http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-75340

Uma topologia do presente: cenas dos (não) rituais de vida contemporânea

Resenha da obra: HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais*: Uma topologia do presente. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021.

Bernardo Gomes Barbosa Nogueira[*]

Edmarcius Carvalho Novaes[**]

Suely Maria Rodrigues[***]

Resumo: Em *O Desaparecimento dos Rituais: uma Topologia do Presente*, Byung-Chul Han (nascido na Coreia do Sul e radicado na Alemanha, onde é professor de Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Berlim), apresenta uma reflexão filosófica contemporânea acerca dos rituais, mais precisamente sobre o tempo presente, sustentado pela racionalidade neoliberal, o que conflui em uma espécie de sociedade do cansaço, tema já abordado pelo mesmo autor em obra homônima. Trata-se de uma espécie de desconsideração dos rituais, lançando a existência humana para uma dimensão unívoca do desempenho exigido no tempo presente. Em termos do próprio autor, a um inferno do igual. O ensaio é dividido em 11 capítulos, que poderíamos nominar 11 rituais. Nesta resenha crítica, dialogamos com cada um deles, refletindo sobre suas implicações na formação de subjetividades contemporâneas.

[*] Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Professor na Universidade do Vale do Rio Doce (Univale). E-mail: bernardo.nogueira@univale.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8970715085414975. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8882-6223.

[**] Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor na Universidade Vale do Rio Doce (Univale). E-mail: edmarcius.novaes@univale.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/1839934028603060. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1901-0167.

[***] Doutora em Odontologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora na Universidade Vale do Rio Doce (Univale). E-mail: suely.rodrigues@univale.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/7655838157312171. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2155-6564.

Topology of the present: scenes of the (non) rituals of contemporary life

Abstract: In *The Disappearance of Rituals: a Topology of the Present*, Byung-Chul Han (born in South Korea and based in Germany, where he is professor of Philosophy and Cultural Studies at the University of Berlin), presents a contemporary philosophical reflection on rituals, more precisely on the present time, supported by neoliberal rationality, which converges into a kind of tiredness society, a theme that had already been addressed by the same author in a work of the same name. This is a kind of disregard for rituals, casting human existence into a univocal dimension of performance required in the present time. In terms of the author himself, one hell of a match. The essay is divided into eleven chapters, which we could call eleven rituals. In this critical review, we dialogue with each of them, reflecting on their implications for the formation of contemporary subjectivities.

Una topología del presente: escenas de los (no) rituales de la vida contemporánea

Resumen: En *La Desaparición de los Rituales: una Topología del Presente*, Byung-Chul Han (nacido en Corea del Sur y afincado en Alemania, donde es profesor de Filosofía y Estudios Culturales en la Universidad de Berlín), presenta una reflexión filosófica contemporánea sobre los rituales, más precisamente en la actualidad, sustentada en la racionalidad neoliberal, que confluye en una especie de sociedad del cansancio, tema que ya había sido abordado por el mismo autor en una obra del mismo nombre. Se trata de una especie de desprecio por los rituales, que arroja la existencia humana a una dimensión unívoca de actuación requerida en el tiempo presente. En términos del propio autor, un gran partido. El ensayo se divide en once capítulos, que podríamos denominar once rituales. En esta revisión crítica dialogamos con cada uno de ellos, reflexionando sobre sus implicaciones para la formación de las subjetividades contemporáneas.

Observação prévia

No primeiro ritual, um prefácio sucinto de toda a discussão, o autor traz uma observação interessante de que a geografia na qual se situa a reflexão acerca dos rituais não se alia a uma dimensão de saudosismo, bem como não se trata de discutir os desaparecimentos dos rituais em uma perspectiva de emancipação. Ao contrário, informa-nos que sua cartografia de rituais está localizada em uma reflexão sobre as patologias do presente, que se encontram de modo mais nítido a partir da erosão da concepção de comunidade – reflexão necessária para a busca por outras formas de vidas que possam libertar a sociedade contemporânea do que nomeia como narcisismo coletivo[1].

Coação de produção

Em um ritual diverso de temáticas, Han estabelece alguns pontos de reflexão que já estiveram presentes em outras obras, tais como, *Favor Fechar os Olhos* (Han, 2021), *Sociedade do Cansaço* (Han, 2017) e *A Agonia do Eros* (Han, 2021), de forma coerente com o objetivo do ritual, ao estabelecer uma relação entre o que denomina como coação de produção e a desconstituição da comunidade a partir da falência dos rituais.

Entende que os rituais são ações simbólicas. Nessa via, mostra que os símbolos atuam como oportunidade de transmissão de valores, que se dão de forma silenciosa e criam o que o autor chamou de uma comunidade sem comunicação. De pronto, informa que hoje predomina uma comunicação sem comunidade. Assim, o intento desse ritual resta esboçado, uma vez que Han nos diz de uma sociedade que se afasta dos rituais e se entrega à extenuação. Indica a síndrome de *burnout* e depressão como efeitos também da ausência de ritual, que é, por conseguinte, uma

[1] Nos demais rituais, o autor explicita essa terminologia, a partir de suas críticas às formas da racionalidade neoliberal que organizam o tempo presente da sociedade.

ausência da partilha, da duração, da experiência e da narrativa, quer dizer, um tempo contínuo que não produz outra coisa senão continuidade, na direção do mencionado narcisismo coletivo, no qual o outro, o negativo, não tem lugar.

