

BYU
HAN
BYUNG-CHUL HAN
Sociedade do Cansaço
SOCIE
DADE

2ª Edição ampliada

 EDITORA
VOZES

DO
CANS



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Han, Byung-Chul
Sociedade do cansaço / Byung-Chul Han ; tradução de
Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada – Petrópolis,
RJ: Vozes, 2017.

Título original : Müdigkeitsgesellschaft
Bibliografia.

6ª reimpressão, 2020.

ISBN 978-85-326-4996-6

1. Depressão mental – Aspectos sociais 2. Fadiga
mental – Aspectos sociais 3. Paradigmas (Ciências
Sociais) 4. Sociedade I. Título.

15-01597

CDD-301.01

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia e filosofia 301.01

© Matthes & Seitz Berlin Verlag. Berlin, 2010.

Título do original em alemão: *Müdigkeitsgesellschaft*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:

© 2015, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

www.vozes.com.br

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor

Gilberto Gonçalves Garcia

Editores

Aline dos Santos Carneiro

Edrian Josué Pasini

Marilac Loraine Oleniki

Welder Lancieri Marchini

Conselheiros

Francisco Monís

Ludovico Garmus

Teobaldo Heidemann

Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Flávia Peixoto

Diagramação: Sandra Bretz

Projeto de capa: Pierre Fauchau

Arte-finalização: Jardim Objeto

ISBN 978-85-326-4996-6 (Brasil)

ISBN 978-3-88221-616-5 (Alemanha)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

- 1 A violência neuronal, 7
- 2 Além da sociedade disciplinar, 23
- 3 O tédio profundo, 31
- 4 *Vita activa*, 39
- 5 Pedagogia do ver, 51
- 6 O Caso Bartleby, 59
- 7 Sociedade do cansaço, 69
- 8 Anexos
 - Sociedade do esgotamento, 79
 - Tempo de celebração – a festa numa época sem celebração, 109

Anexos

Sociedade do esgotamento.

O aparato psíquico freudiano, dotado de mandamentos e proibições, é um aparato repressivo e impositivo. Está estruturado como uma sociedade disciplinar, composta de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas. Por isso, a psicanálise freudiana só pode ser efetiva numa sociedade repressiva, que baseia sua organização na negatividade das proibições. A sociedade de hoje não é primordialmente uma sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho, que está cada vez mais se desvinculando da negatividade das proibições e se organizando como sociedade da liberdade.

O verbo modal que define a sociedade do desempenho não é o “dever” freudiano, mas o *poder hábil* (Können). Essa mudança social traz consigo uma reestruturação também no

interior da psique. O sujeito do desempenho pós-moderno possui uma psique bem diferente do sujeito obediente, abordado pela psicanálise de Freud. O aparato psíquico de Freud é dominado pelo medo e pela angústia frente à transgressão. Desse modo, o eu se transforma num local de medo e angústia³⁵. Mas isso já não se aplica ao sujeito de desempenho da pós-modernidade. Esse é um sujeito da afirmação. Se o inconsciente estivesse necessariamente ligado com a negatividade da negação e da repressão, o sujeito de desempenho neoliberal já não teria inconsciente. Seria um eu pós-freudiano. O inconsciente freudiano não é uma configuração atemporal. É um produto da sociedade disciplinar repressiva, da qual nós estamos nos afastando cada vez mais.

O trabalho prestado pelo ego freudiano consiste sobretudo no cumprimento de um dever. Nisso assemelha-se ao sujeito de obediência kantiano. Em Kant, a consciência moral assume o posto do superego. Seu sujeito

35 FREUD, S. Das Ich und das Es. In: *Id. Das Ich und das Es – Metapsychologische Schriften*. Frankfurt a.M., 1992, p. 294.

moral também está submetido a uma “violência”: “Todo homem tem uma consciência moral e se vê observado, ameaçado por um juiz interno, que o obriga ao respeito (com medo que isso lhe custe alguma advertência); e essa violência que vigia nele para o cumprimento das leis não é algo que ele próprio cria (arbitrariamente), mas está incorporada em seu ser”³⁶. Também o sujeito kantiano está dividido em si, como acontece com o sujeito freudiano. Agente interpelado por *outro*, que é, porém, parte dele próprio: “Essa disposição natural intelectual, originária e (por ser uma representação de dever) moral, chamada de *consciência moral* (*Gewissen*), tem uma característica especial, a saber, muito embora esse negócio seja um negócio próprio do ser humano consigo mesmo, ele se vê, todavia, obrigado por sua consciência a levá-lo adiante por convocação *de uma outra pessoa*”³⁷. Em virtude dessa divisão da pessoa, Kant vai falar de “duplo si-mes-

36 KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Darmstadt, 1983, p. 573 [ed. por W. Weischedel].

37 Loc. cit.

mo” ou de “personalidade dupla”³⁸. O sujeito moral é ao mesmo tempo o acusado e o juiz.

O sujeito obediente não é um sujeito do prazer, mas um sujeito do dever. Assim, também o sujeito kantiano segue um trabalho de dever, reprimindo suas “inclinações”. Paralelamente a isso surge também o deus kantiano, esse ser moral que tem poder sobre tudo”, não apenas como instância de castigo e de julgamento, mas também – e isso é um aspecto muito importante, que raramente é percebido – como instância de ξ ratificação. É bem verdade que o sujeito moral, enquanto sujeito do dever, reprime todas as inclinações para o prazer em favor da virtude, mas o deus moral recompensa seu trabalho, exercido com dores e sofrimento, dando-lhe bem-aventurança. “Na proporção exata da moralidade” se dá a “distribuição” da bem-aventurança³⁹. O desempenho moral compensa. O sujeito moral que aceita também a dor e o sofrimento por causa

38 Loc. cit., p. 574.

39 KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt, 1983, p. 239 [ed. por W. Weischedel].

da moralidade está seguro de receber a gratificação. Ele mantém uma relação íntima com o outro como instância da gratificação. Aqui não há crise de gratificação, pois Deus não engana, e nele se pode confiar.

O sujeito de desempenho da modernidade tardia não se submete a nenhum trabalho compulsório. Suas máximas não são obediência, lei e cumprimento do dever, mas liberdade e boa vontade. Do trabalho, espera acima de tudo alcançar prazer. Tampouco se trata de seguir o chamado de um outro. Ao contrário, ele ouve a si mesmo. Deve ser um empreendedor de si mesmo. Assim, ele se desvincula da negatividade das ordens do outro. Mas essa liberdade do outro não só lhe proporciona emancipação e libertação. A dialética misteriosa da liberdade transforma essa liberdade em novas coações.

