

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**DOR, EROS, IRA E REVOLTA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: UM
DIÁLOGO ENTRE ALBERT CAMUS E BYUNG-CHUL HAN**

Marcella Martins do Nascimento

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DOR, EROS, IRA E REVOLTA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: UM
DIÁLOGO ENTRE ALBERT CAMUS E BYUNG-CHUL HAN**

MARCELLA MARTINS DO NASCIMENTO

Sob a Orientação do Professor
Leandro Pinheiro Chevitarese

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Subjetividade, Ética e Política.

Seropédica, RJ

2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M
244
Nascd
Martins do Nascimento, Marcella, 28/05/1999-
DOR, EROS, IRA E REVOLTA NA SOCIEDADE CONTEMPOR
NEA: UM DIÁLOGO ENTRE ALBERT CAMUS E BYUNG-CHUL HAN /
Marcella Martins do Nascimento. - Duque de Caxias,
2023.
100 f.

Orientador: Leandro Pinheiro Chevitarese .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Filosofia, Área de
Subjetividade, Ética e Política., 2023.

1. O presente texto tem como objetivo tratar de
eros, dor, ira e revolta a partir de consonâncias e
dissonâncias entre a filosofia de Byung-Chul Han e
Albert Camus.. I. Pinheiro Chevitarese , Leandro,
1975-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Pós-Graduação em Filosofia, Área de
Subjetividade, Ética e Política. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELLA MARTINS DO NASCIMENTO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestra em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 28/04/2023

Dr. ALEXANDRE DA SILVA COSTA, UFF
(examinador externo)

Dr. DANILO BILATE DE CARVALHO, UFRRJ
(examinador interno)

Dr. LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE, UFRRJ
(presidente)



Emitido em 2023

TERMO Nº 475/2023 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 05/05/2023 09:08)

DANILO BILATE DE CARVALHO

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptFILO (12.28.01.00.00.85)

Matrícula: ###393#8

(Assinado digitalmente em 05/05/2023 10:10)

LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptES (12.28.01.00.00.86)

Matrícula: ###975#7

(Assinado digitalmente em 05/05/2023 09:46)

ALEXANDRE DA SILVA COSTA

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.997-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/documentos/> informando seu número: **475**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **05/05/2023** e o código de verificação: **30044c57c7**

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Leandro Pinheiro Chevitarese, por toda orientação ao longo desses dois anos.

Aos Professores Drs. Danilo Bilate e Alexandre Costa, que se dispuseram a colaborar e participar da banca examinadora.

Aos professores Davison de Paula, Pedro Garcia, Guilherme da Motta, Nina Barbieri, Daniel Leite, Thiago Cabrera e Carlos Frederico, por terem contribuído pelo meu caminho até a pós-graduação, por todo carinho, amizade e disponibilidade.

A Sandra e Marcelo, meus pais, que sempre me apoiaram e estiveram na torcida pelo meu melhor desempenho.

Aos meus familiares que, mesmo sem compreender, entendiam o significado da filosofia para mim e me encorajavam. Em especial, Odília e Rita.

A todos aqueles amigos que me fizeram acreditar em mim e no meu texto, e me apoiaram e ajudaram de todas as formas possíveis. Em especial, Pablo Henrique, Vanessa, Débora, Marco Aurélio e Pedro Paulo.

Aos meus primeiros alunos que se transformaram em amigos, e mesmo que de forma implícita, me ajudaram a ter mais coragem em sala e no texto. Em especial, Ananda, Júlia e Roger.

A todos que nesses anos cruzaram meu caminho, e que mesmo sem saber, tornaram-se parte desse texto que é reflexo de tudo aquilo que é parte de mim mesma. Em especial, Emanuel, João Tostes e Paulo Pontes.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001 This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

Dor, eros, ira e revolta na sociedade contemporânea: um diálogo entre Albert Camus e Byung Chul Han

Resumo

O presente texto tem como objetivo tratar de *eros*, *dor*, *ira* e *revolta* a partir de consonâncias e dissonâncias entre a filosofia de Byung-Chul Han e Albert Camus, demonstrando de que maneira tais sentimentos poderiam ser “fabricantes de universos”, ou seja, capazes de produzir uma nova forma de existência. Partindo do diagnóstico feito por Han, em que percebemos certa falência de *eros*, *dor* e *ira*, vemos que esta falência contribui para o crescimento de doenças neuronais e do cansaço na sociedade contemporânea. Repensar tais sentimentos, associados com o conceito de *revolta* em Camus, poderia contribuir para uma melhor compreensão do cenário em que vivemos, sinalizando a possibilidade de deslocamento do atual sujeito do imperativo do desempenho. Assim, o primeiro capítulo apresentará os principais conceitos do filósofo sul-coreano, seu reconhecimento da mudança de uma sociedade disciplinar para uma sociedade do desempenho, o cansaço que atinge esta sociedade e a agonia do pensamento e da existência. O segundo capítulo apresentará conceitos fundamentais do filósofo franco-argelino, como o absurdo e seu reconhecimento, e a revolta enquanto atitude existencial que clama por afirmação de valores, partindo de personagens camusianos que demonstram a ética-estética na filosofia do autor. O capítulo de encerramento demonstrará de que forma a revisão crítica de conceitos como *eros*, *dor*, *ira* e *revolta* seriam capazes de produzir tensionamentos em combate ao estado de analgesia contemporâneo.

Palavra-chave:

Desempenho. Eros. Dor. Ira. Revolta.

Pain, eros, anger and revolt in contemporary society: a dialogue between Albert Camus and Byung Chul Han

Summary

This text aims to deal with eros, pain, anger and revolt based on consonances and dissonances between the philosophy of Byung-Chul Han and Albert Camus, demonstrating how such feelings could be “manufacturers of universes”, that is, capable of producing a new form of existence. Starting from the diagnosis made by Han, in which we perceive a certain failure of eros, pain and anger, we see that this failure contributes to the growth of neuronal diseases and tiredness in contemporary society. Rethinking such feelings, associated with the concept of revolt in Camus, could contribute to a better understanding of the scenario in which we live, signaling the possibility of displacement of the current subject of the imperative of performance. Thus, the first chapter will present the main concepts of the South Korean philosopher, his recognition of the change from a disciplinary society to a performance society, the fatigue that affects this society and the agony of thought and existence. The second chapter will present fundamental concepts of the Franco-Algerian philosopher, such as the absurd and its recognition, and the revolt as an existential attitude that calls for the affirmation of values, starting from Camusian characters who demonstrate the ethics-aesthetics in the author's philosophy. The closing chapter will demonstrate how the critical review of concepts such as eros, pain, anger and revolt would be capable of producing tensions in the fight against the contemporary state of analgesia.

Keyword:

Performance. Eros. Pain. Will. Revolt.

*Como toda obra de arte, a vida
exige que se pense nela.*

Albert Camus, A Morte Feliz.

INTRODUÇÃO	8
1. SOCIEDADE DO DESEMPENHO EM BYUNG-CHUL HAN	15
1.1 Psicopolítica	23
1.2 Doença neuronal	30
1.3 Agonia dos sentimentos	35
2.0 ABSURDO E REVOLTA EM ALBERT CAMUS	39
2.1 Sentimento e reconhecimento do absurdo	39
2.2 A revolta: alteridade e solidariedade	48
2.3 A revolta e a arte	53
2.3.1 Criação absurda	56
2.3.2 Cansaço, doença e revolta em <i>A Peste</i>	65
3. EROS, DOR, IRA E REVOLTA: POSSÍVEIS CAMINHOS CONTRA A ANESTESIA EXISTENCIAL	72
3.1 Desempenho enquanto doença	74
3.2 Eros vence o cansaço	78
3.3 Dor em combate à doença	82
3.4 Ira e revolta: criação de valores em Han e Camus	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Byung-Chul Han, sul-coreano, nasceu em 1959. Estudou Filosofia na Universidade de Friburgo e Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique, fez seu doutorado em Martin Heidegger. Atualmente, é professor na Universidade de Berlim. Autor de diversos ensaios, Han nos oferece um diagnóstico da nossa sociedade, que ele vai chamar de sociedade do desempenho.

Na sociedade contemporânea, conforme análise proposta por Han, declina a prática de adestramentos dos corpos, que é própria à sociedade disciplinar, e nos aproximamos da dinâmica de desempenho. Tal cenário, no entanto, tem se mostrado tão violento quanto as práticas de micropenalidades da sociedade disciplinar. Na verdade, o desempenho pode ainda ser mais violento, pois sua violência possui certa invisibilidade. Para compreendermos isso, é preciso entender a lógica da sociedade do desempenho: ela é hiperprodutiva, hiperconsumista, hipercomunicativa. Estimula, em última instância, um hiperdesempenho. Todo este exagero, no entanto, nos leva também a um superaquecimento. Aquecemos de tal forma que pifamos. A violência do desempenho não é a do corpo, ela é uma violência neuronal. O sujeito se vê pressionado pelas exigências do desempenho, porém, mesmo com tanta pressão, ele não percebe esta violência como tal. Sua lógica subjetiva e quase invisível, não trabalha com a ideia de dever, mas sim com a de poder. O sujeito se sente livre, e continua correndo infinitamente como em uma “roda de hamster”, produzindo e consumindo tudo, todos e a si próprio.

Esta violência gera inúmeras consequências, as doenças neuronais são um exemplo. Vivemos em uma era da depressão, do *burnout* e da hiperatividade. Padecemos pelo cansaço. Porém, há outras consequências: na sociedade do desempenho perdemos também a relação com o outro. Tudo precisa se tornar idêntico e consumível, portanto, o outro em sua alteridade passa a desaparecer, passa a ser substituído pelo igual, esta perda também contribui para o crescimento destes estados patológicos ao qual estamos submetidos. Em seu livro *A Expulsão do Outro*, Han cita Camus e nos diz o seguinte:

O romance de Albert Camus. *O Estrangeiro* descreve a estrangeiridade como sentimento ôntico e existencial fundamental. O homem é um estranho no mundo, um estranho entre os homens e também um estranho para si mesmo. O protagonista, Meursault, está separado dos outros por uma barreira linguística.

A estrangeiridade manifesta-se como estupefação e ausência de linguagem. Cada um está preso numa cela que uma grade linguística mantém separada das dos restantes. Mas não há lugar para esta estrangeiridade nem nos nossos tempos atuais da hipercomunicação nem no mundo como zona de bem-estar ou conjunto de grandes armazéns (HAN, 2018c, p. 47).

A sociedade do desempenho tende a expulsar o outro. Ela rompe a barreira linguística do outro, destrói sua densidade e contraste. Não adoecemos mais pela repressão do outro, mas pela depressão do mesmo, pelo inferno do igual. O outro é *eros*, é mistério, é *dor* e também é *ira*. Perder o outro significa ao mesmo tempo perder a capacidade da relação com tais sentimentos. Não amamos mais o outro, a vida já não nos causa nenhuma dor, pois estamos anestesiados, e não sentimos mais nenhuma *ira*, perdemos a capacidade de causar rupturas na planície do mesmo, perdemos também a capacidade de criar uma nova vida, um futuro. É interessante que Han cite Camus em *A Expulsão do Outro*, e que nos mostre que enxergou em Meursault uma ilustração para compreender o outro estrangeiro, o outro apátrida, misterioso e singular. Interessa-nos, também, a partir do diagnóstico do Han, verificar de que forma Camus pode nos ajudar a pensar os dilemas desta sociedade.

Albert Camus é um filósofo franco- argelino, nasce no dia 7 de novembro de 1913. Estudou filosofia, fez seu mestrado em Plotino, e doutorado em Santo Agostinho. Ao escrever sobre sua infância, fala sobre temas como a pobreza e a ideia de comunidade que aprendeu na vila onde nasceu. Diz ele: “fui posto no meio do caminho, entre a miséria e sol”. Goleiro do *Racing Club Universitaire de Argel* que, destaca González, é uma posição particularmente interessante: pois “o goleiro é uma necessária individualidade à espreita. Não se agita: ao acaso espera que chegue a sua vez” (GONZÁLEZ, 2002, p. 9). Camus diz que deve ao esporte grande parte daquilo que percebia da relação entre os homens. Morre cedo, em 1960, aos 47 anos de idade, em um trágico acidente de carro.

De olhos abertos, entre os ferros retorcidos do carro. Ele, que tinha pensado na justiça dos bens naturais, foi injustiçado por uma má manobra e uma árvore. A imaginação sempre se agita com uma morte súbita. Ela é o que podia não ter acontecido. Mas é também o que aparece com a irretocável gratuidade do repentino. Tudo é assim na vida do Camus. Nela não há processos. Há o brilho severo das permanências. O modo cortante com que a morte se apresenta é de uma realidade reiterável (GONZÁLEZ, 2002, p. 7).

O pensamento de Albert Camus tem dois grandes eixos marcantes¹: o absurdo e a *revolta*. Um dos objetivos desta dissertação é dedicar-se a uma análise acerca do momento da *revolta* em Camus, porém, parece ser impossível falar em *revolta* sem antes falar em absurdo, os dois estão entrelaçados, e até mesmo Camus percorre por este caminho antes chegar até às questões debatidas em *O Homem Revoltado*. Por isso, antes de pensar na *revolta* e na relação dela com outras questões da dissertação, iremos percorrer pelas veredas do absurdo. O absurdo ilustra o divórcio entre ser humano e mundo, seguindo a leitura sartreana e a própria lógica estrutural de Camus, podemos afirmar que em *O Mito de Sísifo* o filósofo vai ilustrar as noções sobre absurdo, enquanto em *O Estrangeiro*, ele desenvolve a noção de sentimento do absurdo.

Poderíamos dizer que *O Mito de Sísifo* visa nos dar essa *noção* e que *O Estrangeiro* quer nos inspirar esse *sentimento*. A ordem de publicação das duas obras parece confirmar essa hipótese: *O Estrangeiro*, lançado primeiro, nos mergulha sem comentários no “clima” do absurdo; o ensaio, vem em seguida para iluminar a paisagem. Ora, o absurdo é o divórcio, o deslocamento (SARTRE, 2005, p. 124, grifos do autor).

A partir do momento que conseguimos compreender a noção e sentimento de absurdo podemos refletir sobre o que seria a revolta, em especial, nesta dissertação, nos interessa investigar a revolta artística e seu traço de criação. Neste momento, enxergamos alguma identificação entre as ideias de revolta e criação com os sentimentos que Han retrata falência em nossa sociedade. Por isso queremos pensar, em que medida o conceito de *revolta* defendido por Camus permite pensar a condição absurda, e a sociedade do desempenho. Desta maneira, talvez, Camus possa nos ajudar, pela *revolta*, a pensar a sociedade do desempenho. Nesta sociedade, como foi dito, vemos a falência de certos sentimentos como *eros*, *dor* e *ira*. Interessa-nos pensar em um resgate desses sentimentos, pensar de que forma eles se distinguem das meras reações como, por exemplo: o *like*. E de que forma a *revolta*, em seu caráter de enfrentamento, irrupção, inflexibilidade e também de criação pode nos ajudar a sair desta anestesia, que elimina o outro, nos tornando permissivos, e que retira da vida a sua possibilidade de criação.

Ambos os autores guardam uma semelhança que também nos interessa. A obra do Byung-Chul Han, de grande atualidade e relevância, nos alerta para as questões que nossa

¹ As obras de Albert Camus podem ser divididas em três momentos: *o Lirismo* (Núpcias e O avesso e o direito), *o Absurdo* (O mito de Sísifo, O estrangeiro) e a *Revolta* (O homem revoltado e A peste). TODD, Oliver. *Albert Camus: Uma Vida*. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 20.

sociedade, de que forma consciente ou inconsciente, enfrenta. Han nos apresenta uma condição, problematiza nossa sociedade, sua estrutura social e econômica, e a partir disso levanta as suas perguntas, e cabe a nós pensarmos juntos ao filósofo: por que estamos organizando nossa sociedade desta maneira? Que tipo de existência pode-se promover nesta sociedade tecnológica e capitalista? Que tipo de modelo existencial está sendo reproduzido? Han parece se apropriar de alguns filósofos, dando a estes pensamentos outra roupagem, através de uma leitura contemporânea feita por ele. Essa leitura que Han faz parece dar para as questões um pano de fundo existencial, por isso, quando lemos os problemas levantados por ele, percebemos que estamos lendo nossa história, e o que acontece no nosso cotidiano, dessa forma, o autor contribui para o desenvolvimento de uma nova forma de pensar e lidar com estas questões, ele pensa o nosso tempo. Camus em *O Homem Revoltado*, afirma que o livro foi escrito na “tentativa de compreender o meu tempo” (CAMUS, 2020, p. 14). Camus, assim como Han, se interessou em construir uma filosofia que buscasse entender o próprio tempo, afinal, o filósofo acreditava que: “só conseguimos agir no nosso próprio tempo, entre os homens que nos cercam” (CAMUS, 2020, p. 14). Portanto, partindo do diagnóstico oferecido por Han, e com a ajuda do que pensou Camus, nos cabe melhor pensar nosso tempo e as questões que nos ferem.

A presente pesquisa, estruturada em três capítulos, investiga aspectos éticos e estéticos de *eros*, *dor*, *ira* e *revolta* a partir da filosofia de Albert Camus e Byung-Chul Han. Cabe destacar que não se almeja tratar dos autores enquanto conjunto e não pretendemos, de forma alguma, reduzir um ao outro. Objetiva-se tirar elementos desses autores para poder melhor pensar sobre o problema em pauta, apontando suas convergências e dissonâncias.

O primeiro capítulo, versa sobre algumas das questões mais importantes do filósofo. Partindo principalmente da obra *Sociedade do Cansaço* vemos sua análise sobre os aspectos que constituem nossa sociedade atual. Neste livro, ele inaugura o início de uma longa crítica acerca daquilo que o Ocidente vem se tornando: uma sociedade cansada. Han afirma que antes vivíamos em uma sociedade disciplinar, mas agora vivemos em uma sociedade do desempenho. A sociedade disciplinar era o lugar das fábricas, escolas e hospitais, e nesta sociedade o modo de operar era através da coerção. Esta sociedade cada vez mais dá lugar a uma sociedade de academias, aeroportos e

shopping centers, a sociedade do desempenho opera internamente no sujeito, estimulando que ele atinja o máximo de desempenho, esta sociedade é formada por senhores e algozes de si mesmo. Este sujeito não é mais coagido pelo outro, mas sim, seduzido a atingir tais metas. Os termos “punição” e “disciplina” aparentemente perderam sua importância, já que o que predomina hoje é o verbo modal “poder”. Tratando de tais temas, como as diferenças da sociedade disciplinar e do desempenho, o objetivo desta sessão é, portanto, discorrer sobre o que seria o desempenho e de que maneira ele se torna um cansaço, a ordem estrutural do texto ganha maior sentido ao iniciar com o diagnóstico do Han, pois será a partir deste diagnóstico que vamos analisar a agonia dos sentimentos, e, posteriormente, a importância do seu resgate.

Definimos de forma mais detalhada a relação entre a crescente do neoliberalismo com a sociedade do cansaço, nesta sessão analisamos também a forma de funcionamento da psicopolítica e de que maneira ela se diferencia do funcionamento da biopolítica. Verificamos os sintomas apresentados pelo excesso de desempenho. Han, ao tratar das doenças neuronais afirma que de certo modo superamos, apesar de vivermos em uma pandemia, o medo das doenças virais ou bactericidas, mas que nossa “imunidade neuronal” ainda é frágil, tendo em vista que a cada dia mais pessoas tornam-se doentes, portanto, nesta sessão analisamos a difusão das doenças neuronais no nosso século com a sociedade do cansaço. Por fim, analisamos a falência de alguns sentimentos na sociedade contemporânea. Na *agonia da dor* pretendemos pensar nesta sociedade que podemos chamar de “paliativa”, ou seja, uma sociedade que está sempre em busca de um remédio que cure a *dor*, por mais momentâneo que possa ser. O desempenho estimula a não-dor, tira todo significado da *dor*, torna o sujeito um eterno anestesiado; *Agonia do Eros*, que podemos considerar um aspecto da agonia da *dor*, quer pensar sobre o narcisismo que o sujeito do desempenho carrega consigo. Han afirma que na nossa sociedade *eros* está agonizando, e que é preciso, portanto, voltar a pensar a relação com o “outro atópico”. *Agonia da ira* oferece continuidade nesta questão da perda dos sentidos, visto que nesta sociedade reagimos o tempo inteiro, mas pouco sentimos. Han, afirma que há certo esquecimento da *ira*, esse esquecimento apenas nos mantém anestesiados neste “inferno do igual”.

O segundo capítulo, trata de um dos conceitos mais importantes que aparecem na filosofia de Camus. O filósofo, pode-se dizer, constrói suas bases filosóficas nessa

“filosofia do absurdo”, pois identifica que o ser humano vive em uma condição absurda, que em outras palavras poderíamos dizer que é injusta. Em *O Mito de Sísifo*, o autor trata da questão do suicídio, constatando ao final que tanto o suicídio físico quanto o filosófico são apenas formas de interromper a condição humana, que é absurda. A solução é aceitar o absurdo e, paradoxalmente, lutar contra esta condição.

Finalmente o terceiro capítulo da pesquisa versa sobre o significado e importância de tais sentimentos para tornar possível o deslocamento do sujeito do desempenho e do cansaço para uma vida mais contemplativa e significativa, ao invés de uma vida vazia predominada pela compulsão por produção e desempenho, em que a capacidade de transformação e criação deixam de existir. Ao diagnosticar a agonia de *eros, dor e ira*, Han consequentemente diagnostica a agonia do outro, do pensamento e também da existência. Repensar estes sentimentos é um desafio do nosso tempo. A *revolta* retorna aqui no intuito de nos ajudar a pensar a necessidade do sujeito do desempenho em afirmar seus limites, recuperar o outro para reconhecer os limites do outro, e criar uma nova forma de existência, tendo em vista que a lógica da *revolta* não é a de destruição, mas sim a de criação.

1. SOCIEDADE DO DESEMPENHO EM BYUNG-CHUL HAN

Em um de seus principais livros, *Sociedade do Cansaço*, Han inicia um diagnóstico acerca da sociedade contemporânea, e, ao longo de sua obra, dá a ela diversos nomes, como: sociedade do cansaço, sociedade paliativa, sociedade da transparência e sociedade do desempenho. Nesta dissertação iremos nos restringir ao uso, sobretudo, de “desempenho” para fazer referência à sociedade que Han está tratando. A partir disso, nossa primeira questão: mas afinal o que é uma sociedade do desempenho? Um dos elementos primordiais para entender essa sociedade parte da diferenciação entre esta sociedade, e a chamada sociedade disciplinar. Michel Foucault, filósofo francês, foi quem pensou a lógica disciplinar e suas configurações. No entanto, apesar de parecer dar ênfase, sobretudo, em seu livro *Sociedade do Cansaço*, Han fala também sobre a chamada sociedade do controle, cuja caracterização nos remete a Gilles Deleuze, portanto, para entender o caminho feito por Han para chegar até a sociedade do desempenho, é fundamental compreender o que seria a sociedade da disciplina e a sociedade do controle.

A sociedade da disciplina, analisada por Foucault, trabalhava através de micropenalidades que moldavam o sujeito e sua subjetividade dentro de determinados padrões de normalidade. O objetivo desta sociedade era a produção de corpos dóceis, adestrados e disciplinados. A disciplina assegurava através da vigilância o controle desses corpos, fazendo com que eles permanecessem produtivos, e também, dentro dos padrões do sujeito considerado “normal”.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’ (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Han procura acrescentar alguns aspectos na análise que foi feita anteriormente por Foucault. O filósofo sul-coreano afirma que não vivemos mais em uma sociedade disciplinar, e sim em uma sociedade do desempenho. Han afirma que a sociedade disciplinar de Foucault, “é feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas” (HAN, 2017a, p. 23), mas há tempos essa sociedade disciplinar foi substituída por outra: “uma

sociedade de academias fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética” (HAN, 2017a, p. 23). A sociedade descrita por Foucault adestrava corpos segundo o molde da disciplina: “nós vivemos em uma sociedade do poder disciplinar, isto é, dotada de aparelhos cuja finalidade é a constituição de uma força de trabalho e cujo instrumento é a aquisição de disciplinas” (FOUCAULT, 2013, p. 240), a força industrial necessária para fazer girar a roda desta sociedade vinha da coerção aos corpos, que deveriam se submeter ao que fosse ordenado para continuar servindo, a lógica da disciplina, portanto, perpassa por todos os cantos dessa sociedade, gerando sujeitos de obediência. O oposto disso é a sociedade do desempenho, onde não mais pela lógica da coerção se exerce o poder, mas antes de chegar nesta sociedade, é importante ressaltar o que Deleuze anteviu.

Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O processo* as formas jurídicas mais temíveis: a quitação aparente das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos). A moratória limitada das sociedades de controle (em variação contínua) são dois modos de vida jurídicos muito diferentes. E se nosso direito, ele mesmo em crise, hesita entre ambos, é porque saímos de um para entrar no outro. (DELEUZE, 1992, p. 222)

A partir da obra *O processo*, de Kafka, Deleuze demonstra que já estava conjecturando sobre como seria o nosso futuro. A sociedade do controle já estava deixando para trás as formas de controles da disciplina, e desenvolvendo novas técnicas de poder, essas técnicas aproximam-se da chamada sociedade do desempenho, mas ainda parece um momento de transição, mas logo analisando Foucault, Deleuze afirma que: “as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás. Estamos entrando nas sociedades de controles, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea” (DELEUZE, 1992, p. 220). O confinamento, também gerado pela lógica disciplinar, perde o seu sentido, assim como qualquer forma de poder que demonstre o seu intuito, a sociedade do controle vai assumindo outra forma de conduzir-se.

O controle não é uma disciplina. Com uma estrada não se enclausuram pessoas, mas, ao fazer estradas, multiplicam-se os meios de controle. Não digo que esse seja o único objetivo das estradas, mas as pessoas podem trafegar até o infinito e “livremente”, sem a mínima clausura, e serem perfeitamente controladas. Esse é o nosso futuro (DELEUZE, 1999, n.p).

Na sociedade contemporânea vemos a lógica do controle muito evidente, de fato “criam-se estradas” para o sujeito, é estimulada uma ideia de continuidade, de liberdade. E é justamente através dessa lógica que Han faz seu diagnóstico da sociedade do desempenho, mas nesse diagnóstico, apesar de passar por Deleuze, se dedica muito mais a uma análise comparativa com a sociedade da disciplina.

Em *Sociedade do Cansaço*, Han afirma que houve uma mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho. Isso significa que antes as dinâmicas de poder atuavam diretamente sobre os corpos, sobre os indivíduos, produzindo formas de “normalidade”, era a negatividade da proibição que determinava essa sociedade. A sociedade do desempenho, ao contrário, se desvincula cada vez mais da negatividade, agora é o projeto e a iniciativa que ordena, é a positividade. O sujeito se vê como gestor e empresário da sua própria vida, e assim ele se torna o seu próprio explorador. O desempenho com certeza é mais eficiente do que a disciplina, por sua sutileza e sedução. Imanente, traz em si uma liberdade paradoxal.

A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam espaços entre normal e o anormal, se tornaram arcaicos. A analítica de poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho (HAN, 2017a, p. 23).

