup>102</sup>

<sup>90</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*, *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>91</sup> *Ibid.*, P. 150

<sup>92</sup> Platão, *O banquete* 175e-176a, em *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 193 s.

93 A. Badiou, S. Žižek, *Philosophy and present. O debate*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. quinze.

94 *Ibid.*

95 Plato, *Eutidemo*, 278b-c, in *Dialogues II*, Madrid, Gredos, 1987, p. 217.

96 I. Kant, *Críticas ao julgamento*, México, Porrúa, 1991, p. 293.

97 *Ibid.*

98 I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. vinte.

99 Sobre dataism e big data, cf. B.-C. Han, *Psychopolitics. Neoliberalismo e novas formas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

100 M. Heidegger, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers e seine Frau Elfride*. 1915-1970, Munique, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 264 [trad. elenco.: *Minha alma! Cartas para sua esposa Elfride* 1915-1970, Buenos Aires, Manantial, 2008].

101 G. Bataille, "Spiel und Ernst", em J. Huizinga, *Das Spielelement der Kultur* (pp. 75-111), Berlin, Matthes & Seitz, 2014, p. 111

102 J. Baudrillard, *Von der Verführung*, Berlin, Matthes & Seitz, 2012, p. 188

## DA SEDUÇÃO À PORNOGRAFIA

A sedução pode sobreviver sem sexo. No *Diário de um Sedutor* de Kierkegaard, o sexo está totalmente ausente. O ato sexual, que ali nem mesmo expressamente discutido, tem um papel subordinado na dramaturgia da sedução. A sedução é um jogo. Pertence à ordem do ritual. Sexo, ao contrário, é uma função. Está enquadrado na ordem do natural. A sedução se estrutura como um combate ritual singular. Tudo se desenrola em uma "ordem quase litúrgica de desafio e luto". 103 Kierkegaard compara a sedução à esgrima:

Mas cuidado! Um olhar de soslaio é muito mais perigoso do que um *geradeaus* [de frente]. É como uma esgrima: que arma é mais afiada, mais fina, mais brilhante em seus movimentos e, portanto, mais traiçoeira do que um olho? Se você estiver em guarda alta, em quarto lugar, como diz o esgrimista, e lutar em segundo, quanto mais rápido o golpe seguir o guarda, melhor! É uma questão de guarda muito rápida. O oponente acusa o golpe: ele foi realmente atingido, mas talvez em um ponto diferente do que pensava... 104

Como um duelo, a sedução envolve um acordo lúdico com o poder. Na sedução, você deve abandonar a noção usual de que o poder é opressão, algo negativo ou mau. O poder não é apenas repressivo, mas também sedutor e até erótico. O jogo com o poder é caracterizado pela reciprocidade. É por isso que Foucault interpreta o poder a partir da perspectiva da economia do prazer:

O poder não é mau. O poder são jogos estratégicos. É sabido que o poder não é mau! Tomemos por exemplo as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto onde as coisas poderiam ser revertidas, isso não é mau; isso faz parte do amor, paixão, prazer sexual. 105

A sedução pressupõe uma distância cênica e lúdica que me afasta de minha psicologia. A intimidade do amor já sai da esfera da

sedução. É o fim do jogo e o início da psicologia e da confissão. A intimidade desconfia da encenação. A erótica como sedução é algo diferente da intimidade do amor. Na privacidade, a diversão se perde. A sedução baseia-se na *extinção* como oposto da intimidade, na *exterioridade do diferente*, inacessível ao íntimo. *A fantasia de imaginar o outro* é constitutiva da sedução.

A pornografia acaba condenando o fim da sedução. Foi completamente erradicado o *outro*. O prazer pornográfico é narcisista. Surge do consumo imediato do objeto oferecido sem véus. Tal como acontece com o sexo, hoje até a alma está despida. A perda de toda capacidade de criar ilusões e aparências, de toda capacidade de teatro, peça e espetáculo, é o triunfo da pornografia.

A pornografia é um fenômeno de transparência. A era da pornografia é a era da univocidade. Hoje perdemos a capacidade de perceber fenômenos como mistério e enigma. Ambigüidades ou ambivalências já nos incomodam. Até a piada é proibida hoje por causa de seu erro. A sedução pressupõe a negatividade do segredo. A positividade da univocidade apenas tolera o processo. Até a leitura de hoje assume uma forma pornográfica.