A falta de relação com o outro provoca acima de tudo uma crise de gratificação. A gratificação como reconhecimento pressupõe a instância do outro ou do terceiro. Também Richard Sennet liga a crise da gratificação a uma perturbação narcisista e à falta de um relacionamento com o outro: "Enquanto dis-

túrbio de caráter, o narcisismo é exatamente o oposto do amor-próprio característico. Mergulhar no si mesmo não cria nenhuma gratificação, ele traz dor e sofrimento ao si-mesmo. A dissolução das fronteiras que separam o si-mesmo e o outro significa que o si-mesmo jamais poderia encontrar nada de “novo”, de “diferente”. Ele será engolido e remodelado até que o si-mesmo volte a se reconhecer ali – mas com isso o diferente ou o outro acaba tornando-se insignificante. [...] O narcisista não está afeito a experiências, ele quer vivenciar – em tudo com que se encontra ele quer vivenciar a si mesmo. [...] Bebe-se no si-mesmo [...]”⁴⁰. Na experiência, encontramos o *outro*. Esses encontros são transformadores sim, nos *modificam*. As vivências, ao contrário, prolongam o eu no outro, no mundo. Desse modo, elas nada mais são que *equiparadoras*. No amor-próprio, o limite para com o outro é claramente contornado. No narcisismo, ao contrário, ele se funde. O eu difunde-se e torna-se difuso.

40 SENNETT, R. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens – Die Tyrannei der Intimität*. Berlin, 2008, p. 563.

É bem verdade que Sennett restabelece uma ligação das perturbações psíquicas do indivíduo atual com o narcisismo, mas tira conclusões equivocadas: “O constante aumento das expectativas, de tal modo que a respectiva postura jamais fique completamente insatisfeita, corresponde à capacidade de levar a termo alguma coisa. Evita-se o sentimento de ter alcançado uma meta, pois com isso se estaria objetivando a própria vivência, o que adotaria uma configuração, uma forma, e assim teria consistência independentemente do si-mesmo”⁴¹. Mas na realidade a coisa é totalmente diferente. O sentimento de ter alcançado uma meta não é “evitado” *deliberadamente*. Ao contrário, o sentimento de ter alcançado uma meta definitiva jamais se instaura. Não é que o sujeito narcisista não queira chegar a alcançar a meta. Ao contrário, não é capaz de chegar à conclusão. A coação de desempenho força-o a produzir cada vez mais. Assim, jamais alcança um ponto de repouso da gratificação. Vive constantemente num sentimento de carência

41 Loc. cit., p. 581.

e de culpa. E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama de *burnout* (esgotamento). O sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem.

A histeria é uma doença psíquica típica da sociedade disciplinar, na qual se estabeleceu também a psicanálise. Ela pressupõe a negatividade da repressão, que leva à formação do inconsciente. As representações pulsionais rechaçadas ao inconsciente se manifestam por meio da “conversão” como sintomas somáticos, que marcam inequivocamente uma pessoa. As pessoas histéricas apresentam uma morfologia característica. Por isso, a histeria admite uma morfologia que a distingue da depressão.

Segundo Freud, o “caráter” é um fenômeno da negatividade, pois sem a censura ao aparato psíquico ele não se formaria. Por isso, Freud o define como “sedimento depositado de possessões objetuais renunciadas”⁴². Se o eu

42 FREUD, S. *Das Ich und das Es*, p. 268.

toma conhecimento das possessões objetuais que acontecem no id, evita-as com o processo de repressão. O caráter contém em si a história da repressão. Reflete certa relação do ego com o ide com o superego. Enquanto a pessoa histérica apresenta uma morfologia característica, a pessoa depressiva não tem forma, sim, é amorfa. Ele é um homem sem características.

Carl Schmitt observa ser um “sinal de divisão interior” o fato de se “possuir mais do que um único inimigo verdadeiro”. Isso se aplicaria também à relação com o amigo. Para Schmitt seria um sinal de falta de caráter e de forma, ter mais do que um único amigo. Os muitos amigos que alguém tem no facebook, para Schmitt, seriam uma indicação de falta de caráter e falta de forma do ego pós-moderno. Vertido em sentido positivo, esse homem sem caráter significaria o homem flexível, aquele que pode acolher toda e qualquer forma, todo e qualquer papel, toda e qualquer função. Essa falta de forma ou flexibilidade produz uma eficiência econômica elevada.

Como acentua Freud, o inconsciente e a repressão são em “grande medida correlati-

vos". Mas nas doenças psíquicas de hoje, tais como depressão, *burnout*, déficit de atenção ou síndrome de hiperatividade, ao contrário, não se vê a influência do processo de repressão e do processo de negação. Remetem, antes, a um excesso de positividade, portanto não estão referidas à negação, mas antes à incapacidade de dizer não, não ao não ter direito, mas ao poder-tudo. Assim, a psicanálise não oferece nenhum acesso a elas. A depressão não é consequência da repressão, que é exercida por essas instâncias de domínio como superego. No depressivo tampouco se dá algo como "transferência", que forneceria indícios indiretos dos conteúdos psíquicos reprimidos.

A sociedade do desempenho atual, com sua ideia de liberdade e desregulamentação, está trabalhando intensamente no desmonte de barreiras e proibições, que perfazem a sociedade disciplinar. As consequências são um franqueamento total de limites e barreiras, sim, uma promiscuidade generalizada. Assim, hoje em dia, já não mais vemos surgir aquelas ideias fantasiosas paranoicas de um Daniel Paul Schreber, que se referia a Freud reme-

tendo-o a sua homossexualidade reprimida. O “caso Schreber” é um caso típico daquela sociedade disciplinar do século XIX, onde reinava uma proibição estrita da homossexualidade; sim, do prazer como tal.

O inconsciente não tem influência na depressão. Alain Ehrenberg, porém, insiste nessa tecla: “Foi a história da depressão que nos ajudou a compreender essa reviravolta social e espiritual. Seu incremento incontido perpassa as duas dimensões de modificações que perfizeram o sujeito da primeira metade do século XX: a libertação psíquica e a insegurança da identidade, a iniciativa pessoal e a incapacidade de agir. Essas duas dimensões deixam claros dois riscos antropológicos, que residem no fato de que na psiquiatria o conflito neurótico inclina para a insatisfação depressiva. O indivíduo que dali surge se vê confrontado com mensagens do desconhecido, que ele não consegue dominar, dessa parte irreduzível que os ocidentais chamaram de inconsciente [...]”⁴³.

43 EHRENBURG, A. *Das erschöpfte Selbst— Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2004, p. 273.

Segundo Ehrenberg, a depressão simboliza o “incontrolável”, o “irreduzível”⁴⁴. Reincide no “conflito das possibilidades ilimitadas com o incontrolável”⁴⁵. Assim, a depressão seria o fracasso frente ao incontrolável, do sujeito que busca iniciativas. Mas o incontrolável, o irreduzível ou o desconhecido são, como o inconsciente, figuras da negatividade, que não são constitutivas para a sociedade de desempenho dominada pelo excesso de positividade.