Para Byung-Chul Han, na sociedade do desempenho o sujeito vigia e pune não mais o outro, mas a si próprio, e é essa sociedade que gera a depressão e o cansaço. Poder ilimitado, esgotamento, multitarefas, autoexploração e autodestruição, esses são sintomas gerados por essa sociedade que cada vez mais acredita que pode tudo, basta querer para conseguir, a produção e compulsão ficam cada vez mais intensas, transformam-se em patologias, porém, com a falta de alteridade que provém da positividade, nada nos vacina contra esta doença, estamos anestesiados. O sujeito se cansa, pois nunca consegue atingir seu objetivo, tendo em vista que os objetivos são sempre flutuantes e intermináveis, a frustração vem com o seu fracasso, e assim nasce a sociedade da violência neuronal.

Como já foi dito antes, a definição de sociedade do desempenho, diferente da sociedade disciplinar ou do controle, não faz com que Han rompa propriamente com

Foucault, o que ele faz é dar continuidade, atualizar a questão, indicando novas relações de poder e efeitos subjetivos que demandam nossa atenção. O problema apresenta-se de forma mais complexa, afinal, não estando mais atrás de muros e grades, ou apanhando de um chicote, cria-se uma falsa sensação de liberdade, e sentindo-se livre esse homem se consome cada vez mais, ainda que continue sendo um escravo.

Han afirma que: “as especificidades desse campo de trabalho é que somos ao mesmo tempo prisioneiro e vigia, vítima e agressor. Assim, acabamos explorando a nós mesmos. Com isso, a exploração é possível mesmo sem senhorio” (HAN, 2017a, p. 47). Essa é uma das diferenças primordiais para que consigamos entender como o controle na sociedade do desempenho é mais perigoso, justamente por ser mais sutil e estimular que o próprio sujeito seja o seu algoz. A sensação de liberdade e o estímulo por um projeto são a base para que esse sujeito se sinta no dever de ser mais, produzir mais, ganhar mais, porém nada nunca é o suficiente, e apesar de fatigado e doente, o sujeito não desiste, pois sente que seu projeto é de sua própria vontade, justamente por acreditar ser livre.

A sociedade disciplinar é uma sociedade da negatividade. É determinada pela negatividade da proibição. O verbo modal negativo que a domina é o não-ter-o-direito. Também ao dever insere uma negatividade, a negatividade da coerção. A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade do desempenho. O plural coletivo *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade do desempenho. No lugar da proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. (HAN, 2017a, p. 24)

O fato é que a análise de poder apresentada por Foucault parece não dar mais conta de explicar essa sociedade. As prisões e os muros que são imagens contundentes na sociedade disciplinar parecem determinar um limite, o limite entre o permitido e o proibido, entre o normal e o anormal. A sociedade disciplinar é uma sociedade das proibições e da negatividade. E isto tudo parece hoje enfraquecer-se, começando pela perda da ideia de limite. Com a positividade, o espaço passa a ser o do poder ilimitado, o empresário de si mesmo acredita que pode tudo.

Poderíamos dizer que houve uma mudança no inconsciente social, antes, o que predominava era o dever, agora, é o poder. Han afirma que: “já habita no inconsciente social, o desejo de maximizar a produção” (HAN, 2017a, p. 25). O desempenho trabalha

com o estímulo ao desejo, a força coercitiva não consegue criar sujeitos tão produtivos quanto os que são criados pela sedução. Porém, é esse estímulo que faz com que o sujeito colapse. A sociedade descrita por Foucault gerava loucos e delinquentes, enquanto a sociedade descrita por Han gera deprimidos e fracassados.

O controle na sociedade disciplinar, afirma o Han, “é muito mais eficiente que a exploração estranha, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (HAN, 2017a, p. 115). O sujeito da obediência, por conta das proibições, fica restrito em determinado espaço, sabe que não é livre, pois consegue enxergar as barreiras que o cerca, enquanto o sujeito do desempenho acredita ser livre e autônomo em todas as suas escolhas, a ideia de poder eleva o nível de produtividade, gerando cada vez mais o cansaço e o esgotamento. Essa liberdade paradoxal é o que leva o sujeito à sedução própria da lógica do desempenho, e sobre este tema Han desenvolve melhor em outras obras, como em *Sociedade da Transparência*, onde a temática da liberdade se relaciona com outras como a da transparência e a do novo funcionamento do panóptico nesta sociedade.

As questões que surgem em *Sociedade do Cansaço* ganham continuidade em outros livros, e um desses é *Sociedade da Transparência*. Neste ensaio Han desenvolve uma crítica à exposição e transparência que se tornam regra de existência nos nossos dias. O filósofo afirma que a transparência domina o discurso público, e se torna uma exigência, “intensifica-se de tal modo que se torna um fetiche e um tema totalizante.” (HAN, 2017 p. 9). Confirmando o que Han defende em *Sociedade do Cansaço*, vivemos em uma sociedade que a cada dia destrói mais a negatividade para dar lugar à positividade, portanto, a sociedade da transparência é, também, uma sociedade do desempenho. Na transparência existe uma totalidade, um “inferno do igual”, não existe mais alteridade. Han afirma que: “só a máquina é transparente; a espontaneidade – capacidade de fazer acontecer – e a liberdade, que perfazem como tal a vida, não admitem transparência.” (HAN, 2017, p.13). A existência do sujeito da transparência passa a ser nivelada a um elemento funcional de sistema.

A crítica do Han percorre ao torno da chamada sociedade da exposição, ou sociedade pornográfica. O sujeito pornográfico é aquele que desnuda sua existência, torna tudo exposto, transforma em mercadoria, essa exposição destrói o próprio *eros*, por isso, vivemos em um mundo onde *eros* agoniza, “a pornografia serve ao mero viver exposto. É

o exato contraposto de *eros*.” (HAN, 2017, p. 55). Na nossa sociedade tudo precisa ser exposto, desnudo. É uma sociedade que necessita confessar o tempo todo cada detalhe da vida, e as redes se tornam a principal forma de tornar tudo pornográfico. Nossa exposição voluntária contribui para o sentimento de falta de confiança com os outros, afinal, não só parece que estamos sendo vigiados, de fato nós estamos, “todos vigiam a todos. Todos são o Big Brother e o presidiário simultaneamente. Essa é a consumação digital do panóptico de Bentham” (HAN, 2018, p. 127), a vigilância e o controle são parte fundamental da comunicação digital. Para que se confie é necessário que se tenha um ato de fé, e em uma sociedade onde toda informação é exposta, esse ato perde o seu sentido.

Até mesmo a fotografia perde seu significado, se antes, na fotografia analógica víamos uma história, agora, na fotografia digital vemos o vazio do todo nu. Na fotografia de antes percebíamos uma hermenêutica, havia uma história a ser contada, nas fotografias atuais o positivo preenche toda tela, “na fotografia digital toda negatividade é expurgada. Não precisa mais de câmara escura nem de processamento, não precisa ser precedida por nenhum negativo. É um puro positivo. Extinto estão o devir, o envelhecer e o morrer.” (HAN, 2017, p. 30). A fotografia de hoje é reflexo de nós mesmos: transparentes, “sem nascimento e sem morte.” (HAN, 2017, p. 30). A foto que o sujeito da exposição posta nas redes é um produto, que se vende em troca de likes, “o excesso de exposição, transforma tudo em mercadoria.” (HAN, 2017, p. 32). A transparência, também, nos torna sujeitos cada vez mais controlados, até porque grande parte desse controle vem dos meios digitais.

O panóptico é um exemplo de algo da sociedade disciplinar, que toma outra forma na sociedade do desempenho, e uma dessas formas é pelo fato de ter se deslocado do seu espaço físico para os meios digitais. O conceito de panóptico originalmente idealizado por Jeremy Bentham é descrito como “um plano inicial para uma casa de inspeção penitenciária. Tratava-se de um edifício circular onde os prisioneiros ocupavam celas separadas entre si” (CAPRIOLI *et al.*, 2017, p. 305), a arquitetura circular do panóptico, tendo como centro uma torre, criava nos prisioneiros a sensação de sempre estarem sendo observados, e era justamente esse olhar oculto, mas presente, que mantinha a disciplina. Essa forma de controle perpassa as paredes do próprio panóptico e passam a se tornar parte da vida cotidiana dos seres humanos, ou seja, a vigilância sutil do panóptico está nas escolas, nos hospitais, e em cada canto da sociedade. No entanto, na sociedade do

desempenho, o panóptico passa a ter uma nova forma, agora nós nos entregamos voluntariamente a essa vigilância contínua, antes na sociedade da disciplina o panóptico controlava através da sutileza do olhar, “é o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar” (FOUCAULT, 2002, p. 156), hoje, nós escolhemos entrar no panóptico.

Sobre o funcionamento do panóptico na sociedade da disciplina, Foucault afirma: “olhares que devem ver sem serem vistos” (FOUCAULT, 2002, p. 144), na sociedade do desempenho poderíamos parafrasear Foucault para: “olhares que querem ver e querem ser vistos”, a lógica do desempenho nos impulsiona a estar nesse lugar da exposição, da transparência, ou em termos foucaultianos, da vigilância. No entanto, para manter o poder sobre estes corpos, não é mais necessário esse par vigiar e punir, diferente da época disciplinar, Foucault diz que: “o par vigiar-punir se instaura como relação de poder indispensável para a fixação no aparelho de produção, para a constituição das forças produtivas” (FOUCAULT, 2013, p. 201), é visível que esta lógica vem perdendo seu espaço, o aparelho de produção não é mais composto pela necessidade de cumprir o dever, ao contrário, é cobrado pelo próprio sujeito um desempenho que contribua com as forças produtivas.

No panóptico digital o controle e a vigilância partem de todos os lugares, e os frequentadores desse novo panóptico são os próprios colaboradores, todos controlam todos, enquanto imaginam estar em plena liberdade, se há vinte anos as pessoas se encantavam com reality shows que expunham a intimidade de um grupo de pessoas em rede nacional durante determinado tempo, hoje, todos nós estamos nos expondo dentro da mesma lógica, nos transformamos no Grande Irmão.

Nesta nova forma de controle, muito mais sedutora, os sujeitos creem ser livres, mas na realidade vivem em um grande panóptico, vigiados vinte e quatro hora por dia, pela exposição que eles mesmos se submetem. Enfim, a transparência é mais uma faceta da sociedade do desempenho, que contribui para destruição da alteridade e do pensamento. A transparência caminha junto a um vazio de sentido, e o sujeito depressivo narcisista se esgota até consumir-se por completo.

O excesso de positividade manifesta-se também de outras formas, como pelo excesso de estímulos, informações e impulsos, “modificando radicalmente a estrutura e

economia da atenção” (HAN, 2017a, p. 31). Nesta parte do livro, Han vai debater a questão da fragmentação da nossa atenção, com as diversas telas que nos rodeiam e com as diversas tarefas a serem realizadas, tornamo-nos sujeitos de multitarefas, e tal ato é visto e incentivado como positivo. Você deve continuar fragmentando sua atenção às inúmeras atividades, assim você ‘ganha tempo’, outra expressão farsante da sociedade do desempenho, estamos o tempo inteiro querendo ganhar o tempo, mas não percebemos quanto tempo perdemos apenas produzindo e consumindo conteúdos nas redes sociais por exemplo. Você deve continuar nesta fragmentação porque isso eleva sua capacidade, quanto mais coisas você faz ao mesmo tempo, mais você demonstra o quanto de desempenho você é capaz de produzir. Han critica esta ideia, pois defende que isso está muito mais ligado a um retrocesso cognitivo do que com a ideia de evolução.

Na vida selvagem, o animal está obrigado a dividir sua atenção em diversas atividades. Por isso, não é capaz de aprofundamento contemplativo – nem no comer nem no copular. O animal não pode mergulhar contemplativamente no que tem diante de si, pois tem de elaborar ao mesmo tempo o que tem atrás de si (HAN, 2017a, p. 32).

O homem primitivo precisava fragmentar sua atenção porque precisava sobreviver, ou seja, ele precisava cuidar do fogo, da criança, da comida. Com o desenvolvimento da sociedade passa a existir a possibilidade de se concentrar em uma única coisa, e produzir ciência, cultura. Mas na sociedade do desempenho essa ideia parece ser invertida, e as multitarefas passam a ser valorizadas, quando na realidade a única coisa que ela produz é um sujeito hiperativo que não consegue fazer nenhuma das coisas que se propõe com a devida atenção que cada uma exige.

São muitos os exemplos oferecidos por Han para que possamos visualizar o modo de operar da sociedade do desempenho. É evidente, como procuramos demonstrar, a sua diferença, sobretudo, da sociedade disciplinar, ou seja, Han traça um caminho na história ao fazer suas análises que perpassam pela sociedade disciplinar e sociedade do controle, e ao chegar ao desempenho ele vai tentar identificar sua causa e suas consequências, para analisar uma possível causa nos interessa passar pela análise que ele faz acerca da psicopolítica, Han afirma que: “de acordo com Deleuze, o regime disciplinar se organiza como “corpo”. É um regime biopolítico. Por sua vez, o regime neoliberal se comporta como “alma”. (HAN, 2021a, p. 30). Portanto, analisar o que impulsiona a causa do desempenho, a forma de organizar seu modo de funcionamento, sua estrutura, e suas

diferenças da chamada psicopolítica para biopolítica é o que nos interessa a partir de agora.

1.1 Psicopolítica

Para compreender melhor este tema é necessário falar do hipercapitalismo e do hiperconsumismo, na tentativa de compreender como e por que o neoliberalismo impulsiona o sujeito do desempenho. Vivemos em uma sociedade capitalista, neoliberal, que explora os indivíduos, tornando-os mercadorias. É fundamental falar deste sistema, pois é nele que estão enquadrados os aspectos da sociedade do cansaço. Han é um autor que pensa nosso tempo, a partir disso podemos dizer que sua filosofia quer responder algumas perguntas, como: que tipo de existência pode-se promover nesta sociedade capitalista? De fato, a existência que tem sido promovida é a de hiperconsumidores, compulsivos, viciados, e, como já foi dito antes: doentes, cansados e esgotados.

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 (HAN, 2017a, p. 127).

A afirmação de que no hipercapitalismo o ser humano perde o seu valor, se dá pela observação deste sistema funcionar através da exploração do homem pelo próprio homem, que como diz Han, substitui sua existência por um valor de mercado. Nesta parte da dissertação nos cabe analisar como este sistema contribui na ascensão da sociedade do desempenho, sobretudo, a partir de uma análise do que Han classifica como “psicopolítica”, no entanto, para compreender tal termo, faz-se necessário falar da biopolítica.

Refere-se ao desenvolvimento de um saber político específico e de novas disciplinas, como a estatística, a demografia, a epidemiologia e a biologia, que analisam os processos da vida no nível das populações, para “governar” indivíduos e coletivos por meio de medidas corretivas, excludentes, normalizadoras, disciplinadoras, terapêuticas ou otimizadoras. (LEMKE, 2018, p.16)

A partir de tal forma de conceitualizar biopolítica, podemos afirmar que a biopolítica é uma forma de controle própria da sociedade disciplinar, ou seja, não é possível afirmar que ocorre uma mudança de uma era disciplinar para uma era do desempenho², sem levar em conta sua forma de atuação, então, se antes na disciplina as formas de controle eram através da biopolítica, podemos afirmar que hoje vivemos em uma época em que o controle se dá mais significativamente através da psicopolítica, nela não existem mais aquelas figuras de coerção do sujeito, “mas sim como uma *forma mais eficiente de subjetivação e sujeição*.” (HAN, 2018b, p. 9) Fazendo tais análises Han afirma em seu livro *Psicopolítica* que a técnica de governança da sociedade foi alterada, antes a técnica da sociedade da disciplina era a da biopolítica, que praticava o seu controle através dos corpos, no entanto, essa prática tornou-se inadequada, e no regime neoliberal ela vem sendo substituída pela exploração da psique, “a psique não está no foco do poder disciplinar. A técnica ortopédica do poder disciplinar é muito grosseira para penetrar nas camadas mais profundas da psique”. (HAN, 2018b, p. 35). O regime ortopédico não consegue mais dar conta da necessidade de controle da sociedade neoliberal, por isso o seu refinamento, através da psique é possível aprofundar esse controle, que se confunde com a ideia de liberdade que o sujeito tem, oferecendo sempre a ideia de “empresário de si”, e não mais de “trabalhador”. Em suma, como afirma Han: “a psicopolítica neoliberal é a técnica de dominação que estabiliza e mantém o sistema dominante através da programação e do controle psicológicos” (HAN, 2018b, p.107). O que determina a forma de agir não é mais o corpo, mas sim a psique.

Ao contrário da toupeira, a serpente não se movimenta em espaços fechados; é a partir do movimento que abre espaço. A toupeira é trabalhadora. A cobra, por sua vez, é empreendedora. É o animal do regime neoliberal. A toupeira se move em espaços pré-instalados, e por isso se submete a restrições. É um sujeito submisso. A serpente é um projeto, na medida em que cria espaço a partir de movimento. A passagem da toupeira para a serpente, do sujeito ao projeto, não é uma irrupção para uma nova forma de vida completamente diferente, mas uma mutação, um agravamento do próprio capitalismo. A reduzida capacidade de movimento da toupeira coloca limites à produtividade. Mesmo que trabalhe com disciplina, ela não pode ir além de determinado nível

² Importante enfatizar que por mais que o autor fale em uma transição referente às técnicas de poder, não se pode afirmar propriamente o "desaparecimento" da tecnologia da disciplina. Tais afirmações de Han devem ser compreendidas mais no sentido de um processo que acaba por sobrepor disciplina e desempenho. Além disso, a lógica do desempenho encontra-se evidentemente mais presente em determinadas regiões e populações, dependendo do grau de sua imersão no neoliberalismo, no capitalismo de consumo, bem como nas tecnologias digitais.

de produtividade. A serpente anula essas limitações através de novas formas de movimento. Assim, o sistema capitalista passa do modelo-toupeira para o modelo-serpente, aumentando a produtividade. (HAN, 2018b, p. 30)

Seguindo a análise de Deleuze, em seu *Post-scriptum, acerca a sociedade do controle*, e recuperando a conhecida alegoria do autor, que já afirmava que se multiplicam as formas de controle ao abrir estradas, vemos aqui Han afirmando que a serpente não se movimenta em espaços fechados. A serpente é o animal do regime neoliberal justamente pela liberdade que ela tem, a serpente é projeto, é estrada aberta. Diferente da toupeira que só age dentro dos seus muros. À toupeira é dado um limite, uma linha de proibição que diz até onde ela deve ou não ir. À serpente não é dado nenhum limite, nenhuma proibição, ela deve justamente por isso sentir-se livre para desempenhar-se. Porém, quais são os problemas que esta falta de muros pode ocasionar? Han afirma que: “A serpente encarna acima de tudo a culpa (*schuld*), as dívidas (*schulden*), que o regime neoliberal emprega como meio de dominação” (2018b, p. 31), ou seja, a serpente nessa autocranção acaba gerando uma autoflagelação, a culpa é muito maior por não conseguir cumprir a demanda por desempenho que ela própria se impôs, e mais, mesmo se tivesse cumprido, logo surgiriam outras, pois são demandas infinitas. A psicopolítica gera uma escravização invisível e muito mais agressiva.

O filósofo passa a atribuir esses sintomas sociais que surgem na hipercapitalismo ao neoliberalismo que, “como mutação do capitalismo, torna o trabalhador um *empreendedor* (...). Hoje cada um é um *trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa*” (HAN, 2018b, p.14). No neoliberalismo o sujeito deixa de ser o trabalhador da era industrial, ele agora é quem atua em sua própria empresa, em sua própria vida. Deste modo, pode-se afirmar que: “o neoliberalismo é um sistema muito eficiente – diria até inteligente – na exploração da liberdade: tudo aquilo que pertence às práticas e às formas de expressão da liberdade (como a emoção, o jogo e a comunicação) é explorado” (HAN, 2018b, p.11). Aqui o autor retoma o tema da liberdade paradoxal, a volta a afirmar como seu uso sedutor e sutil pode ser muito mais eficaz nas práticas de controle. A psicopolítica, forma em que o neoliberalismo exerce seu poder, se desdobra em diversas áreas da vida humana, eis a forma de existência que estamos produzindo nesse sistema neoliberal: trabalhadores complacentes, escravos do consumismo e da necessidade de produção contínua e interminável.

O empresário de si é tão empregado quanto o funcionário de uma empresa tradicional, “o que explora é ao mesmo tempo o explorado” (HAN, 2017a, p. 115), ou seja, ambos são exploradores e explorado, todavia, como acreditam que é de sua iniciativa, sentem uma necessidade cada vez mais intensa de: “vestir a camisa da empresa”, mostrar serviço, produzir mais, vender mais. E com o tempo esse sujeito vai se desgastando, “correndo numa roda de hamster que gira cada vez mais rápida ao redor de si mesma” (HAN, 2017a, p. 91), nunca alcança um fim, pois a própria ideia de um *télos* não existe na sociedade do desempenho.

O trabalho se intensifica até mesmo pelo crescimento avassalador da tecnologia. Com as novas técnicas, o serviço passa a ser carregado na palma da mão, fazendo com que se perca, por exemplo, a ideia de fim de expediente ou de horário de trabalho. Agora, o chefe pode mandar mensagem em um domingo pela manhã, todos respondem, seja por automatismo ou medo de rejeição. O desempenho ultrapassou as barreiras de tempo e espaço, e a tecnologia contribui para que essa proximidade seja cada vez maior, sufocando qualquer momento de ócio, contemplação ou reflexão. O trabalho passa a ser contínuo, e até quando pensamos que não estamos trabalhando, estamos enganados, pois, com as redes sociais se consome e se produz conteúdo vinte e quatro horas. Na *timeline* infinita das redes somos funcionários de um sistema, produzimos e consumimos todo o conteúdo. A transição que Han aponta entre sociedade disciplinar e sociedade do desempenho se mostra em diversos lugares, como nesse caso, o trabalho, o trabalho fabril com horário bem demarcado cada vez mais perde seu espaço, dando lugar a um trabalho que parece nunca ter fim.

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 smartphone formam um campo de trabalho móvel (HAN, 2017a, p. 115/ 116).

Uma das principais razões da difusão da lógica neoliberal na cobrança por desempenho ocorre pela crescente dos meios digitais, que influenciam inclusive na perda de uma definição de “horário de trabalho”. Em seu ensaio *No Enxame: Perspectivas do Digital*, Han continua sua análise crítica no horizonte social, estético e político acerca do uso compulsivo dos meios digitais. Os meios digitais impulsionam a necessidade de desempenho deste sujeito, enfraquecendo as relações de alteridade. A ideia de “enxame”

que Han nos oferece surge para demonstrar como se comportam, por exemplo, os enxames de abelha, ou de gafanhotos; que isolados se unem quando algo os atinge, mas logo depois retornam ao seu isolamento. É um coletivo, uma aglomeração. Na sociedade do enxame a ideia de solidariedade se perde completamente, até porque para que se tenha solidariedade é preciso que tenha alteridade. O enxame consiste em indivíduos isolados.

O sujeito econômico neoliberal não forma nenhum “nós” capaz de um agir conjunto. A egotização crescente e a atomização da sociedade leva a que os espaços para o agir conjunto encolham radicalmente e impede, assim, a formação de um contrapoder que pudesse efetivamente colocar em questão a ordem capitalista. O socius [“social”] dá lugar ao solus [“sozinho”] (...) A solidariedade desaparece (HAN, 2018, p. 33).

Nesta sociedade do enxame várias questões surgem, como: a crise de representação do sujeito, problemas de confiabilidade, perda da alteridade, da relação com o outro. Isto tudo culmina em dois graves sintomas: o primeiro intersecciona-se com a lógica do desempenho, o trabalho ao perder sua forma industrial e migrar para o universo digital, perde seus limites de tempo, ou seja, o sujeito do desempenho trabalha vinte e quatro horas por dia, produzindo e consumindo conteúdo das redes, a outra questão é o quão raso é aquilo que se consome e produz. A ideia, por exemplo, de assinar petição e protestar no Twitter, cria a falsa sensação de um agir, mas é uma sensação falsa, o *homo digitalis* não age, este é um falso engajamento, na realidade o sujeito está apenas compartilhando, curtindo, seguindo o enxame. Paramos de agir para apenas reagir, e essas reações, diferente do que se acredita, não são afirmativas, não produzem mudanças reais. Além de tudo, nas redes sociais, excluída a possibilidade de pensamento e solidariedade, formam-se grupos de iguais entre si, que muitas vezes sustentam redes de mentiras, como produção de *fake news*.

Portanto, pensar a sociedade neoliberal passa pela necessidade de se pensar como nos relacionamos com os meios digitais. Precisamos nos “desconectar” da ordem do digital³ para tentar retomar uma comunicação com o *nomos* da terra. O camponês ouve a terra, o tempo próprio das coisas, enquanto a técnica nos desconecta da terra, perdemos a experiência estética, perdemos o olhar, o cheiro, estamos nos transformando em zumbis

³ Esse “desconectar” está ligado a uma resignificação da relação com o digital, e não literalmente um corte com esta dimensão ou com o uso de aparatos tecnológicos digitais.

digitais. Precisamos aprender a usar os instrumentos sem deixarmos-nos ser instrumentalizados por eles.

No entanto, será viável pensar essas estruturas sociais dentro do nosso continente? Marianna Holanda levanta a questão: “seria o cansaço também colonial?” Já que ele é descrito por um autor sul-coreano, radicado na Alemanha, elareflete se não estaria partindo de uma linguagem hegemônica que não incluiria países do Sul, afirmaríamos que sim, que inclui. Essa mudança do regime biopolítico para o psicopolítico, apesar de parecer se expressar muito mais em outros lugares, como na Europa, também dá as suas caras vagorosamente no Brasil, e em outros lugares da América do Sul, como um *fenômeno que cresce em cada lugar que preside sob um regime neoliberal*. E mais, não apenas em lugares de maneira geral, mas é uma lógica de exploração que atinge todas as classes sociais, Han afirma que: “o regime neoliberal transforma a exploração imposta por outros em uma autoexploração que atinge todas as classes” (HAN, 2018b, p.16). A razão de atingir todas as classes passa por algumas esferas como o fato de crescer no inconsciente de cada sujeito a necessidade de cobrança por desempenho não ser mais do outro, mas ser do próprio sujeito e pela crescente do acesso de outras classes sociais aos meios digitais que corroboram e exigem também de forma implícita um desempenho, para que aquele sujeito possa então “fazer parte” do jogo social que se cria nesses ambientes virtuais.

Essa afirmação fica em evidência com a crescente de trabalhadores autônomos no Brasil, como entregadores de aplicativo de comida ou pessoas que trabalham como *uber*, claro que essa crescente se relaciona com a insegurança trabalhista que cada vez mais assola o país. Contudo, mesmo esta insegurança parece fazer parte de um projeto político que quer cada vez mais ver a substituição de trabalhos com mais seguridade para os trabalhos autônomos. Essa substituição segue o modelo do desempenho, que enfatiza o seu benefício ao dizer que você estaria se tornando um “empresário de si”. Essa mudança se mostra até mesmo na linguagem, cada vez mais a expressão “trabalhador autônomo” tão usado no Brasil é substituída por “empreendedor” ou “microempreendedor”, é a ênfase no desempenho que o sujeito deve ter. E como afirma Han: “quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho, em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso” (Han, 2020, p. 16). E é neste lugar que reside a inteligência da psicopolítica, própria do regime neoliberal, na

culpabilidade do sujeito, dessa forma o Estado permanece isento de culpa e contra ele não é produzido nenhum ato de resistência.