Nesse caminho, sustentado em Gadamer, ensina o autor que o símbolo serve ao reconhecimento, à medida que permite "[...] reconhecer algo como aquilo que já se reconhece" (Han, 2021, p. 9). Assim, esse reconhecimento através do símbolo seria aquilo que produz vínculo. Em outras palavras, e agora com aporte em Yi-Fu Tuan (1983), o símbolo se manifestaria como o conceito de lugar em face do conceito de espaço, se nesse último, estamos vocacionados por uma dimensão de desprendimento, liberdade e alguma fugacidade. O lugar nos doa uma experiência de casa, de segurança. Nesse mesmo sentido, o símbolo partilhado ou o ritual como técnica de "encasamento", em termos heideggerianos, designaria transformar o estar-no-mundo no estar-em-casa (Heidegger, 2005), e no idioma geográfico do qual se vale Han, transformar espaço em lugar.

O tempo da produção coage, assim, a uma dimensão líquida do tempo. Em explícito diálogo com Zygmunt Bauman (2017), Han indica que os rituais seriam no tempo, aquilo que o lar, diríamos, o lugar, seria em relação ao espaço. Em direção inversa, "ao tempo falta hoje a estrutura firme. Ele não é uma casa, mas um fluxo volúvel [...]. Ele se esvai [...] O tempo que se esvai não é habitável" (Han, 2021, p. 11).

O autor sugere ainda que os rituais trazem, pela sua repetição, uma espécie de estabilização da vida, e, ao contrário, a coação por produção, impede e furta das coisas sua permanência, alicerçado em uma obsolescência programada, promovendo uma subjetivação avessa àquilo que demora, elogiando a rapidez, a fluidez, a alternância – nomes outros para incutir uma subjetividade sem reflexão, e que, paradoxalmente, aumenta a expectativa de vida, ao mesmo modo que a torna cada vez mais breve, sem profundidade.

Quer dizer: a sociedade do desempenho (Han, 2017) pode ser vislumbrada pelo consumo midiático, conduz ao *komaglotzen*, isto é, à

maratona de séries. Nela, vê-se claramente a concepção perquirida nesse ritual: a percepção da série é extensiva e, por conta de sua ininterruptibilidade, impede o acesso vertical à experiência simbólica que, como nos ensina Han, é intensiva. Portanto, sem intensidade as relações dão lugar às conexões que, como fogos fátuos, não permitem o instante da duração. Essa constatação se dá em referência à coação pela produção, deslindando qualquer laço comunitário, e adoecendo a sociedade lançada a um estado de *constante inconstância*: sem ritual e, portanto, sem esteio, "a vida se torna, mais efêmera, e instável". O seu contrário, isto é, "*habitar*, contudo, requer duração" (Han, 2021, p. 19, grifo do autor).

Na mesma direção, ensina o autor que nos rituais se criam comunidades de ressonância, que se encontram interditadas exatamente pelo reclame neoliberal da novidade incessante, que se apresenta como uma contradição em seus termos, uma vez que é necessário que o novo se torne rapidamente, instantaneamente, obsoleto, para que se justifique o consumo da nova novidade, portanto, "o novo cai logo na rotina [...] A coação de ter que rejeitar o rotineiro produz mais rotina" (Han, 2021, p. 22-23). A comunidade de ressonância criada pelos rituais é obstada pela coação da novidade, coirmã do narcisismo, que não ressoa senão para o si mesmo:

> A ressonância não é um eco de si mesmo. A ela é inerente a dimensão do outro. Significa acorde. A depressão se origina no ponto zero da ressonância. A crise atual da comunidade é uma crise de ressonância. A comunicação digital consiste de câmeras de eco nas quais antes do que nada se ouve apenas a si mesmo falando. *Likes, Friends* e *Followers* não forma corpos de ressonância. Apenas aprofundam o eco de si mesmo (Han, 2021, p. 24).

Torna-se doente a sociedade que se sacia com a próxima falta inventada, tendo como mediação do mundo a impermanência, tudo que se distancia da permanência, do acorde comum que nasce dos rituais.

O autor finaliza esse segundo ritual apontando que eles (os rituais) protegem contra o abismo do ser. É a proteção à vida seu objetivo. Sem a

existência dos rituais, tal como o do luto, a vida está desprotegida, com o desabrigamento transcendental, o desencasamento: o mundo desaparece, a sensação de vazio se instaura, o fardo pesa e interioriza o eu, com o fortalecimento da relação do consigo mesmo, de forma exagerada e tensa, a qual não permite a relação com o outro, trilhar a vida em direção do mundo, da coletividade.

Coação de autenticidade

À coação por produção Han (2021) alia a coação de autenticidade que, segundo o autor, instaura-se sob a assinatura de que apenas o "eu" pode se efetivar enquanto tal, em sua singularidade, em sua autenticidade. No entanto, para o autor, essa autenticidade se mostraria como algo avesso à sociedade, fazendo, assim, eco ao problema aludido alhures, e brotar, no seio do que denominou como o "inferno do igual", o sujeito do desempenho, coirmão dos não lugares e das não pessoas, o que mais uma vez comprova o paradoxo que alimenta a sociedade do *self*: ubíquo e autêntico e, ao mesmo tempo, invisível e igual – sem ressonância.

Assim, a auto exploração propagandeada sob o significante da liberdade seria uma das efemérides advindas da coação da autenticidade, uma vez que a autenticidade seria mais um dos produtos neoliberais; como nos mostra o autor em *Psicopolítica e Neoliberalismo* (Han, 2018), se outrora havia uma hetero exploração, contemporaneamente, assiste-se, desde o mundo do trabalho às relações existências mais comezinhas, um regime de auto exploração, que mais uma vez se mostra pelo seu avesso, qual seja, o termo liberdade: "a dominação se consuma no momento em que se vende como liberdade. A autenticidade constitui uma forma de produção neoliberal. A gente se explora voluntariamente acreditando que a gente está se realizando" (Han, 2021, p. 34).