Freud concebe a melancolia como uma relação destrutiva com aquele outro, que foi internalizada como parte do si-mesmo. Com isso, os conflitos originários com o outro são internalizados e transformados num autorrelacionamento conflitivo, que levaria ao empobrecimento do eu e à autoagressividade. Mas não há nenhuma relação conflitiva, ambiva-

44 Loc. cit., p. 277: “Na era das possibilidades ilimitadas, a depressão simboliza o incontrolável. Podemos manipular nossa natureza espiritual e somática, podemos reprimir nossas limitações usando diversos recursos, mas essa manipulação não nos liberta de nada. As coações e as liberdades acabam se modificando, mas “nem por isso se reduz o irreduzível”.

45 Loc. cit., p. 275.

lente com o outro, que tenha se perdido, que preceda a enfermidade depressiva do sujeito de desempenho atual. Ali não há qualquer participação da dimensão do outro. O responsável pela depressão, na qual acaba desembocando o *burnout*, é antes de mais nada a autorrelação sobre-exaltada, sobremodulada, narcisista, que acaba adotando traços depressivos. O sujeito de desempenho esgotado, depressivo está, de certo modo, desgastado consigo mesmo. Está cansado, esgotado de si mesmo, de lutar consigo mesmo. Totalmente incapaz de sair de si, estar lá fora, de confiar no outro, no mundo, fica se remoendo, o que paradoxalmente acaba levando a autoerosão e ao esvaziamento. Desgasta-se correndo numa roda de hamster que gira cada vez mais rápida ao redor de si mesma. Também os novos meios de comunicação e as técnicas de comunicação estão destruindo cada vez mais a relação com o outro. O mundo digital é pobre em alteridade e em sua resistência. Nos círculos virtuais, o eu pode mover-se praticamente desprovido do “princípio de realidade”, que seria um princípio do outro e da resistência. Ali, o eu nar-

císico encontra-se sobretudo consigo mesmo. A virtualização e digitalização estão levando cada vez mais ao desaparecimento da realidade que nos oferece resistência.

O sujeito do desempenho pós-moderno, que dispõe de uma quantidade exagerada de opções, não é capaz de estabelecer ligações intensas. Na depressão todas as ligações e relacionamentos se rompem, também a ligação para consigo mesmo. O luto distingue-se da depressão sobretudo por sua forte ligação libidinosa com um objeto. A depressão, ao contrário, não tem objeto, por isso não tem uma orientação definida. Faz sentido distinguirmos a depressão também da melancolia. A melancolia é precedida por uma experiência de perda. Por isso, ela ainda sempre se encontra numa relação, a saber, numa relação negativa para com o ausente. A depressão, ao contrário, se vê cindida de toda e qualquer relação e "elo de ligação".

O luto surge quando se perde um objeto com forte carga de libido. Quem está de luto encontra-se totalmente junto ao outro amado.

O ego pós-moderno emprega grande parte de sua energia da libido para si mesmo. O restante da libido é distribuído em contatos sempre crescentes e relações superficiais e passageiras. Em virtude de um fraco “elo de ligação”, é muito fácil retirar a libido de um objeto e com isso direcioná-la rumo à posse de novos objetos. O “trabalho de enlutamento” demorado e dolorido acabou se tornando desnecessário. A “alegria” que se encontra nas redes sociais de relacionamento tem sobretudo a função de elevar o sentimento próprio narcísico. Ela forma uma massa de aplausos que dá atenção ao ego exposto ao modo de uma mercadoria.

Alain Ehrenberg parte de uma distinção meramente quantitativa entre melancolia e depressão. A melancolia, que seria algo próprio de uma classe elitista, teria se democratizado, hoje, e se transformado em depressão: “Se a melancolia era uma característica própria do homem extraordinário, a depressão é expressão de uma *popularização do extraordinário*”⁴⁶. A depressão é uma “melancolia so-

46 Loc. cit., p. 262.

mada à igualdade, a doença por excelência do homem democrático”. Ehrenberg enraíza a depressão naquela época na qual o homem soberano, cuja chegada foi anunciada por Nietzsche, se transformou realmente em massa. Segundo essa concepção, o depressivo é a pessoa esgotada por sua soberania, que portanto já não tem mais força em ser senhor de si mesmo. Está cansado de tanta exigência de ter iniciativas. Essa etiologia da depressão acaba enredando Ehrenberg numa contradição, pois a melancolia, coisa que já existia na Antiguidade, não pode ser pensada a partir daquele sujeito de desempenho esgotado. Um melancólico antigo é alguém totalmente diferente daquele depressivo, ao qual falta a força para ser “senhor de si mesmo”, ou a “paixão para ser si-mesmo”⁴⁷.

O sujeito de desempenho depressivo é, antes, o “último homem”, como o “super-homem” soberano. Contrariamente à hipótese admitida por Ehrenberg, o super-homem de Nietzsche é um contramodelo de crítica cul-

47 Loc. cit., p. 199.

tural do sujeito de desempenho esgotado. Assim, ele aparece como um homem de tempo livre. O contrário disso, para Nietzsche, seria o hiperativo. A “alma forte” conserva o “repouso”, “move-se lentamente” e sente uma “relutância frente ao demasiadamente-vivaz”. Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche escreve: “Vós todos que amais o trabalho selvagem e o rápido, o novo, o estranho – vós vos suportais muito mal, vossa operosidade e esforço é fuga e vontade de esquecer a vós mesmos. Se acreditásseis mais na vida, vos entregaríeis menos ao instante. Mas vós não tendes conteúdo suficiente em vós para a espera – e mesmo para a preguiça, não!”⁴⁸. O que torna doente é a falta de gravidade, que ajudaria ao si-mesmo nesse aspecto. Mas o imperativo que compromete todo mundo a “ter de tornar-se ele próprio”, “pertencer somente a si mesmo”, não produz aquela gravidade conclusiva.

Mas a crítica cultural de Nietzsche é problemática na medida em que abstrai dos

48 NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra – Ein Buch für alle und keinen (1883-1885). In: COLLI, G. & MONTINARI, M. (eds.). *Nietzsche Werke* – Kritische Gesamtausgabe. Seção 6ª, vol. 1, Berlín, 1968, p. 52s.

processos econômicos. As formas conclusivas que poderiam dar um “conteúdo” estável ao si-mesmo, torná-lo-iam muito inflexível para as relações de produção capitalistas. As formas conclusivas bloqueiam precisamente a aceleração do processo de produção capitalista. O sujeito de desempenho explora a si mesmo do modo o mais efetivo, quando se mantém aberto para tudo, justo quando se torna *flexível*. Transforma-se assim no último homem. Como a histeria ou o luto, a melancolia é um fenômeno da negatividade, enquanto que a depressão tem a ver com um excesso de positividade. A tese de Ehrenberg de que a depressão seria uma forma democrática da melancolia não reconhece essa diferença fundamental. É noutra lugar que se deveria buscar um “elo de ligação” entre depressão e democracia. Para Carl Schmitt, a depressão seria algo bem característico da democracia, na medida em que lhe falta a força conclusiva e o poder afinado da decisão.