Empreendedorismo não é uma forma de liberdade, mas de servidão. É a violência da redução de todas as relações sociais a relações de concorrência, de competição e a compreensão de toda experiência como capital no qual se “investe”. É a implosão de toda obrigação de solidariedade. (SAFATLE, 2022).

O “empresário de si” é apenas mais um dos tantos exemplos sintomáticos da sociedade do desempenho, e tal como ressalta Vladimir Safatle o empreendedorismo caminha junto à liberdade paradoxal que Han traz em outros momentos, o filósofo afirma que: “acreditamos que não somos sujeitos submissos, mas *projetos* livres (...) A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade” (HAN, 2018b, p. 9). Esta ideia de liberdade relaciona-se diretamente com a afirmação do Han de que não vivemos mais em uma era da biopolítica, mas sim da psicopolítica, o controle da psique é tão mais sutil e implícito que seduz o sujeito a desenvolver-se cada vez mais, sem ver nisso alguma forma de violência, isto tudo ainda contribui, como afirma Safatle, em uma sociedade cada vez mais egoísta, que expulsa o outro, e que logo destrói formas de solidariedade.

Nesta sociedade do desempenho não existem apenas consumidores, vítimas de um sistema hostil que transforma tudo em mercadoria, essa sociedade é, também, uma sociedade performática. O sujeito fica sedento não só por ser um empresário de si mesmo, hiperconsumista; é preciso também que ele seja sempre jovem, bonito, engraçado e inteligente. Alimentamos um perfil nas redes sociais, relatando nossa “grandiosidade”, somos figuras públicas, e isto também é produto da sociedade neoliberal, Han afirma que: “o poder inteligente se plasma à psique, em vez de discipliná-la e submetê-la a coações e proibições. Não nos impõe nenhum silêncio. Ao contrário, ele nos convida a compartilhar incessantemente” (HAN, 2018b, p.9). Na psicopolítica o tempo inteiro o sujeito é convidado a expor sua vida em busca do melhor desempenho, do olhar do outro. Além de produzir e consumir, é preciso vender sua imagem, seu corpo, vender um texto, uma definição de si; e nesse processo performático, a beleza idealizada passa a ser um desejo universal, “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” (HAN, 2017a, p. 119). A cada dia vemos no *Instagram*, relatos de pessoas que

fizeram cirurgia plástica para aumentar a boca, puxar o olhar, afinar o nariz, arquear as sobrancelhas; estamos criando um exército de iguais. Essa busca compulsiva e doentia pela “perfeição” apenas contribui para lassidão do sujeito do desempenho.

O sujeito percebe que ele não consegue chegar a um fim, que sua existência não se preenche com seu consumo ou com a imagem de si que ele próprio transforma em mercadoria, “a psicopolítica neoliberal, com a indústria da consciência, destrói a alma humana, que é tudo menos uma máquina positiva” (HAN, 2018b, p. 48). O sujeito se sente fracassado, porém, acredita que se continuar fazendo mais, vai enfim preencher sua existência e chegar a algum lugar, mas isso nunca acontece. Em suma, o desempenho gera um sujeito do esgotamento, fatigado da própria existência, “o sujeito do desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*burnout*). Ele desenvolve nesse processo uma agressividade, que não raro se agudiza e desemboca num suicídio” (HAN, 2017a, p. 101). As doenças neuronais do século XXI são a grande resposta que o corpo oferece à psicopolítica, pois “o sujeito do regime neoliberal perece com o imperativo da otimização de si, ou seja, ele morre da obrigação de produzir cada vez mais desempenho” (HAN, 2018b, p. 48).

1.2 Doença neuronal

Passando pelo diagnóstico do Han que diz o que é uma sociedade do desempenho e em que medida ela difere de outras sociedades, e pela análise da psicopolítica como motor que contribui para a crescente da sociedade do desempenho, chegamos a outra afirmação feita por Han: vivemos na época das doenças neuronais. Nas duas primeiras partes deste capítulo nos interessou falar sobre o *modus operandi* da sociedade do desempenho, neste momento nos interessa analisar os seus sintomas, por isso as perguntas: por que vivemos na época das doenças neuronais? Quais são essas doenças? De que forma o desempenho e o neoliberalismo contribuem para o seu desenvolvimento?

Em *Sociedade do Cansaço*, Byung-Chul Han inicia falando das enfermidades de cada época, e afirma que com o fim de uma era bacteriológica e viral, hoje, nossa maior enfermidade é a doença neuronal. Com a queda da violência viral, definida por uma concepção patológica das enfermidades que condicionaram as relações sociais de

determinada época, a violência viral perde a sua força⁴, dando lugar a um novo tipo de violência, a saber, a neuronal.

Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de *Burnout* (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade (HAN, 2017a, p. 7/8).

A perda da violência viral traz junto de si o declínio da alteridade, “o desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades (...) são estados patológicos devidos a um exagero de positividade” (HAN, 2017a, p. 14). Antes, tínhamos uma ideia clara e objetiva entre dentro e fora, amigo e inimigo; o esquema imunológico demarcava de forma exata a sua composição e o que lhe é externo, dessa forma carregávamos a ideia de defesa caso houvesse um ataque. Segundo o esquema imunológico, a negatividade do outro era a prática de alguma forma de violência, ou seja, tínhamos um sujeito que negava a negatividade do outro, de forma repressiva e coercitiva. A violência neuronal muda o paradigma de controle, torna-o subjetivo. Não é mais a negatividade, mas a positividade que passa a predominar. A positividade é a violência que não ordena, mas seduz e incentiva o hiperdesempenho. A violência neuronal não é provocada pela diferença do outro, mas sim pelo excesso de positividade. A violência viral é marcada pela negatividade da repressão, que difere da sociedade atual, marcada pela positividade. Afirma Han: “a violência neuronal, ao contrário, escapa toda ótica imunológica, pois não tem negatividade. A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva” (HAN, 2017a, p. 20).

A alteridade entra em declínio com a positividade. Não é só o estranho que produz violência, o mesmo, o igual, também produz. Han, para descrever esta violência da positividade, cita Baudrillard: “quem vive do igual, também perece pelo igual” (HAN, 2017a, p. 15). Na sociedade do desempenho tudo é “alisado” de tal forma que as

⁴ O sentido do viral e do imunológico não se aplica propriamente à impossibilidade de surgimento de epidemias ou pandemias, mas sim a perda da negatividade, do tensionamento.

diferenças são todas excluídas para vivermos todos em um mesmo *inferno do igual*. O esquema imunológico descrito por Han pode ser interpretado como uma metáfora, o positivo é o mesmo, aquele que é igual, o negativo é o outro, aquele que nega minha negatividade, relacionando-se, portanto, com a concepção de alteridade. Por isso, o desaparecimento imunológico implica necessariamente no desaparecimento da alteridade e da estranheza, “a alteridade é a categoria fundamental da imunologia. Toda e qualquer reação imunológica é uma reação à alteridade” (HAN, 2017a, p. 10). As vacinas são um exemplo, vacinar-se, de certa forma, é introduzir um outro em si, e isto gera reações, a vacinação segue a ordem da negatividade.

O próprio afirma-se no outro, negando a negatividade do outro. Também a profilaxia imunológica, portanto a vacinação segue a dialética da negatividade. Introduce-se no próprio apenas fragmentos do outro para promover imunorreação (...). Deliberadamente, faz-se um pouco de autoviolência para proteger-se de uma violência ainda maior, que seria mortal (HAN, 2017a, p. 14).

Nesta sociedade do igual, não produzimos anticorpos, ou seja, não se produz nenhum mecanismo de defesa. O sujeito do desempenho, apesar do excesso de produção e da realização de multitarefas, carrega em si uma grande complacência, afinal, existe diferença entre alguém que fragmenta sua atenção em inúmeras tarefas para alguém capaz de insurgir-se contra algo. Han afirma que: “a violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada” (HAN, 2017a, p. 19). A positividade é imanente ao sistema, não provoca nenhuma reação. Vivemos anestesiados pelo excesso de positividade.

A partir daí inicia-se uma análise mais profunda acerca do motivo que gera essa violência neuronal. Mas primeiro vamos responder às perguntas do início desta sessão. Segundo o Ministério da Saúde, a depressão é: “um transtorno mental associado a sentimentos de incapacidade, irritabilidade, pessimismo, isolamento social (...) baixa autoestima e tristeza, que interferem na vida cotidiana.”⁵, já a ansiedade é: “uma reação emocional (...) que quando manifestada de modo exagerado e persistente pode atrapalhar

⁵ “Na América Latina, Brasil é o país com maior prevalência de depressão”, 2022. Encontrado em: [Na América Latina, Brasil é o país com maior prevalência de depressão — Ministério da Saúde \(www.gov.br\)](http://www.gov.br)

diferentes áreas da vida.”⁶. Esses são dois exemplos de doenças neuronais, Han cita várias, como: burnout, que seria um distúrbio emocional que geraria um esgotamento ou uma exaustão intensa. Todas essas doenças poderiam culminar, como bem vemos, até mesmo em um suicídio. Que vivemos na época das doenças neuronais é visível, inclusive na mesma matéria do Ministério da Saúde sobre depressão, é afirmado que o Brasil é o país com maior índice da doença entre os países da América Latina, no entanto, como pode o filósofo afirmar que a razão de vivermos em tal época ocorre pela crescente da sociedade do desempenho?

É importante compreender em relação às doenças neuronais, sobretudo a depressão, em sua totalidade, que é evidente que há fatores biológicos, trata-se de uma doença psiquiátrica crônica, que necessita de remédios que conseguem produzir certos hormônios que o corpo daquele sujeito não consegue produzir. Mas também há outros fatores, na mesma matéria do Ministério da Saúde, a médica psiquiatra Juliana Tramontina afirma que a depressão é multifatorial, ou seja, “fatores biológicos, psicológicos e sociais influenciam para que o indivíduo tenha um episódio depressivo”⁷. Não são apenas os aspectos biológicos que vão gerar esta patologia, vários outros aspectos influenciam, por isso, podemos pensar na crescente da sociedade do desempenho como um fator que influencia na crescente de tais doenças.

Um destes aspectos, que foi analisado anteriormente em 1.1 psicopolítica, é a relação do ser humano com o trabalho. Como essa relação vem sendo alterada com a crescente do neoliberalismo e de que maneira o empreendedor de si acaba corroborando em uma autoflagelação que desemboca em algumas destas doenças neuronais. Sobre tal tema o filósofo e professor brasileiro Vladimir Safatle afirma:

Lutar por uma sociedade que não faz, de trabalhadores, “empreendedores” de seu próprio sofrimento, significa ter propostas concretas sobre o mundo do trabalho, significa lembrar de que forma a saúde mental é destruída pela sujeição aos imperativos de flexibilização e “iniciativa” (SAFATLE, 2022).

⁶ “Transtornos de ansiedade podem estar relacionados a fatores genéticos”, 2022. Encontrado em: [Transtornos de ansiedade podem estar relacionados a fatores genéticos — Ministério da Saúde \(www.gov.br\)](http://www.gov.br)

⁷ “Na América Latina, Brasil é o país com maior prevalência de depressão”, 2022. Encontrado em: [Na América Latina, Brasil é o país com maior prevalência de depressão — Ministério da Saúde \(www.gov.br\)](http://www.gov.br)

É perceptível como o empreendedor de si apenas contribui para a falência da saúde mental em nossa sociedade. As ideias de flexibilização e iniciativa citadas pelo professor aparecem diversas vezes em livros do Han nos quais pretende-se definir um diagnóstico do sujeito do desempenho, e esta forma de trabalho contribui diretamente na crescente das doenças neuronais, fazendo parte do escopo oferecido pela psiquiatria, são formas sociais que cooperam com a era das doenças neuronais. Safatle continua sua análise das formas sociais que colaboram para tal crescente e afirma que:

Hoje, o Brasil é o país com o maior número de casos de transtornos de ansiedade no mundo e tem um dos maiores índices de diagnósticos de depressão (13,5% da população). Essas são questões políticas centrais porque mostram o preço pago para viver nessa sociedade. Como dizia a pichação de um muro em Santiago, no Chile: “Não era depressão, era capitalismo” (SAFATLE, 2022).

A pichação associa-se com todo debate que nos dedicamos até aqui, reconhecendo fatores para além do fator biológico, fica mais simples compreender o diagnóstico do Han e perceber, que é o neoliberalismo, o desempenho e a psicopolítica que corroboram com as doenças neuronais. E como sanar este mal? Será que bastam os remédios, as anestésias? Se uma doença de fator biológico é curada com fármacos, como pode-se curar uma “doença” com fatores sociais? todas estas são perguntas que nos interessam tentar responder.

Estes fatores sociais, citados acima, se estendem também para fatores ambientais que também podem ser determinantes para a crescente das doenças neuronais. Na matéria do Ministério da Saúde afirma-se que a ansiedade, por exemplo, é causada por fatores genéticos e ambientais, é difícil determinar precisamente o quanto de genética e o quanto do ambiente influenciam nesse processo, mas é evidente que existem os dois. Assim, do mesmo modo que se pretende afirmar que se os ascendentes apresentam quadro de ansiedade a probabilidade do indivíduo expressar tal patologia é considerável, pode-se afirmar também que, uma criança que cresce em um ambiente dominado pelo neoliberalismo tem mais chances de desenvolver ansiedade ou outras doenças neuronais.

É importante ressaltar, também, que o sujeito de desempenho, fitness, obcecado pelo corpo e pela sua exposição, não é o sujeito sadio, essa saúde persecutória que os

sujeitos de desempenho correm atrás, é mais uma faceta desta sociedade que escraviza seus indivíduos, e os fazem colapsar pela autocobrança. Em suma, podemos afirmar que sim, a psicopolítica, o neoliberalismo e a cobrança por desempenham são grandes impulsores das doenças neuronais do nosso século. E, retomando o questionamento feito anteriormente, qual caminho trilhar para pensar em outra forma de sujeito e de sociedade? Bruno Latour que aborda questões políticas e ambientais em sua obra, afirma em seu livro *Diante de Gaia*:

Como poderíamos listar todas as nuances de depressão que atingem aqueles, muito mais numerosos, que observam cuidadosamente as rápidas transformações da Terra e decidiram que não podem ignorá-las, nem, infelizmente, remediá-las por nenhuma medida radical? Tristeza, desalento, melancolia, neurastenia? Sim, falta-lhes coragem, sua garganta se aperta; mal conseguem ler um jornal; só saem de seu torpor pela raiva, **acabam prostrados sob doses cavalares de antidepressivos**. (LATOURE, 2020, p. 30)

Em outro sentido, Latour lembra de todos aqueles que padecem por perceberem o pouco que se pode fazer perante tal questão. Não apenas os escravos do desempenho padecem, todos nós que percebemos o tamanho da questão que cresce sob nossos olhos também padecemos de certa forma. Neste momento, Latour destaca outra questão que também interessa a Han, as medicações. Pelo sofrimento causado pelo excesso de desempenho, ou seja, causado pela nossa percepção de pequenez perante tal problema, nos sobrecarregamos de antidepressivos e anestésicos, na tentativa perigosa de deixar de sentir esta dor, esta revolta, esta ira. A verdade, como afirma Latour, é que: “não existe cura para o pertencimento ao mundo” (LATOURE, 2020, p. 31). Viver nesta sociedade, tão desafiadora, exige a coragem de encarar todas as dores de frente, sem anestesia, sem se acostumar com as injustiças da mesma. Afinal o que é o doente? Talvez, como afirma Dunker, o doente seja o normal, pois: “a normalidade é apenas *normalopatia*, ou seja, excesso de adaptação ao mundo tal como ele se apresenta e, no fundo, um sintoma cuja tolerância ao sofrimento se mostra elevada” (DUNKER, 2015, p. 32). Por isso, nos interessa pensar a falência de certos sentimentos na sociedade descrita por Han, para verificar em que medida seu resgate está associado à queda de uma existência anestesiada, que não se permite mais sentir nenhum incomodo, nenhuma dor, pois além de medicada está totalmente adaptada às formas de violência do desempenho.

1.3 Agonia dos sentimentos

Uma das propostas desta dissertação é analisar alguns sentimentos⁸ que Han investiga em suas obras como possíveis caminhos contra a anestesia existencial que parece que nos vem sendo significativamente aplicada. Para isso, faz-se necessário compreender o que seria a “agonia dos sentimentos”.

Etimologicamente agonia deriva de *agon*, que significa luta, competição. O verbete agonia do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa define como:

Agonia. [Do Grego. *Agonia*, ‘luta’ (contra a morte) pelo lat. *Agonia*.] *S.f.* 1. *Med.* Conjunto de fenômenos mórbidos que aparecem na fase final de doenças agudas ou crônicas e anunciam a morte; ânsia de morte. 2. Espaço de tempo que dura a agonia (1). 3. Estado de moribundo; agitação. 4. Sofrimento, amargura, dor. 5. Angústia, ansiedade, aflição: “Na agonia de tantos pesadelos/ Uma dor bruta puxa-me os cabelos.” (Augusto dos Anjos, *Eu*, p. 111.) 6. Desejo ardente; ansiedade, ânsia. 7. Decadência que precede o fim: *A civilização romana entrava em agonia*. 8. Termo, fim, ocaso: *Vivia o grande escritor a agonia de sua glória*; “Transmonta mesma hora triste, / À agonia do herói e à agonia da tarde.” (Olavo Bilac, *Poesias*, p. 266.) 9. *Pop.* Náusea, enjoo. 10. *Bras.* Pressa, azáfama, afobação. 11. *Bras.* Indecisão: chove-não-molha: *Vai ficar muito tempo nessa agonia?* (FERREIRA, 1997, p. 63).

A agonia, portanto, é a luta contra um fim que se aproxima. Han diz que existem alguns sentimentos que se encontram em falência em nossa sociedade, e fala isoladamente de cada um. De qualquer maneira ele afirma que estes sentimentos estão em agonia, ou seja, estão na luta, no desejo e na ânsia de sobreviverem. Han percebe que a cada dia esses sentimentos encontram-se mais próximos de sua morte, de seu fim, mas por quê? Por que motivo os sentimentos entram em agonia na sociedade do desempenho? E, tendo em vista o que foi analisado até aqui, fica a pergunta: de que forma o cansaço e a falência gerados pelo excesso de desempenho causam uma agonia dos sentimentos?

⁸ Preferimos utilizar o termo “sentimentos” a “afetos”, já que Han parece preferir, e em alguns momentos distingue ambos e coloca afeto como algo reativo. Segundo o autor emoção e afetos seriam sinônimos, ambos são imediatos e performáticos, somente nos sentimentos existiria uma durabilidade, por isso, os sentimentos poderiam perdurar no tempo, possibilitando construções de narrativas, Han afirma que “ao contrário do sentimento, o afeto não abre nenhum espaço. Ele procura uma via linear para ser descarregado [...] o afeto é muitas vezes limitado a um instante” (HAN, 2018b, p. 60).

Podemos dizer que estes sentimentos que aqui pretendemos tratar, são: *eros*, *dor* e *ira*. São sentimentos capazes de produzir mudanças de um estado para outro, irrupções, transformações, e, além disso, são sentimentos que exigem determinadas coisas, como: desaceleração do tempo e reconhecimento da alteridade. É difícil imaginar essas coisas sendo possíveis dentro de um mundo acelerado e narcisista. Justamente por isso, estes sentimentos encontram-se em estado de agonia, afinal, pensar estes sentimentos, resgatá-los de sua agonia, seriam formas, não necessariamente de acabar, mas de ao menos ajudar o sujeito a refletir sobre o modo de existência que ele próprio está reproduzindo, nesse caso, a existência do desempenho.

Portanto, nosso objetivo é, a partir do diagnóstico que Han nos oferece, pensar que modo de existência está sendo produzido, e quais são os caminhos para repensar esta existência. Evidentemente, a sociedade em que o sujeito entra em colapso por excesso de desempenho não parece ser a melhor. Em *o tédio profundo*, capítulo três da *Sociedade do Cansaço*, parece que Han nos oferece um caminho, que é pensar em uma nova relação com tempo. Depois da crítica direcionada as multitarefas, Han afirma que: “essa atenção dispersa se caracteriza por uma rápida mudança de foco entre diversas atividades, fontes informativas e processos” (HAN, 2017a, p. 33), essa característica denota uma falta de disposição para o “tédio profundo”. E é justamente a permanência por um tempo no tédio que permite algum tipo de criação. O sujeito hiperativo, de multitarefas, destrói a possibilidade de criar algo, pois destrói a relação profunda que o tempo da criação exige, afinal, “se o sono perfaz o ponto alto do descanso físico, o tédio profundo constitui o ponto alto do descanso espiritual. Pura inquietação não gera nada de novo” (HAN, 2017a, p. 34).

Han parece relacionar a falta de descanso e tédio profundo, com certa perda dos sentidos: “com o desaparecimento do descanso, teriam se perdido os ‘dons de escutar espreitando’” (HAN, 2017a, p. 34). Vivemos em uma sociedade que reage o tempo inteiro, o *like* é um exemplo de reação. A reação se comporta segundo a forma da “indignação”, é passageira, dura apenas no momento da comoção. Com as redes sociais, surgem escândalos todos os dias, e todos os dias reagimos a estes escândalos. Estamos perdendo a capacidade de sentir e de agir, para apenas reagir. E essas reações não são afirmativas, não causam tensionamento, são superficiais e efêmeras.

Paul Cézanne, esse mestre da atenção profunda, contemplativa, observou certa vez que podia ver inclusive o perfume das coisas. Essa visualização do perfume exige uma atenção profunda. No estado contemplativo, de certo modo, saímos de nós mesmos, mergulhando nas coisas (HAN, 2017a, p. 36).

Os sentimentos em contraposição às reações surgem o tempo inteiro. Nesta sociedade de *Instagram*, passam pelas flores, e rapidamente tiram a foto perfeita das flores, editam sua saturação, temperatura e postam, recebem *likes* pelas flores. No entanto, a foto não permite sentir o aroma das flores. O sujeito hiperativo reage às flores, a elas fica dedicado apenas o instante da foto. É preciso que paremos de reagir, e voltemos a sentir, é preciso, também, uma pedagogia do ver, “aprender a ver significa “habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-se aproximar-se-de-si”, isto é, capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento” (HAN, 2017a, p. 51).

A reação e hiperatividade são próprias do sujeito do desempenho, romper com esses modos de existência é romper, também, com as lógicas impostas pela autocobrança por mais desempenho. Respondendo às perguntas feitas anteriormente, ao observar esta sociedade se torna mais simples compreender a razão de *eros*, *dor* e *ira* estarem em agonia. O cansaço e a falência gerados pelo excesso de desempenho não podem permitir nenhum contraste da negatividade, tudo precisa ser transparente, despido, acelerado e imediato, logo, não existe lugar para estes sentimentos nesta sociedade. A *dor* perde seu sentido, em uma sociedade cada vez mais doente e cada vez mais medicada, a solução paliativa farmacológica substitui a dor física, e destrói a dor simbólica, reduzindo a complexidade da dor, elimina-se também todo caráter crítico e transformador da dor. Quando *eros* agoniza, agoniza também qualquer relação de alteridade que se possa ter com o outro, reduzindo o outro a mera fruição, eliminando qualquer individualidade, tornando todos iguais, objetos mercadológicos. Ao perder o sentido da *ira* perdemos a capacidade de romper com determinado estado de existência, perde-se a força enérgica própria da ira que permitiria uma mudança e uma transformação definitiva. Todas essas perdas são interessantes para uma sociedade que pretende ter sujeitos cansados, doentes e anestesiados.

Esse caminho, de pensar uma nova relação com o tempo, de deixar de reagir e passar a sentir, parece se relacionar com outro, que seria um resgate da *dor*, de *eros*, e da

ira. A questão da *ira* surge em *Sociedade do Cansaço*, e reaparece depois em outros livros, no entanto, *eros* e *dor* não são temáticas que aparecem nesta obra. *Eros* é mais debatido em *Agonia do Eros*, e o tema da *dor* aparece mais em *Sociedade Paliativa*. O que os três conceitos parecem ter em comum é que são sentimentos dos quais a sociedade do desempenho se distancia a cada dia. Esses sentimentos despertam o sujeito deste estado anestésico o qual ele se encontra atualmente. Portanto, nos interessa ao longo da dissertação aprofundar a análise acerca de tais sentimentos e investigar em que medida podemos verificar uma aproximação entre estes sentimentos e o tema da *revolta* na filosofia de Albert Camus.

2.0 ABSURDO E REVOLTA EM ALBERT CAMUS

Absurdo e revolta são temas que parecem estar entrelaçados na filosofia de Albert Camus⁹, portanto, antes de falarmos sobre a revolta é necessário entender o que é o absurdo. Por essa razão este capítulo segue sua análise partindo do absurdo para a revolta. E a primeira pergunta que temos é: mas afinal, o que é um absurdo? É uma contradição, um irracional, um paradoxo? O dicionário define como um “contrário ao bom senso, à razão, ao costume de qualquer tipo de verdade ou modelo estabelecido” (SARAIVA, 2006, p. 9). Contudo, “absurdo” é uma palavra de origem latina derivada do termo *absurdus*, que está ligada à privação de som, a palavra é composta da justaposição *absurdus*, da qual origina-se “surdo”. Absurdo é uma desarmonia, um disparatado, um “desagradável aos ouvidos”, um ensurdecer. Mas não é a análise lógica da palavra ou sua etimologia que interessa para Camus. O filósofo vai se interessar em pensar o conceito de um ponto de vista da existência, absurdo seria uma manifestação da existência que surge na vida do sujeito. Posteriormente, Camus vai pensar na revolta, este pensamento estende e completa sua visão sobre o absurdo. O revoltar-se leva a expressão artística a uma atitude entendida como ética, que ao transgredir a realidade provoca no sujeito uma ação contra o enfado de sua própria existência. No entanto, analisaremos estes conceitos melhor a partir das próximas sessões.

⁹ “Seria impossível entender o conceito de revolta em Camus sem retomar o conceito de absurdo, bem como a questão do assassinato político, condenado em *O Homem Revoltado*, sem a compararmos com a questão do suicídio em *O Mito de Sísifo*” (SOARES, 2010, p. 16).

2.1 Sentimento e reconhecimento do absurdo

Em *O Mito de Sísifo* Camus vai analisar o absurdo enquanto um momento existencial que ocorre na vida do ser humano, um momento específico que faz com que essa pessoa, em sua singularidade, se encontre com o absurdo. É o surgimento dessa relação pessoal que concerne à temática do livro. Camus fala de um sujeito que tem razão e sensibilidade: “este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que existe” (CAMUS, 2020a, p.32). A sensibilidade é a primeira forma que o filósofo encontra para evidenciar a condição humana. E a condição humana é a “condição absurda”.