Logo, o efeito apontado pelo autor é exatamente a decadência da sociedade e uma extrapotência do *eu*, um enclausuramento em sua própria psicologia, que lança o sujeito a um *looping* alienado em uma selva de

espelhos particulares[2]. Perde-se evidentemente a capacidade de manutenção de relações que não estejam sob os holofotes dos *likes*. Nesse sentido, quanto mais íntima a exposição, mais valiosa, quanto mais desnuda, mais comovente – todos esses, signos para relações nada genuínas.

A exposição, segue o autor, mostra-se também pela necessidade de exposição das emoções, bem como em face das tatuagens, que se em algum tempo simbolizavam uma "aliança entre o singular e o comunitário", hoje têm como referência apenas à "singularidade de seu portador" – o corpo deixa de ser um palco de rituais e se torna uma vitrine de produtos exclusivos, porém, iguais: "[...] o culto da autenticidade faz erodir o espaço público. Destruído, este se torna espaços privados. Cada um carrega consigo seu espaço privado em toda parte" (Han, 2021, p. 38).

Junto dessa coação, o autor destaca que o culto narcísico, que ignora os rituais, impede com que a sociedade tenha clara a *força simbólica das formas* a influenciar as relações, sugerindo assim uma virada *ritual*, na qual, de algum modo, o funcionalismo que rege as relações do sujeito do desempenho seja mitigado em face dos rituais, não mais o fim, mas a forma ritual, não mais a psicologização da vida, mas uma vida mediada pelo ritual que cria comunidade/ressonância:

> O corpo comove o espírito, não o contrário. Não é o corpo que segue o espírito, mas o espírito que segue o corpo. Seria possível dizer também: o meio produz a mensagem. É nisso que consiste a força dos rituais. Formas exteriores levam a transformações internas (Han, 2021, p. 40).

[2] "Os rituais objetivam o mundo. Intermediam uma referência ao mundo. A coação de autenticidade, ao contrário, torna tudo subjetivo. Agudiza, desse modo, o narcisismo. Distúrbios narcísicos têm crescido hoje justamente porque cada vez mais temos perdido o sentido para as interações sociais fora dos limites do *self*. O *homo psychologicus* narcísico está aprisionado em si, em sua interioridade complicada. Sua pobreza de mundo lhe deixa apenas girar em torno de si mesmo. Entrega-se, assim, à depressão" (Han, 2021, p. 41).

A coação por autenticidade é também uma coação por transparência – local em que reside mais um paradoxo, pois, ao se propugnar por transparência em nome da confiança, o que se mostra é uma total ausência de confiança, uma vez que, para que haja confiança, o comando não pode ser o da transparência. Nesse sentido, perde-se o jogo, o lúdico. A própria arte é colonizada por essa dimensão, e o autor mostra que onde a arte perdeu uma aura de magia, daí já se esvaiu há muito (Benjamin, 1994).

Noutras palavras, o narcisismo requer a exposição objetiva e clara, límpida, sem rugosidades, sem meandros ou esquinas, logo, sem magia; e, assim, encerra em seu pequeno mundo de clarezas a chance de encanto, de amor, de dor, de arte:

> A arte se torna transparente em relação ao seu significado. Não seduz mais. O invólucro mágico é retirado. As formas não *dizem* mais por si mesmas. Um densificação, uma complexidade, uma ambiguidade, um exagero, uma grande ambiguidade, até a contrariedade, tudo isso caracteriza a linguagem das formas, dos significantes. Sugerem uma relevância sem que de pronto caiam em significados. Agora desaparecem em prol de significados e mensagens simplificadoras que são entulhadas na obra de arte (Han, 2021, p. 44).[3]

Essa é a profanação da vida pela sociedade neoliberal, dada ao trabalho. No reinado do narcisismo, sem a cultura e sem o lúdico da arte, a pobreza do mundo é transparecida no fato de o indivíduo ser e girar em torno de si mesmo, restando, como consequência, a depressão.

[3] Para uma relação de encantamento entre Ailton Krenak e Byung-Chul Han, ver Nogueira (2022).

Rituais da conclusão

Nesse ritual, o autor nos convida a uma reflexão que se alia a temáticas ligadas à geografia humanista e cultural, precisamente em relação ao termo lugar. Esse itinerário se dá primeiro em menção à temática delineada em sua outra obra, *Favor Fechar os Olhos* (Han, 2021). Tanto lá, como cá, o autor reflete acerca do problema contemporâneo de nunca cessar, nunca parar, não concluir.

Essa relação vem aliada à discussão encampada por parte dos geógrafos humanistas quando falam acerca da já mencionada distinção entre lugar e espaço (Tuan, 1983; Marandola Jr., 2021). Contemporaneamente, parece a Han que a sociedade se distancia da construção de lugares, lançando-se interminavelmente ao abismo do espaço: local infinito, que paradoxalmente sugere liberdade, mas que ao fim aprisiona às avessas, quer dizer: "nos espaços com infindáveis possibilidades de conexões, um encerramento não é possível. O desmantelamento de formas de conclusão no curso da superprodução e do superconsumo causa um infarto no sistema" (Han, 2021, p. 48).