Ehrenberg aborda a depressão exclusivamente na linha da psicologia e da patologia do si-mesmo e não percebe a influência do contexto econômico. O *burnout*, que em geral

precede a depressão, não remete tanto àquele indivíduo soberano, ao qual falta a força para “ser senhor de si mesmo”. O *burnout*, ao contrário, é a consequência patológica de uma autoexploração. O imperativo da expansão, transformação e do reinventar-se da pessoa, cujo contraponto é a depressão, pressupõe uma oferta de produtos ligados à identidade. Com quanto mais frequência se troca de identidade, tanto mais se impulsiona a produção. A sociedade disciplinar industrial depende de uma identidade firme e imutável, enquanto que a sociedade do desempenho não industrial necessita de uma pessoa flexível, para poder aumentar a produção.

Ehrenberg responsabiliza a falta de relação com o conflito pelo surgimento da depressão: “O surgimento da depressão deve-se à perda de relação com o conflito, sobre o qual se baseia o conceito de sujeito, como nos foi herdado pelo final do século XIX”⁴⁹. O modelo de conflito domina a psicanálise clássica. A cura para isso consiste em *reconhecer*, ou seja, es-

49 EHRENBURG. *Das erschöpfte Selbst*, p. 11.

clarecer propriamente na consciência que há um conflito intrapsíquico. Mas o modelo de conflito pressupõe a negatividade da repressão e da negação. Por isso, hoje já não pode ser empregado para explicar a depressão, à qual falta totalmente a negatividade. É bem verdade que Ehrenberg reconhece a falta de relação com o conflito como causa da depressão, mas para explicar a depressão ele continua lançando mão do modelo do conflito. Segundo ele, na base da depressão estaria um conflito *oculto* que através dos antidepressivos acabaria se deslocando cada vez mais para o plano de fundo: “Com o evangelho do desenvolvimento pessoal de um lado, e com o culto da capacidade de desempenho, de outro, não desaparece o conflito; ele perde porém sua univocidade e já não se constitui mais num guia seguro”⁵⁰. Ultrapassando a tese de Ehrenberg, há que se admitir que o sujeito do desempenho não aceita sentimentos negativos, o que acabaria se condensando e formando um conflito. A coação por desempenho impede que

50 Loc. cit., p. 248.

eles venham à fala. Ele já não é capaz de elaborar o conflito, uma vez que esse processo é simplesmente por demais demorado. É muito mais simples lançar mão de antidepressivos que voltam a restabelecer o sujeito funcional e capaz de desempenho.

O fato de que, hoje, a luta não se dê tanto entre grupos, ideologias e classes, mas entre os indivíduos, não é tão decisiva para a crise do sujeito de desempenho como acredita Ehrenberg⁵¹. Problemática não é a concorrência entre os indivíduos, mas o fato de tomarem a si mesmos como referência e de aguçar neles, assim, sua *concorrência absoluta*. O sujeito de desempenho concorre consigo mesmo e, sob uma coação destrutiva, se vê forçado a superar constantemente a si próprio. Essa autocoação, que se apresenta como liberdade, acaba sendo

51 Cf., loc. cit., p. 267: "No lugar das lutas entre os grupos, surge a concorrência individual. [...] Nós vivenciamos um fenômeno duplo: Uma universalização crescente, mas que continua sendo abstrata (a globalização) e uma individualização igualmente crescente, mas que pode ser sentida de forma bem concreta. Podemos combater em conjunto um chefe ou uma classe adversária, mas como fazer isso frente à globalização?"

fatal para ele. *O burnout é o resultado da concorrência absoluta.*

Na transição da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho o superego acaba se positivando no *eu-ideal*. O superego é repressivo. Pronuncia acima de tudo proibições. Com o “traço duro e cruel do dever de ordem”, com o “caráter da restrição árdua, da proibição cruenta”, ele impera sobre o eu. Contrariamente ao superego repressivo, o eu-ideal é sedutor. O sujeito de desempenho *projeta a si mesmo* na linha do eu-ideal, enquanto que o sujeito de obediência *se submete* ao superego. Submissão e projeto são dois modos de existência bem distintos. Do superego provém uma coação negativa. Ao contrário, o eu-ideal exerce uma pressão positiva no eu. A negatividade do superego restringe a liberdade do eu. O projetar-se do eu-ideal, ao contrário, é explicado como um ato de liberdade. Se o eu se enreda num eu-ideal inalcançável, vê-se literalmente fatigado ao extremo por ele. Do fosso que se abre então entre o eu real e o eu-ideal, acaba surgindo uma autoagressividade.

O sujeito de desempenho pós-moderno não está submetido a ninguém. Propriamente falando, não é mais sujeito, uma vez que esse conceito se caracteriza pela submissão (*subjecto, sujet à, sujeito a*). Ele se positiva, liberta-se para um projeto. A mudança de sujeito para projeto, porém, não suprime as coações. Em lugar da coação estranha, surge a autocoação, que se apresenta como liberdade. Essa evolução está estreitamente ligada com as relações de produção capitalistas. A partir de um certo nível de produção, a autoexploração é essencialmente mais eficiente, muito mais produtiva que a exploração estranha, visto que caminha de mãos dadas com o sentimento da liberdade. A sociedade de desempenho é uma sociedade de autoexploração. O sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*burnout*). Ele desenvolve nesse processo uma autoagressividade, que não raro se agudiza e desemboca num suicídio. O projeto se mostra como um *projetil*, que o sujeito de desempenho direciona contra si mesmo.

Frente ao eu-ideal, o eu real aparece como fracassado, acochado por suas autorreprimendas. O eu trava uma guerra consigo mesmo. Nessa guerra não pode haver nenhum vencedor, pois a vitória acaba com a morte do vencedor. O sujeito de desempenho se destrói na vitória. A sociedade da positividade, que acredita ter-se libertado de todas as coações estranhas, se vê enredada em coações autodestrutivas. É assim que doenças psíquicas como o *burnout* ou a depressão, que são as enfermidades centrais do século XXI, apresentam todas elas um traço altamente agressivo a si mesmo. A gente faz violência a si mesmo e explora a si mesmo. Em lugar da violência causada por um fator externo, entra a violência autogerada, que é mais fatal do que aquela, pois a vítima dessa violência imagina ser alguém livre.