É evidente que a afirmativa de condição humana pode ser problematizada. Podemos pensar em diversas questões: existe de fato uma condição absurda? Podemos pensar em uma ontologia do absurdo? Essas questões surgem e são necessárias se pensarmos em como e o que seria essa condição humana e absurda em outras culturas e em outro tempo. Camus, apesar de nascer na Argélia, tem forte influência de um pensamento europeu, portanto, como pensar a condição humana enquanto uma condição absurda em culturas totalmente distintas das que influenciam a filosofia do autor? No entanto, queremos defender a teoria do filósofo de que a condição humana é uma condição absurda, para isso faz-se necessário explicitar o que seria a condição absurda em Camus. A condição humana nasce da percepção de que a vida é desprovida de um sentido prévio, essa percepção emerge outra questão: qualquer significado dado a existência é concebido pelo próprio ser humano, “através desse desnudamento da condição humana, Camus aponta para aquilo que traduz a marca própria desta condição: a saber, o absurdo” (AMITRANO, 2012, p. 15). O absurdo revela justamente este divórcio perpétuo entre ser humano e mundo, “há a constatação de que a vida, de um momento para outro, é capaz de se revelar como irracional, pois esta pode nos ser arrebatada a qualquer instante, sem o nosso consentimento prévio” (AMITRANO, 2012, p. 15). Camus afirma que o absurdo é um sentimento, que pode surgir a qualquer momento e em qualquer lugar, que de repente “bate” no rosto de um homem, que “o encontra em uma esquina qualquer”, o sentimento do absurdo é o sentimento de perceber o irracional do mundo, sua falta de lógica e de sentido, sua injustiça. Este sentimento, ao qual Camus afirma que estamos condicionados, pode não ser chamado de absurdo em

outras culturas, mas provavelmente é sentido de forma semelhante, a visão de absurdo é diferente em outras culturas, mas o sentimento pode ser considerado equivalente, a forma de lidar com esse sentimento vai alternar a depender de cada cultura e cada tempo.

Todavia, é preciso compreender as especificidades deste conceito dentro da filosofia do autor, por isso, vamos continuar a análise sobre o que é absurdo. Esse mundo, para Camus, é o lugar onde as leis da condição humana se mostram para o indivíduo. Camus vai negar qualquer felicidade que seja fundamentada em uma crença transcendente, já que a nossa existência se encontra no mundo sensível. A felicidade só é possível neste mundo, dentro das possibilidades da experiência humana, nos prazeres de sentir a terra nos pés, tomar um banho de mar ou beijar quem amamos. A felicidade, portanto, consiste na relação harmônica entre o sujeito e o mundo. Porém, é justamente no encontro com o absurdo que nos deparamos com essa *hybris*, que faz nascer esse “divórcio” entre o indivíduo e o mundo. Negar o absurdo seria como negar a felicidade, diz Camus: “a felicidade e o absurdo são filhos da mesma terra” (CAMUS, 2020a, p. 123). A felicidade humana não nasce porque superamos o absurdo, ao contrário, a felicidade está condicionada ao absurdo, ela nasce apesar do absurdo.

Nesse intervalo entre o enfrentamento, negação ou a aceitação do absurdo, existe nossa vida, e nós vivemos no hábito. Nossas vidas são monótonas e sem reflexões. Repetimos as mesmas tarefas, discutimos as mesmas questões, assistimos aos mesmos filmes, pegamos o mesmo ônibus, amamos sem saber o motivo desse amor. Em *O Estrangeiro*, o personagem *Meursault* narra como sua mãe sofrera por sair de casa e ser levada para o asilo, por causa do hábito, mas que depois, tinha novamente se habituado, e que se saísse do asilo sofreria novamente: “nos primeiros dias de asilo, chorava muitas vezes. Mas era por causa do hábito” (CAMUS, 1972, p.13). Em meio a essa vida pautada pelo hábito, nossos atos carecem de reflexão acerca deles.

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo. Um percurso que transcorre a maior parte do tempo sem problemas. (CAMUS, 2020a, p. 27).

A citação esclarece bem: vivemos uma vida maquinal, guiados por rotinas. O ser

humano é absorvido todos os dias a realizar suas obrigações pessoais e não se questiona sobre isso. Estamos acostumados a viver de modo irreflexivo, e em meio a essa vida artificial continuamos acreditando nas núpcias e vivendo em nome de um futuro que não existe. “Da mesma maneira, e em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos que levá-lo. Vivemos no futuro: “amanhã”, “mais tarde”, “quando você conseguir uma posição” (CAMUS, 2020a, p. 27). Mas esse tempo não chega, e quando chega já se passou tempo demais. “Estas inconseqüências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata que tem trinta anos” (CAMUS, 2020a, p. 27). Esperar pelo futuro é de certa forma morrer para o presente, e esse sujeito cotidiano vive em nome do futuro: “quando eu me formar”, “quando conseguir o cargo”, “quando tiver filhos”. Mas ele é atravessado pelo tempo e vê que aquela antiga aspiração não faz mais sentido, já tem trinta anos, e tal como o eu-lírico em a Tabacaria, este sujeito percebe ao tirar a máscara do rosto e olhar-se no espelho que: “já tinha envelhecido” (PESSOA, 2011, p. 68).

Um dia, porém, com uma tomada de consciência, esses cenários fictícios do hábito são destruídos, o divórcio surge para o homem, sua visão se torna evidente, pois sua consciência despertou. Todo sentimento de estrangeirismo, de mal-estar diante do mundo aparecem ao indivíduo; e percebemos nesse momento a gramática sangrenta da existência. Tudo isso nasce com a consciência.

Um belo dia, surge o “porquê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. “Começa”, isto é importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência (CAMUS, 2020a, p. 27).

É com o “por quê” que se inicia esse processo, quando o sujeito coloca em xeque os atos da sua existência, ele se torna consciente de cada movimento. E nessa interrogação acerca do sentido de sua existência nasce, no ser humano, o *sentimento do absurdo*.

Pela consciência acontece um despertar, o ser humano acorda e percebe que aquilo que antes nutria sua existência era um mero automatismo de uma vida cotidiana sem sentido. Essa ruptura não é negativa, ao contrário, a consciência é sempre positiva. “Devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa pela consciência e nada vale sem ela”

(CAMUS, 2020a, p.27). Ela é quem desperta o indivíduo para a realidade. Antes ele estava adormecido em um mundo de ilusão, de farsas. Ter consciência é ter consciência do absurdo da vida a partir da individualidade do sujeito. É ter consciência das leis da condição humana dentro da “minha” experiência existencial. É o eu, sujeito singular, que ao se deparar com uma cotidianidade vazia de sentido vai se questionar e fazer nascer em si a consciência. O ser humano está submetido a uma condição, sua vulnerabilidade, seu destino trágico, o mal do mundo, tudo isto está posto e não tem escapatória, a condição humana é a condição absurda. E é a consciência que retoma esse sujeito, fazendo-o enxergar a sua condição.

Esse acontecimento ocorre com uma interrogação, quando o sujeito se questiona sobre o sentido da sua existência, pelo sentido da vida. Há um sentido profundo para que eu exista? Há um sentido para que eu continue existindo? A consciência desperta esse questionamento, e ele pode aparecer para qualquer um e em qualquer lugar. “Numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, em sua nudez desolada, em sua luz sem brilho” (CAMUS, 2020a, p. 25). É nesse momento notável, que o sujeito apreende o que é a condição humana, nessa relação pessoal com a experiência da existência ele se vê diante do horror, do mal e de todas as misérias. Ele percebe que por mais que lute por uma sociedade sem classes, mesmo nela as crianças iriam continuar morrendo, percebe que não tem como erradicar o mal do mundo, ele vê a tragédia face a face. O divórcio entre o sujeito e o mundo acontece neste instante, em que, através da sensibilidade ele toma consciência da realidade da vida. Vem a colisão, o sentimento de mal-estar diante de nós mesmos, esse é o sentimento do absurdo: “essa incalculável queda diante daquilo que somos, essa “náusea”, como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo” (CAMUS, 2020a, p. 29).

A consciência, porém, gera inúmeras consequências, como o suicídio, ou sua negação, ou seja, aceitar a condição humana. Seu despertar não é fácil, “viver, naturalmente, nunca é fácil” (CAMUS, 2020a, p. 21). A consciência, a reflexão, e o pensamento acerca do hábito que se estabeleceu no intuito de tornar a vida mais simples, nos faz minar, pois como diz Camus em *O Mito de Sísifo*: “começar a pensar é começar a ser minado” (CAMUS, 2020a, p. 20). E atormentados por essa consciência surge a primeira opção: o suicídio. Tal conclusão acontece muitas vezes pela crença de que a vida

não tem sentido, e por isso não vale a pena continuar vivendo, e algumas pessoas, ainda, cometem outro tipo de suicídio, que ocorre quando, constatado o absurdo, elas dão um salto para o transcendente. É o sentimento do absurdo que pode levar o sujeito a se privar da própria vida; todavia, escolher o suicídio é negar a condição absurda, assim, todo o sofrimento é interrompido, mas também todas as outras possibilidades que permitem algum tipo de felicidade também são destruídas.

Outro fator que contribui para que esse sentimento apareça é a nossa temporalidade e sua relação com a morte. Tempo e morte se conectam com a existência absurda. A morte mostra ao sujeito toda a inutilidade do sofrimento e todo o absurdo da vida. Viver é absurdo porque morrer é absurdo, por isso o sentimento de absurdo não pode ser esgotado, seria o equivalente a esgotar a própria vida. Refletir sobre a morte é também refletir sobre a vida, essa reflexão contribui nesse despertar definitivo da consciência do sujeito perante os muros do absurdo. A sensação de mal-estar que nasce da relação entre o ser humano e o mundo vem do desejo do humano de abarcar o mundo, afinal, “se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, estaria reconciliado” (CAMUS, 2020a, p. 31). Porém, não conseguimos compreender este mundo, nossas verdades são contingentes: “é apenas água que escorre entre os meus dedos” (CAMUS, 2020a, p.32). Sua irracionalidade escapa à nossa compreensão, tentar entendê-lo significaria restringir o mundo, “compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo” (CAMUS, 2020a, p. 30). Nossa consciência ilustra essa queda entre o mundo e o sujeito. Ela evoca sua lucidez, ele passa a enxergar a realidade, o sol, a miséria, o avesso e o direito. Essa é nossa condição, estamos fadados a aceitar as leis da condição humana, viver em uma ilusão ou cometer suicídio.

Camus afirma que em algum momento da vida todos os seres humanos vão experimentar o absurdo, porque essa experiência vital é necessária, faz parte da condição humana, é o único laço existente entre o sujeito e o mundo, nossa condição absurda é o que permite que toquemos o mundo. “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento do absurdo (...) há um laço direto entre sentimento e a aspiração ao nada” (CAMUS, 2020a, p.21). Tal como Calígula que, segundo Camus, depois que sua irmã morre vai experimentar essa colisão com o mundo.

A tormenta frente a esse acontecimento é tão forte, que a reação do homem torna-se também um ato forte. “Essa *revolta* da carne é o absurdo” (CAMUS, 2020a, p. 28). E confrontado pelas leis absurdas de Deus, resolve ele próprio tornar-se um Deus e fazer as suas próprias leis absurdas. Pelo caminho percorrido até agora é evidente a importância da consciência para o pensamento de Albert Camus, ela é o primeiro ponto de partida, pois através dela o sujeito consegue perceber a mecânica que antes regia sua vida, só através dela ele consegue romper com essa visão estagnada da vida que virou puro hábito.

Camus inicia *O Mito de Sísifo*, tal como outros de seus livros, de maneira emblemática, ao afirmar que: “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (CAMUS, 2020a, p. 19). Isto significa que em todos esses dois mil e quinhentos anos de filosofia só existe um problema filosófico verdadeiro: o suicídio, pois “o resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Tratam-se de jogos; é preciso primeiro responder” (CAMUS, 2020a, p. 9). Portanto, interessa-nos agora entender este silêncio que se faz no coração do ser humano.

Camus acentua que por muito tempo tratou-se do suicídio como um fenômeno social, mas que em *O Mito de Sísifo* o que interessa é esse momento entre o sujeito e o suicídio: “o verme se encontra no coração do homem” (CAMUS, 2020a, p. 20). Está lá, mais cedo ou mais tarde aparece para todos, vamos vivendo nossas vidas e de repente começamos a ficar atormentados com tal questão. Afinal, “todos os homens sadios já pensaram no seu próprio suicídio” (CAMUS, 2020a, p. 21). Esse pensamento parece ser causa do sentimento do absurdo, já que também todas as pessoas, em determinado momento, experimentam essa densidade e estranheza do mundo. Esse “verme” vai se alimentando da nossa condição, condenados a essa vida maquinal que se repete todos os dias, condenados à miséria e ao sofrimento. É a queda, nos resta viver sem apelos. O que fazer nesse momento?

Camus evidencia o suicídio como uma questão fundamental pelas ações que esse ato compromete. As demais problemáticas filosóficas nessa hora pouco importam, perdem a sua relevância. Afinal, as ações geradas por quem decide matar-se são

infinitamente mais relevantes do que o debate sobre a origem do universo. Ninguém se mata pelo cogito cartesiano ou pelo imperativo categórico de Kant, quem se mata não consegue mais enxergar uma razão para viver. “Nunca vi ninguém morrer por causa do argumento ontológico” (CAMUS, 2020a, p.19), afirma Camus, e mais tarde se lembra do caso de Galileu que renunciou a sua verdade científica no momento em que sua vida estava posta em risco.

Galileu que sustentava uma verdade científica importante, abjurou dela com a maior tranquilidade assim que viu sua vida em perigo. Em certo sentido, fez bem. Essa verdade não valia o risco da fogueira. É profundamente indiferente saber qual dos dois, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro (CAMUS, 2020a, p. 19).

Apesar de toda descrição do caminho que se faz para entender por que matar-se, é difícil ainda definir o instante exato em que se resolve apostar na morte como uma solução, um escape. Camus diz que morrer em certo sentido é como “se confessar”, confessa-se então que sem conseguir entender o irracional da vida, fomos nós próprios superados por ela. “Trata-se apenas de confessar que isso não vale a pena” (CAMUS, 2020a, p. 21). Matar-se é então confessar que perante a inutilidade do sofrimento, a dor da existência, e a falta de lógica do mundo, continuar vivendo seria inútil. “Aqueles que se suicidam, costumam ter certeza do sentido da vida” (CAMUS, 2020a, p. 22). Confessamos aqui a nossa fraqueza, viver em um mundo irracional, condenados por um destino inexorável é algo que não faz sentido. Porém, essa não é ainda a conclusão de Camus. Em uma primeira leitura, pode parecer que a falta de sentido leva obrigatoriamente a acreditar que a vida não vale a pena ser vivida, porém, no decorrer do texto percebemos que o suicídio é apenas uma fuga, ele interrompe a condição humana, fazendo cessar também a possibilidade do homem de reencontrar nesta terra “o vinho do absurdo e o pão da indiferença” (CAMUS, 2020a, p. 59).

Mais tarde Camus vai considerar que na verdade não há uma inferência entre o absurdo e o ato de abandonar a vida, pois, ao contrário, há no sujeito um desejo natural de viver, “no apego de um homem à sua vida há algo mais forte do que todas as misérias do mundo” (CAMUS, 2020a, p. 23). Esse sentimento faz com que o indivíduo muitas vezes recue frente ao seu aniquilamento, porém ele precisa reconhecer que o absurdo é

um paradoxo irresolúvel entre o espírito que deseja e o mundo que desilude. Ainda assim permanece a questão, essas pessoas que decidem tirar a vida com as próprias mãos encontraram nisso uma razão? Camus questiona: “há uma lógica que chegue até a morte?” (CAMUS, 2020a, p. 24). Para responder a esse questionamento temos que nos guiar pela única luz evidente, ou seja, devemos investigar o tema a partir da única conclusão que temos: a vida é absurda, nossa condição é absurda. Apenas dessa forma consegue-se uma resposta coesa ao suicídio.

No entanto, em suas análises, Camus encontra outras respostas que se aproximam da lógica absurdista, mas ao mesmo tempo são distintas. O filósofo parece fazer alusão a outro tipo de suicídio, que seria o chamado “suicídio filosófico”, porém ao fim dessa terceira parte do primeiro capítulo ele próprio conclui interessar-se pelo suicídio em seu sentido lato, “não me interessa pelo suicídio filosófico, mas pelo suicídio, simplesmente”. (CAMUS, 2020, p.57). Ainda assim, fala do tema, pois interessa a ele conhecer a sua lógica. O suicídio filosófico, segundo o autor, é uma reação que diante do absurdo conclui certas afirmativas que são apelativas, pois não tomam como base a premissa de que nossa condição é absurda, e que não há nenhuma solução honesta que ultrapasse a existência. Esse ato pode ser dividido em duas partes: a primeira seria a aspiração transcendente e a segunda a de ordem racional, mas em qualquer uma dessas a sua característica é a de ser um salto.

Para Camus, essas filosofias existenciais cometem esse salto. “Partindo do absurdo sobre os escombros da razão (...) elas divinizam aquilo que as oprime e encontram uma razão para ter esperança dentro do que as desguarnece”. (CAMUS, 2020. p. 42/43). Pensadores como Kierkegaard, Jaspers e Chestov cometeram o salto religioso. Husserl também realiza esse salto, não pelo religioso, mas ao afirmar as essências extratemporais, em um salto para além da razão; Camus (2020, p. 53) questiona:

Não posso negar que nestas palavras a razão triunfa e clareia. Mas o que pode significar sua afirmação no mundo absurdo? A percepção de um anjo ou de um deus não tem sentido para mim. Esse lugar geométrico onde a razão divina ratifica a minha razão me é para sempre incompreensível. (CAMUS, 2020, p. 53).

Esses filósofos, através de um raciocínio singular, encontraram o absurdo. Esse é também o ponto de partida deles, perceberam essa colisão, essa desmedida na relação entre o homem e esse mundo, mas a solução para o problema é recorrer a um salto, ou seja, procuram uma razão para ter esperança perante aquilo que os deixam desprovidos dela. No caso do Kierkegaard, por exemplo, ele acentua que há três maneiras de existência do homem: a estética, a ética e a religiosa. A crítica do Camus é feita no momento que se passa da esfera ética para a religiosa. O absurdo em Kierkegaard, portanto, desemboca na fé. Para Camus, ao contrário de Kierkegaard, não se trata de superar o absurdo, mas de manter o absurdo: não existe motivo para curar os males da vida absurda, mas sim subsistir junto dela.

A posição de Camus, portanto, é a de ser contra o suicídio, tanto o físico quanto esse chamado de “suicídio filosófico”. O suicídio filosófico deposita uma esperança além da razão ou em alguma divindade, esse ato tira da vida a sua importância, como afirma Nietzsche (1992, p.65): “quando não se coloca o peso da vida na própria vida, mas sim no, “além”, no nada, então retira-se da vida toda a sua importância”. O suicídio não é uma maneira de “superar” o absurdo, porque ele suprime a existência do ser humano, a única forma de fazer viver o absurdo é através de si, portanto, aniquilar a si é aniquilar essa possibilidade. A consciência fez nascer esse sentimento de absurdo, e é nesse momento que emerge a chance de viver com o absurdo. Nada vale viver sem a consciência, quem afirma isto precisa negar o suicídio, como afirma Barreto (1971, p.50): “o suicídio físico faz com que o indivíduo destrua o único meio – ele próprio – de fazer viver o absurdo”. Viver é fazer viver o absurdo, e para isso precisa-se de uma consciência que esteja viva, mantendo a colisão entre o sujeito e o mundo, lembrando que o absurdo não conduz o sujeito a nenhuma instância superior, nem da razão e nem religiosa. O absurdo é o único elo que liga o ser humano ao mundo, “o absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois. Eles os aderem um ao outro, como só o ódio pode juntar os seres” (CAMUS, 2020a, p.34). O suicídio quando não é uma tentativa de responder a um problema com falsas esperanças é uma fuga da própria vida. “A honestidade consiste em saber manter-se nessa aresta vertiginosa, o resto é subterfúgio” (CAMUS, 2020a, p. 57). Portanto, resta-nos viver, sem apelos, sem deuses, e sem suicídio.

2.2 A revolta: alteridade e solidariedade

Em *O Mito de Sísifo*, conseguimos identificar, como já foi elucidado, algo que talvez possa ser compreendido como uma proposta ética que se constrói a partir da consciência do homem perante a sua condição existencial. O esforço do homem camusiano é gerar no mundo os seus próprios valores. Mas Camus parece trabalhar por partes, em *O Mito de Sísifo* ele coloca a questão do suicídio, em *O Homem Revoltado* ele nos traz a questão do assassinato. O problema é o mesmo, porém mais complexo: “na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos” (CAMUS, 2020b, p. 17). A partir de agora vamos tentar compreender o que seria a revolta.

A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. A *revolta* clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar. Sua preocupação é transformar. Mas transformar é agir, e agir, amanhã, será matar, enquanto ela ainda não sabe se matar é legítimo. Ela engendra justamente as ações cuja legitimação lhe pedimos. É preciso, portanto, que a *revolta* tire as suas razões de si mesma, já que não consegue tirá-las de mais nada. É preciso que ela consinta em examinar-se para aprender a conduzir-se (CAMUS, 2020b, p. 22).

O Homem Revoltado divide-se em cinco sessões, a que nos interessa falar neste momento é a primeira: *O Homem Revoltado*. Nesta sessão, fica clara a importância de pensar o absurdo antes de pensar a *revolta*, já que a *revolta* tal como o absurdo, também nasce primeiro, por um sentimento, e só depois vai para a consciência: “a *revolta* não ocorre sem o sentimento de que, de alguma forma e em algum lugar, se tem razão” (CAMUS, 2020b, p. 27). Percebe-se que há algo de errado, algo de absurdo: “até então, essa identificação não era realmente sentida” (CAMUS, 2020b, p. 28). Primeiro sentimos que existe uma injustiça, depois tomamos consciência disto: “por mais confusa que seja, uma tomada de consciência nasce do movimento de *revolta*” (CAMUS, 2020b, p. 28). Sentimento vem antes da consciência, e a partir disso conseguimos formular os argumentos contra tais injustiças, “a consciência vem à tona com a *revolta*” (CAMUS, 2020b, p. 29). O escravo, exemplo que Camus usa nesta primeira parte, sente que há algo

de injusto, e começa a definir barreiras, limites.

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde seu primeiro movimento. Um escravo, que recebeu ordens durante toda a vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. Qual é o significado deste “não”? (CAMUS, 2020b, p. 27).

As barreiras nascem com o dizer “não”, mas esse *não*, não é apenas uma negação, é também a renúncia de uma ordem injusta, ou seja, o *não* do escravo que se nega a permanecer em tais condições absurdas é ao mesmo tempo uma afirmação. O sujeito sente-se injustiçado em vários aspectos diferentes, por isso ele se *revolta*, e nega tudo isso, mas ao mesmo tempo ele precisa afirmar algo, e sua própria negação torna-se uma afirmação, é a afirmação dos limites, dos valores. Este não, diz Camus: “significa, por exemplo, “as coisas já duraram demais”, “até aí, sim; a partir daí, não”; “assim já é demais”, e, ainda, “há um limite que você não vai ultrapassar” (CAMUS, 2020b, p. 27). Esta não é a afirmação de fronteiras. Mas, como dissemos antes, em um primeiro momento esse *não*, apesar de afirmativo ainda carrega em si certa hesitação, pois carece de consciência, ele é antes, um sentimento: “o movimento de revolta apoia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo” (CAMUS, 2020b, p. 27), ainda há certa confusão, já que não compreende-se direito quais são estas barreiras que não deveriam ser ultrapassadas, o que temos ainda é a impressão de que temos o direito de algo, e que ultrapassar determinados limites seria injusto e inaceitável.

No entanto, o sentimento que ainda não é consciente, não tira da *revolta* sua força de reivindicar, de afirmar os limites, “o revoltado, no sentido, etimológico, é alguém que se rebela. Caminhava sob o chicote do senhor, agora o enfrenta” (CAMUS, 2020b, p. 28). Esse rebelar-se é sobretudo, afirmar valores. O escravo que se rebela nega as exigências absurdas do seu senhor, e ao mesmo tempo nega também sua condição de escravo, ou seja, “o movimento de *revolta* leva-o além do ponto em que estava com a simples recusa” (CAMUS, 2020b, p. 29). Que a *revolta* gere no escravo a negação da sua própria condição, nos mostra seu caráter existencial, por isso, ao longo do livro vemos outros tipos de *revolta*, por exemplo, a *revolta* contra a condição ontológica do homem.

Mas o fato é este: a *revolta* ultrapassa os limites, faz o ser humano identificar-se totalmente com ela, “torna-se para ele o bem supremo. Instalado anteriormente num compromisso, o escravo lança-se, de uma vez (“já que é assim...”), ao Tudo ou Nada” (CAMUS, 2020b, p. 29). Neste momento a consciência se estabelece, e o revoltado passa a querer ser *tudo* “identificar-se totalmente com esse bem do qual subitamente tomou consciência, e que deseja ver, em sua pessoa, reconhecido e saudado” (CAMUS, 2020b, p. 29). Este *tudo*, no entanto, pode transformar-se também em *nada*, e este sujeito “pode ver-se definitivamente derrotado pela força que o domina” (CAMUS, 2020b, p. 29). Porém, não parece importar tanto, afinal, este sujeito percebe que mesmo lutando contra o absurdo, em última instância, o maior dos absurdos prevalece e ganha dele: a morte. Logo, ele aceita sua derradeira e inevitável derrota, que nem por isto ele deixa de chamá-la “liberdade”, de qualquer forma mantém seu Tudo ou Nada: “antes morrer de pé do que viver de joelhos” (CAMUS, 2020b, p. 29). O homem revoltado quer levar os valores até as suas últimas consequências. Se sua morte for por consequência de sua *revolta* ele aceita mesmo assim, pois vê nela um valor que ultrapassa sua individualidade, que se estende a todos: “vê-se que a afirmação implícita em todo o ato de *revolta* estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão” (CAMUS, 2020b, p. 30). Neste momento, Camus parece começar a introduzir o caráter de *solidariedade que existe na revolta*.

O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e oprime, pertencentes a uma comunidade preparada (CAMUS, 2020b, p. 30/ 31).

A comunidade preparada nos indica que quem sofre a opressão nem sempre são os escravos, os senhores também podem sofrer, talvez eles apenas não saibam ainda disso. Porém, vista a grande opressão como o *deparar-se com os muros do absurdo*, todos estamos na mesma situação. Camus afirma que “a *revolta* não nasce, única e obrigatoriamente, entre os oprimidos, podendo também nascer do espetáculo da opressão cuja vítima é um outro” (CAMUS, 2020b, p. 31). O que a *revolta* cria é uma identificação com os outros indivíduos. O sujeito pode revoltar-se contra um ato feito a outro que se

fosse com ele próprio talvez não lhe causasse tal sentimento, ou “podemos achar revoltante a injustiça imposta a homens que consideramos adversários” (CAMUS 2020b, p. 31). Não importa quem é, se é meu amigo, se compartilha ou não das mesmas questões que as minhas, a *revolta* transcende o indivíduo, ela é coletiva. “Na *revolta* o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica” (CAMUS, 2020b, p. 32). O homem revoltado exige para si na medida em que se identifica com todos os outros. A *revolta* é mais do que a individualidade daquele que quer impor seus valores, é mais do que a reivindicação de um único sujeito, ela é uma atitude existencial coletiva, de solidariedade entre todas as pessoas.

A *revolta* é o ato do homem informado, que tem consciência de seus direitos. Mas nada nos autoriza a dizer que se trata apenas dos direitos do indivíduo. Pelo contrário, parece efetivamente, pela solidariedade já assinalada, que se trata de uma consciência cada vez mais ampla que a espécie humana toma de si mesma ao longo de sua aventura (CAMUS, 2020b, p. 36).

A *revolta*, bem como diria Camus, é esta *aventura* de todos, que diferente da postura solitária do sujeito na experiência do absurdo, agora, torna-se sentimento e consciência de todos os seres humanos. Ao mesmo tempo, é ela quem passa a dar fundamento à existência humana, ou seja, a *revolta* é a afirmação de uma existência compartilhada. Por isso, o *homem revoltado*, tal como o *homem absurdo* não pode aceitar o suicídio ou o assassinato. O *homem absurdo* nega o suicídio e a esperança, pois, somente com uma consciência viva é possível gerar valores na própria vida, e o *homem revoltado* nega o assassinato, já que este interfere na possibilidade do outro de gerar seus próprios valores, assassinato seria equivalente à indiferença e a postura do *homem revoltado* é a da solidariedade.