O prazer que o texto causa é semelhante à volúpia que o *striptease* provoca. Surge de um desvelamento progressivo da verdade como sexo. Enquanto isso, quase não lemos mais poemas. Ao contrário dos romances noir, tão populares hoje, os poemas não têm uma verdade final. Os poemas brincam com imprecisões. Eles não permitem uma leitura pornográfica ou uma nitidez pornográfica. Eles se opõem à *produção de sentido*.

O politicamente correto também desaprova ambigüidades: "As práticas ditas 'politicamente corretas', por outro lado, requerem certa forma de transparência e falta de ambigüidade para neutralizar [...] o halo retórico e emocional que tradicionalmente caracteriza a sedução." 106 Ambigüidades são essenciais para a linguagem do erotismo. É por isso que a higiene linguística rigorosa do politicamente correto põe fim à sedução erótica. Tanto a pornografia quanto o politicamente correto causam hoje o mal-estar do erotismo.

A pressão para produzir e fornecer desempenho hoje atinge todas as áreas da vida, incluindo a sexualidade. "Produzir" originalmente significa apresentar, exibir e tornar visível. Na pornografia, o sexo é "produzido" neste sentido: é apresentado, exibido e tornado totalmente visível. Na pornografia de hoje, nem mesmo a ejaculação deixa de ser mostrada: ela também é "produzida" e exibida. O resultado final do desempenho não deve ser escondido. Quanto mais abundante for o produto, mais capaz será seu produtor. Isso é exibido e tons são dados ao olhar de sua parceira, que se torna co-produtora do processo pornográfico. Na pornografia de hoje, o ato sexual é mecânico. O princípio do desempenho também afeta o sexo. Reduz o corpo a uma função, tornando-o uma máquina de sexo. Sexo, *performance*, performance, libido e produção andam de mãos dadas. Baudrillard atribui pressão para ejacular à pressão para produzir:

Continuamos incompreensíveis e vagamente compassivos com aquelas culturas para as quais o ato sexual não é um fim em si mesmo, para as quais a sexualidade não tem aquela seriedade mortal de uma energia que deve ser liberada, de uma ejaculação forçada, de uma produção a todo custo, de uma contabilidade higiênica do corpo. Culturas que preservam longos processos de sedução e sensualidade, em que a sexualidade é um serviço entre outros, um longo processo de presentes e contra-presentes, não sendo o ato de amor, mas o eventual fim dessa reciprocidade acompanhado de um ritual inescapável. 107

O demorado jogo da sedução está cada vez mais sendo eliminado em favor da satisfação imediata do desejo sexual. A sedução não combina com a produção:

Somos uma cultura de ejaculação precoce. Qualquer sedução, qualquer forma de sedução, que é um processo altamente *ritualizado*, é cada vez mais apagada após o imperativo sexual *naturalizado*, após a realização imediata e imperativa de um desejo.

Brincar é algo totalmente diferente de satisfazer o desejo sexual. A libido, que representa o fenômeno do capital ao nível do corpo, é hostil ao jogo. O capital não apenas engendra o corpo energético como força de trabalho, mas também o corpo instintivo

como força sexual. A libido e a pulsão são formas de produção. Eles se opõem à forma de sedução.

A pornografia pode ser generalizada declarando-se um artifício neoliberal. Sob pressão para produzir tudo é exibido, tornado visível, despido e exposto. Tudo está à mercê da luz inapelável da transparência. A comunicação torna-se pornográfica quando se torna transparente, quando é polida e se torna uma troca acelerada de informações. A linguagem se torna pornográfica quando não é *reproduzida*, quando se limita a transportar informações. O corpo se torna pornográfico quando perde todo o caráter cênico e tudo o que precisa fazer é funcionar. O corpo pornográfico é desprovido de qualquer simbolismo. O corpo ritualizado, ao contrário, é uma cena pródiga em que segredos e divindades são consignados. Os sons também se tornam pornográficos quando perdem toda sutileza e modéstia e têm a função exclusiva de produzir paixões e emoções. Nos aparelhos digitais de composição de trilhas sonoras existe um cenário denominado *In your face*, "On your face", que tem como função gerar uma impressão sonora imediata. Os sons se espalham diretamente no rosto, como se fossem um facial. As imagens se tornam pornográficas quando, além de toda hermenêutica, imediatamente excitam o olhar como se fosse sexo. O contato imediato, a imagem e a *cópula* visual são pornográficas.

