

Entre iniquidade e sofrimento: variações sobre o mal em Hannah Arendt e Byung-Chul Han

Between iniquity and suffering: variations on evil in Hannah Arendt and Byung-Chul Han

Alexandre Marques Cabral

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo primordial articular as experiências de iniquidade e sofrimento a partir da operacionalização de alguns conceitos decisivos das obras de Hannah Arendt e Byung-Chul Han. Nesse sentido, pretendo mostrar que uma das formas hegemônicas de experiência do mal na contemporaneidade se revela na produção de vidas descartáveis em meio a sistemas político-culturais violentos, que se caracterizam por estar em constante devir e por reduzir os devires à própria descartabilidade humana. Isso se revela tanto no mal radical presente nos campos de concentração nazistas, quanto na ditadora da positividade produtivista inerente a psicopolítica neo-liberal.

22

PALAVRAS-CHAVE

Iniquidade; sofrimento; mal

ABSTRACT

The main objective of this article is to articulate the experiences of iniquity and suffering from the operationalization of some decisive concepts from the works of Hannah Arendt and Byung-Chul Han. In this sense, I intend to show that one of the hegemonic forms of the experience of evil in contemporary times is revealed in the production of disposable lives in the midst of violent political-cultural systems, which are characterized by being in constant becoming and by reducing becomings to human disposability itself. This is revealed both in the radical evil present in the Nazi concentration camps and in the dictating productivist positivity inherent in neo-liberal psychopolitics.

KEYWORDS

Iniquity; suffering; evil

¹ E-mail: alxcbrl@yahoo.com.br

I

Importa questionar, neste artigo, um dos significados mais importantes da experiência humana do mal, a saber, a *iniquidade*. Como venho tentando compreender (cf. CABRAL, 2022), a iniquidade se identifica com o mal que nasce da naturalização da injustiça. Trata-se, em verdade, de um conceito judaico cuja amplitude semântica não será aqui caracterizada. Nesse sentido, o mal é sempre dinâmico, posto que se faz inventivo, ganhando configurações históricas diversas e direcionamentos distintos a depender de onde e quando se manifesta. Em todo caso, a iniquidade produz sofrimentos heterogêneos, porém estes não podem ser entendidos como simples derivação do sentido ontológico da finitude humana, como se disséssemos: todos os seres humanos sofrem porque são finitos, pois é inerente à finitude a vulnerabilidade ontológica e aí está a raiz de todo sofrimento possível. Uma compreensão como essa parece naturalizar a presença do sofrimento na condição humana, o que legitimaria a iniquidade. Todavia, a iniquidade não é qualquer sofrimento. Aliás, ela não é qualquer tipo de mal. Antes, como procurei caracterizar em outros estudos (CABRAL, 2021; 2022; 2022 b), a iniquidade naturaliza a lógica do assassinato, lógica esta que ou bem elimina objetivamente vidas ou produz vidas qualitativamente mortas. No presente estudo, gostaria de caracterizar os traços centrais do mal da iniquidade operacionalizando as obras de Hannah Arendt e Byung-Chul Han. Já me aprecio em dizer o óbvio: irei realizar tão-somente um recorte nas obras desses autores, o que retira de mim qualquer pretensão de exaurir a questão em ambos. Por isso, deixarei de lado a importantíssima questão da banalidade do mal em Arendt, o que devo realizar em outro momento e em outro contexto. Por outro lado, deixarei de lado as formas de a iniquidade se substancializar historicamente, o que ocorre, por exemplo, com o racismo, as violências de gênero, ou seja, com formas estruturais de a iniquidade conduzir e condicionar o mundo. Neste artigo, quero destacar formas históricas de a noção de devir se casar com práticas de iniquidade. Hannah Arendt e Byung-Chul Han são exemplos paradigmáticas disso.