Este indivíduo percebe que para existir é preciso que ele se revolte, sua *revolta*, no entanto, estabelece limites do qual ele não pode ultrapassar. Camus afirma que: “para existir, o homem deve revoltar-se, mas sua *revolta* deve respeitar o limite que ela descobre em si própria” (CAMUS, 2020b, p. 38). Mas quais são estes limites? No início do livro, Camus afirma que há dois tipos de crimes, e interessa a ele analisar as razões de tais crimes, no começo desta parte, sobre *revolta*, dissemos que Camus em *O Homem Revoltado* quer pensar a questão do assassinato, ou seja, ele quer responder à questão: há

uma lógica que justifique o assassinato? Será que as ideologias justificariam o assassinato? Por hora o próprio autor descreve suas análises partindo do princípio de que nem a *revolta* sabe responder tais questões, que ela precisa tirar essas conclusões de si mesma, porém, ele termina esta seção afirmando que: sim, há limites. Reconhecemos, tal como o escravo que se revoltou, que há um limite do qual o sujeito não deve ultrapassar. Se a *revolta* permitir ultrapassar o limite, por exemplo, do assassinato, ela estaria destruindo e negando a solidariedade, e ao mesmo tempo, ela estaria negando o nome de *revolta*, coincidindo “na realidade com um consentimento assassino” (CAMUS, 2020b, p. 38). Ao passo que os homens reconhecem esses limites, todos se unem e passam a existir.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de *revolta*, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a *revolta* desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos (CAMUS, 2020b, p. 38).

Camus tenta nos mostrar um novo cogito cartesiano: “eu me revolto, logo existimos”, é a afirmação de que a *revolta* de um sujeito se torna a *revolta* de todos, ou seja, ela é coletiva. Primeiro é uma pessoa que se *revolta*, e este ato implica na existência de todas as outras pessoas. Tal como em *A Peste*, doença que tornando-se o dever de alguns depois de certo tempo se mostra como o que de fato ela era, a saber, um problema de todos. A *revolta* ao deixar de ser individual mostra sua necessidade coletiva, ela é uma aventura compartilhada, é um movimento que se preocupa com a alteridade, é um protesto contra a condição absurda, é o *grau zero* da descoberta de valores, e é ela própria que protesta por esta criação de valores. Camus parece intuir que a *revolta* “nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana” (CAMUS, 2020b, p. 30), esta suspeita nos levaria a uma direção acerca de uma ética da *revolta*. A partir deste princípio extraímos dela a ideia dos limites, o fundamento da existência do sujeito e a *solidariedade* que pode nascer entre os seres humanos.

O homem revoltado exige a liberdade e seus limites, ele quer um equilíbrio entre o sim e o não. Este sujeito está em protesto: contra o senhor, contra a criação, contra a história, contra os deuses, contra o absurdo, enfim, contra a morte. É na *revolta* que este indivíduo percebe a necessidade de se transcender no outro, de restabelecer a relação entre sujeito e mundo, de pensar a alteridade. A *revolta* reconhece o valor na existência humana, e afirma esse valor, da vida não apenas de um sujeito, mas de todos os seres humanos, ela é um valor comum, e só a partir deste valor podemos pensar a solidariedade humana.

2.3 A revolta e a arte

Camus inicia o capítulo Revolta e Arte, afirmando que a arte deveria nos oferecer uma última perspectiva sobre o conteúdo da revolta. Mas será que ela oferece? Em outras palavras podemos nos perguntar: o que pode a arte em termos de revolta? Camus afirma que “em toda revolta se descobre a exigência metafísica de unidade” (CAMUS, 2020b, p. 332). Ou seja, percebendo a fragmentação e falta de sentido no mundo a arte e a revolta são formas de recompor a unidade do mundo, de fabricar um novo universo, por isso Camus diz que: “a revolta, de tal ponto de vista, é fabricante de universos. Isto também define a arte. A bem dizer, a exigência da revolta é em parte uma exigência estética” (CAMUS, 2020b, p. 332). Em suma: “o maior estilo em arte é a expressão da mais alta revolta” (CAMUS, 2020b, p. 352). Ambas estão relacionadas na medida em que ambas criam uma existência pautada em uma ética-estética.

Esta exigência estética, no entanto, foi hostilizada por muitos, Camus chega a citar Platão como um caso menor, já que apesar de expulsar o poeta da república, ainda põe a beleza acima de tudo. Todavia, de Rousseau à ideologia alemã, a história está repleta de calúnia às artes. Camus, não enxerga a arte de forma hostilizada, pelo contrário, identifica arte e revolta, e refletindo acerca dos pensadores revoltados percebe um ponto em comum: Sade, Nietzsche, Lautréamont, Rimbaud, todos estes ilustram a necessidade de coerência e unidade, e forjam suas teorias em um universo fechado, onde o ser humano pode enfim “reinar e se conhecer” (CAMUS, 2020b, p. 332). As artes reproduzem o mesmo movimento, como diria Camus: “o artista é aquele que refaz o

mundo por sua conta” (CAMUS, 2020b, p. 332). Criando a própria realidade, forjando seu próprio universo. Ao citar Van Gogh, Camus afirma que não existe possibilidade de Deus ser julgado neste mundo, pois este mundo é um estudo mal-acabado dele. E qual é a função do artista? é tentar refazer esse estudo.

No entanto, este refazer-se segue paralelo à realidade do mundo, ou seja, a arte segue a mesma “dialética” da revolta, ela não pode viver da recusa total. Camus afirma que: “não se pode afirmar a feiura total do mundo. Para criar a beleza, ele deve ao mesmo tempo recusar o real e exaltar alguns de seus aspectos” (CAMUS, 2020b, p. 335). A arte pode contestar, mas ela não consegue desviar totalmente do real. Por isso que “a arte nos conduzirá dessa maneira às origens da revolta, na medida em que tenta dar forma a um valor que se refugia no devir perpétuo” (CAMUS, 2020b, p. 335).

Paradoxalmente, é esta tentativa contínua que parece oferecer algum sentido à arte revoltada. A tentativa de abarcar o mundo, de compreender suas lacunas. cita Camus: “a arte, qualquer que seja seu objetivo, faz sempre uma concorrência culpada a Deus” (CAMUS, 2020b, p. 336), ou seja, queremos criar algo tão belo ao ponto de concorrer com a criação divina, o esforço continua sendo o mesmo: esforço pela unidade, tentativa de criar universos acabados. A contradição absurda permanece, o ser humano, exilado de sua própria pátria, estrangeiro no mundo, tenta compreender a realidade, mas ela sempre se mostra incompleta.

Para compreender a realidade da revolta é preciso não ser nostálgico, é preciso escapar da busca constante por um sentido eterno que traga uma reconciliação entre ser humano e mundo, que na realidade, nunca irá existir. A arte revoltada não pode querer dar à vida uma forma que ela não tem, a forma da estabilidade, da duração, do eterno. A arte revoltada precisa dar sentido ao sofrimento, subsistir no absurdo, exigir a criação de novos valores, de novos “universos”.

Ao mesmo tempo, a arte revoltada também recupera a noção de solidariedade, Camus afirma que: “querendo ou não, o artista não pode mais ser um solitário, a não ser no triunfo melancólico que deve a todos os seus pares. A arte revoltada também acaba revelando o nós existimos” (CAMUS, 2020b, p. 357). Esta é a arte revoltada, aquela que tem adesão integral ao presente, e que faz surgir a solidariedade entre os indivíduos.

O inferno só tem um tempo, a vida um dia recomeça. Talvez a história tenha um fim, nossa tarefa, no entanto, não é terminá-la, mas criá-la à imagem daquilo que doravante sabemos ser verdadeiro. A arte, pelo menos, nos ensina que o homem não se resume apenas à história. [...] Os revoltados que querem ignorar a natureza e a beleza são condenados a banir da história aqueles que desejam construir a dignidade do trabalho e da existência. Todos os grandes reformadores tentam construir na história o que Shakespeare, Cervantes, Molière e Tolstoi souberam criar: um mundo sempre pronto a satisfazer a fome de liberdade e de dignidade que existe no coração de cada homem. Sem dúvida, a beleza não faz revoluções. Mas chega um dia em que as revoluções têm necessidade dela. (CAMUS, 2020b, p. 358)

A arte promove revoluções na sensibilidade, ela demonstra a possibilidade da luta por uma beleza possível, da beleza absurdista, que reconhece os limites entre ser humano e mundo, que tenta resistir e criar um novo universo diante do destino fadado: absurdo e desprovido de sentido prévio. É necessário a beleza no mundo para que o ser humano possa se restabelecer, criar a própria vida e o próprio sentido. Camus diz que:

A arte não é, para mim, um prazer solitário. É uma maneira de comover o maior número de homens possível oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e alegrias comuns. [...] O artista forja-se nessa ir e volta perpétuos entre ele e os outros, a meio caminho entre a beleza que não pode dispensar e a comunidade da qual não pode se separar-se. (CAMUS, 2001, n.p)

A arte é esse movimento que transmuta o indivíduo e passa ser coletivo, e nos romances de Camus fica claro a tentativa de expandir o sentimento de absurdo e revolta para a coletividade, A Peste é um exemplo, e como bem cita Georgia Amitrano: “de todas as formas estéticas, é no romance que o absurdo emerge de modo mais evidente” (AMITRANO, 2012, p. 195). Portanto, nos interessa agora analisar as ilustrações absurdas em Camus e de que maneira a revolta artística como forma de ética-estética foi vivida por suas personagens.

2.3.1 Criação absurda

Para se compreender a filosofia de Camus é fundamental compreender aquilo que André Maurois denominou de “ideias encarnadas”¹⁰, a teoria filosófica do autor se realiza

¹⁰ MAUROIS, André. *De Proust a Camus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965, p. 367.

através de uma ética-estética que se ancora no vivido. Por isso é significativo pensar a revolta artística que há encarnada na sua teoria e em seus personagens.

Já assinalamos que é por meio de uma experiência existencial, da consciência do absurdo, que o homem vê nascer em si o sentimento de mal-estar. E que o suicídio é um aniquilamento da própria capacidade do homem viver o absurdo, de ser feliz no absurdo. Aqui, iremos esclarecer essa existência absurda. Ela se ilustra nos personagens camusianos, os heróis absurdos, mas antes de analisá-los discorreremos sobre essa existência. Camus afirma que o absurdo é uma paixão cruel e pungente, e a existência absurda precisa estar pronta para enfrentar essa tormenta: “A partir do momento em que é reconhecido, o absurdo é uma paixão, a mais dilacerante de todas. Mas toda a questão é saber se podemos viver com nossas paixões, se podemos aceitar sua lei profunda” (CAMUS, 2020, p. 34). A lei profunda é a da nossa condição, quando as aceitamos, podemos ao mesmo tempo criar outras leis, leis da nossa própria vida. Nesse sentido, criamos uma nova forma de viver.

Antes a preocupação era identificar um sentido para que a vida pudesse então ser vivida, agora, nessa existência, a falta de sentido é que alimenta o homem, a partir disto ele pode criar seu sentido, ele aceitou sua condição, e conseqüentemente aceitou o seu destino. “Anteriormente, tratava-se de saber se a vida devia ter um sentido para ser vivida. Agora parece, pelo contrário, que será tanto melhor vivida quanto menos sentido tiver. Viver uma experiência, um destino, é aceitá-lo plenamente.” (CAMUS, 2020, p.59). Essa aceitação, como já foi elucidada antes aqui, é um “felizmente”, pelo qual diante do irrevogável, não faço um lamento e nem fico ressentido, mas abraço esse caminho, pois “viver é fazer que o absurdo viva. Fazê-lo viver é, antes de mais nada, contemplá-lo” (CAMUS, 2020, p.60). Viver é ser com o absurdo. Até aqui todas as possibilidades já foram postas e cabe ao homem a sua decisão, ele é esse ser que fica entre o sim e o não, por isso deve decidir o que fazer da sua vida, e agora, liberto das amarras da vida guiada pelo hábito, de repetições e falas vazias, ele é consciente.

Vamos morrer, escapar pelo salto, reconstruir uma casa de ideias e de formas à nossa medida? Ou, pelo contrário, vamos manter a aposta dilacerante e maravilhosa do absurdo? Façamos um último esforço a esse respeito e vejamos

todas as nossas conseqüências. O corpo, a ternura, a criação, a ação, a nobreza humana retomarão então seu lugar neste mundo insensato. (CAMUS, 2020, p.59).

Para que o nosso lugar seja retomado neste mundo insensato é preciso apostar na existência absurda, viver somente com o que se sabe. Em um universo desprovido de um “amanhã”, uma vida sem apelos. Através da consciência, o que antes parecia vir como um convite à morte, o fracasso de antes, de quem tinha sido superado pela vida, vira agora a regra da vida. Essa é a necessidade da existência absurda.

Com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte - e rejeito o suicídio. Conheço sem dúvida a surda ressonância que percorre essas jornadas. Mas só tenho uma palavra a dizer: que ela é necessária. (CAMUS, 2020, p.68)

Essa afirmação é a virada do pensamento que antes faria com que o homem se “jogasse da ponte”, agora ele olha “através da ponte”; o confronto com o absurdo não se esvai, mas ao aceitá-lo como condição necessária ele consegue viver no absurdo. A criação absurda depende unicamente do homem, mas como o Camus afirma tudo isto que foi dito é apenas uma maneira de pensar, trata-se agora de viver. Ainda em o *Mito de Sísifo*, o autor irá fazer algumas análises daquilo que seria o homem absurdo, trazendo alguns exemplos como Don Juan, o Ator, o Conquistador e Sísifo.

Esses personagens são absurdos, afirmam plenamente a vida, e vida é experiência, eles escolhem viver mesmo tendo consciência da morte. Sem nenhum apelo, conscientes do seu tempo e de sua liberdade, vivem sem esperança de um amanhã. Camus inicia o capítulo sobre o homem absurdo citando Goethe, e diz que essa afirmação é o próprio enunciado absurdo: “Meu Campo – Diz Goethe – é o tempo” (CAMUS, 2020, p. 73), ou seja, é dentro desse tempo que o homem absurdo executa a sua ação, sem pensar na posteridade ou eternidade, nesse campo que é a vida, é o lugar onde ele manifesta sua existência absurda. O homem absurdo não nega, mas também nada faz pelo eterno, não é nostálgico, se sente satisfeito com o que tem, vive sem apelos e conhece os seus limites.

Seguro de sua liberdade com prazo determinado, de sua revolta sem futuro e de sua consciência precível, prossegue sua aventura no tempo de sua vida. Este é

seu campo, lá está sua ação, que ele subtrai a todo juízo exceto o próprio. Uma vida maior não pode significar para ele uma outra vida. Seria desonesto. (CAMUS 2020 p. 73).

Nada de outra vida ou de suicídio. O herói absurdo não está disposto a perder essa vida ou vivê-la em nome de outra. Lançando mão da eternidade, o homem pode se tornar o seu próprio criador, nesse momento nasce sua maior satisfação. O homem, consciente de sua condição, vive com o absurdo, respira com o absurdo. Cria a sua própria vida, e “Criar é viver duas vezes” (CAMUS, 2020, p. 98) o homem absurdo, portanto, é aquele que se esforça para criar a própria realidade, sua paixão é sentir de muitas maneiras. Expressa uma vida singular. Conscientes do seu tempo, negam a nostalgia e o eterno, vivem a experiência ética da quantidade, vivem o absurdo.

Um dos exemplos de homem absurdo que Camus analisa é o Don Juan. É na relação amorosa com as mulheres que Don Juan realiza todo o seu ser, por esse motivo ele repete esse ato. Camus acentua como seria inapropriado representar Don Juan como alguém que ama várias mulheres por estar em busca de um amor total, na verdade ele ama e busca a repetição desse amor para ver multiplicar a realização de todo o seu ser, afinal, “todo ser saudável tende a se multiplicar” (CAMUS, 2020, p.76). Aqui o amor não passa a ter um novo sentido atribuído à vida, pelo contrário, “quanto mais se ama, mais se consolida o amor.” (CAMUS, 2020, p.75). Trata-se de uma “ética da quantidade”. Don Juan não está em busca de um sentido profundo na relação com a amante, afinal:

Por que seria preciso amar raramente para amar muito? O que ele busca é viver muito, só a quantidade de prazeres o interessa, ou seja, ele substitui a qualidade pela quantidade. O que Don Juan põe em prática é uma ética da quantidade, ao contrário do santo, que tende à qualidade. A característica do homem absurdo é não acreditar no sentido profundo das coisas. Ele percorre, armazena e queima os rostos calorosos ou maravilhados. (CAMUS, 2020, p. 78)

Don Juan caminha junto ao tempo, não é esperançoso, não olha para o seu passado, rejeita a nostalgia que seria outro tipo de esperança, “não sabe contemplar os retratos” (CAMUS, 2020, p.78), não nutre desejo por uma vida inexistente, vive como um mestre que conhece todos os seus limites e não os ultrapassa, “E está justamente aí o gênio: a inteligência que conhece suas fronteiras. Até a fronteira da morte física.” (CAMUS, 2020, p.76). Essa vida completa Don Juan, sua única busca é pela saciedade.

Camus destaca que para compreender Don Juan é preciso olhar para o que vulgarmente ele representa: um mulherengo e sedutor, um homem como qualquer outro, mas ele é consciente, “Ele é um sedutor comum. Com uma diferença: é consciente, e, portanto, é absurdo” (CAMUS, 2020, p. 77). Apesar de ser um homem comum, a consciência diferencia Don Juan de todos os outros. Ele conhece o horror de sua realidade, sabe da sua condição, mas mesmo assim não se separa do tempo, caminha junto dele sem a nostalgia de um passado ou a esperança de um futuro. Sua vida é hoje, sua busca por amores contingentes é a busca pelo esgotamento. Com todo o seu ser leva sua vida de momento em momento, e assim: “traz consigo todos os rostos do mundo e seu tremor provém de saber-se perecível. Don Juan escolheu ser nada” (CAMUS, 2020, p. 78). Essa escolha é justamente por não ter nada a perder, pois consciente do absurdo da existência, nada mais se tem a perder.

Por esse motivo não se pode ter um amor infinito e total, o que se busca é a experiência múltipla, “não há amor generoso senão aquele que se sabe ao mesmo tempo passageiro e singular” (CAMUS, 2020, p. 79). O eixo da vida de Don Juan acontece na renovação das suas experiências, “são todas essas mortes e esses renascimentos que constituem para Don Juan o eixo de sua vida. É a maneira que ele tem de dar e fazer viver” (CAMUS, 2020, p. 79). Camus comenta sobre todos os pensamentos que envolvem a possibilidade de um castigo para o Don Juan, seja nessa vida ou em outra; a ideia de envelhecer, por exemplo. Mas nada disso faz sentido para o homem consciente. Don Juan está preparado para isso: “Para um homem consciente, a velhice e o que esta pressagia não é nenhuma surpresa” (CAMUS, 2020, p. 79). Ele é consciente de toda desgraça, pois nunca ocultou o horror da sua condição existencial. Sua ética da quantidade lhe fez viver uma vida fundada nas experiências amorosas passageiras: “amar e possuir, conquistar e esgotar, eis sua maneira de conhecer” (CAMUS, 2020, p. 79). Esse é seu modo de ser e se este modo custa uma punição, para ele lhe parece normal: “é a regra do jogo, e sua generosidade consiste, justamente, em ter aceitado a regra do jogo” (CAMUS, 2020, p. 79). Tudo está bem, é a afirmação do homem absurdo, afinal: “um destino não é uma punição” (CAMUS, 2020, p.79).

Outro exemplo citado em *Mito de Sísifo* é o do ator, que Camus define como o “mímico do perecível” (CAMUS, 2020, p. 84). O ator é absurdo, pois de todas as glórias perecíveis, a sua é a mais passageira, como observou Espínola: “A glória do ator é um

tipo de glória experimentável em vida e ele tem consciência do quanto ela é efêmera” (ESPÍNOLA, 1998, p. 64). A cada novo personagem ele entrega tudo de si e vê no instante seguinte tudo terminar, diferente do escritor que espera um dia que sua obra seja estimada, diferente do músico, do pintor, ou de outros que nutrem a esperança de um dia sua obra ser reconhecida, o ator encontra no término de suas interpretações a possibilidade do reconhecimento, naquele ligeiro instante nasce ou morre esse ato. O ator não conserva esperança, seu reino é o do perecível, o instante é o seu momento, sua glória dura o tempo de cada apresentação, ele é consciente disso, assim, tal como Don Juan, ele percebe que precisa buscar novas experiências, múltiplos personagens para reviver esse instante. Dessa maneira ele torna possível “realizar inúmeras vezes as possibilidades de existir” (GERMANO, 2007, p. 179). Essas diversas interpretações, vida e morte, revelam o que há de mais absurdo em atuar.

O ator dispõe de três horas para ser Iago ou Alceste, Fedra ou Gloucester. Nesse breve período, ele os faz nascer e morrer em cinquenta metros quadrados de tábuas. Nunca o absurdo foi tão bem ilustrado, nem por tanto tempo (CAMUS, 2020, p. 82).

Surge novamente a ética da quantidade, pois o ator quer tudo reviver nas diversas faces que ele irá interpretar, faz toda a sua entrega em uma cena e logo depois de encerrar esse ato se entrega outra vez, continua o seu caminho, sem a nostalgia do que passou e sem esperança no futuro: “ele vai morrer dentro de três horas com o rosto que tem hoje. Precisa sentir e expressar em três horas todo um destino excepcional. Isto se chama perder-se para tornar a se encontrar” (CAMUS, 2020, p. 83). Nesse sentido ele é como um viajante, diz Camus, sempre na estrada. Quando sua passagem por determinado lugar se encerra passa a importar o próximo lugar, novas experiências, uma nova vida, “o ator se junta a esse outro personagem absurdo que é o viajante. Como ele, esgota alguma coisa e continua o percurso. Ele é o viajante do tempo e, no caso dos melhores, o viajante acossado das almas” (CAMUS 2020, p. 83).

O ator é um homem absurdo, mesmo com sua condição nada faz com que ele queira abandonar a vida, não comete suicídio e nem se separa do palco, mesmo com a condenação da Igreja e a possibilidade de ir para o inferno o ator se mantém resistente, afinal, citado pelo Camus: “o que importa, diz Nietzsche, não é a vida eterna, e sim a eterna vivacidade” (CAMUS, 2020, p. 85). Camus estabelece a ética da quantidade, busca

viver as inúmeras vidas, independente do que essa vivência causa à sua existência, não sente temor pelos possíveis castigos ou pela morte.

Quanto mais vidas diferentes ele viveu, com mais facilidade se separa delas. Chega a hora em que tem que morrer em cena e no mundo. O que viveu está à sua frente. Ele vê com clareza. Sente o que essa aventura tem de dilacerante e de insubstituível. (CAMUS, 2020, p. 86-87)

O ator é o homem absurdo, pois na sua escolha de manter-se fiel à sua arte, mantém-se fiel também ao absurdo, de frente para sua condição perecível de quem morre cem vezes, renegado pela Igreja, condenado por multiplicar heresias, orgias de emoções, o ator consciente da sua existência se torna um homem absurdo. O criador absurdo cria para nada, ele tem consciência da sua efemeridade, assim como o artista, que também deve criar para nada, esculpir em argila.

Tratando ainda de ilustrações sobre o homem absurdo, Camus cita o conquistador, esse é o personagem que diz: “não”, que toma partido, que proclama por direitos, é um homem de ação, que quando é mal interpretado pela sua prática, diz: “não pensem que pelo fato de amar a ação precisei desaprender a pensar.” (CAMUS, 2020, p. 87). Consciente e revoltado, luta contra sua própria condição, mesmo sabendo que não existe vitória definitiva, “gosto das causas perdidas: elas exigem uma alma inteira, tanto na derrota quanto nas vitórias passageiras.” (CAMUS, 2020, p.88). Consciente da impossibilidade de se separar do seu tempo escolheu ser com o seu tempo, e por amar as certezas, posto entre a história e o eterno escolheu a história.

Sempre chega o momento em que é preciso escolher entre a contemplação e a ação. Isso se chama tornar-se homem. Tais dilaceramentos são terríveis. Mas para um coração orgulhoso não há meio-termo. Há Deus ou o tempo, a cruz ou a espada. Ou este mundo tem um sentido mais elevado que ultrapassa suas agitações, ou somente essas agitações são verdadeiras (CAMUS, 2020, p. 88).

Consciente de seu tempo e das tragédias da história, o conquistador escolhe lutar sob essas circunstâncias, certo de que não existe nada de eterno ele vive em busca das questões ligadas à sua própria condição. Esse é o momento da sua escolha existencial: negando o eterno e escolhendo a história, resolve dispor de sua ação pelas coisas que pode sentir, tocar; ele escolhe a carne, “pois o caminho da luta me faz encontrar a carne.

Mesmo humilhada, a carne é minha única certeza” (CAMUS, 2020, p. 89). O conquistador tem contra si todas as Igrejas, sua postura não permite que nenhuma doutrina seja defendida em seu nome, pois as doutrinas tiram do homem um peso que ele deve carregar sozinho.

As igrejas e partidos desconfiam do conquistador. Este sabe que a caridade ou salário, a verdade ou a justiça são usadas como fins secundários, que escondem as verdadeiras ambições. O herói camusiano trata com coisas concretas e por isso ninguém pode usá-lo para construir uma igreja ou um partido (BARRETO,1971, p. 60-61).

Portanto, o Conquistador camusiano, consciente da sua condição, incorpora o tempo, escolhe a história, nega o eterno, nada espera do passado ou do futuro, pensa com clareza e luta constantemente contra sua condição, mesmo tendo reconhecido que é uma luta sem vitória: esse é o homem absurdo.

As três ilustrações absurdas que Camus utiliza demonstram com clareza o que é o homem absurdo. Don Juan nega o amor romântico, questiona o motivo para que se pense que só amando uma única pessoa se ama de verdade. Segue sua vida em busca de novas amantes, consciente de que o amor é efêmero e singular. Assim, ele garante na renovação dos seus amores novas experiências que são vividas e esgotadas, dando privilégio para o tempo presente. O ator sabe que sua glória é passageira e seu reino perecível, que o instante é só o que lhe resta, e nele vêm as múltiplas possibilidades de existir. Consciente da sua condição, não conserva nenhuma esperança. O conquistador é o homem da ação; luta pelo seu tempo e pela história; vive sua vida consciente do absurdo e da impossibilidade de vitória definitiva, e aí está a sua grandeza: na sua lucidez.

No entanto, o filósofo não cessa suas ilustrações por aí. Ainda em *O Mito de Sísifo*, Camus analisa esse que é um dos personagens mais intrigantes: Sísifo, o trabalhador inútil dos infernos. A imagem de Sísifo é dividida entre os que acreditam que ele tenha sido o mais prudente dos mortais e outros que o chamariam de bandido, mas aqui o que interessa é a sua condenação: “os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso” (CAMUS, 2020a, p.121). Sísifo teria de passar todos os dias de sua vida a empurrar incessantemente uma pedra até o cume da montanha e depois vê-la rolar

novamente para baixo, de fato os deuses parecem ter razão, não existe castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança.