Logo, pode-se perceber junto do autor que os termos sujeito narcísico e sujeito do desempenho se alinham na cruzada pelo espaço sem fim, pelo tempo ininterrupto de trabalho, pela doce ausência de conclusão, que embala a flexibilização do tempo, e o desdobra em várias faces, todas elas e cada uma a mostrar o despedaçamento do sujeito em pequenos pedaços de si. Quer dizer, o narcisismo e o desempenho incensados pelo imperativo da liberdade, impedem a construção de lugares nos quais haveria uma chance de encantamento, do tempo bom[4], como diz o próprio autor:

> O *nós*, capaz de uma ação comum, também é uma forma de conclusão. Ele se desintegra hoje em Egos que se exploram voluntariamente como empresas de si mesmas [...] O sujeito do desempenho isolado para

[4] "A abolição dos rituais leva sobretudo que o tempo apropriado desapareça" (Han, 2021, p. 59).

> si explora a si mesmo de maneira mais efetiva ao estar aberto a tudo, ao estar flexível (Han, 2021, p. 48-49, grifo do autor).

Assim, ao inverso dos lugares, que comungam a cultura e formam a comunidade, os mercados se apresentam como não-lugares, requerem-na, por sua vez, não-pessoas, ou seja, há um desmantelamento da construção de lugares, que se impõem como reação ao que Rogério Haesbaert (2004) chamaria de *O Mito da Desterritorialização*. Nesses termos, do mesmo modo que o ritual e sua conclusão estabilizam a vida criando lugar, de outro lado, a ausência dos rituais, festejada pelo mote da vida globalizada, impede o lugar e torna a sociedade impossível, ou seja, uma sociedade sem lugar, formada por não pessoas.

O estar no mundo, portanto, requer o lugar, requer o ritual, pois, "o ser humano é um ser de lugar. Só o lugar faz ser possível a habitação, a estada" (Han, 2021, p. 55), o que não significa um fundamentalismo do lugar. Ao contrário, ao refletir acerca do lugar, Han nos ensina que o termo aduz *hospitalidade*: ora, não há que se falar em diferença, em alteridade, sem que haja um lugar; por outro turno, o espaço global impede a diferença, lançando claramente a existência para dentro do inferno universal do igual, sem ritos e sem passagens, sem limiares:

> Limiares são passagens intensivas de tempo. Hoje têm sido demolidos em prol da comunicação e da produção acelerada, ininterrupta. Com isso, ficamos mais pobres em espaço e tempo. No esforço de *produzir* mais espaço e tempo, os perdemos. Eles perdem sua *linguagem* e *emudecem*. Limiares *falam.* Limiares *transformam* [...] sem as fantasias dos limiares, sem seus encantos, há apenas o *inferno do igual* (Han, 2021, p. 60, grifos do autor).

Outras formas de rituais de conclusão apontadas por Han que vivenciam o mote violento da globalidade são a narração, a morte, a fotografia e a cultura. A narração – diferentemente das informações que se mantêm com aditivos e que permitem um acúmulo sem fim – tem começo

e fim, esse último dado no silêncio, fruto de sua finitude. Já a morte é um ritual de conclusão, porque seu curso se dá imaginando-se um novo começo, um nascimento. Juntos, esses rituais de conclusão produzem a infinitude. A fotografia, por sua vez, é um ritual de conclusão, porque gera a sensação única de temporalidade. Trata-se do tempo cíclico registrado, fechado em si mesmo. Já a cultura é um ritual de conclusão porque permite a compreensão de uma identidade, de uma forma de estar no mundo, só possível pela estranheza, pela outridade. A abolição dos rituais impacta tais formas, em que se registram os capítulos da vida, os ritos de passagens e o encantamento da existência.

Festa e religião

Nessa volta ritualística, o autor nos ensina de forma coerente com a narrativa trazida nos rituais de conclusão. Assim, encontramos a exposição do autor no sentido de demarcar o componente do fim, da conclusão[5]. Nesse sentido, Han nos mostra que o descanso, o sono, esse ritual de conclusão, não poderia estar subordinado ao trabalho: "o descanso, é, ao contrário, sua essência. Ele completa a criação. É a essência da criação. Erramos, então, o divino, quando subordinamos o descanso ao trabalho" (Han, 2021, p. 61)[6].

Convidando a experiência do sabá, Han mostra, a partir de Franz Rosenzweig, que se trata de uma "festa da criação", "festa do descanso e da contemplação", uma "festa da completude e da perfeição", ou seja, trata-se de uma inversão, à maneira derridiana, na qual o *logos*, a palavra falada, deixa a cena principal, dando morada para a escuta, sentido que requer, portanto, o silêncio. O fim do palavrório, dimensionado por Heidegger

[5] Dimensão furtada dentro da ausência de rituais do tempo neoliberal, dimensão já anotada por Crary (2014, p. 13): "em relação ao trabalho, torna plausível, até normal, a ideia de trabalhar sem pausa, sem limites". Também é possível se ler nas reflexões trazidas por Sidarta Ribeiro (2022).

[6] Para um debate interessante sobre um direito à preguiça, ver Lafargue (2016).

(2005), indicado aqui pelo silêncio pressuposto da escuta, solicita uma conclusão, nesse caso, a chegada do outro se dá quando se conclui a fala. O ritual do encontro, requer, assim, calar-se. Dar lugar, para que haja morada, habitação. Por outro lado, ao se pensar na contemporaneidade digital, aponta que "a quietude e o silêncio não têm lugar na rede digital dotada de uma estrutura rasa de atenção" (Han, 2021, p. 63).