Hoje vivemos em uma era pós-sexual. O excesso de visibilidade, a *superprodução* pornográfica de sexo o mata. A pornografia destrói a sexualidade e o erotismo de forma mais eficaz do que a moralidade e a repressão. O filme *ninfomaniaco* de Lars von Trier anuncia a era pós-sexual. Em uma revisão, ele escreve:

A mensagem do filme também poderia ter sido: "Esqueça o sexo", já que em nenhuma cena a sexualidade é retratada de forma sedutora. O filme é pornográfico, pois obriga o espectador a olhar atentamente e por muito tempo para o que é mostrado abertamente. Mas o que pode ser observado ali é algo enrugado, torto, cabeludo e de cor amarelo-acinzentada, ou seja, aproximadamente tão excitante quanto o órgão sexual de qualquer outro mamífero.

Carne em latim é *cara*. Na era pós-sexual, a pornografia se radicalizou, virando *carografia*. O que destrói a sexualidade não é a negatividade da proibição ou abstinência, mas a positividade da *superprodução*. O excesso de positividade constitui a patologia da sociedade atual. O que o torna doente não é a escassez, mas o excesso.

103 J. Baudrillard, *On Seduction, op. cit.*, p. 108

104 S. Kierkegaard, *Tagebuch des Verführers*, Zurique, Manesse, 2013, pp. 35 s. [trad. elenco.: *Diário de um sedutor*, Madrid, Alianza, 2014].

105 M. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge: Entrevista 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt am Main, Materialis, 1985, pp. 345 s.

106 E. Illouz, *Por que o amor dói. Uma explicação sociológica*, Madrid, Katz, 2012, p. 250

107 J. Baudrillard, *On Seduction, op. cit.*, p. 41

108 *Ibid.*, P. 42

109 *Süddeutsche Zeitung*, edição de 27 de dezembro de 2013.

## **BIBLIOGRAFIA**

AGAMBEN, G., *Das unsagbare Mädchen. Mythos und Mysterium der Kore*, Frankfurt am Main, Fischer, 2012 [trad. elenco.: *The indizable girl*, Madrid, Sixth Floor, 2014].

-, *Nudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.

-, *Profanações*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

ARENDT, H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 2002 [trad. elenco.: *A condição humana*, Barcelona, Paidós, 2003].

BADIOU, A., ŽIŽEK, S., *Philosophy and present. O debate*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

BARTHES, R., *Lo neutro*, México, Siglo XXI, 2004.

-, *The Empire of Signs*, Madrid, Mondadori, 1991.

BATAILLE, G., *Felicidade, erotismo e literatura. Ensaio 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

-, "Spiel und Ernst", em J. Huizinga, *Das Spielelement der Kultur*, Berlin, Matthes & Seitz, 2014.

BAUMAN, Z., *Retrotopia. Estado e sociedade*, Barcelona, Paidós, 2017.

BAUDRILLARD, J., *A troca simbólica e a morte*, Caracas, Monte Ávila, 1980.

-, *Das Andere selbst*, Viena, Passagen, 1987.

-, *As estratégias fatais*, Barcelona, Anagrama, 2000.

-, *Da sedução*, Madrid, Cátedra, 1981.

- *Die göttliche Linke*, Berlin, Matthes & Seitz, 1986.

BENJAMIN, W., *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, México, Itaca, 2003.

DE SAINT-EXUPÉRY, A., *Ciudadela*, Madrid, Alba, 2017.

DELEUZE, G., GUATTARI F., *Mil planaltos. Capitalism and schizophrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

DOUGLAS, M., *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main, Fischer, 1974.

DURKHEIM, E., *As formas elementares da vida religiosa*, Buenos Aires, Schapira, 1968.

FOUCAULT, M., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

-, *Freiheit und Selbstsorge: Entrevista 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt am Main, Materialis, 1985.

-, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

GADAMER, H.-G., *The actuality of the beautiful*, Barcelona, Paidós, 1991.

GARCIA, T., *A vida intensa. Uma obsessão moderna*, Barcelona, Herder, 2019.

HAN, B.-C., *Hiperculturalidad*, Barcelona, Herder, 2018.

-, *Psicopolítica. Neoliberalismo e novas formas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

-, *Topologia da violência*, Barcelona, Herder, 2016.