Porém, já sabemos que Sísifo é o herói absurdo. Encarou os deuses, demonstrou sua paixão pela terra e sua ira em relação à morte e, justamente por isso, Sísifo foi condenado, “sua paixão pela vida lhe valeram esse suplício indizível no qual todo o ser se empenha em não terminar coisa alguma. É o preço que se paga pelas paixões desta Terra” (CAMUS, 2020a, p. 122). O castigo de Sísifo assemelha-se ao nosso cotidiano, afinal, todos os dias carregamos nossa pedra, seja fazendo ligações em um escritório ou construindo prédios.

Sísifo não se mata, abraça seu castigo, compreende sua condição absurda. Vemos o esforço dos seus músculos para levar a pedra ao topo, e repetir inúmeras vezes esse ato. O suor e a solidão predominam nesse momento: “vemos o rosto crispado, a bochecha colada contra a pedra, o socorro de um ombro que recebe a massa coberta de argila, um pé que a retém, a tensão dos braços” (CAMUS 2020a, p. 122). Depois de todo esse esforço, Sísifo atinge seu objetivo, e lá de cima ele observa o novo percurso que se inicia, a pedra rola e ele contempla esse movimento, sabendo que agora é a hora de voltar ao sopé. Essa pausa é o que interessa e Sísifo segue seu caminho, com seus passos pesados de quem sabe que esse tormento não tem fim, “essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência” (CAMUS, 2020a, p. 122), e é nesse exato momento, mergulhando de volta as planícies, que Sísifo demonstra todo seu desprezo aos deuses e sua superioridade em relação ao seu destino, neste momento ele “é mais forte que sua rocha” (CAMUS, 2020a, p. 122). Agora ele é o vento que bate em seu rosto.

A tragédia do mito reside justamente na consciência de Sísifo. Esse destino não seria trágico se fosse sustentado pela esperança do seu término, é por ele ser consciente da condição eterna e miserável do trabalho inútil que se torna um herói absurdo, afinal, “o que seria a sua pena se a esperança de triunfar o sustentasse a cada passo?” (CAMUS, 2020a, p. 123). Consciente, Sísifo faz do seu tormento também a sua glória. Camus diz que o operário de hoje em dia também tem a sua condenação, já que diariamente realiza as mesmas tarefas inúteis, “seu destino não é menos absurdo.” (CAMUS, 2020a, p. 123).

Com uma diferença: nós, diferentes do Sísifo, tomados pelo hábito de uma vida repetitiva e sem sentido, muitas vezes ainda a nutrir a esperança de uma salvação, mas ela não chega. Nossa condição não é menos absurda, mas citando Camus: “só é trágica, nos raros momentos em que se torna consciente” (CAMUS, 2020a, p. 123). Assim como Édipo, que mesmo tentando fugir obedece ao seu destino sem saber disso, é justamente quando toma conhecimento que sua tragédia começa. Sua consciência faz do seu castigo também uma vitória. Don Juan diria que: “um destino não é um castigo” (CAMUS, 2020a, p. 79), e Sísifo ressalta que “não há destino que não possa ser superado com o desprezo” (CAMUS, 2020a, p. 123), ambos são homens que têm a clarividência de que nada pode se fazer perante a sua condição, por isso não existem razões para ter esperança em outra vida ou nostalgia: carregar hoje essa pedra é seu destino.

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a felicidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (CAMUS, 2020a, p. 124).

O Mito encerra assim, de maneira emblemática, ao afirmar que: “é preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 2020a, p.124). Tal felicidade, no entanto, parece que foi deturpada ao longo dos anos, parece que nela não tem mais a *revolta* que enchia o coração de Sísifo. Afinal, a luta diária dele era também um movimento de *revolta*: contra os deuses e contra a morte. Por mais paradoxal que possa parecer a aceitação da condição absurda e a *revolta* contra essa mesma condição, Sísifo, o herói absurdo, é também um homem revoltado, e sua felicidade é prenhe de *revolta*. O homem de hoje ainda luta todos os dias na esperança de triunfar, na esperança do término, mas seu castigo é muito mais complexo, e não é mais uma determinação do outro, uma determinação dos deuses, é uma autocondenação. Nós nos condenamos a subir e ver esta pedra rolar de volta diariamente. Essa condenação, além de tudo, está cada vez mais subjetiva, nos autocondenamos e nem percebemos isso, buscamos a lisura da felicidade, e toda *revolta* parece que se esvai. Resgatar, portanto, o homem absurdo e revoltado parece uma forma de recuperar o humano dessa autocondenação.

2.3.2 Cansaço, doença e revolta em *A Peste*

Em seus *Carnets*, Camus escreve: “só pensamos através de imagens, se queres ser filósofo, escreva romances”, nesta perspectiva, vamos agora analisar sua obra *A Peste*, para podermos pensar as questões desta dissertação a partir do romance de Camus. Em 1947 foi publicada *A Peste*, uma das obras mais importantes de Albert Camus. Muito comentada nos nossos dias, a crônica narra a história da cidade de Orã, uma cidade comum, onde nada de extraordinário acontecia, as pessoas viviam suas vidas guiadas pelo hábito, e pela certeza do dia seguinte: “o importante é ressaltar o aspecto banal da cidade e da vida. Mas os dias passam sem dificuldades, desde que se tenha criado hábitos” (CAMUS, 2019, p. 11). Sem pitoresco, sem vegetação e sem alma, uma cidade: “que se construiu dando as costas para a baía” (CAMUS, 2019, p. 11). Porém, certo dia, começam a aparecer ratos pelas ruas, ratos doentes que passaram a morrer bem na frente daquela gente. Apesar de tudo, as pessoas ainda não tinham noção da dimensão do que estava por vir, e continuaram seguindo suas vidas mais ou menos como antes. A história se desenrola através da narração, mas também por diálogos, entre eles, do personagem principal, o Dr. Rieux. E ao decorrer da obra vamos ver como Orã teve que lidar com a peste. Camus, ao escrever o livro, fez algo além do que narrar a história de uma cidade que de repente ficou empestada, ele quis, também, fazer uma alegoria. Portanto, Camus fala da peste enquanto doença do corpo que padece e enquanto doença política.

Nos últimos dois anos a obra foi muito revisitada e comentada¹¹, por estarmos vivendo uma pandemia e também por sua atualidade no cenário político. Além de analisar *A Peste*, parte do propósito deste texto é fazer uma alegoria, tal como fez Camus. Uma alegoria com nosso tempo, em todos os sentidos. Em Wuhan, no ano de 2019, o mundo viu nascer uma doença infecciosa causada pelo vírus SARS-CoV-2, um tipo de *coronavírus* que provocou a COVID-19, que se espalhou rapidamente por todo o mundo, mudando a vida de inúmeras pessoas das formas mais brandas às mais terríveis. Em março de 2020, inicia-se a quarentena no Brasil, um tanto conturbada, já que até hoje

¹¹ BBC, News Brasil. “*A Peste*”, de Albert Camus, vira best-seller em meio à pandemia de *coronavírus*. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades/51843967.amp#aoh=16462493107241&referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com&_tf=Fonte%3A%20%251%24s. Acesso em: 12 de março 2020.

muitos duvidam da letalidade do vírus, para si e para os outros. O que muitos imaginavam que duraria alguns dias ou meses, já passa de dois anos, com mais de seiscentas e cinquenta mil mortes, apenas no Brasil. Durante este período, inúmeras questões surgiram, e cabe a nós pensar nessas questões. *A Peste*, além de contribuir nesta imagem alegórica para pensarmos nosso tempo em comparação ao tempo que acontece a história do livro, também nos ajuda a pensar nas relações de convergência e divergência entre Camus e Han. Como vimos anteriormente, Han vai apresentar várias questões, entre elas a do chamado “sujeito do desempenho”. Pois bem, parte deste texto pretende fazer uma alegoria da obra de Camus, não apenas com a pandemia e as questões políticas do nosso tempo, mas também com esse “sujeito do desempenho”. Portanto, fica a questão: será que podemos pensar no desempenho enquanto uma doença? Mas enquanto essa pergunta não é respondida, vamos à *Peste*.

Depois de descrever as características da cidade e das pessoas, o narrador continua: “na manhã do dia 16 de abril, o Dr. Bernard Rieux saiu do consultório e tropeçou num rato morto” (CAMUS, 2019, p. 13). E assim começa a história. Os ratos passam a aparecer com mais frequência e abundância a cada dia, lotam as ruas, “dos porões, das adegas, dos esgotos, subiam em longas filas titubeantes, para virem vacilar à luz, girar sobre si mesmos e morrer perto dos seres humanos” (CAMUS, 2019, p. 20). Foi mais ou menos nessa época que as pessoas de Orã que desconfiavam de certo modo do perigo desses ratos, passaram a sentir uma inquietação. Dias depois é anunciado que em apenas um dia foram recolhidos 6.231 ratos das ruas, foi nesse momento que a agitação aumentou, “compreendia-se agora que esse fenômeno, cuja amplitude não se podia ainda avaliar e cuja origem era desconhecida, tinha qualquer coisa de ameaçador” (CAMUS, 2019, p. 21).

Dias depois, o porteiro Michel, veio até Rieux queixando-se de uma dor interna. Michel estava com febre, gânglios no pescoço, braços e pernas inchadas, “a boca fuliginosa obrigava-o a mastigar as palavras e ele voltava para o médico uns olhos protuberantes, dos quais a dor de cabeça fazia correr lágrimas” (CAMUS, 2019, p. 24/25). Depois desta noite de tormenta, o dia amanheceu com um céu azul e úmido, cheiro de flores e uma calma que fazia as pessoas acreditarem que aquele dia, era o dia da renovação. O porteiro, ainda com febre, apresentou melhora, porém, após o meio dia,

o quadro reverteu, “da boca, coberta de fungosidades, saíam fragmentos de palavras: ‘os ratos’, dizia ele” (CAMUS, 2019, p. 26). E abatido do fundo da maca, o porteiro foi definhando, como se algo o puxasse. A mulher chorando, ainda perguntou ao Dr. Rieux se havia esperança, e o médico disse: “está morto”. Esses dias atordoados, cheio de sinais, mas sem nenhuma certeza, transformaram-se em dias de pânico. A morte do porteiro marca o fim e o início de um novo período.

É interessante pensar que mesmo no desespero as pessoas não entendiam porque os ratos decidiram morrer justamente nesta cidade pacata de pessoas comuns, porém, “os flagelos, na verdade, são uma coisa comum” (CAMUS, 2019, p. 40). A dificuldade é acreditar neles no momento em que se abatem sobre nós. Mas apesar desta dificuldade, eles estavam errados, a doença não escolhe e nem perdoa ninguém. Essa descrença, no entanto, acompanhou muitos concidadãos até o fim da peste, afinal, tinha se muitas vezes a ideia de que era algo passageiro e que acabaria em breve. Porém, muitos outros, ao contrário, como o Dr. Rieux, refletiam sobre o que era a doença, e procuravam reunir em si formas de lutar contra ela. Tentar manter o cotidiano, desprezando não apenas os ratos, mas todas as pessoas que estavam ali morrendo, seria uma crueldade e uma tolice.

Diante do futuro que se chama inquietação. Ele procurava reunir no seu espírito o que sabia sobre a doença. Números flutuavam na sua memória e ele dizia a si mesmo que umas três dezenas de pestes que a história conheceu tinham feito perto de cem milhões de mortos. Mas que são cem milhões de mortos? Quando se fez a guerra, já é muito saber o que é um morto. E visto que um homem morto só tem significado se o vemos morrer, cem milhões de cadáveres semeados ao longo da história esfumaçam-se na imaginação (CAMUS, 2019, p. 41).

A reflexão do médico traz várias questões que retornam outra vez em nossos dias. O que são esses números de mortos? Sem um rosto familiar é quase impossível imaginar toda essa gente morta¹². Mas apesar de tudo Rieux tem consciência de que não adianta viver a vida como se a peste fosse uma sombra passageira, é preciso combatê-la, da forma que fosse possível.

¹² Em julho de 2020 saíam matérias nos jornais brasileiros comparando o número de mortos ao número de pessoas que lotam o Maracanã em um jogo de futebol (EXTRA, 2020). Era a tentativa de dar uma imagem a todos esses números.

A esta altura do texto surge o prefeito, afinal, tomando tais proporções é preciso uma atitude das autoridades de Orã, e ele afirma: “vamos agir depressa, se quiser, mas em silêncio” (CAMUS, 2019, p. 50). A preocupação dele não era com as inúmeras pessoas que iriam perder a vida. Ele queria, na realidade, que todos continuassem vivendo como se não houvesse doença, é preferível que mais da metade da população morra do que lutar contra a peste, com todos os desafios que tal ato implicaria. Inclusive não querer dar nome a doença denota sua falta de responsabilidade com a cidade, afinal, não dar nome é não reconhecer aquele mal. Em determinado momento, Rieux diz que pouco importa então o nome, que o prefeito chame do que quiser, mas o fato é: “se nós não o reconhecermos, ela pode, apesar de tudo, matar metade da cidade” (CAMUS, 2019, p. 52).

E assim foi reconhecida a doença, e a palavra peste passa a ser pronunciada. Até então ainda tinham dias comuns em que os concidadãos nem se lembravam da peste, porém, o número de mortes começou a subir, a doença oscilava, e o prefeito declarou “estado de peste”, já que “estão com medo”, a cidade foi fechada. Uma consideração importante acerca deste ato é que o prefeito fecha a cidade não porque era uma ação necessária no controle do contágio, mas porque os outros, os de fora da cidade estavam com medo. Mas o fato é: todos estão sitiados nesta cidade, e vai ser a partir deste isolamento que muitos sentimentos e pensamentos vão surgir nos concidadãos.

A partir desse momento, pode-se dizer que a peste se tornou um problema comum a todos nós. Até então, apesar da surpresa e da inquietação trazidas por esses acontecimentos singulares, cada um dos nossos concidadãos seguira com suas ocupações conforme pudera, no seu lugar habitual. E, sem dúvida, isso devia continuar. No entanto, uma vez fechada as portas, deram-se conta de que estavam todos, até o próprio narrador, metidos no mesmo barco e que era necessário ajeitar-se (CAMUS, 2019, p. 67).

Afastados todos de seus entes queridos, preenchidos pelo medo da incerteza e da morte, sentindo a ausência dos que não mais ali estão. O sentimento que antes era de um, passa a ser de todos. A doença, de certa forma, provoca os seres humanos a lutarem pela vida, essa luta envolve uma unidade, uma solidariedade com os outros. Nesta crônica, a partir deste momento, vemos as angústias, mas vemos também a *revolta* destas pessoas que lutam mesmo sabendo que vão perder.

Isolados do resto do mundo, as pessoas da cidade de Orã passaram a repetir certas atividades, começavam a escrever a mesma carta e copiar as mesmas informações. Estavam perturbadas por um sentimento bem específico, era o exílio: “sim, era o desejo irracional de voltar atrás ou, pelo contrário, de acelerar a marcha do tempo” (CAMUS, 2019, p. 71). O exílio gerava um desejo de recordar-se, e isso muitas vezes vinha como um alento às pessoas de Orã, o exercício da recordação. Esta atitude particularmente, nos remete a uma relação, entre tantas outras, com *O Estrangeiro*. Em determinado momento em *A Peste*, alguns personagens comentam de uma prisão que estava alvoroçando Argel, o caso era de um rapaz que matara um árabe em uma praia. O comentário nos remete ao personagem Meursault. É provável que Camus não nos tenha feito lembrar de Meursault à toa, o personagem estrangeiro é um apátrida, ele experimenta duas coisas que retomam aqui de forma mais ou menos distinta. A primeira é o exílio, e a segunda é a condição de prisioneiro. Meursault parece já desde o início do livro dar indícios de ser um exilado, antes mesmo de sua prisão, apesar de tudo ele tinha liberdade para fazer as coisas que gostava, tal como ir à praia. Depois de preso passa a ser um exilado com condição de prisioneiro, e assim como as pessoas de Orã, Meursault também demora a entender que o real motivo que o levou a ser condenado era absurdo. Ele caminha de um lado para o outro na cela, pensando no que antes o fazia feliz e passa a recordar de cada móvel do seu quarto, concluindo por fim que: “um homem que houvesse vivido um único dia poderia sem custo passar cem anos numa prisão. Teria recordações suficientes para não se entediar” (CAMUS, 1972, p. 103).

Comentamos sobre o Camus e seus dois momentos mais marcantes, a saber, o absurdo e a *revolta*. Em *O Mito de Sísifo*, sobretudo, vemos a dedicação de Camus em compreender algo ligado ao ciclo do absurdo, em fevereiro de 1941 escreveu em seus *Carnets*: “*Terminé Sisyphé. Le trois absurdes sont achevés*” (CAMUS, 1962, p. 224). Por outro lado, em *A Peste*, assim como em *O Homem Revoltado* vemos a questão ética do filósofo, é o ciclo da *revolta*. *A Peste* trata de um todo, o estado de estrangeirismo não é mais individual, o medo e a estranheza passa a ser de todos que habitavam a cidade, é coletivo¹³.

¹³ Esse tipo de vida, que em *L'Étranger* é vivido por Meursault, em *La Peste* é toda uma comunidade que o vive (BARRETO, 1971, p. 156).

Chegava sempre o momento em que nos dávamos conta claramente de que os trens não chegavam. Sabíamos, então, que a nossa separação estava destinada a durar e que devíamos tentar entender-nos com o tempo. A partir de então, reintegrávamo-nos, afinal, à nossa condição de prisioneiros, estávamos reduzidos ao nosso passado e, ainda que alguém fosse tentado a viver no futuro, logo renunciava, ao experimentar as feridas que a imaginação finalmente inflige aos que nela confiam (CAMUS, 2019, p. 71).

A condição de prisioneiros das pessoas de Orã é ao mesmo tempo uma condição absurda. É absurda esta doença, tal como é absurdo estes sentimentos, “impacientes com o presente, inimigos do passado e privados do futuro, parecíamos-nos assim efetivamente com aqueles que a justiça ou o ódio humano fazem viver atrás das grades” (CAMUS, 2019, p. 73). Assistiam aos mesmos filmes, ouviam as mesmas músicas, os carros pareciam andar em círculos, estavam de fato em uma prisão sem grades. Mas como dissemos, esta prisão desafia os concidadãos, porque os arranca de suas rotinas, a doença lembra o tempo inteiro que a peste é uma questão coletiva.

No começo do livro somos apresentados a um personagem interessante, o jornalista Rambert, que não era morador de Orã. Porém, quando é declarado estado de peste, Rambert se vê obrigado a ficar na cidade, não existia nenhuma possibilidade de sair dali. Inconformado, o jornalista procura o Dr. Rieux, na tentativa de convencê-lo que era saudável e que, sobretudo, não pertencia àquela cidade, e que por este motivo devia receber um atestado, ou algo que comprovasse que ele tinha o direito de sair da cidade, “dissera-lhe que não tinha nenhuma ligação com Orã, que não tinha nada que ficar, que se encontrava ali por acaso e que era justo que o deixassem ir embora” (CAMUS, 2019, p. 83). Neste momento há um diálogo importante, que nos remete novamente às questões que estão implícitas na obra: *revolta*, unidade, solidariedade. Rieux reconhece a tormenta de Rambert, estando saudável e não sendo da cidade, mas afirma que: “esta história é tola, bem sei, mas diz respeito a todos. É preciso aceitá-la como ela é”, impaciente o jornalista volta a repetir que não pertence àquela cidade, e o médico diz: “a partir de agora, infelizmente, será daqui como todo mundo” (CAMUS, 2019, p. 85). *A Peste* nos diz que a história da nossa cidade diz respeito a todos nós, somos daqui, de Orã ou do Brasil, e precisamos pensar e agir.

A história continua se desenrolando e nos trazendo diversas questões, mas por

hora, “cada um teve de aceitar viver o dia a dia, só, diante do céu” (CAMUS, 2019, p. 74). *A Peste*, podemos dizer que além de ser um livro sobre uma cidade que teve de enfrentar uma doença, é também um livro sobre amor, amizade, solidariedade, *revolta*, luta, dor.

Na verdade, ao ouvir os gritos de alegria que vinham da cidade, Rieux lembrava-se de que essa alegria estava sempre ameaçada. Porque ele sabia o que essa multidão eufórica ignorava e se pode ler nos livros: o bacilo da peste não morre nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecidos nos móveis e na roupa, espera pacientemente nos quartos, nos porões, nos baús, nos lenços e na papelada. E sabia, também, que viria talvez o dia em que, para desgraça e ensinamento dos homens, a peste acordaria os seus ratos e os mandaria morrer numa cidade feliz (CAMUS, 2019, p. 287).

A Peste encerra desta forma, com Rieux nos lembrando do seu não desaparecimento. Antes deste fim, quando eram ainda os ratos que assombravam esta cidade, o médico com ar de desconfiança conversava com Castel, ambos perguntavam se se era possível que isto que estava ocorrendo poderia ser a peste. Castel incrédulo afirma que não devia ser, que a peste havia “desaparecido dos países temperados há muitos anos” (CAMUS, 2019, p. 39). Rieux, ainda reflexivo, põe a seguinte questão: “que quer dizer isso... desaparecer?”. Parece que depois de um ano de peste ele concluiu que ela não desaparece, apenas fica adormecida. O que será que Camus quer nos dizer terminando o texto desta forma? Quais doenças infecciosas continuam se propagando pelo mundo durante anos e anos?

Como dissemos no início desta parte, *A Peste* é um livro que nos oferece uma alegoria. Outra maneira de enxergar o texto poderia ser através da nossa experiência de viver em uma pandemia, dessa forma vemos diversas semelhanças que são compartilhadas entre nós e os personagens, pensando na doença e mesmo nas relações políticas. Porém, podemos também fazer o esforço de pensar quais seriam os outros males que enfrentamos no mundo contemporâneo, afinal, partindo das reflexões do filósofo Byung-Chul Han, pode-se dizer que vivemos em uma sociedade doentia. Por isso, vamos analisar o desempenho enquanto uma forma de doença.

3. *EROS, DOR, IRA E REVOLTA*: POSSÍVEIS CAMINHOS CONTRA A ANESTESIA EXISTENCIAL

O diagnóstico oferecido pelo filósofo Byung-Chul Han acerca da sociedade do desempenho aponta para diversas questões que se relacionam. Uma destas questões é a de que esta sociedade do cansaço parece carregar em si uma falência de certos sentimentos. O sujeito do desempenho vive em certa analgesia, que contribui cada vez mais para

torná-lo incapaz de sentir. Han afirma que: “a violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada” (HAN, 2017a, p. 19). A lógica do desempenho segue dois caminhos que a princípio podem parecer contraditórios: é preciso um sujeito produtivo, empresário de si, que se autoexplora, mas acredita ser livre. No entanto, essa vida ativa da produtividade, não significa que este sujeito tenha a capacidade de insurgir-se contra a violência que se impõe sobre ele. Portanto, a violência da positividade que gera doenças neuronais, necessita de pessoas anestesiadas, que tendem a perder, por exemplo, a capacidade de *eros*, de *dor* e de *ira*.

Han inicia o livro *Sociedade do Cansaço* de forma metafórica, ao afirmar que não vivemos mais em uma época bacteriológica ou viral, mas sim neuronal. Porém, podemos dizer que vivemos em uma sociedade de doenças neuronais, que também enfrenta uma pandemia. O vírus, no entanto, apesar de trazer em si a violência daquele que eu reconheço como inimigo, também traz a subjetividade e a imanência da doença neuronal. Mas mesmo que estejamos passando por um momento de grande violência viral, podemos afirmar que o maior “vírus” que enfrentamos hoje é o “vírus” do desempenho. Tornamo-nos iguais, permissivos e anestesiados, desta forma a violência da positividade não permite nenhuma ruptura, nenhuma *revolta*.

Albert Camus nos oferece uma análise sobre o que seria a *revolta*, e pensando sobre ela, poderíamos dizer que o sujeito do desempenho carece de *revolta*. Ele diz “sim” a todos os males que lhe são impostos, diz sim à cobrança exaustiva de produção e performance, cobrança que ele próprio se faz. A característica do sujeito do desempenho é a permissividade, ele não é capaz de afirmar as barreiras daquilo que é ou não permitido. Essa incapacidade, no entanto, apesar de parecer arraigada na psique do sujeito do desempenho, também carrega consigo a invasividade da própria lógica do desempenho. O funcionário de uma empresa que diz “sim” para todas as injustiças, mesmo que ele sinta aquilo como injusto, aceita tal condição, pois parece ser a única opção que lhe resta, visto que precisa de recursos para sobreviver, pagar aluguel, comida e etc. Mas o desempenho ultrapassa esses exemplos, ao ponto de chegar até ao “empresário de si”, que se autoimpõe os maiores males. Camus, no início do *Homem Revoltado*, afirma que a *revolta* ao negar é a condição de possibilidade para afirmar, ou

seja, afirmar um determinado valor. Dizer “não” de certa forma é também dizer “sim”. O sujeito de desempenho, permissivo e anestesiado, não consegue fazer este tipo de afirmação criativa e valorativa, pois não consegue dizer “não”. Há claramente dificuldades para impor limites ou barreiras, principalmente no âmbito das relações profissionais, cada vez mais predatórias. Estamos perdemos a capacidade de produzir tensionamentos, de sentir *dor* e *ira*, mas também estamos perdendo a capacidade de *revolta*, de dizer um “não” que torne possível enfim dizer um “sim” afirmativo, que produza um valor existencial.

O potencial criador da *revolta* se perde no instante em que o indivíduo deixa de se “espantar”. Podemos pensar que a própria filosofia, como nos apresenta Platão, tem sua origem com o espanto, em grego *tò thaumázein*. Afirma Platão (PLATÃO, *apud* Heidegger, 2012, p. 21): “é verdadeiramente de um filósofo este *páthos* – espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”¹⁴. Espantar-se é assustar-se, seja pela beleza ou pelo absurdo, e é a partir deste espanto que nasce a filosofia. A sociedade do desempenho perdeu a capacidade de espanto, bem como de *ira* e de *revolta*. Habitamo-nos ao cansaço, tal como aquele homem do hábito que se conforma com o absurdo. Ao perder o espanto, perdemos também a filosofia. Filosofia causa mal-estar, dor, ela representa a negatividade deste outro atópico¹⁵, somos atravessados pela filosofia. Nesta sociedade, até mesmo a filosofia se perde, a necessidade de estar anestesiado dos sentidos e sentimentos, anula também a capacidade de produzir pensamento filosófico.

Após afirmar a falência de tais sentimentos, as próximas seções deste texto pretendem analisar individualmente cada uma delas e pensar estes sentimentos enquanto possíveis caminhos que ajudam o ser humano a retirar-se desta permissividade e anestesia nas quais ele se encontra.

3.1 Desempenho enquanto doença

Em *Sociedade do Cansaço*, Byung-Chul Han afirma que vivíamos em uma

¹⁴ PLATÃO, Teeteto, 155 d. No original: *Mála gàr philosóphou touto tò páthos, tò thaumázein, ou gàr alle arché philosophías hê haúte*. A tradução acima se encontra em HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? In _ . Heidegger, p.21.