Assim, a esfera sagrada da existência não pode ser experienciada no tempo de agora que se converte apenas no tempo do trabalho. Ininterrupto, coage à ação, impedindo o acesso ao sagrado que se caracteriza, segundo Han, pelo descanso, pelo fato de que, ainda em desconstrução de uma ontologia do trabalho, ensina, "[...] o descanso não serve apenas para se recuperar do trabalho. Também não é uma compilação para um novo trabalho. Não pode de modo algum ter ligação com o trabalho" (Han, 2021, p. 65).

Por um outro modo de vida, o autor indica a necessidade de resistência em face da coação profana do trabalho ante o ritual sagrado do descanso. Diz-nos da necessidade de uma prática política da ludicidade. Para ele, a inserção do lúdico aproxima, por conceito, do ritual, e, na mesma feita, não permite com que apenas haja sobrevivência entre os intervalos do tempo de trabalho – como determina o capitalismo, que não gosta do silêncio e nem do descanso contemplativo. A atrofia da vida, termo usado pelo autor, dar-se-ia exatamente nesse ínterim, no qual cabe apenas a funcionalidade da produção, a qual elimina a chance do ritual, excluindo a face sagrada do humano[7].

Jogo de vida e morte

Nesse ritual, o autor usa o jogo como uma face de submissão e de ausência de liberdade, ou, nas palavras do autor, de soberania, uma vez

[7] "Quando, como hoje me dia, o tempo da vida coincide com o tempo do trabalho, a própria vida então se torna radicalmente passageira, efêmera [...] A vida que se exaure no trabalho e na produção é um estágio absolutamente atrofiado da vida" (Han, 2021, p. 69).

que aquilo que se diz glória, no jogo da vida, alia-se à ausência de coação e de funcionalidade. Nesse sentido, o sujeito do desempenho desconhece tal soberania, pois, alienado na liberdade fantasiosa neoliberal, oprime-se a si mesmo, sem senhores externos, violenta-se em um paradoxal estado de letargia em alta velocidade.

Han (2021) elucida, a partir de Bataille (1985), uma distinção entre o que denominou como "jogo fraco" e "jogo forte". Aquele seria o único aceitável na sociedade do desempenho, pois o princípio da utilidade se impõe como dominante. De outro lado, o jogo forte seria aquele que põe em xeque o princípio do trabalho e da produção, colocando em jogo o sentido da própria vida.

Nesse sentido, relata um ritual de uma sociedade arcaica, que distante de nossa sociedade do desempenho, alude à um jogo forte, no qual o sacrifício está para além da produção, quer dizer, se *sacrificium* significa geração de coisas sagradas, uma sociedade que nada faz senão em vias do que é útil, da produção, está alijada *in toto* da chance de um ritual forte, longe do sagrado, restando o vazio preenchido pela produção sem fim: "o sagrado pressupõe uma des-produção. A totalização da produção dessacraliza a vida" (Han, 2021, p. 81)[8].

Logo, consequentemente, esse modo de vida necessita banir da vida a morte, pois, sob a impressão de um *tempo infinito*, a morte se torna um empecilho a ser combatido, mostra-se como um tempo não produtivo: "o capital trabalha contra a morte como prejuízo absoluto [...] Banir a morte da vida é constitutivo da produção capitalista" (Han, 2021, p. 82-83).

Contra essa coação, Han sugere, em diálogo com Foucault (2018), uma discussão acerca do suicídio como categoria que liberta o sujeito, como uma condição anárquica, inclusive da sujeição do tempo da produtividade. Assim, trata-se de uma resistência limite em face da

[8] O jogo forte, cujo princípio é a soberania, não convém à sociedade da produção, orientada ao útil, ao desempenho, à eficiência, e que professa como valor absoluto a mera vida, a sobrevivência, o continuar a viver de modo saudável. O jogo forte suprassume a economia do trabalho e da produção. A morte não é prejuízo, nem fracasso, mas uma expressão de manifesta vivacidade, força e prazer (Han, 2021, p. 82).

sociedade do desempenho, na qual não se teme a morte; pelo contrário, encara-na com a serenidade que se constitui como perigo na concepção neoliberalista.

Por essa via, sugestiona que a arte de viver estaria ligada diretamente com a dimensão e capacidade de jogo, de *tropos*. Fugidia da produção, em busca do jogo, para além do desempenho, do mandamento da saúde que otimiza a produção, solicita ao humano o jogo sagrado de si, dar-se a vida seria dar-se ao jogo forte. De um tempo do trabalho a um tempo do jogo, talvez seja essa uma direção desse ritual, de passagem. A arte de viver significa escapar de si na busca por formas de jogo e de vida inominadas: "[...] a vida subordinada ao ditado da saúde, da otimização e do desempenho se iguala a uma sobrevivência. Falta-lhe o brilho, a soberania, a intensidade" (Han, 2021, p. 89).

Fim da história

Nesse ritual o autor mostra como Hegel percebe o trabalho em uma dimensão essencial do humano. Assim, a dialética do senhor e do escravo capta a existência humana sob a perspectiva do trabalho e, nela, o autor opta por valorizar a primazia do escravo, pois essa é a primazia ao trabalho. No entanto, adverte Han (2021), o senhor é aquele que soberanamente põe sua vida em jogo, enquanto o escravo, a ele submetido, torna-se, portanto, refém da sobrevivência, incapaz de soberania, decidindo-se pelo trabalho em detrimento do jogo da vida. Logo, Hegel como pensador moderno traz o trabalho em uma dimensão ontológica do humano, o que, segundo Han, é também seguido por Karl Marx: "o ser humano tem história porque trabalha. Marx eleva o trabalho a conceito fundamental da fenomenologia do espírito hegeliana" (Han, 2021, p. 93).