23

II

Um dos propósitos centrais do pensamento de Hannah Arendt é se tornar contemporânea de seu tempo. Tarefa inglória, pois dificilmente somos contemporâneos de nós mesmos/as. A absorção em nosso contexto histórico inviabiliza quase sempre o surgimento de perspectivas críticas, que permitam visualizar e compreender a multiplicidade de elementos que condicionam e estabilizam o nosso tempo. Não foi à toa que Arendt se preocupou sobremaneira com o conceito de compreensão, como se esse desse conta do modo como entramos nos fenômenos e deles recebemos sua significatividade. Aliás, esse conceito, cuja riqueza não será plenamente exposta aqui, possui no mínimo duas variações semânticas. Por um lado, a compreensão abre o ser humano para o seu mundo, posto que promove a articulação entre a condição humana e o seu correlato. Nas palavras de Arendt: “A

compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade” (ARENDDT, 1993, p. 39). Nesse primeiro sentido, a compreensão reinsere o ser humano no mundo que é o seu e permite que ele/a se reconcilie com essa mundanidade, uma vez que a compreensão não é uma simples apreensão intelectual, mas uma (re) inserção da condição humana em seu contexto histórico-mundano. Por esse motivo, a compreensão correlaciona o significado do que compreendemos (mundo e acontecimentos mundanos) e quem somos. “O resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (ARENDDT, 1993, p. 40). Em outros termos, compreender o mundo é acolher a significatividade do que se revela e acontece no mundo (inclusive o próprio mundo) e constituir alguma significação no modo de ser da condição humana.

Em um segundo momento, a compreensão se relaciona com os nossos modos de conhecimento das realidades em geral. Inicialmente, a compreensão precede o conhecimento, pois sempre pré-compreendemos aquilo que conheceremos em seguida. Conhecer, nesse caso, é uma relação racional de objetificação cognitiva da realidade, algo próprio dos saberes hegemônicos ocidentais, como no caso das ciências modernas. Com forte inspiração kantiana, Arendt concebe o conhecimento como cognição de fenômenos objetivos. Contudo, para ela, o conhecimento não é a palavra final da nossa relação com o mundo e os entes. Antes, a compreensão transcende o conhecimento, ao conferir sentido ou significado àquilo que a razão conheceu. Como ela afirma: “A compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão que o transcende, têm isso em comum: elas conferem significado ao conhecimento” (ARENDDT, 1993, p. 42). Sem a compreensão, não há como articular significativamente o que se acontece com o mundo e a condição humana no mundo. Disso surge o grande desafio de Arendt: compreender o mundo desmundanizado marcado pela lógica totalitária. Tarefa árdua, pois muitos dos conceitos tradicionais cunhados para dar conta compreensivamente do mundo, devido ao contexto totalitário, perdem seu sentido. Não há espaço, portanto, para lugares-comuns, quando o que está em questão é a compreensão do (não) mundo condicionado pela lógica totalitária. Isso fica claro em uma passagem paradigmática do primeiro prefácio de *As origens do totalitarismo*:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar o inaudito ou explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século [século XX] colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar

a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (ARENDDT, 2012, p. 12).

Compreender a contemporaneidade, sobretudo se ela é condicionada por sistemas totalitários, é ser capaz de abandonar uma multiplicidade de conceitos que nasceram de outros mundos e de outros tempos. É necessário, por conseguinte, “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela.” Essa exigência epistemológica e metodológica para se compreender a contemporaneidade não é aleatória. Além de ser signo de fidelidade à relação compreensiva com o mundo, Arendt entende que abandonar preconceitos para se compreender o mundo desmundanizado condicionado pelo totalitarismo é uma exigência derivada da “materialidade” dos sistemas totalitários e de seu (não) lugar dentro da tradição política ocidental. Para Arendt, o século XX – e é possível dizer: o século XXI também, pelo menos até agora –, aludindo a René Char, tem como desafio assumir uma herança que foi legada sem qualquer testamento. “O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição [...], parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (ARENDDT, 2014, p. 31). A tradição do pensamento político ocidental é oriunda da dicotomia platônica sensível/inteligível, que se replica no binômio filosofia/política, entendendo a filosofia como arte de contemplar verdades eternas e a política como o conjunto dos negócios humanos (ARENDDT, 2012b, p. 131-143). Essa tradição sofre inversões na modernidade, sobretudo com Kierkegaard, Nietzsche e Marx. Todavia, sua ruptura se dá com os sistemas totalitários. Daí a impossibilidade de se compreender a contemporaneidade por meio da simples aplicação de conceitos tradicionais. Como ela mesmo afirma: “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental” (ARENDDT, 2014, p. 54). O que se revela nos sistemas totalitários assinala, portanto, uma descontinuidade radical em relação à tradição ocidental de pensamento político. Por isso, os sofrimentos condicionados pelos sistemas totalitários não podem simplesmente ser derivados de uma essência a-histórica, assim como de uma relação causal com o passado da tradição. Ora, somente compreendendo o totalitarismo, cuja “lógica” é iníqua e assassina, é possível acessar os sofrimentos daí decorrentes.