Homo sacer é originariamente alguém que é excluído da sociedade por causa de alguma transgressão. É possível matá-lo sem que ele seja punido. O soberano dispõe do poder absoluto de suspender as ordens jurídicas vigentes. Ele incorpora o poder legislativo, que mantém uma relação com esse fora da ordem

do direito. Assim, o soberano não precisa ter direito para impor o direito. Na medida em que ele suspende a ordem do direito, o estado de exceção acaba produzindo um espaço desprovido de direito onde ele pode intervir de forma absoluta em cada indivíduo. A produção da vida desnuda do *homo sacer* é o desempenho originário da soberania. Sua vida está e é desnuda porque ele está fora da ordem do direito e assim pode ser morto a qualquer momento.

Segundo Agamben, a vida humana só se politiza através de sua entrada e interferência no poder da soberania, a saber, só através do “ser-abandonado [*abbandono*] a um poder incondicional sobre a morte”⁵². A vida desnuda, passível de morte, e o poder da soberania condicionam seu mútuo surgimento: “Contrariamente ao que nós, modernos, estamos acostumados a pensar como espaço político nos conceitos de direitos de cidadania, da vontade livre e do contrato social, a partir do ponto

52 AGAMBEN, G. *Homo sacer* – Die Souveränität der Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M. 2002, p. 100.

de partida da soberania é só a vida desnuda que é política de maneira autêntica”⁵³. A “vida exposta à morte” é o “elemento político originário”. O “fenômeno originário da política” é o anátema, que produz a “vida desnuda do *homo sacer*”. A soberania e a vida desnuda do *homo sacer* ocupam os dois limites extremos de uma ordem. Frente ao soberano, todos os seres humanos são potencialmente *homines sacri*. A teoria de Agamben do *homo sacer* se mantém presa no esquema da negatividade. Assim, tanto o algoz quanto a vítima, tanto o soberano quanto o *homo sacer*, distinguem-se inclusive topologicamente. Segundo Agamben, soberania e vida desnuda do *homo sacer* encontram-se “nos dois limites extremos de uma ordem”. O estado de exceção de Agamben é um estado de negatividade. Os *homines sacri* da sociedade de desempenho, ao contrário, povoam o estado total normal, que é um estado de positividade. Agamben não se dá conta da mudança topológica da violência, que está

53 Loc. cit., p. 116.

na base da mudança da sociedade da soberania para a sociedade do desempenho.

O sujeito de desempenho está livre da instância de domínio exterior que o obrigue ao trabalho e o explore. Está submetido apenas a si próprio. Mas a supressão da instância de domínio externa não elimina a estrutura de coação. Ela, antes, unifica liberdade e coação. O sujeito de desempenho acaba entregando-se à coação livre a fim de maximizar seu desempenho. Assim ele explora a si mesmo. Ele é o explorador e ao mesmo tempo o explorado, o algoz e a vítima, o senhor e o escravo. O sistema capitalista mudou o registro da exploração estranha para a exploração própria, a fim de acelerar o processo. O sujeito de desempenho, que se imagina como soberano de si mesmo, como *homo liber*, aparece como o *homo sacer*. O sujeito de desempenho, como soberano, mostra-se ao mesmo tempo como *homo sacer de si mesmo*. Assim *homo liber* mostra ser *homo sacer*. Numa lógica paradoxal, também na sociedade do desempenho, soberano e *homo sacer* acabam condicionando mutuamente seu surgimento.

Se Agamben percebe que todos nós somos na medida do possível *homines sacri*, isso deve-se ao fato de que todos nós estamos sob o anátema do soberano e expostos a uma possibilidade absoluta de sermos mortos. Esse diagnóstico de Agamben contradiz as características da sociedade de hoje, que não é mais uma sociedade da soberania. O anátema, que faz com todos nós hoje sejamos *homines sacri*, não é um anátema da soberania, mas um *anátema do desempenho*. Aquele que se imagina como um livre sujeito do desempenho, como *homo liber*, como soberano de si mesmo, está ele próprio sob esse *anátema do desempenho*, e faz de si mesmo um *homo sacer*.

Também a teoria de Ehrenberg não se dá conta da violência sistemática que habita no seio da sociedade de desempenho. Ela radica-se amplamente no elemento psicológico, e não no elemento econômico e político. Assim, nas enfermidades psíquicas do sujeito de desempenho, Ehrenberg não reconhece as relações de dominação neoliberal, que transforma aquele homem soberano, aquele que é

o empreendedor de si mesmo, num escravo de si mesmo.

A economia capitalista absolutiza a sobrevivência. Ela se nutre da ilusão de que mais capital gera mais vida, que gera mais capacidade para viver. A divisão rígida, rigorosa entre vida e morte marca a própria vida com uma rigidez assustadora. A preocupação por uma boa vida dá lugar à histeria pela sobrevivência⁵⁴. A redução da vida a processos biológicos, vitais, deixa a vida desnuda, despe-a de toda narratividade. Retira à vida a vivacidade, que a vida é algo muito mais complexo que mera vitalidade e saúde. A mania da busca por saúde surge sempre que a vida se tornou desnuda, como uma cédula de dinheiro, e quando

54 Aristóteles chama a atenção para o fato de que o intento de puramente ganhar capital seria algo condenável, pois estaríamos ocupados com o sustento da mera vida e não com a boa vida: "Desse modo, a muitos, isso parece ser a tarefa da administração doméstica, ou da economia, e defendem amplamente a ideia de que se deve proteger o poder monetário ou multiplicá-lo ao infinito. A razão desse modo de pensar é o esforço laborioso em prol da vida, mas não em prol da boa vida; mas uma vez que aquele desejo se expande ao ilimitado, também desejam poder operacionalizar possibilidades infinitas" (*Política*, 1257b).

todo conteúdo narrativo se esvaziou. Frente à atomização da sociedade e à erosão do social, sobra apenas o *corpo do eu*, que deve ser mantido sadio a qualquer preço. A vida desnudada faz desaparecer toda teleologia, todo ser-para, em função do que valeria a pena estarmos saudáveis. A saúde torna-se autorreferenciável e se esvazia num *expediente sem meta*.

A vida do *homo sacer* da sociedade de desempenho é sagrada e desnudada a partir de uma outra razão bem distinta. É desnuda porque está despida de toda transcendência, porque foi reduzida à imanência da mera vida, que deve ser prolongada a qualquer custo e com todos os meios. A saúde é elevada à nova deusa⁵⁵. Por isso, a mera vida se tornou sagrada. Os *homines sacri* da sociedade de desempenho distinguem-se dos da sociedade soberana pela especificidade ampla de que são absolutamente impassíveis de serem mor-

55 O último homem, de Nietzsche, observa que a saúde assumiu o posto de nova deusa, depois da morte de Deus; “[...] veneramos a saúde, ‘nós encontramos a felicidade’ – dizem os últimos homens e piscam os olhos” (*Also sprach Zarathustra*, p. 14).

tos. Sua vida equipara-se à de mortos-vivos. Estão por demais vivos, para morrer, e por demais mortos para viver.