Junto dessa reflexão, Han alude a Paul Lafarge, genro de Marx, que ao escrever *Direito à Preguiça* (Lafarge, 2016), acaba por questionar a relação ontológica que gostariam de aludir tanto Hegel como Marx

(Engels; Marx, 2007). No mesmo caminho, Han traz a leitura de Alexandre Kojève (2022) em relação ao trabalho como motor da história e o trabalhador como o único sujeito da história. Mostra, assim, que o fim do trabalho significaria o fim da filosofia (em que ao homem não seria mais possível modificar a si mesmo), o fim da história e todos os efeitos por vir dessa pós história, caminhando à uma animalidade.

Contudo, diz Han que Kojève, ao visitar o Japão, muda de perspectiva e, aproximando-se de Nietzsche, converte-se a uma estetização da vida ante uma busca pela verdade. Assim, de uma sociedade do trabalho como ontologia, volta-se a uma sociedade do ritual, rompendo com a noção advinda de Hegel e apontando a partir da experiência do/no Japão de uma "[...] *sociedade ritual vindoura*, que vem sem verdade, sem transcendência, uma sociedade estetizada, na qual a *bela aparência* assume a posição da religião" (Han, 2021, p. 97, grifos do autor).

Império dos signos

"Poemas são cerimônias mágicas da linguagem" (Han, 2021, p. 99). Essa frase serve como forma de abertura desse ritual, em que o autor nos convida, a princípio, a percebermos que hoje se faz apenas um uso instrumentalizado da linguagem, deixando de lado o encanto, a magia, o uso lúdico. Logo, na sociedade da produção, a linguagem também é usada para tal fim. O poema, como cerimônia mágica, não se coaduna com esse fim, pondo-se para além do significado da linguagem.

Não há desfrute no princípio do trabalho, diferentemente do que na poesia há, como na literatura (Nogueira, 2018; Nogueira; Moreira, 2022), espécie de insurgência a partir da qual o poema se doa ao mundo, transbordando-o. A linguagem da produção não pode transcender, uma vez que está dimensionada sempre para efetivar uma ação, um sentido, uma meta.

Assim, o autor nos diz que se vive em uma sociedade na qual o significado quer imperar ante as relações, ante o que se impõe uma

explosão de significantes – tal qual os *haicais*, nos quais impera o puro jogo da linguagem, ou seja, os *haicais* não se ocupam em informar, ao contrário, desdenham da funcionalidade, entregando-se ao desfrute inventivo, resistente à coação de produção de sentido e do alcance quase metafísico do significado: "os haicais [...] fazem pouco caso do significado. Não informam nada. São puro jogo com a linguagem, com os significantes [...]. Haicais são cerimônias da linguagem" (Han, 2021, p. 103). De algum modo, é também a esse exercício que nos convida Roland Barthes (1973), quando considera a literatura uma *trapaça*.

Han também aponta que, na sociedade da produção, os signos não apresentam significado moral. A lógica dessa sociedade é cumprir rituais, meramente cumprindo as regras, sem que isso signifique as interiorizar. Apenas deve as seguir. Na moralidade, ao contrário, o significante visa a atender a uma alma, uma pessoa que visa a se aperfeiçoar, sua autoestima. Essa sociedade que faz pouco uso do significado vive no significante, em uma economia da vontade. As regras e rituais são seguidas sob a ótica da polidez das normas. São as normas por elas mesmas, sem que tenha algo em vista: "[...] ela é vazia. Como forma ritual, está esvaziada de tal conteúdo moral" (Han, 2021, p. 109).

O ritual de passagem seria por meio da linguagem, ao se interiorizar a ponto de chegar na polidez do coração, com seus significados morais. Nela, a lógica do capitalismo, que domina o humano e sua linguagem, é superada pela possibilidade de vontades, de paixão pelo jogo da vida e não pelo delírio da regra, pela cerimônia e seus rituais, da arte e da paixão decorrente do império das almas, em que o eu não seja desinteriorizado.

Do duelo à guerra dos drones

Com argumentos de Carl Schmitt a Walter Benjamin (1994), Byung-Chul Han reclama uma discussão acerca dos rituais de guerra arcaicos, remontando ao pacto solene depositado no templo de Artemisa, que previa local, horário e modo da guerra. Quer dizer: evidencia, junto de Huizinga

(2019), na obra *Homo Ludens*, ao mesmo tempo, um caráter ético e lúdico da guerra, produzindo, assim, uma guerra de dois lados, o que significa dizer que "[...] a guerra como ritual da batalha de dois lados modera a violência, na medida em que impõe uma roupagem formal de regras rígidas de jogo. A violência dá lugar à paixão pelo jogo" (Han, 2021, p. 114).

Como anunciado no título desse ritual, para Han, o duelo também se põe na ordem da batalha de dois lados: quer dizer, trata-se, antes de mais nada, de um ritual, o qual, se descumprido, eleva o sujeito ao cargo de desonra. Logo, ao invés de uma destruição ou aniquilamento do outro, exsurge no ritual da batalha um jogo de vida forte, no qual, independente do vitorioso, ao se pôr em duelo, há já a garantia da honra.

De outro lado, o autor mostra que "às guerras modernas falta totalmente o caráter de jogo [...] as guerras modernas são uma *batalha da produção*" (Han, 2021, p. 117). Sob essa inspiração, mostra-nos que o meio que se vale para fazer a guerra mostra a face da guerra moderna que produz, portanto, a aniquilação do outro. Assim, "a confrontação frontal dos opositores em guerra reflete sua equiparação legal e também moral [...] A assimetria do meio de aniquilação induz seu possuidor a uma outra avaliação do opositor. Ela o degrada em criminoso" (Han, 2021, p. 120-121).