Os totalitarismos contemporâneos (para Arendt, totalitarismos são somente o nazismo e o stalinismo) são correlatos da “ausência-de-mundo”, que se caracteriza pela “destruição de tudo que há entre nós” (ARENDDT, 2012b, p. 266). Em outros termos, os totalitarismos são signos históricos de uma profunda desmundanização de mundo. Ora, se há sofrimentos que nascem de condições totalitárias, isso se deve ao fato de esses sofrimentos serem filhos da desmundanização do mundo. É a ausência-de-mundo que está em questão aqui, quando procuro identificar os sofrimentos

derivados da iniquidade inerente aos totalitarismos. Essa desmundanização ou ausência-de-mundo assinala a destruição do “entre nós”. Isso porque a noção arendtiana de mundo, ontologicamente complexa, se identifica, em um primeiro momento, com os entes fabricados pelas mãos humanas, pois são esses que promovem estabilidade na instabilidade da condição humana que atua no mundo. Em um segundo momento, o mundo é o “espaço da aparência” (ARENDDT, 1997, p. 211), ou seja, o espaço da aparição dos seres humanos interrelacionados, ou seja, dos seres humanos que aparecem em rede, cujo sentido se explicita na noção de *pluralidade*. (ARENDDT, 1997, cap. V) A pluralidade é a multiplicidade de unicidades ou singularidades humanas, que aparecem umas às outras e só podem revelar quem são (e não o “que” são) pela ação e pelo discurso. “Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos” (ARENDDT, 1997, p. 191). Ora, a compreensão arendtiana de política depende diretamente do conceito de mundo. *Amor mundi*, expressão agostiniana retomada por Arendt, assinala justamente o sentido de sua compreensão de política. É o mundo, entendido como espaço de visibilidade da pluralidade de singularidades interrelacionadas, constituído também por entes fabricados pelo trabalho humano e modificados pelas ações humanas acompanhadas pelos discursos – é esse mundo o foco da política entendida como amor pelo mundo (*amor mundi*). Em outros termos, o sentido da política é cuidar do mundo. Como Arendt afirmou: “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem” (ARENDDT, 2017, p. 35).

26

Ao falar de ausência-de-mundo (desmundanização de mundo), subtração do “entre-nós”, Arendt se refere à rede, à interconexão das singularidades humanas que formam o mundo. O entre-nós é a destruição da relação de pertença que forma a pluralidade humana. Ainda que os entes fabricados existam no mundo atual e na condição totalitária, eles não são os principais responsáveis pela desmundanização do mundo, sobretudo aquela identificada nos sistemas totalitários. A ausência-de-mundo diz respeito, portanto, à fenomenalidade plena do mundo, à aparição dos contornos dos elementos pertencentes à mundaneidade como tal. Os sofrimentos que emergem dos sistemas totalitários, por serem efeitos da desmundanização do mundo, se referem ao desfazimento do “entre-nós” (pluralidade, pertença, rede de inter-relação) e à obstaculização da singularidade. Há ainda mais elementos implicados nos sofrimentos derivados dos sistemas totalitários. Importa aqui deixar claro que esses sofrimentos se referem à desfenomenologização do mundo. Ora, afirmei acima que os sistemas totalitários permitem compreender sofrimentos, que nascem do devir sem freio e sem travas. Como isso é possível? Até que ponto o devir desmundaniza o mundo?