Tempo de celebração– a festa numa época sem celebração⁵⁶

Hoje vivemos numa época desprovida de festividade, numa época sem celebração. O que é uma festa? Já a especificidade linguística nos dá uma indicação sobre seu ser. No vernáculo se diz, celebramos uma festa. A celebração acompanha uma temporalidade específica da festa. A palavra *celebração* (*Begehung*) destaca a ideia de um objetivo para o qual nos encaminhamos. Na celebração o que se dá primariamente é que não precisamos nos encaminhar para algum ponto para chegar lá. Na festa, o tempo como sequencial de momentos passageiros e fugidios é suspenso. Adentramos na celebração da festa como adentramos num espaço onde nos *demoramos*. O adentrar numa celebração se contrapõe ao trans-

56 Conferência proferida na abertura do Festival de arte de Ruhr (Ruhrtriennale), 2015.

correr. No adentrar a celebração não há nada que transcorre e *passa*. O tempo de festa num certo sentido não passa. Em seu ensaio “Atualidade do belo”, o filósofo Hans-Georg Gadamer concebe a proximidade específica entre arte e festa a partir da temporalidade que lhes é comum: “A essência da experiência de tempo da arte é que devemos aprender a demorar-nos junto a ela. Talvez essa experiência seja a mais adequada correspondência ao que se costuma chamar de eternidade”⁵⁷. O tempo da festa é o tempo que não passa. É o tempo celebrativo em sentido específico.

Karl Kerényi escreve a respeito da festa:

Um esforço puramente humano, o cumprimento usual de um dever não é propriamente uma festa, e a partir do não festivo não se pode celebrar nem sequer compreender uma festa. Deve intervir algo divino para que o que antes parecia impossível se torne possível. Se é elevado a um patamar onde tudo é “como no primeiro dia”, iluminado, novo e “como

57 GADAMER, H.-G. Die Aktualität des Schönen – Kunst als Spiel, Symbol und Fest. In: Id. *Ästhetik und Poetik 1. Kunst als Aussage*. Tübingen, 1993, p. 136.

pela primeira vez”; onde estamos na companhia dos deuses, onde nos tornamos inclusive divinos, onde sopra o hálito da criação e se participa do ato da criação. Essa é a essência da festa⁵⁸.

A festa é o evento, o lugar onde estamos junto com os deuses, onde inclusive nós próprios nos tornamos divinos. Os deuses se alegram quando os seres humanos jogam e brincam; os seres humanos jogam e brincam para os deuses. Se vivemos numa época sem festa, se vivemos numa época desprovida de celebrações, já não temos mais qualquer relação com o divino.

No livro de Platão chamado *Nomoi* (*As leis*), diz-se o seguinte: “Mas o homem foi feito para ser um brinquedo de Deus, e isso é realmente o melhor que há nele. Assim, pois, cada um, tanto um varão quanto uma mulher, seguindo essa instrução e jogando os mais belos jogos deve viver a vida”. “Deve-se viver brincando e jogando [...], fazendo oferendas, cantando e dançando, para poder despertar

58 KERÉNYI, K. *Antike Religion*. Stuttgart, 1995, p. 43s.

a graça dos deuses [...]”. Rituais de sacrifícios ou de oferendas são originalmente refeições comuns com os deuses. Festas e rituais abrem um acesso ao divino.

Por toda parte onde trabalhamos e produzimos não estamos junto aos deuses nem tampouco somos divinos. Os deuses nada produzem. Eles tampouco trabalham. Talvez devêssemos reconquistar aquela divindade, aquela festividade divina, em vez de continuarmos sendo escravos do trabalho e do desempenho. Deveríamos reconhecer que hoje perdemos aquela festividade, aquele tempo de celebração na medida em que absolutizamos trabalho, desempenho e produção. O tempo de trabalho que hoje está se universalizando destrói aquela época celebrativa como tempo de festa.

A mera desaceleração não produz um tempo de celebração. O tempo de celebração é um tempo que não pode ser acelerado nem desacelerado. O assim chamado aceleracionismo, muito badalado atualmente, não percebe que na crise em que atravessamos atualmente não pode ser alcançado nem pelo processo de

desaceleração nem pela aceleração. Precisamos de uma nova forma de vida, uma nova narrativa, donde possa surgir uma nova época, um outro tempo vital, uma forma de vida que nos resgate da estagnação espasmódica.

Tanto a festa quanto a celebração tem uma origem religiosa. A palavra latina *feriae* significa as ações próprias do culto religioso de um determinado tempo. *Fanum* significa “sagrado, um lugar consagrado a uma deidade”. A festa começa onde cessa o tempo cotidiano profano (literalmente: o que se localiza antes das cercanias sagradas). Então se é consagrado no tempo celebrativo da festa. Quando se suspende aquele umbral, aquela passagem, aquela consagração que separa o sagrado do profano, restará ainda apenas o tempo cotidiano, passageiro, que então será explorado como tempo de trabalho. Hoje em dia o tempo de celebração desapareceu totalmente em prol do tempo do trabalho, que acabou se tornando totalitário. A própria pausa se conserva implícita no tempo de trabalho. Ela serve apenas para nos recuperar do trabalho, para poder continuar funcionando.

O tempo de celebração é um tempo pleno, em contraposição ao tempo de trabalho, como tempo vazio, que deve ser simplesmente preenchido, que se move entre tédio e ocupação. A festa, ao contrário, realiza um instante de elevada intensidade vital. Hoje, a vida está perdendo cada vez mais intensidade. A vida sadia como sobrevivência é o nível absolutamente mais baixo da vida.

E hoje, é ainda possível haver festa? É claro que existem festas hoje em dia. Não são, porém, festas no sentido verdadeiro. Tanto a palavra *festa* quanto *festival* remontam à palavra latina *festus*. *Festus* significa uma referência aos dias definidos para ações religiosas. As festas ou festivais de hoje são eventos ou espetáculos. A temporalidade do evento é contrária à temporalidade da festa. O evento remonta à palavra latina *eventus*. *Eventus* significa: vir a acontecer de repente, acontecer. Sua temporalidade é a eventualidade. A eventualidade pode ser qualquer coisa, menos necessidade de tempo celebrativo. É a temporalidade da própria sociedade atual que perde

contato com tudo que é vinculativo, com tudo que estabelece laços.

Na sociedade do trabalho e do desempenho de hoje, que apresenta traços de uma sociedade coativa, cada um carrega consigo um campo, um campo de trabalho. A característica específica desse campo de trabalho é que cada um é ao mesmo tempo detento e guarda, vítima e algoz, senhor e escravo. Nós exploramos a nós mesmos. O que explora é ao mesmo tempo o explorado. Já não se pode distinguir entre algoz e vítima. Nós nos otimizamos rumo à morte, para melhor poder funcionar. Funcionar melhor é interpretado, fatalmente, como melhoramento do si-mesmo.