HANDKE, P., *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 [trad. elenco.: *A repetição*, Madrid, Alianza, 2018].

HEGEL, GWF, *Linhas fundamentais da filosofia do direito; Lições de filosofia da história*, Madrid, Gredos, 2010.

-, *Lições sobre estética*, Madrid, Akal, 1989.

HEIDEGGER, M., *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers e seine Frau Elfride. 1915-1970*, Munique, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005 [trad. elenco.: *Minha alma! Cartas para sua esposa Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008].

-, *A caminho da fala*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.

HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2007.

ILLOUZ, E., *Por que o amor dói. Uma explicação sociológica*, Madrid, Katz, 2012.

JASPERS, K., *Philosophie III, Metaphysik*, Berlin / Heidelberg, Springer, 1973.

KANT, I., *Antropologia em um sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.

-, *Críticas ao julgamento*, México, Porrúa, 1991.

-, *Crítica da Razão Pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.

KERÉNYI, K., *Ancient religion*, Barcelona, Herder, 1999.

KIERKEGAARD, S., *Tagebuch des Verführers*, Zurique, Manesse, 2013 [trad. elenco.: *Diário de um sedutor*, Madrid, Alianza, 2014].

-, *A repetição*, Madrid, Alianza, 2009.

KOJÈVE, A., *Introdução à leitura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.

- , *Überlebensformen*, Berlin, Merve, 2007.
- LAFARGUE, P., *O direito à preguiça*, Barcelona, Virus, 2016.
- LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*, Salamanca, Follow me, 2002.
- MARX, K., *The German Ideology*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- , *Manuscritos: economia e filosofia*, Madrid, Alianza, 1980.
- NÁDAS, P., *Behutsame Ortsbestimmung. Zwei Berichte*, Berlin, Berlin Verlag, 2006.
- NOVALIS, *Schriften*, P. Kluckhohn e E. Samuel (eds.), Vol. 1, Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
- PFALLER, R., *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.
- , *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur*, Fischer, Frankfurt am Main, 2008.
- ROSA, H., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016.
- ROSENZWEIG, F., *The star of redemption*, Salamanca, Follow me, 1997.
- SCHMITT, C., *El nomos de la tierra en el Derecho de Pentes del "Ius publicum europaeum"*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 2003.
- SENNETT, R., *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Berlin, Berlin Verlag, 2008.
- TAYLOR, C., *A ética da autenticidade*, Barcelona, Paidós, 1994.
- TÜRCKE, C., *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*, Munique, CH Beck, 2012.

VAN GENNEP, A., *Übergangsriten*, Frankfurt am Main, Campus, 1999.

VON CLAUSEWITZ, C., *De la guerra*, Madrid, Imprensa da Seção de Hidrografia, 1908.

## *Informação adicional*

Os rituais, como ações simbólicas, criam uma *comunidade sem comunicação*, uma vez que se estabelecem como significantes que, sem transmitir nada, permitem que uma comunidade reconheça neles seus sinais de identidade. Porém, o que predomina hoje é a *comunicação sem comunidade*, uma vez que houve uma perda dos rituais sociais. No mundo contemporâneo, onde a fluência da comunicação é um imperativo, os rituais são percebidos como obsoletos e um obstáculo dispensável. Byung-Chul Han se pergunta: por que as formas simbólicas unem a sociedade e o que isso representa para nós quando para de cultivá-las? Para Han, seu desaparecimento progressivo leva à erosão da comunidade e à desorientação do indivíduo.

Neste livro, os rituais constituem um pano de fundo contrastante que serve para delinear os contornos de nossas sociedades. Assim, traça-se uma genealogia de seu desaparecimento enquanto se dá conta das patologias do presente e, sobretudo, da erosão que isso acarreta. Este novo ensaio de Byung-Chul reflete sobre estilos de vida alternativos que seriam capazes de libertar a sociedade de seu narcisismo coletivo.

BYUNG-CHUL HAN (Seul, Coréia do Sul, 1959) estudou Filosofia na Universidade de Freiburg e Filologia e Teologia Alemã na Universidade de Munique. Em 1994 ele recebeu seu doutorado na primeira dessas universidades com uma tese sobre Martin Heidegger. Ele ensinou Filosofia na Universidade de Basel, Filosofia e Teoria da Mídia na Escola Superior de Design de Karlsruhe e Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Artes de Berlim.