O autor torna coerente sua argumentação quando aduz que a guerra de drones suspende qualquer hipótese de paridade, impede qualquer *face to face*, o que direciona para a hipótese de que a guerra moderna supõe a possibilidade de aniquilamento como fim da guerra. Em outras palavras, não se trata sequer de dizer o termo guerra, que, por sua vez, torna-se obsoleto quando os operadores de drones apertam botões que somam em seu *score* – sem qualquer ritual, soçobra o desempenho, excluindo a chance do ritual:

> Até mesmo no assassinato de pessoas o que conta é sobretudo o *desempenho*, tal como em qualquer outro trabalho. Algoritmos fomentam a *produção* maquinal da morte. O assassinato como operação dirigida por

> dados tem algo de pornográfico, de obsceno em si (Han, 2021, p. 123).

Assim, entre o ritual de passagem da guerra de duelos para a guerra de drones, impera-se o dataísmo da morte, dado em uma sociedade da produção em que até à morte ganha a conotação neoliberal, em que se privilegia o trabalho, a produção e o desempenho. Matar é uma questão de trabalho e, como tal, aponta para o desempenho esperado. Diferentemente do duelo, tal qual entre os animais, o outro deixa de ser visto, a relação dual se desfaz, e o entrecruzamento de olhares não é mais mantida. Ela se transforma em cliques que matam, em um novo campo de batalha, cuja honra não é se equiparar ao inimigo, mas ter condições financeiras para garantir o melhor aparato tecnológico, cuja potência consegue bombardear o outro, demonstrando que superioridade técnica se tornou a superioridade moral nos novos rituais da guerra.

Do mito ao dataísmo

Em três momentos distintos do pensamento filosófico ocidental, o autor nos convida a meditarmos acerca de mais um ritual, que se inicia com o diálogo platônico *O Banquete*. Neste, identifica a existência do jogo e das formas lúdicas para a transmissão do conhecimento. Contudo, para reconhecer, logo adiante, que o Sócrates de Platão introduz a passagem do mito à verdade, tão criticada por Nietzsche (2006), e que evidencia uma mudança de paradigma, se assim quisermos. Quer dizer, mesmo os Sofistas[9], vorazes combatentes do jogo, foram preteridos ante a noção de saber advinda do socratismo.

A essa mudança, Han une também o pensamento esclarecido, sobretudo aquele ideário proposto por Kant – outro momento histórico que se une à expulsão dos poetas da *polis* ideal platônica, para fazer coro à

[9] "Os Sofistas são estimados como aquele tipo de comediante que apenas se entrega ao jogo. O jogo, então, teve que ceder ao trabalho com a verdade" (Han, 2021, p. 130).

desconfiança ante o jogo, o lúdico, em favor da verdade[10]. Hoje o autor alude à outra virada, que nomina *dataísta*, que significa o humano "abdicar de ser produtor de conhecimento, entregando sua soberania aos dados. O dataísmo põe um fim no idealismo e no humanismo do Esclarecimento" (Han, 2021, p. 134).

Dessa forma, para Han, o dataísmo visa à produção de saber pornográfica, pois

> [...] pensar é mais erótico do que fazer contas. É, além disso, o Eros que dá asas ao pensamento: "Chamo-o Eros, o mais antigo dos deuses segundo o dito de Parmênides. O bater de asas de um Deus como esse me comove toda vez que eu faço um passo essencial no pensamento e me aventuro no desconhecido". Sem Eros, os passos do pensamento se degradam em passos de conta, ou seja, em passos de trabalho. O cálculo é nu, pornográfico (Han, 2021, p. 136).

A isso alude Han uma espécie de fim do pensamento, ou seja, como o pensamento aponta para um horizonte lúdico. Na sociedade da produção, ele se aliena de si, perdendo-se como um *player*, pronto para funcionar ante a próxima demanda funcional. De uma dimensão inventiva, o humano se transmuta em uma dimensão do cálculo.

Da sedução ao pornô

"O corpo ritualizado é, ao contrário, um palco suntuoso, no qual se inscrevem mistérios e divindades" (Han, 2021, p. 146). Talvez, nessa última cena ritualística, a frase de Han possa alinhavar sua trajetória nesse livro. Iniciando por um diálogo com Kierkegaard (1979), o pensador sul coreano evidencia a distância entre o sexo e a sedução: aquele desprendido

[10] "O idealismo kantiano repousa sobre a crença de que o sujeito humano é o senhor da produção do conhecimento. O universo de Kant está centrado no sujeito livre, autônomo como instância legislativa e modeladora do conhecimento" (Han, 2021, p. 134).

dos rituais se põe como uma função, e esse último funciona, por sua vez, na ordem do ritual. Nesse sentido, mostra como o pornô significa o fim da sedução, ou seja, o fim da sedução é também o fim do outro, que desde sempre está liquidado, uma vez que o *desejo* pornográfico não é outra coisa senão *desejo narcísico*.

A pornografia se torna, dessa forma, a causa da destruição da sexualidade e do que é erótico, com sua ludicidade que permite a paixão. Com menos possibilidade de sedução e apelo à satisfação do desejo, ela cumpre o papel de criar um tempo pós-sexual, em que não é mais preciso a moralidade e a repressão para interditar o gozo. A pornografia faz da ejaculação um sinônimo de produção. Coagido pelo excesso de positividade, não se trata mais da interdição; pelo contrário, na sociedade contemporânea, há a *positividade da superprodução*, em que sexualidade doentia se dá pelo excesso do que Han denomina de *carrografia*, isto é, de excesso de exposição à sexualidade sem sedução e erotismo, e que exige o excesso de gozo, registrado, divulgado, explorado, monetizado.