A autoexploração é muito mais eficiente que a exploração estranha, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. Paradoxalmente, o primeiro sintoma do *burnout* é a euforia. Lançamo-nos eufóricos ao trabalho. Por fim acabamos quebrando.

Na época do relógio de ponto era possível estabelecer uma clara separação entre trabalho e não trabalho. Hoje edifícios de trabalho

e salas de estar estão todos misturados. Com isso torna-se possível haver trabalho em qualquer lugar e a qualquer hora. Laptop e smart-phone formam um campo de trabalho móvel.

A revolução clássica tinha como meta superar as relações de alienação do trabalho. Alienação significa que no trabalho o trabalhador já não reconhece a si mesmo. Segundo Marx, o trabalho é uma contínua *autodesrealização*. Hoje, vivemos numa época pós-marxista. No regime neoliberal a exploração tem lugar não mais como alienação e autodesrealização, mas como liberdade e autorrealização. Aqui não entra o outro como explorador, que me obriga a trabalhar e me explora. Ao contrário, eu próprio exploro a mim mesmo de boa vontade na fé de que possa me realizar. E eu me realizo na direção da morte. Otimizo a mim mesmo para a morte. Nesse contexto não é possível haver nenhuma resistência, levante ou revolução.

Vivemos numa fase histórica muito específica, na qual a liberdade evoca uma coação a si mesmo. A liberdade das *habilidades* gera até

mais coações do que o *dever* disciplinar, que profere ordens e proibições. O *dever* possui um limite. Mas a *habilidade* não possui limite algum. Está aberta para elevar-se e crescer. Assim, a coação que provém da *habilidade* é ilimitada. Com isso, nos vemos colocados numa situação paradoxal. A liberdade é propriamente a contrafigura da coação. Ser livre significa ser livre de coações. Apenas que essa liberdade, que tem de ser o contrário da coação, gera ela própria coações. As enfermidades psíquicas como a depressão ou o *burnout* são a expressão de uma profunda crise da liberdade. São um sinal patológico de que hoje a liberdade está se transformando em coação. É bem possível que a sociedade antiga fosse bem mais repressiva que a atual. Mas hoje não somos essencialmente livres. A repressão cede lugar à depressão.

A vida hoje se transformou num sobreviver. A vida enquanto um sobreviver acaba levando à histeria da saúde. A pessoa sadia irradia paradoxalmente um quê de mórbido, algo de sem-vida. Sem a negatividade da mor-

te a vida enrijece em morte. A negatividade é a força vital da vida. Theodor W. Adorno escreve em sua *Minima Moralia*: O proliferar do elemento saudável já é como tal sempre também a enfermidade. Seu antídoto é enfermidade como consciência dela, a restrição da própria vida. Essa enfermidade curativa é o *belo*. Ela ordena uma parada à vida e com isso dá ordem à sua decadência. Mas se se nega a enfermidade em prol da vida, a vida hipostasiada, por força de seu cego desvinculamento de outros momentos, acaba incidindo precisamente nesse elemento destrutivo e mau, no elemento impertinente e vanglorioso. Quem odeia o destrutivo tem de odiar também a vida: é só o morto que serve de comparação do vivente não desfigurado⁵⁹. A sociedade atual do sobreviver que absolutiza o sadio, destrói precisamente o belo. A mera vida sadia, que hoje adota a forma do sobreviver histórico, converte-se no morto; sim, num morto-vivo.

59 ADORNO, T.W. *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: Id. *Gesammelte Schriften*. Vol. 4, Frankfurt aM., 1980, p. 87.

Nós nos transformamos em zumbis saudáveis e fitness, zumbis do desempenho e do botox. Assim hoje, estamos por demais mortos para viver, e por demais vivos para morrer.

O homem não nasceu para o trabalho. Quem trabalha não é livre. Para Aristóteles, o homem livre é alguém independente das necessidades da vida e de suas coações. Ele tem à disposição três formas de vida livre: primeiramente a vida que se volta ao gozo das coisas belas, depois, a vida que produz belos atos na *polis*, e por fim a vida contemplativa, que se conserva na investigação daquilo que não passa, se mantém no âmbito da beleza perene. Segundo isso, são livres os poetas, os políticos e os filósofos.

Esses se distinguem daquelas formas de vida que meramente servem para a conservação da vida. Assim, a vida do comerciante, voltada para o lucro, não é livre. Para Hanna Arendt, as três formas de vida livre têm em comum o fato de, as três, se desenrolarem no âmbito do belo, isto é, na sociedade de coisas que não são necessariamente usadas, e que até sequer são úteis para algo determinado.

A salvação do belo é igualmente o resgate do político. Hoje parece que a política vive ainda apenas de decretos de urgência. Já não é livre. Isto quer dizer: Hoje já não há política. Se ela já não admite nenhuma alternativa, acaba se aproximando de uma ditadura, da ditadura do capital. Os políticos, que hoje se degradaram em capangas do sistema, que no melhor dos casos são hábeis administradores da economia doméstica ou contadores, não são mais políticos no sentido aristotélico.

Agir no sentido enfático é o que perfaz a vida do político (*bios politikos*). Ele não está submisso ao veredito da necessidade e da utilidade. As organizações sociais são necessárias para a convivência humana. Por causa dessa necessidade, não pertencem ao caráter político. Nem a necessidade nem a utilidade são categorias que pertencem ao *bios politikos*. O político enquanto homem livre precisa agir, ele deve produzir belos atos, belas formas de vida, para além daquilo que se faz necessário e útil à vida. Deve, por exemplo, modificar a sociedade, no sentido de possibilitar um incremento

de justiça, um aumento de felicidade. Agir político significa fazer com que surja algo totalmente novo, ou o nascimento de uma situação social nova. O argumento muito conhecido, segundo o qual não há outra alternativa, nada mais significa que o fim da política. Hoje, os políticos trabalham muito, mas não *agem*.

O neoliberalismo, que gera muitas injustiças, não é algo muito bonito. A palavra inglesa *fair* significa tanto justo quanto belo. Também a palavra *fagar* (antigo alto-alemão) significa belo. Originalmente, a palavra *fegen* significa deixar brilhando. O duplo sentido de *fair* é uma indicação marcante de que, originariamente, beleza e justiça se sustentam na mesma ideia. A justiça é vista como bela. Há uma sinestesia especial que liga a justiça com a beleza. Como ensina o filósofo Giorgio Agamben, profanação significa atribuir às coisas um uso diferente, um uso livre, um uso com objetivos estranhos, para além de suas conexões funcionais originárias: “quando estão brincando com alguma tralha velha que lhe caiu nas mãos, as crianças transformam em brinquedo qualquer

coisa, mesmo que sejam objetos do campo da economia, da guerra, do direito e de outras atividades, que nós usualmente consideramos algo sério. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico num piscar de olhos se transformam num brinquedo”⁶⁰.