Uma das imagens utilizadas por Arendt para caracterizar a desmundanização do mundo na contemporaneidade é de matriz nietzschiana: o deserto. Contudo, diferentemente de Nietzsche, para quem, segundo a interpretação arendtiana, o deserto é reduzido à condição humana – “O deserto cresce: ai daquele que encobre em si desertos” (NIETZSCHE, 2003, IV, “Entre as filhas do deserto”) –, para ela, o deserto se identifica com a ausência-de-mundo vigente em nosso tempo. Aproveitando a metáfora nietzschiana, ela aprofunda a imagem do deserto, ao pensar as tempestades de areia que nele por vezes acontecem. O deserto, portanto, “não é sempre plácido

como um cemitério”. Tempestades são devires bruscos, repentinos, produtores de transformações internas no próprio deserto, mas sem transgredirem a própria realidade do deserto. Eis a imagem dos movimentos totalitários: tempestades de areia, devires sem transformações qualitativas da realidade desértica em meio à qual as próprias tempestades surgem. “Essas tempestades são movimentos totalitários cuja principal característica é serem extremamente bem ajustados às condições do deserto” (ARENDT, 2012, p. 267). Esses devires “ajustados às condições do deserto” incidem diretamente em duas faculdades humanas, a saber, a paixão e a ação, faculdades que podem responder pela ausência-de-mundo e pelo niilismo que caracteriza essa ausência. Despotencializa-se, então, uma das grandes esperanças contemporâneas: “que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano”. (Idem) Isso porque, com a despotencialização das faculdades da paixão e da ação, “perdemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência”. Eis aqui uma questão relevante: se os movimentos totalitários anestesiam nossa faculdade de sofrer, como pode relacionar anteriormente sofrimento, devir, totalitarismo e mal radical em Hannah Arendt? Para dar conta desse problema, é preciso dar um passo a mais e trazer à luz a relação entre devir, totalitarismo e mal.

O totalitarismo não é uma “estrutura monolítica” (ARENDT, 2016, p. 534). Por isso, Arendt fala em movimento totalitário. Em verdade, nenhum totalitarismo possui estrutura estável alguma, mas uma direção condutora de sua própria mobilidade. Nas palavras de Arendt: “Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal quanto o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção” (ARENDT, 2016, p. 536). Em verdade, o totalitarismo é um devir de mobilização total do mundo à luz da sua ideologia. Ora, a implementação do totalitarismo depende dos Estados totalitários e esses, diferentemente do que se pode imaginar, possuem um governo “amorfo” (ARENDT, 2016, p. 534). Sua dinâmica é autoinventiva. Continuamente, o governo promove mudanças em si. Por outro lado, para que regimes totalitários implementem suas ideologias, eles devem subsumir a realidade, ou melhor, esvaziar a consistência da realidade, para reconfigurá-la ideologicamente (ARENDT, 2016, p. 530). Para que isso seja possível, é necessário levar em consideração a atmosfera afetiva que acompanha a lei totalitária derivada da ideologia. No caso do nazismo, a lei que emerge de sua ideologia é a *natureza*, uma vez que é ela que deve impor suas forças e promover a seletividade da espécie, para que o ser humano entendido como categoria biológica tenha um futuro mais aprimorado. Já o stalinismo possui como conceito central de sua ideologia a *história*. A lei da história deve ser revelada por meio, é claro, do devir imposto pelo movimento totalitário. Para que isso seja possível, é preciso estabilizar de tal modo os seres humanos, que eles sejam funcionalizados pelas próprias ideologias totalitárias. É aí que entra a atmosfera afetiva que garante que a lei do movimento totalitário (*natureza* ou *história*) seja implementada historicamente. Essa atmosfera é o *terror*. Em outros termos: “O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a

humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (ARENDT, 2016, p. 618).