¹⁵ Em *Agonia de Eros*, Han afirma que *atopos* é um outro sem-lugar, que impede qualquer mapeamento ou cartografia de si: “o outro que eu desejo e me fascina é sem-lugar” (HAN, 2017a, p. 8-9).

sociedade disciplinar, e hoje, vivemos em uma sociedade do desempenho. Esse sujeito que se desenvolve nesta sociedade se autoexplora o tempo inteiro, vigia e pune não mais o outro, mas a si próprio. É a positividade que determina nossas ações, e não mais a negatividade. O verbo “poder” toma lugar do verbo “dever”, nossa subjetividade é direcionada de tal modo a acreditar que “sim, nós podemos”, e nesta liberdade paradoxal acreditamos que a decisão é nossa, que “eu sou meu próprio supervisor”, entramos em um imperativo de realização, de velocidade, de poder, e adoecemos.

Em tais análises, Han formula a questão das doenças neuronais, já que podemos dizer que sua crescente deve-se, em grande parte, ao esgotamento e cansaço que são gerados no indivíduo por conta do imperativo por desempenho. Correndo *ad aeternum* em sua roda de hamster, uma hora a pessoa simplesmente se consome. Mesmo em Han, podemos pensar no desempenho como uma forma de tornar-se doente¹⁶.

Em *Sociedade Paliativa*, Han diz que: “no cuidado exclusivo com a sobrevivência nos igualamos ao vírus, esse ser morto-vivo que apenas se multiplica, ou seja, sobrevive sem viver” (HAN, 2021a, p. 38). A exclusividade que damos à sobrevivência faz com que nos esqueçamos do mais importante, que é a boa vida. De certa forma, o desespero pela sobrevivência torna a própria vida em si um ato de desempenho, daí nossa constante preocupação em prolongar a vida, e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, não envelhecer. A crítica ao universo *fitness* também se relaciona ao da exclusividade da sobrevivência: apenas formas de tornar a vida mero desempenho. Han reflete o que estamos nos tornando: mortos-vivos. Por tal perspectiva, podemos dizer então que o desempenho é um *tipo de doença*. Neste sentido, vivemos em uma sociedade doentia, que adoce de desempenho.

A *Peste*, de Albert Camus nos faz acreditar, também, na possibilidade de pensar a relação entre doença e desempenho, além de outras convergências e dissonâncias entre Camus e Han. A peste, como vimos, retirou as pessoas do hábito cotidiano de suas vidas. Essa retirada gera certas mudanças. Muda-se a forma que eles passaram a perceber o tempo, mudam-se os sentimentos acerca de quem eles amavam. Tudo muda. Rieux vê

¹⁶ O termo “doença” está sendo empregado aqui em dois sentidos: doença enquanto conjunto de patologias do corpo próprias ao nosso tempo, e doença enquanto imagem ilustrativa do que o imperativo por desempenho produz.

sua rotina se intensificando com a demanda de pessoas doentes aumentando a cada dia, Rambert precisa descobrir uma nova casa nesta cidade ao qual ele não pertencia, os pais da criança morta precisam reaprender a viver em um mundo sem seu filho. Todas estas exigências geravam nos concidadãos um cansaço, um esgotamento. E não só adoecia quem estava com peste, pois todos estavam de certa forma, adoecidos pelo cansaço.

É bem cansativo ser um empestado. Mas é ainda mais cansativo não querer sê-lo. É por isso que todos parecem cansados, já que todos, hoje em dia, se acham um pouco empestados. **Mas é por isso que alguns que querem deixar de sê-lo conhecem um extremo de cansaço,** de que nada os libertará a não ser a morte (CAMUS, 2019, p. 236, meus grifos).

A tentativa de fugir dessa condição apenas aumentava o cansaço daquelas pessoas. Essa sensação que é descrita no livro, a de que todos sentiam que estavam em uma “sala de espera”, apenas aguardando que fossem os próximos a morrer. Esse sentimento gerava um desespero, e é deste lugar que surge o cansaço: de não querer ser um empestado. Porém, o que eles ainda não tinham percebido, é que todos já estavam com a peste, afinal, “até os que não a apanham parecem trazê-la no coração” (CAMUS, 2019, p. 110). Este cansaço, no entanto, é diferente do cansaço da sociedade do desempenho, em *A Peste*, o cansaço ainda é pelo outro, pelo vírus. Na atualidade, ao contrário, estamos lançados nessa existência que fomenta a performance, a transparência, a lisura; tão lançados, que talvez não estejamos mais percebendo o quanto isso nos consome. Na sociedade do desempenho, transformamo-nos em *zumbis*, mortos vivos que rastejam pelas ruas. Mas este cansaço não é causado pelo outro, pois ele carece de alteridade, é o cansaço pelo excesso de positividade.

Em *Sociedade do Cansaço*¹⁷, outra questão que surge é sobre o tempo das celebrações, “festas e rituais abrem um acesso ao divino” (HAN, 2017a, p. 112), as festas demandam um tempo específico, o tempo de encontrar o outro, de celebrar com os outros, elas são, em última instância, rituais. Os rituais, no entanto, também se perdem na sociedade do desempenho, a aceleração que nos ronda não permite o tempo dos rituais. Em *A Peste*, também, “a cidade estava povoada por sonolentos acordados” (CAMUS,

¹⁷ A questão dos rituais em Han apesar de ser exposta em *Sociedade do Cansaço*, aparece, principalmente, em seu livro *Do Desaparecimentos Dos Rituais*.

2019, p. 171), porém, ainda houve um resquício de necessidade ritualística por parte daquelas pessoas. O número de mortos em Orã só aumentava, por este motivo, foi definida a proibição de velórios e enterros. O corpo dos mortos eram todos acumulados em um bonde que passava pela praia durante a madrugada, justamente, para que as pessoas não tivessem acesso, porém, os habitantes sabendo do que se tratava resolveram demonstrar sua solidariedade aos mortos e aos seus entes queridos, um último ritual para os que perderam a partida para a peste, e uma grande demonstração da confusa definição do que é ser humano.

E, apesar das patrulhas que proibiam o acesso à orla marítima, alguns grupos conseguiam insinuar-se com certa frequência por entre os rochedos escarpados sobre as vagas para atirar flores aos carros, à passagem dos bondes. Ouviam-se então os solavancos dos veículos na noite de verão, com a sua carga de flores e de mortos (CAMUS, 2019, p. 167).

Todos sofriam pela falta dos rituais, consequência da peste, que retirava deles a possibilidade desses momentos, “outros encontravam também renascimentos súbitos, saíam do seu torpor em certos dias da semana, no domingo, naturalmente, e aos sábados à tarde, porque esses dias eram consagrados a certos ritos, do tempo do ausente” (CAMUS, 2019, p. 171). Os rituais somem na velocidade que a peste se espalha, enquanto na sociedade do desempenho os rituais somem pela aceleração.

Carecemos de rituais, pois rituais demandam tempo, o sujeito da superprodução acredita que não tem mais tempo, está sempre correndo contra si mesmo. Não conseguimos nem mais elaborar a morte e a dor, pois o luto também demanda tempo. Uma pessoa que estava doente há certo tempo e que morre de certa forma preparou os que estavam ao redor para tal acontecimento, mas quando alguém morre subitamente é uma surpresa para todos, não conseguimos assimilar a morte. O tempo nos ajuda a elaborar a morte, o luto é este tempo necessário, porém, “morte e *dor* não pertencem à ordem digital. Elas representam apenas perturbações. Também luto e saudade são suspeitos. A *dor* da proximidade da distância é estranha à ordem digital” (HAN, 2021a, p.92). No desempenho queremos também afastar toda *dor*. Somos sujeitos doentes, perecemos por falta de tempo e também de *dor*.

Em determinado momento da crônica, Rieux percebe que seu trabalho na verdade não é mais o de curar, mas sim o de diagnosticar, “não tinha muitas ilusões e o seu cansaço tirava-lhe as que ainda conservava” (CAMUS, 2019, p. 180). Muitas vezes ouvia xingamentos, pois as pessoas, inconformadas, não aceitavam o que ele dizia sobre o doente. Porém, o médico não sentia mais nada, “se Rieux estivesse mais vigoroso, aquele cheiro de morte espalhado por toda parte poderia tê-lo tornado sentimental. Mas quando só se dorme quatro horas, não se é sentimental” (CAMUS, 2019, p. 180). Nesse sentido, o sujeito do desempenho não é tão diferente de Rieux. Tendo que manter seu desempenho, ele também dorme poucas horas, e se distancia dos sentimentos. Até porque sua relação com o tempo também mudou, por isso, em alguns momentos, como todos, ele se torna indiferente à doença e aos sentimentos que ela desperta, mas mantém sua luta contra a peste.

Em Orã durante um período, não se vivia o presente, pois o coração, ou ansiava pelo futuro ou sentia saudades do passado, mas depois de tantos dias, do esgotamento da doença, ninguém mais conseguia elaborar alguma ideia sobre o futuro, afinal, “a peste, é preciso que se diga, tirara a todos poder do amor e até mesmo da amizade. Porque o amor exige um pouco de futuro e para nós só havia instantes” (CAMUS, 2019, p. 170). Para amar é preciso que se tenha tempo, é preciso uma curadoria, também o amor e a amizade se perdem na sociedade do desempenho. A exigência por produção, o excesso de positividade, tira de todos, tal como a doença, a possibilidade do amor e da amizade. Podemos pensar nessa perda até mesmo por conta das novas tecnologias. Em aplicativos de namoro, por exemplo, descartamos o outro, pois não existe nenhum pensamento sobre esse outro, a velocidade dos aplicativos não permite que tenhamos tempo para conhecer o outro, para pensar o outro. Em *No Enxame: Perspectivas Sobre o Digital*, Han afirma que: “pode-se passar o dedo na imagem, tocá-la diretamente, porque já perdeu o olhar, o rosto. Com o *pinçar* [a imagem], eu disponho do outro. Descartamos o outro com o passar dos dedos” (HAN, 2018a, p. 49). O *Tinder*, aplicativo de namoro, é um exemplo: em um simples gesto para o lado descartamos o outro. Descartamos porque não conseguimos mais nos demorar junto às coisas, conseqüentemente não conseguimos mais amá-las, pois o amor exige tempo.

Enfim, o desempenho é uma doença que destrói a relação com o tempo,

destruindo, também, a relação com o outro. Tudo isto coaduna com esta sociedade cansada e anestesiada, incapacitada de reivindicar valores para a própria vida. Por isso, a partir de agora, nos interessa considerar a falência da *dor*, de *eros*, da *ira* e da *revolta*.

3.2 *Eros* vence o cansaço

Em *Agonia do Eros*, Han trata da falência de *eros* na contemporaneidade. O filósofo inicia o livro afirmando que há uma erosão do Outro, fragmentação que se articula com a narcisificação do sujeito. Na sociedade do desempenho, da mesma forma que o controle oculta-se, não nos permitindo enxergar sua crueldade, o desaparecimento do outro também é velado: “avança de modo sorrateiro e pouco perceptível” (HAN, 2017c, p. 8). Na sociedade do inferno do igual, não é mais possível que nos encontremos com o outro, e isto vai suprimindo a experiência erótica.

Sócrates enquanto amante chama-a de *atopos*. O outro que eu desejo e me fascina é sem-lugar. Ele se retrai à linguagem do igual: “Enquanto *atopos*, o outro abala a linguagem: não se pode falar dele, sobre ele; todo e qualquer atributo é falso, doloroso, insensível, constrangedor [...]”. A cultura atual da comparação constante não admite a negatividade do *atopos*. Estamos constantemente comparando tudo com tudo, e com isso nivelamos tudo ao igual, porque perdemos de vista justamente a experiência da atopia do outro. (HAN, 2017c, p. 8/9).

Han vai falar deste outro atópico, alguém que é tão sem lugar que eu não consigo mapear, definir. Na sociedade do desempenho perdemos a capacidade de pensar o outro atópico. A positividade iguala tudo, promovendo um apagamento da singularidade do outro. O inferno do igual permite que tudo seja consumível, transformamos o outro em produto. Esquecemo-nos de sua alteridade, de seu caráter atópico. Han afirma que para o sujeito narcísico: “o mundo se lhe afigura como sombreamentos projetados de si mesmo. Ele não consegue perceber o outro em sua alteridade e reconhecer essa alteridade” (HAN, 2017c, p. 10). De tanto percorrer em torno de si mesmo, o sujeito narcisista acaba afogado em si.

O filósofo afirma que: “a depressão é uma enfermidade narcísica” (HAN, 2017c, p. 10). O sujeito mergulha em si mesmo, um mergulho exagerado e doentio, que o afasta

de qualquer relação com o outro. Depressão neste caso seria o exato oposto de *eros*. A depressão retira o sujeito do mundo, enquanto: “*eros* arranca o sujeito de si mesmo e direciona-o para o outro. A depressão, ao contrário, mergulha em si mesma” (HAN, 2017c, p. 10). A sociedade do desempenho não permite nenhuma relação de alteridade, sua lógica de funcionamento é narcísica.

Han, analisando o *Terra de Cocanha*, de Brügel, afirma que é uma imagem que bem retrata a sociedade do desempenho, de positividade e inferno do igual: “as pessoas estão deitadas por todo lado apáticas com seus corpos rechonchudos, esturricados de saciedade. Mesmo o cacto não tem qualquer espinho” (HAN, 2017c, p. 16). Nada nos fere nesta sociedade, nada nos atinge, nem mesmo o cacto. Para ser eficiente, a sociedade de desempenho precisa tornar tudo alisável, é desta forma que o consumo se torna possível. Sem *eros* não ferimos nem somos feridos pelo outro, perdemos a relação com o mundo e nos afundamos em cansaço e depressão.

A pornografia comporta bem a transparência e a exposição, tudo é positivado e alisado até se tornar produto consumível. A transparência pornográfica gera uma perda, do ritual, da ambiguidade e do mistério. Voltamos ao inferno do igual. O capitalismo estimula a pornografização da sociedade, afinal, é justamente este o objetivo: que tudo seja exibido e se transforme em mercadoria. Han afirma que: “a pornografia fortalece o processo de narcisificação do si-mesmo” (HAN, 2017c. p. 80). *Eros* é o esvaziamento de si que vai ao encontro do outro, nesta sociedade pornográfica não há esse esvaziamento. A morte de si que traria o outro em sua singularidade fica impossibilitada, esta morte, no entanto, é justamente o que nos devolveria a vida. Han afirma que: “pornográfica é precisamente a falta de toque e de encontro com o outro, a saber, é o toque autoerótico de si-mesmo e a autoafeição, que protege o ego do toque alheio ou do ser capturado” (HAN, 2017c. p. 80). Precisamos nos deixar ser tocado pelo outro, porém, não há espaço para este outro na sociedade de desempenho, pois, as diferenças aceitas nesta sociedade são as que são consumíveis, mas não aquelas que se encontram na alteridade.

Eros é oposto do sujeito mapeado, definido ou narcisista: “o amor, enquanto evento, enquanto ‘palco de dois’, é ao contrário des-habitualizante e des-narcizante. Provoca uma ruptura, um buraco na abertura do habitual e do igual” (HAN, 2017c. p.

80). *Eros* também nos retira da permissividade anestésica, ele gera irrupções. Enquanto tentamos na sociedade do desempenho mapear e igualar tudo, *eros* manifesta outra forma de relação, pois: “o *eros* é precisamente uma relação com o outro, que se radica para além do desempenho e do poder” (HAN, 2017c, p. 25). É preciso, portanto, romper com a transparência e com este panóptico aperspectívistico¹⁸ da sociedade do desempenho. Devemos mudar a lógica desta sociedade, romper com a exposição e fruição mercadológica, ou *eros* continuará agonizando até deixar de existir.

Eros agoniza em uma sociedade onde nós também agonizamos, mesmo com tantos anestésicos não conseguimos remediar esta dor, a dor das nossas enfermidades. No início deste texto falamos das doenças neuronais, e como elas se tornam um problema cada vez mais contundente nesta sociedade, parte de seu desenvolvimento ocorre também pelo afastamento do outro e pelo trancamento narcísico em si. No entanto, Han afirma que: “o *eros*, a cupidez erótica vence a depressão. Ele conduz do inferno do igual para a atopia, para a utopia do completamente outro” (HAN, 2017c, p. 17). *Eros* é a possibilidade de romper com o igual e conduzir-se ao outro.

Afinal, quem tira o indivíduo de si mesmo? Quem o desloca? Quem o arrebatava? É *Eros*, e não somente diante de um corpo belo, mas também pela beleza das coisas que não são reduzidas à mera fruição, a estímulo e resposta. A beleza das coisas é que nos leva ao movimento da criação e da beleza. E a criação do belo se conjuga com a criação da verdade e, também, com a criação de certos valores éticos. *Eros* é uma experiência a ser resgatada em uma sociedade que tende a pura e simples pornografia.

Eros afirma que para o sujeito reconhecer sua existência é preciso reconhecer a existência e singularidade de todos os outros. A partir disto novas formas de existência se abrem, formas que ultrapassam a do mero consumismo. Han afirma que: “o *eros* se manifesta como cupidez revolucionária por uma forma de vida e de sociedade totalmente distinta” (HAN, 2017c, p. 81). *Eros* é também como a arte, é inventor e criativo, cria formas de vida distintas das atuais, e distintas entre si. É em sua capacidade de ruptura e

¹⁸ Em *Sociedade da Transparência*, Han afirma que vivemos em um panóptico aperspectívistico, neste novo tipo de panóptico a vigilância não ocorre mais pela onipotência de um único olhar central. O panóptico aperspectívistico é mais eficiente por sua transparência, nele os próprios habitantes se expõem e vigiam uns aos outros por meio de uma comunicação mútua.

criação que se encontra sua possibilidade revolucionária.

Chegando ao fim de *Agonia do Eros*, Han nos diz que: “o pensamento sem *eros* é meramente repetitivo e aditivo” (HAN, 2017c, p. 84/ 85). Esta afirmação nos remete ao que já foi dito anteriormente: a impossibilidade do fazer filosófico em um mundo desprovido do significado da *dor*. Parece existir, também, uma impossibilidade de tal fazer em um mundo onde *eros* agoniza: “filosofia é a tradução do *eros* em *logos*” (HAN, 2017c, p. 92). Amar e pensar: lado a lado os dois verbos se unem, tal como é na filosofia, tendo em vista que o *philosophos* é “um amigo, um amante”. Portanto, para pensar é preciso amar.

Estendendo a questão, Han afirma que: “até o presente quase não se tem dado atenção ao fato de, nos primórdios da filosofia e da teoria, o *logos* e o *eros* caminharem de mãos dadas. O *logos* não tem qualquer força sem o poder de *eros*” (HAN 2017c, p. 91). Nossa sociedade mina a possibilidade do pensamento e da teoria, pensamento que só calcula não é pensamento. Pensamento não é acumular informação, mas sim colocar em estruturas simbólicas, produzir narrativas e significados. “Em sentido enfático, o pensamento só se eleva mesmo a partir de *eros*. Para poder pensar, é preciso antes ter sido um amigo, um amante. Sem *eros* o pensamento perde toda e qualquer vitalidade” (HAN, 2017c, p. 92/93). Ou seja, podemos então afirmar que na sociedade do desempenho não apenas *eros* agoniza, mas o pensamento também agoniza. Pensamento e filosofia ficam impossibilitados pelo excesso da positividade. Resgatar *eros*, portanto, seria uma forma de resgatar também o pensamento e o fazer filosófico. Afinal, *eros* é o sentido do outro. *Eros* vence o cansaço.

3.3 Dor em combate à doença

Em *Sociedade Paliativa*, Byung-Chul Han continua seu diagnóstico acerca da sociedade do desempenho, porém, neste livro o autor enfatiza um novo elemento: a *dor*. Vimos nas seções anteriores a temática da doença em *A Peste* de Camus, e o desempenho enquanto uma forma de doença. A sociedade paliativa caracterizada por Han apresenta convergências com a sociedade descrita por Camus em *A Peste*, pois em ambas existe um cansaço e certa conformidade com a condição de doença que se instala. No entanto, apesar das semelhanças entre as obras, nesta parte, nosso objetivo é dissertar sobre a

falência da *dor* na sociedade do desempenho, pensando em seu resgate como um possível caminho para nosso estado paliativo.

No início do livro *Sociedade Paliativa* Han destaca que a relação estabelecida pelas sociedades no que tange à *dor*, determina a própria compreensão que se pode ter delas, justamente por isso, inicia citando Ernst Jünger: “dize tua relação com a *dor*, e te direi quem és!” (HAN, 2021a, p. 9). Atualmente, a relação que estabelecemos com a *dor* é de uma *algofobia*, ou seja, de um medo compulsivo de sentir *dor*. Tudo isto acontece, pois “deixamos escapar o seu caráter de signo”. (HAN, 2021a, p. 9), deixamos a *dor* relacionada apenas à medicina, e tiramos dela todo seu significado.

Han, ainda analisando a *algofobia*, afirma que este medo nos coloca em um lugar de anestesia permanente. O medo da *dor* se estende para o social e para o político, trazendo, por exemplo, o medo das dores do amor. Anestesiados nos conformamos com qualquer decisão política, dessa forma “a política se orienta em uma zona paliativa e perde toda vitalidade” (HAN, 2021a, p. 10). Tal política paliativa não é capaz de gerar irrupções, não é capaz de “visões ou de reformas penetrantes” (HAN, 2021a, p. 10). É esperado que nesta sociedade de lisura e desempenho a política¹⁹ perca seu significado, visto que a política é realizada na *pólis*, junto a um grupo, uma comunidade. Desaprendemos a capacidade de nos organizarmos e pensarmos junto a uma comunidade, transformamo-nos em sujeitos narcisistas: “a política paliativa não tem nenhuma coragem para a *dor*. Desse modo, o igual avança” (HAN, 2021a, p. 11). O inferno do igual vem desta sociedade narcisista, transparente e positiva, que elimina a *dor* e junto dela qualquer possibilidade de ruptura e, conseqüentemente, de criação. Perder o significado da *dor* é perder a possibilidade de criar com a *dor*.

A sociedade paliativa coincide com a sociedade do desempenho. A *dor* é vista como um sinal de fraqueza. Ela é algo que deve ser ocultado ou ser eliminado por meio da otimização. Ela não é compatível com desempenho. A passividade do sofrer não tem lugar na sociedade ativa dominada pelo poder. Hoje se remove à *dor* qualquer possibilidade de expressão. Ela é, além disso, condenada a calar-se. A sociedade paliativa não permite avivar, verbalizar a *dor* em uma paixão (HAN, 2021a, 13/ 14).

¹⁹ Este tema é objeto de análise mais cuidadosa, por parte do autor, em sua obra mais recente, intitulada *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*.

A lógica do desempenho acaba com a *dor* do sofrimento, que é próprio da negatividade. O sujeito do desempenho é também paliativo, e deve evitar ao máximo o mal-estar, deve ter pensamentos positivos, procurar a felicidade permanente, tornando-se insensível à *dor*. A psicologia positiva traz junto de si a promessa de um oásis que se concretiza através da medicalização, tornamo-nos paliativos e anestesiados, pois qualquer *dor* é remediada. A cada dia aumenta o número de crianças que passam a tomar remédios, seja porque foram diagnosticadas com algum tipo de doença neuronal, seja para mantê-las calmas, pois estamos, também, desaprendendo a lida com as crianças. É mais fácil controlar uma criança medicada, assim como é mais fácil controlar toda uma sociedade medicada.

Tudo é alisado até que provoque bem-estar. O *like* é o signo, sim, o *analgésico do presente*. Ele domina não apenas as mídias sociais, mas todas as esferas da cultura. Nada deve provocar *dor*. Não apenas a arte, mas também a própria vida tem de ser *instagramável*, ou seja, livre de ângulos e cantos, de conflitos e contradições que poderiam provocar a *dor*. Esquece-se que a *dor purifica*. Falta à cultura da curtição, a possibilidade de *catarse*. (HAN, 2021a, p. 14).

Não é apenas a medicalização através de remédios que torna esta sociedade paliativa, criamos outras formas de remediar paliativamente a nossa *dor*, o *like* é um exemplo. Vivemos em uma cultura da curtição, por isso tudo deve ser bem enquadrado, dessa forma, consegue-se, ao publicar nas redes sociais, receber pequenas doses desta nova droga. Como estamos sendo afetados pela lógica do desempenho em todos os âmbitos, nossa psicologia é orientada à máxima exposição. Ao expor-se, no entanto, o sujeito deve deixar toda *dor* de fora, apenas a positividade é publicável, e é apenas através dela que conseguimos receber o remédio de cada dia.

Da mesma forma que produzimos uma política fraca, incapaz de irrupções, de *ira* ou *revolta*, produzimos uma arte permissiva e esvaziada. A arte, precisa, de algum modo, causar incômodo, *dor*. Este signo da *dor* trazido pela arte há anos é o que lhe concede o seu sentido. Porém, na sociedade do desempenho a arte perde sua força e significado, ela se transforma, como tudo, em mercadoria. Para ser consumível é preciso que seja positiva, “curtível”, demandando a eliminação de qualquer estranhamento, incômodo ou *dor* que ela possa causar.

A arte tem de poder causar estranhamento, perturbar, transtornar, sim, também doer. Ela se encontra em outro lugar. Ela está em casa no estrangeiro. A aura da obra de arte consiste justamente na estrangeiridade. A *dor* é o rasgo por meio do qual o inteiramente outro tem entrada. Justamente a negatividade do inteiramente outro torna a arte capaz de uma contranarrativa frente à ordem dominante (HAN, 2021a, p. 18).

Entretanto, para causar estranhamento, para fazer contranarrativa frente à ordem dominante, é preciso que o sujeito do desempenho deixe de sê-lo como tal. Não parece ser possível fazer política ou cultura dentro do narcisismo que nos encontramos, é preciso sair da contínua *selfie* que nos tornamos. É preciso estremecer: “a consciência que não é capaz de estremecer é uma consciência coisificada” (HAN, 2021a, p. 19). Nós, sujeitos de desempenho, somos consciências coisificadas, perdemos a sensibilidade do outro, da *dor* e da vida, e “também a vida que recusa toda *dor* é uma vida coisificada. Só o ser-tocado pelo outro mantém a vida viva” (HAN, 2021a, p. 19). Nossa existência já foi tão coisificada pelo desempenho que perdemos a vivacidade da vida. Talvez essa seja uma das razões de Han afirmar neste texto que nos transformamos em um vírus, um ser morto-vivo, e, no entanto, parece ser justamente na pandemia, e pela substituição do *viver* pelo *sobreviver*, que acabamos tendo que confrontar a maior e implacável *dor* do mundo, a *dor* do real, a *dor* da morte.

Em suma, com a positividade a *dor* perdeu seu significado, “a *dor* é, agora, um mal sem sentido, que deve ser combatido com analgésicos. Como mera aflição corporal, ela cai inteiramente fora da ordem simbólica” (HAN, 2021a, p. 41). O ser humano que perde a relação simbólica com a *dor* perde também sua potência de vida, tal como a arte e a política. As doenças neuronais, por mais que causem *dor*, são causadas também pela perda do signo da *dor*, assim, outras dores predominam, mesmo com tantos analgésicos. É preciso que repensemos esta vida *instagramável* que estamos criando, onde nada pode causar *dor*, ou conflitos. É preciso pensar o que estamos cedendo quando permitimos que a *dor* se cale.

Para repensar estas questões é necessário sair deste narcisismo, afinal, querer calar a *dor* da nossa existência é também evitar a *dor* que o outro pode causar. É compreender o outro como o sempre disponível, como audiência, seguidor. É esquecer que o outro é

um sujeito. O outro tomado apenas como objeto faz restar apenas o “eu”. Imersos em nosso solipsismo perdemos a relação com a *dor* e perdemos também a alteridade, “sem a *dor* com o outro não temos acesso à *dor* do outro” (HAN, 2021a, p. 104). Evitando a *dor*, evita-se o outro, evita-se o amor e a amizade. A sociedade paliativa elimina a relação com o outro, eliminando o outro é destruída a possibilidade de transformação, de irrupção e catarse. Por isso é preciso resgatar o significado da *dor*.