Em meio à crise financeira na Grécia assistimos a um fenômeno que serve de sinal que aponta para o futuro. Crianças, brincando, encontraram nas ruínas de uma casa um grande maço de notas de dinheiro. Dele fizeram um uso bem diferente que o usual. Usaram o dinheiro para brincar e acabaram rasgando-o todo. Possivelmente, essas crianças anteciparam nosso próprio futuro: O mundo está em ruínas. No meio dessas ruínas, nós mesmos brincamos como aquelas crianças com cédulas de dinheiro, e acabamos também rasgando-as. Essas crianças gregas profanam o dinheiro, o capital, o novo ídolo, fazendo um uso bem diferente desse material, a saber, um brinquedo. A profanação transforma o di-

60 AGAMBEN, G. *Profanierungen*. Frankfurt a.M., 2005, p. 73.

nheiro, que hoje é fetichizado de forma bem marcante num brinquedo.

Esses episódios acabam se tornando algo bem incomum em razão de terem ocorrido precisamente num país que hoje sofre terrivelmente sob o jugo do capital, sob o terror do neoliberalismo. Trata-se, de fato, de um terrorismo do capital e do capitalismo financeiro. Aquele episódio incomum que se deu na Grécia possui um caráter eminentemente simbólico. Acena como um sinal vindo do futuro. Hoje, há que se profanar o trabalho, a produção, o capital, o tempo de trabalho, transformando-os em tempo de jogo e de festa.

Também a beleza está referida ao caráter de festa. Karl Kerényi escreve o seguinte: "Enfeitar-se para uma festa e ir assim bem bonito para uma festa, como só é possível a seres humanos mortais, que através desse gesto assemelham-se aos deuses, isso é um traço fundamental da essência da festa, criado para a arte; é um parentesco originário do elemento festivo com o belo, que porém em nenhum povo alcançou um brilho tão inten-

so como nos gregos; povo algum dominou o culto como eles”⁶¹. Os gregos fizeram brilhar maravilhosamente os elementos da beleza, da festa e do culto; nenhum outro povo europeu conseguiu produzir tamanho brilho e beleza. A própria palavra *cosmético*, muito usada hoje, remonta à palavra *cosmos*, que significa ordem bela, divina.

Culto e festa estão estreitamente interligados. A arte originária é para Nietzsche a arte da festa. Obras de arte são testemunhas materializadas daqueles momentos felizes de uma cultura na qual o tempo usual, que de-
passa, é suspenso: “Outrora, todas as obras de arte eram expostas na grande rua festiva da humanidade, como sinais de memória e monumentos de momentos elevados e bem-aventurados”. Originalmente, obras de arte são monumentos do tempo de celebração. São testemunhos de momentos supremos e bem-aventurados de uma cultura. Originalmente, só havia obras de arte dentro do culto, das ações culturais. Originalmente, as obras

61 KERÉNYI, K. *Antike Religion*, p. 49.

de arte possuíam um valor cultural. Hoje, elas perderam esse valor cultural. O valor cultural deu lugar ao valor expositivo e ao valor de mercado. As obras de arte não são expostas na rua festiva, mas no museu e são armazenadas e guardadas em cofres de bancos. Museus e cofres bancários são depósitos de ossadas da arte. São lugares do tempo-zero, sim, do não-tempo.

Originalmente, obras de arte são manifestações de vida intensa, superabundante, exuberante. Hoje, essa intensidade da vida foi totalmente perdida. Ela deu lugar ao consumo e à comunicação. Também o Eros deu lugar à pornografia. Hoje em dia, tudo é rebaixado ao nível zero absoluto. E é precisamente essa igualitação que acaba acelerando a circulação da informação, comunicação e capital. Ela aumenta o nível de produtividade e eficiência.

Hoje em dia, as coisas só começam a ter valor quando são vistas e expostas, quando chamam a atenção. Hoje, nos expomos no facebook, e com isso nos transformamos em mercadoria. Originariamente, a palavra *produção* não significa fabricação e confecção, mas

levar para diante, tornar visível. Na língua francesa é possível ainda ver que esse nível de significação fundamental da palavra produção ainda se mantém vivo. *Se produire* significa entrar em cena, mostrar-se. Também no vernáculo, ainda podemos sentir esse significado no uso pejorativo de “produzir-se”, no sentido de comportar-se como fanfarrão, fazer-se de importante. Sim, hoje nós nos fazemos importantes nas redes sociais, no facebook. Nós produzimos informações e aceleramos a comunicação, na medida em que nos “produzimos”, nos fazemos importantes. Nós ganhamos visibilidade, expomo-nos como mercadorias. Nós nos produzimos para a produção, para a circulação acelerada de informação e comunicação. A vida, enquanto total-produção faz desaparecer tanto os rituais quanto as festas. Nos rituais e festa, ao invés de produzir, a gente gasta.

Hoje, o capital se submete a tudo. *Lifetyme value* significa a totalização dos valores que podem ser hauridos de uma pessoa como cliente, quando se comercializa cada mo-

mento de sua vida. Aqui a pessoa humana é reduzida ao valor de cliente, ou ao valor de mercado. A intenção que está ao fundo desse conceito é que toda a pessoa, toda sua vida é transformada num valor puramente comercial. O hipercapitalismo atual dissolve totalmente a existência humana numa rede de relações comerciais. Já não existe nenhum âmbito da vida que consiga se eximir da degradação provocada pelo comércio. O hipercapitalismo transforma todas as relações humanas em relações comerciais. Ele arranca a dignidade do ser humano, substituindo-a completamente pelo valor de mercado.

No mundo de hoje, tudo que é divino e festivo ficou obsoleto. Tudo se transformou numa grande e única loja comercial. A assim chamada economia *sharing* está transformando a cada um de nós em vendedor, sempre espreitando na busca de clientes. Nós enchemos o mundo com objetos e mercadorias com vida útil e validade cada vez menores. Essa loja de mercadorias não se distingue muito de um manicômio. Aparentemente, temos tudo;

só nos falta o essencial, a saber, o mundo. O mundo perdeu sua alma e sua fala, se tornou desprovido de qualquer som. O alarido da comunicação sufoca o silêncio. A proliferação e massificação das coisas expulsa o vazio. As coisas superpovoam céu e terra. Esse universo-mercadoria não é mais apropriado para se *morar*. Ele perdeu toda relação para com o divino, para com o sagrado, com o mistério, com o infinito, com o supremo, com o elevado. Perdemos toda capacidade de admiração. Vivemos numa loja mercantil transparente, onde nós próprios, enquanto clientes transparentes, somos supervisionados e governados. Já é tempo de rompermos com essa casa mercantil. Já é hora de transformar essa casa mercantil novamente numa moradia, numa casa de festas, onde valha mesmo a pena viver.