Assim, o pornô se torna um dispositivo neoliberal, a apelar para uma infinita exposição que paradoxalmente elimina o gozo, uma vez que este requer o outro, que totalmente exibido, perde qualquer condição de ser, tornando-se aqui em um produtor, um trabalhador, que necessita expor seu desempenho.

> Sob a coação da produção, tudo é exibido, posto às claras, desnudado e exposto. Tudo fica à mercê da luz implacável da transparência. A comunicação vira pornográfica ao se tornar transparente, quando é polida em um intercâmbio acelerado de informações. A linguagem vira pornográfica ao não *jogar* mais, ao apenas transportar informações. O corpo vira pornográfico ao perder todo e qualquer caráter cênico e apenas funcionar. Ao corpo pornográfico falta qualquer simbólica (Han, 2021, p. 146, grifos do autor).

Nesse sentido, Han enlaça o último ato, de um corpo ritualizado, que carreia em si mistérios, curvas, segredos, o tempo da produção, que expulsa a magia, expulsa o outro. Solicitado pela produção, a libido e o sexo

obnubilam o ritual da sedução. Entorpecido, o corpo não escuta as sereias da ilha por onde navegou Ulisses (Homero, 2006) e, como Sísifo (Homero, 2015), condena-se a rolar a pedra para o topo de si mesmo: cheios de si, sem amor (Han, 2017), habitando o *inferno do igual*, cansados (Han, 2017) e adoecidos (Han, 2021), encena-se *uma topologia do presente*.

Outras considerações

O autor convida a pensar como os rituais são importantes às formas subjetivas de existência humana na contemporaneidade. Ao pensar a topologia do presente, a partir de distintas cenas, destaca que prezar por rituais não significa se ater à uma dimensão de saudosismo, e que sua ausência não é certeza de emancipação. Na defesa da importância dos rituais, o autor os entende ao pensar as patologias atuais, dadas com a erosão da concepção de comunidade e do crescimento de um narcisismo coletivo, e decorrentes de uma racionalidade neoliberal que capitaneia o tempo presente, as subjetividades e as formas de se relacionar em comunidade.

O filósofo nos propõe pensar em uma sociedade que se afasta dos rituais e se entrega à extenuação: uma ausência da partilha, da duração, da experiência e da narrativa, quer dizer, um tempo contínuo que não produz outra coisa senão continuidade. São relações sem intensidades, em que as pessoas estão conectadas, mas sem comunicação, uma vez que estar em movimento, coagidos pelo produzir, não permite laços e adoece a toda sociedade com seu estado de constante inconstância. A autenticidade também é coagida. Apenas o "eu" pode se efetivar enquanto tal, em sua singularidade, cujo problema é o "inferno do igual": o sujeito do desempenho, que se torna coirmão dos não lugares e das não pessoas, comprovado pelo paradoxo que alimenta a sociedade, em que só há espaço para o *self*.

O desaparecimento dos rituais dá espaço ao culto narcísico. Sem a força simbólica dos rituais, as relações do sujeito do desempenho psicologizam a vida que, adoecida, não tem tempo e nem espaço para

parar, para não concluir. Não lhe é permito cessar. Sem liberdade, impede-lhe a construção de lugares nos quais haveria uma chance de encantamento, do tempo bom, como o descanso, que de sagrado se torna vilão, pois foi subordinado ao trabalho. Nesse processo da vida acelerada, nem mesmo a morte é permitida. Chegar à finitude deve ser combatido, significa entrar em um tempo de não produtividade. Assim como morrer, a linguagem também precisa ser desencantada. Na sociedade da produção a linguagem, com sua magia e ludicidade, não encontram espaço para os significantes do que é dito, lido, falado, expressado. Até a sexualidade não é mais do prazer, deve ser publicizada e capitalizada.

Por esses motivos, em Han os rituais protegem contra o abismo do ser. Trata-se da proteção à vida: sem os rituais como o luto, a vida encontra-se desprotegida, há um desabrigamento transcendental, um desencasamento. A falta de rituais significa o desaparecendo do mundo, o império da sensação de vazio. Em sua ausência, fortalece-se a relação do ser consigo mesmo, de forma exagerada, tensa, em que não há espaço para a relação, para o outro, como deveria ser uma vida que é trilhada em direção do mundo, da coletividade.

Referências

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. Jacob Guinsburg. 4. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

BATAILLE, Georges. *Die Aufhebung der Ökonomie*. 2. ed. München: Matthes & Seitz, 1985.

BAUMAN, Zygmund. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2*: o uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004.

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

HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais*: Uma topologia do presente. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica e Neoliberalismo*. Belo Horizonte: Ayiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa*: a dor do hoje. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

HOMERO. *Ilíada*. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Cultrix, 2006.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*: O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2022.

LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. Trad. José Alfaro. Lisboa: Antígona, 2016.

MARANDOLA JR., Eduardo. *Fenomenologia do ser-situado*: crônicas de um verão tropical urbano. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. *Direito e literatura*: hospitalidade e invenção. 2018. 290 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; MOREIRA, Nelson Camatta. Tramas para posponer el fin del mundo. Una reseña del libro "Ideias para adiar o fim do

mundo" de Ailton Krenak. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Socialies*, San Luis Potosí, v. 1, n. 27, p. 155-172, 2022.

RIBEIRO, Sidarta. *Sonho Manifesto*: Dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

Data de registro: 16/09/2024

Data de aceite: 29/10/2025