A *dor*, entretanto, é uma parteira do novo, uma parteira do inteiramente outro. A negatividade da *dor* interrompe o igual. Na sociedade paliativa como inferno do igual, nenhuma fala da *dor*, nenhuma poética da *dor* é possível. Ela permite apenas a prosa do bem-estar, a saber, a escrita à luz do sol (HAN, 2021a, p. 73).

A *dor* é uma das formas de romper com o igual, de produzir o novo. Pode-se dizer que a *dor* tem um caráter artístico, ela é criativa e inventora, é a parteira do novo. A mãe de Sócrates era uma mulher parteira, ou seja, ela ajudava no nascimento das crianças. E o filósofo, inspirado pela mãe, afirma que também realizará partos, não de crianças, mas de ideias. Da mesma forma que é doloroso parir uma criança, é doloroso parir uma ideia. A filosofia e o pensamento, também nascem pela *dor*. Han, afirma que: “temos de parir constantemente nossos pensamentos da *dor* e compartilhar maternalmente com eles tudo que temos em nós de sangue, coração, fogo, desejo, paixão, aflição, consciência, destino, fatalidade” (HAN, 2021a, p. 78). É preciso *dor* para que o ser humano retorne à vida, e é pela *dor* que ele poderá dar luz a uma nova forma de viver.

Sem *dor* perdemos a capacidade de pensamento, deixamos de ser humanos, afinal: “apenas o vivo, a vida capaz de sentir *dor*, consegue pensar” (HAN, 2021a, p. 78). Os robôs que não sentem *dor* e vivem eternamente, podem calcular e reproduzir ideias, mas não são capazes de produzir pensamento, de sentir *dor*, e a *dor* é o aroma da existência. “Apenas a negatividade da *dor* mantém o espírito vivo. *Dor* é vida” (HAN, 2021a, p. 76). Romper com a lógica do desempenho e da positividade é trazer de volta a vida ao espírito humano. Assim, torna-se possível combater todos os absurdos que nos rodeiam, sair do estado anestésico e paliativo, pois: “sem *dor*, também não há nenhuma revolução, nenhuma irrupção do novo, nenhuma história” (HAN, 2021a, p. 81).

3.4 *Ira e revolta: criação de valores em Han e Camus*

Diferente da questão da *dor* ou de *eros*, o tema da *ira* [*Wut*] não é analisado de forma específica em um único livro. Han sugestiona sobre o que seria a *ira* e qual seria sua importância. Estas sugestões aparecem em alguns de seus livros. Mas afinal, o que seria a *ira* exatamente?

No empuxo da aceleração geral e da hiperatividade desaprendemos também a *ira*. A *ira* tem uma temporalidade bem específica, que não se coaduna com a aceleração geral e a hiperatividade. Essa não admite nenhuma folga temporal. O futuro se encurta numa atualidade prolongada. Falta-lhe qualquer negatividade, que permitiria olhar para o outro. A *ira*, ao contrário, coloca definitivamente em questão o presente. Ela pressupõe uma pausa no presente. É nisso que ela se distingue da irritação. A dispersão geral que marca a sociedade de hoje não permite que surja a ênfase e a energia da *ira*. A *ira* é a capacidade que está em condições de interromper um estado, e *fazer com que se inicie um estado novo*. Hoje cada vez mais ela cede lugar à irritação ou ao enervar-se, que não podem produzir nenhuma mudança decisiva (HAN, 2017a, p. 54).

Han afirma que a *ira* está em estado de falência, assim como *eros* e *dor*, *ira* também agoniza. A lógica do desempenho muda a forma do sujeito pensar, o imperativo de produção se desloca da ideia de dever para a ideia de poder, o sujeito acredita que pode fazer mais e melhor, é pelo estímulo que ele se autoexplora. Nesta sociedade muda-se também a ideia acerca da *ira*. A *ira* de Aquiles, a *ira* dos deuses, ou mesmo a *ira* do povo, perdem seu sentido originário de força, transformação e criação. Ao contrário, reduzimos a *ira* à ideia de irritação [*Ärger*]. Assim, nos distanciamos cada vez mais deste sentimento. É evidente que não interessa à lógica do desempenho que mantenhamos a força da *ira*. Promovendo sua agonia, junto de *eros* e da *dor*, fica cada vez mais fácil transformar tudo em mera fruição. Deste modo, anestesiados pelo imperativo do desempenho continuamos incapazes de produzir tensionamentos, relações de alteridade, e também de criar novos valores existenciais, tendo em vista que a *ira*, assim como a *revolta*, ao passo que rompe com certas estruturas também é capaz de criar novas formas

de existência.

A primeira palavra da *Ilíada* é *menis*, a saber, a ira [Wut]. “*Cantem, deusas, a ira de Aquiles, filho de Peleus*”, assim começou a primeira narrativa da cultura ocidental. A *ira* é, aqui, *cantável*, porque ela suporta, estrutura, anima, aviva e dá o ritmo da narrativa da *Ilíada*. Ela é pura e simplesmente o *meio* de *ação heroico*. A *Ilíada* é um *canto da ira*. Essa *ira* é narrativa, épica, porque ela produz determinadas ações. Nisso, a *ira* se distingue fundamentalmente da raiva como afeto das ondas de indignação²⁰ (HAN, 2018a, p. 22/ 23, tradução modificada).

A citação do Han em *No Enxame*, nos faz voltar a um debate interessante acerca da tradução que resolvemos usar nesta dissertação, a saber, *ira*²¹. O trecho, de forma poética, torna evidente o significado e importância da *ira*, já que foi através dela que se iniciou nossa narrativa. Assim como é preciso a dor do parto para dar luz a um ser ou a uma ideia, foi preciso a força da *ira* para fazer nascer a narrativa do Ocidente. Nascemos pela *dor*, pela irrupção, pela *ira*. Este nascimento, que é enfrentamento, é também criação. Por isso *ira* distingue-se de irritação, *ira* não flutua tal como as ondas de indignação da sociedade do desempenho, na *ira* não tem reatividade. Na *Ilíada*, e na passagem do *No Enxame*, vemos a grandeza da *ira*. A *ira* é um dizer não, mas é também um dizer sim, ela é uma força transformadora, e justamente por isso, criativa.

Outro fator que contribui com a falência da *ira* na sociedade do desempenho é a

²⁰ Neste trecho a edição brasileira traduz o termo *Wut* por “cólera”, no entanto, optamos por traduzir, acompanhando outras traduções, como “ira”.

²¹ Em alemão, a palavra escolhida frequentemente por Han é *Wut*, que, ainda que possa significar, ordinariamente “fúria, furor, enfurecer, cólera, raiva” (LANGENSCHIEDT, 2005), em sentido filosófico pode ser melhor traduzida por *Ira*. Outras vezes, Han usa a palavra *Zorn*, que significa “cólera, ira ou irritar” (LANGENSCHIEDT, 2005). Podemos também, pensar no significado de *Ärger*, que segundo o dicionário significa “aborrecimento, desapontamento, raiva” (LANGENSCHIEDT, 2005). No entanto, precisamos levar em consideração que a escolha da palavra não é apenas pela tradução, mas também pela tradição. E vemos que tradicionalmente opta-se por ira ou cólera para tratar de certos conceitos filosóficos. Se nos lembrarmos da *Ilíada*, em clássicas traduções, vemos no Canto I a tradução de *Ménis* sempre por ira ou cólera. “Canta-me a Cólera – ó deusa!” (*Ilíada/ Homero*, trad. Carlos Alberto Nunes, p. 73, 2015). A tradução de Carlos Alberto Nunes opta por “cólera”, outros tradutores como Odorico Mendes optam por “ira”. “Canta-me, ó deusas, do Peleio Aquiles/ A ira tenaz.” (*Ilíada/ Homero*, trad. Odorico Mendes, p. 65, 1874), assim como Haroldo de Campos: “a ira, Deus, celebra do Peleio Aquiles.” (*Ilíada/ Homero*, trad. Haroldo de Campos, p. 2, 2002). Ira em grego é *Ménis*, que na passagem para o latim passa a ser confundido com fúria, porém, torna-se complicado quando confundimos com raiva. Pois raiva remete à loucura, o contrário da sensatez. Por outro lado, ira remete à força, à paixão. São sinônimos, porém, os sinônimos sempre guardam alguma sutileza e diferença. Sendo assim, depois de termos levado em consideração as palavras em grego e alemão, e a maior parte das traduções para o português, acreditamos que *ira* seja a palavra mais adequada no contexto em pauta.

perda da capacidade contemplativa. *Ira*, também pressupõe um aprendizado sobre a paciência, pois ela traz consigo um tempo específico. Porém, na aceleração do desempenho perde-se também a relação com o tempo, tudo vira reação, e aqui retorna à questão sobre a diferença entre *ira* e irritação. *Ira* é um sentimento, um afeto. Irritação é uma reação imediata e passageira. Frequentemente reagimos nas redes sociais, o mundo digital segue a aceleração do desempenho, nele não existe espaço para um demorar-se, para a contemplação, logo, não existe espaço para *ira*. Na reação não existe pensamento, trata-se apenas de um objeto de consumo.

Não reagir imediatamente a um estímulo, mas tomar o controle dos instintos inibitórios, limitativos. A falta de espírito, falta de cultura repousaria na incapacidade de oferecer resistência a um estímulo. Reagir de imediato e seguir a todo e qualquer impulso já seria uma doença, uma decadência, um sintoma de esgotamento (HAN, 2017a, p. 51/ 52).

Na sociedade do desempenho estimula-se a reação, mas não a *ira*. Precisamente para manter a falta de resistência. E o fato de seguirmos tão bem esta lógica só comprova como de fato estamos esgotados e doentes. A reação faz parte do conjunto de mecanismos paliativos que atualmente nos constituem. Reagindo por todos os lugares, achamos que estamos produzindo mudanças, mas trata-se apenas de um paliativo. Nada muda na lógica do desempenho. É preciso resgatar uma atitude contemplativa, uma outra relação com o tempo. A partir deste resgate torna-se possível fazer a reação ficar em falência, para retomar a força da *ira*. No entanto, a dinâmica da vida nos exige não um “abrir-se passivo que diz sim a tudo que advém e acontece. Ao contrário, ela oferece resistência aos estímulos opressivos, intrusivos” (HAN, 2017a, p. 52). A *ira* é afirmativa, mas antes de sua afirmação vem a negação, ela é também um dizer não, e é nesta dupla via que está sua importância. O sujeito do desempenho está fadado a dizer sim, porém, o seu sim não é afirmativo, ele é apenas flexível. Flexibilizamo-nos frente aos absurdos do desempenho, e tornamo-nos sujeitos cansados e depressivos. Antes de dizer um “sim” afirmativo, é necessário, portanto, que sejamos capazes de dizer “não”. A *ira*, neste sentido, assemelha-se à *revolta*. Antes de revoltar-se “o escravo [...] Muito frequentemente havia recebido, sem reagir, ordens mais revoltantes do que aquela que desencadeia a sua recusa” (CAMUS, 2020b, p. 28). No entanto, depois que toma

consciência passa a rejeitar sua condição de escravo. O revoltado passa a agir em nome de um valor, e percebe que este valor é coletivo.

Han afirma que a *ira*: “enquanto um fazer soberano, que sabe dizer não, é mais ativa que qualquer hiperatividade, que é precisamente um sintoma de esgotamento espiritual” (HAN, 2017a, p. 52). A hiperatividade nos aproxima dos animais, tendo em vista seu superficial agir, ela não causa nenhuma irrupção, e nem produz pensamento. O tempo produz pensamento e causa irrupções, e a *ira* precisa deste tempo. É próprio dos computadores a aceleração e a hiperatividade, mas não somos computadores. Uma das coisas que nos diferencia do computador é, por exemplo, a capacidade de hesitar. A lógica do desempenho, no entanto, pretende justamente que nos tornemos apenas sistemas de processamento de informação, todos iguais, produtivos e rápidos. Perder a capacidade reflexiva e a hesitação é perder também a *ira*, tais lacunas nos distanciam do que há de humano em nós.

Mantendo-nos longe da temporalidade da *ira*, afastamo-nos da possibilidade de mudança. Han, afirma que: “a desintegração generalizada que caracteriza a sociedade de hoje não deixa surgir a energia épica da ira. A ira no sentido empático é mais do que um estado afetivo” (HAN, 2018a, p. 23, tradução modificada). A ira, ao ultrapassar o estado afetivo assemelha-se ainda mais à *revolta*, seu sentido empático relaciona-se com a solidariedade que é própria da *revolta*. No entanto, esta sociedade é solitária e não solidária, cada pessoa está de frente para um espelho, o outro não nos atinge, esse distanciamento articula-se com a falência da *ira*. É preciso, também, de um outro que me arranque de mim mesmo para gerar estados de irrupção, pois, “a resistência e a rebeldia da alteridade ou do estranhamento perturbam e retardam a comunicação plana do mesmo” (HAN, 2018b, p. 111).

Precisamos do outro, do “nós”, a *ira* nos oferece um caminho para resgatar este outro, e este caminho guarda semelhanças com a temática da *revolta*. *Ira* e *revolta* têm características em comum, por isso, nos interessa trabalhar ambos os conceitos. Pensar estas questões é um dos fatores que nos motiva a trazer Camus para o debate. Em *A Peste*, o filósofo diz que: “já não havia então destinos individuais, mas uma história coletiva que era a peste e sentimentos compartilhados por todos. O maior era a separação e o exílio,

com o que isso comportava de medo e de *revolta*” (CAMUS, 2019, p. 157). A *revolta* e também o medo, assim como a *ira*, tira o indivíduo do seu narcisismo, é um clamor por um “nós”, por uma solidariedade, é o reconhecimento de que todos nós participamos da aventura da existência.

Em *O Homem Revoltado*, Camus afirma: “tenho necessidade dos outros que têm necessidade de mim e de cada um” (CAMUS, 2020b, p. 386). O movimento de *revolta* permite afirmar que “nós existimos”, nós e cada um. Camus está nos indicando que eu não posso existir sozinho. A afirmação da minha existência é sempre a afirmação de um nós. A *revolta* quer a unidade, a medida, o limite, mas também quer a alteridade, a solidariedade. Esta alteridade e solidariedade parece tornar possível o deslocamento do sujeito do imperativo do desempenho. Han também afirma a necessidade de um “nós existimos”, diz ele em *Sociedade Paliativa*: “**o fermento da revolução é, porém, a dor sentida em comum**” (HAN, 2021a, p. 30, nossos grifos). A *dor* simbólica sentida por todos, que clama por mudança, por transformação.

A *revolta*, portanto, nos ajuda a pensar na importância do outro em sua alteridade. Mas ela também é uma postura existencial que o ser humano toma ao sentir que algo está errado, que algum limite foi ultrapassado. Primeiro ela é um sentimento, depois ela é uma tomada de consciência. Percebendo o que é injusto, o sujeito diz um “não”, este não também é um sim, no entanto, é um sim afirmativo, diferente daquela infértil e repetitiva aceitação própria ao sujeito do desempenho. A *revolta*, inflexível e criadora, afirma os limites, impõe alguma medida. Esta imposição, feita por um único homem, torna-se coletiva, é o novo cogito: eu me revolto, e a partir disto, todos nós passamos a existir. A *revolta* é como a *ira*, ela gera irrupções, gera novos estados, é inflexível, mas é também criadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Byung-Chul Han, em diversas das suas obras, mas sobretudo, em seu ensaio *Sociedade do Cansaço*, retrata a sociedade contemporânea em que o desempenho cada vez mais ocupa o lugar da disciplina, este fenômeno parece contribuir diretamente para

crescente das doenças neuronais da nossa época. Han traz questões fundamentais para compreender a sociedade, tais como o esgotamento do sujeito, a transparência, os problemas da era digital e a falência dos sentimentos. Han analisa que a existência na sociedade contemporânea se torna cada vez mais esvaziada, e que esse esvaziamento é fruto do cansaço gerado pela cobrança por um desempenho contínuo e interminável. O filósofo atribui diversos nomes que compõem um quadro interpretativo para compreender a sociedade contemporânea. As sociedades contemporâneas são sociedades que saíram da perspectiva de uma sociedade baseada principalmente em dever e repressão, e passaram a ser baseadas em outro regime, a saber, o da produtividade e maximização da performance.

Concluimos que nesta sociedade sentimentos como *dor*, *eros* e *ira* cada vez mais entram em falência, agonizam. Esta agonia está relacionada à crescente do desempenho e da positividade, que aos poucos, elimina tudo que há de alteridade, de distinto, de negativo. As relações de desempenho reduzem toda relação à mera fruição, relações de estímulos e respostas. Nesta sociedade fica impossibilitada também qualquer forma de reivindicação, pois atrelado à agonia dos sentimentos vem a anestesia existencial. O sujeito do desempenho está anestesiado, seu pensamento e sua vida também agonizam, e o cansaço e esgotamento que emergem de sua vida o impossibilita dessas ações irruptivas e transformadoras.

Esta conclusão nos fez pensar em possíveis relações entre Camus e Han, ou seja, partindo do diagnóstico oferecido pelo filósofo sul-coreano, nos propusemos a pensar em que medida a compreensão de um mundo absurdo, e a relação entre *revolta*, *dor*, *eros* e *ira* em Han e Camus poderia ser um caminho para refletir sobre nossa forma de viver nesta sociedade. A relação entre os dois filósofos atualiza as reflexões do Camus, ao passo que em sua filosofia vemos algumas semelhanças com nossos dias e, também, uma maneira de retomar algum significado na existência deste sujeito contemporâneo.

Albert Camus, em sua obra *O Mito de Sísifo*, põe a questão do suicídio como a mais importante a ser investigada na filosofia. A partir disso ele nos apresenta conceitos fundamentais para a sua obra, como “absurdo” e “consciência”. O autor caracteriza nossa condição existencial, compreendida em termos de uma condição absurda: estamos lançados em um mundo sem um sentido de ser, não há nenhuma lógica para a existência, e estamos fadados a essa condição. A partir disso, algumas opções se apresentam para a

o ser humano, e são essas opções que nos levam à questão descrita por ele como a questão mais fundamental da história da filosofia: o suicídio. Conscientes da realidade que nos cerca, resta ao ser humano: matar-se, dar um salto em fuga ou tornar-se anelante ao absurdo. O filósofo franco-argelino vai defender que a escolha mais coerente é viver o absurdo.

Pautando sua teoria no absurdismo o filósofo desenvolve seu conceito de *revolta*, a revolta é, também, a defesa de uma existência que compreende as arestas do absurdo, mas que evoca por uma coletividade, por uma solidariedade. No absurdo simplesmente, Camus pensa no indivíduo, na revolta ele pensa nesse ato que é a “aventura de todos” e que reivindica pelo direito de todos. Em seu livro, Camus, divide a revolta em algumas partes, no entanto, decidimos aqui tratar apenas da revolta artística, essa escolha se dá, sobretudo, pela tentativa de buscar uma existência que fosse pautada em uma ética-estética, falar da revolta artística, portanto, nos permitiria retomar personagens camusianos e pensar o tema da criação absurda, dessa forma poderíamos ver os sentimentos que antes estavam em agonia, voltarem a florescer por meio da literatura absurda de Camus.

Camus vai então buscar na literatura e na mitologia ilustrações que personifiquem seus conceitos, esses personagens são adeptos à epígrafe de Píndaro citada no *Mito de Sísifo*: “Oh minha alma, não aspire à vida imortal, mas esgota o campo do possível”. Don Juan, O Ator, O Conquistador e Sísifo seguem a sentença, conscientes da sua condição absurda e de seu destino trágico, vivem o hoje, pois sabem que suas vidas são privadas de futuro. Don Juan não aspira por um amor eterno, mas por várias amantes que realizam a sua busca pela experiência múltipla. O Ator sabe que seu reino é precível, que sua obra é ou não reconhecida ali no instante do desaparecimento de cada novo personagem. O Conquistador, lúcido, sabe que sua luta não significa vitória. Sísifo, apaixonado pela terra, recebe o maior de todos os castigos: o do trabalho inútil, mas se mantém fiel ao seu destino. Todos são conscientes da sua existência, vivem sem apelo e esgotam as suas possibilidades ao seu modo. Eles nos ensinam uma existência que é estética, na qual o devir das aparências se mostra mais sensato que o imperecível.

A partir da figuração que Camus nos oferece, torna-se possível um verdadeiro

filosofar, ou seja, a visualização da filosofia encarnada. Analisamos *A Peste*, e suas nuances entre filosofia do Han e Camus, sua confusão e duplo sentidos para termos como “doença” e “cansaço”, essas figurações nos permitiram, por fim, analisar individualmente *dor*, *eros*, *ira* e *revolta*, e a conclusão que chegamos é que o resgate destes sentimentos proporcionam ao sujeito imerso na anestesia do desempenho, uma pausa, uma ruptura, algo que gere nele um deslocamento, e que crie condições para superar este estado anestésico que não lhe permite nenhum sentimento, apenas reações imediatas de algum reflexo que ainda lhe restou.

Tendo em vista aquilo que foi aqui investigado, pode-se afirmar que a dor que o ser humano sente ao tomar consciência dos muros do absurdo é semelhante a dor que o ser humano sente ao tomar consciência de que o cansaço gerado pela sociedade do desempenho é um cansaço fabricado pela lógica neoliberal de produtividade e performance. Romper com esta lógica é tão complexo quanto aprender a subsistir em um mundo desprovido de um amanhã. Albert Camus nos propõe que a criação ético-estética da existência é a escolha mais coerente do homem. Uma ética que se propõe ser conforme a condição humana precisa ter a arte e a revolta como seu modelo, partindo assim de uma estilização da existência. A ética do Camus é pautada no que há de tangível, de real, e é uma escolha absolutamente singular do homem que se percebe no mundo absurdo, esta ética-estética, portanto, deve trazer consigo o resgate da dor simbólica, da alteridade de *eros*, da potência transformadora e criadora da *ira* e da *revolta*, e talvez dessa maneira a anestesia existencial da sociedade liberal passe a perder seu efeito e nós voltemos a sentir alguma coisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMITRANO, Georgia Cristina. *Camus e a condição humana*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

_____. *A arte como exílio da condição humana: uma análise ético-política da estética contemporânea*. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, Volume VI, outubro/ 2012.

_____. *Ecos de razão e recusa: uma filosofia da revolta de homens em tempos sombrios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

BARRETO, Vicente. *Camus: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor S.A., 1971.

BBC, News Brasil. 'A Peste', de Albert Camus, vira best-seller em meio à pandemia de coronavírus. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades/51843967.amp#aoh=16462493107241&referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com&_tf=Fonte%3A%20%251%24s. Acesso em: 12 de março 2020.

CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Tradução: Antônio Quadros. Lisboa: Abril Cultural, 1972.

_____. *A Queda*. Lisboa: Abril Cultural, 1975.

_____. *A Peste*. Tradução: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2019.

_____. *O Mito de Sísifo*. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Best Seller, 2020a.

_____. *O Homem Revoltado*. Tradução: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2020b.

_____. *Calígula*. França: Gallimard, 1993.

_____. *A Morte Feliz*. Tradução: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Carnets I - Mai 1935- Février 1942*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Carnets II - Janvier 1942 - Mars 1951*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Carnets III - Mars 1951 - Décembre 1959*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *O Avesso e o Direito*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Discours de Suède*. Paris: Folio-Gallimard, 2001.

CHEVITARESE, Leandro e PEDRO, Rosa Maria Leite Ribeiro. *Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Fraz Kafka, em O Processo, e de Phillip Dick, em Minority Report*. Estudos de Sociologia. Revista do

programa de pós-graduação em Sociologia da UFPE, v. 8, n. 1.2. p. 129-162.

DELEUZE, G. *Post-scriptum: sobre as sociedades do controle*. In: Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

EXTRA. *Um Maracanã de mortos: Número total de óbitos por Covid-19 no Brasil supera capacidade máxima do estádio*. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/rio/um-maracana-de-mortos-numero-total-de-obitos-por-covid-19-no-brasil-supera-capacidade-maxima-do-estadio-24540087.html>, 20 de julho de 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. 1990.

GERMANO, Emanuel Ricardo. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus* São Paulo: USP, 2007. (Tese de Doutorado).

_____. *A Dimensão ética da Revolta em Albert Camus: filosofia, política e arte*. Fortaleza: EDUFC, 2012.

GONZÁLEZ, Horácio. *Albert Camus: A libertinagem do Sol*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

_____. *Müdigkeitsgesellschaft* ["Sociedade da Fadiga" tradução livre]. Estreou em 1 de maio de 2016. Disponível em [youtube.com/watch?v=WN3aMCSip1A](https://www.youtube.com/watch?v=WN3aMCSip1A).

_____. *Sociedade da Transparência*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

_____. *Agonia do Eros*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017c.

_____. *No Exame: perspectivas do digital*. Tradução: Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

_____. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2018b.

_____. *A Expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 2018c.

_____. *Sociedade Paliativa: a dor hoje*. Tradução: Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021a.

_____. *O Desaparecimento dos Rituais*. Tradução: Gabriel Salvi Philipson: Petrópolis, RJ: Vozes, 2021b.

_____. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Tradução: Gabriel Salvi Philipson: Petrópolis, RJ: Vozes, 2021b.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HENDELBROCK, Jürgen. *Albert Camus: sentimento espontâneo e crise do pensar*. Trad. Maria Luisa Guerra e Ivone Kaku. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2015.

_____. *Ilíada*. Tradução: Manoel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Guttemberg, 1874.

_____. *Ilíada*. Tradução: Haroldo de Campos. São Paulo, Arx, 2002.

JAOUÏ, Laurent. *Camus*. França, 2010. (100 min).

KIERKEGAARD, Soren. *Os Pensadores: Obras Incompletas*. São Paulo: Abril. S.A. Cultural e Industrial, 1972.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.

LANGENSCHIEDT. *Langeinscheidts Euroworterbuch Portugiesisch*. Ed. Editorial Presença, 2005.

LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates e perspectivas*. (Tradução de Eduardo Altheman Camargo Santos). São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

MAURAUX, André. *A condição humana*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton, 1988.

_____. *Os Pensadores: Obras Incompletas*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

PESSOA, Fernando. *Poesias*. Porto Alegre: L&M Pocket, 2011.

SARTRE, J.P. *Explicação de O estrangeiro*. In: *Situações I: críticas literárias*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista, ed. Vozes, Petrópolis, 2010.

SAFATLE, V. *Uma revolução de sinais invertidos*. UOL. Disponível em: [Vladimir Safatle: Uma revolução de sinais invertidos \(uol.com.br\)](http://VladimirSafatle:Uma%20revolu%C3%A7%C3%A3o%20de%20sinais%20invertidos%20(uol.com.br))

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N. da.; DUNKER, C. (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N. da.; DUNKER, C. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SOARES, Caio Caramico. *Evangelhos da Revolta Camus, Sartre e a remitologização moderna*. São Paulo. USP, 2010. (Dissertação de Mestrado).

SARAIVA, F. R. Dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro, 2006.

TODD, Olivier. *Albert Camus: Uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TODD, Oliver. KENT, James. *Um Combat Contre L' Absurde*: CPB Films, 1997. (90 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Cx9hn-8zonc&feature=emb_logo

VISCONTI, Luchino. *O Estrangeiro*. Itália/França, 1967. (110 min).