Ideologia e terror são os conceitos que dão conta da mobilidade histórica promovida pelos movimentos totalitários. Se os indivíduos (e a massa) devem ser funcionalizados em nome do desdobramento futurista dos devires totalitários, então isso quer dizer que, para qualquer totalitarismo, o ser humano é um meio a ser funcionalizado ideologicamente. Deixo de lado os detalhes históricos dessa funcionalização e dos modos como o terror claramente se manifestou em diversas estratégias promovidas por Hitler e Stalin. Contudo, destaco o fato de que, para Arendt, nem os líderes totalitários estão fora da funcionalização ideológica da condição humana e da violência imposta pelo conteúdo da ideologia e pelas formas de sua implementação. Isso permite compreender o sentido da noção de mal radical, que nasce justamente da redutibilidade da condição humana ao nível da função ou da utilidade descartável. É preciso antes salientar que, ainda que a funcionalização seja universal, há modos distintos de entendimento dos indivíduos de uma nação conduzida por um regime totalitário. Nesse caso, ainda que os oficiais nazistas fossem funcionalizados pela ideologia nazi, o modo como judeus e judias foram funcionalizados e descartados nas “fábricas da morte” (ARENDT, 2016, p. 609), que são os campos de concentração, possui sua especificidade. Daí a ideia arendtiana, segundo a qual o sentido dos totalitarismos é tornar a vida humana supérflua. Isso fica claro numa das passagens mais importantes de *As origens do totalitarismo*:

28

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. [...] Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou nunca nasceram (ARENDT, 2016, p. 609).

O devir totalitário produz superfluidade da vida. Vidas supérfluas, vidas que não importam, vidas que podem desaparecer em nome da força mobilizadora das ideologias totalitárias – eis o mal radical. Trata-se de um sistema produtor de superfluidade. Por meio desse mal, a natureza ou a história é aperfeiçoada e o mundo é desmundanizado. Todo totalitarismo intenta, por conseguinte, impor à totalidade dos seres humanos a indignidade da condição de superfluidade. O bem da natureza (nazismo) e o bem da história (stalinismo), portanto, formam o mal radical, cujo sentido sobrevive, mesmo após as derrocadas dos regimes totalitários. Esse mal produz sofrimentos peculiares. Isso porque os modos de subjetivação promovidos

pelos sistemas totalitários possuem dois vetores e estes permitem compreender modos específicos de sofrimento. Vejamos.

A desmundanização do mundo ou a ausência-de-mundo possui como correlato a constituição de formas de ser supérfluas. Os dois vetores que atuam na constituição das vidas supérfluas dizem respeito à relação consigo e às relações com os outros. Em condições não totalitárias, o ser humano se relaciona consigo e, dessa forma, se torna plural para si. Essa autopluralidade, em verdade, se expressa na noção de dois-em-um. O dois-em-um permite que o ser humano pense e, assim, questione o sentido de suas experiências de mundo. Os totalitarismos subjetivam indivíduos, inviabilizando a relação consigo. Isso porque faz parte da lógica totalitária empobrecer o ser humano para si próprio, ao torná-lo opaco. A opacidade existencial é um dos vetores de atuação na constituição das vidas supérfluas. Isso se manifesta na diferenciação arendtiana entre solidão (*solitude*) e desolação (*loneliness*). Ainda que a situação da Europa anterior aos totalitarismos seja atravessada por diversas experiências de isolamento e desolação, nos totalitarismos, a desolação parece ganhar caráter de projeto. A desolação “é a perda do próprio eu”. Mais: “Nessa situação, o homem perde confiança em si mesmo como parceiro de seus pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDDT, 2016, p. 637). A desolação obstrui o exercício do pensamento, dos afetos, das relações com o mundo etc.

Desolado, o ser humano perde intimidade consigo e com a pluralidade. A intimidade consigo diz respeito à relação dois-em-um, de onde os solilóquios emergem e os pensamentos que questionam os sentidos das experiências são possíveis. Por outro lado, isolado do mundo, o ser humano se desarticula dos outros humanos. Perde-se, portando, a intimidade com a rede da inter-relação dos singulares. A despotencialização da relação com a pluralidade, já assinalada de certo modo na desolação, se verifica na anulação da capacidade de agir, experiência que só é possível na pluralidade e na possibilidade de inserir algo de novo no mundo. No lugar da ação (criadora), surgem os comportamentos, como foram pensados por Pavlov, ou seja, como reações previsíveis a estímulos determinados. Em condições totalitárias, “nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema” (ARENDDT, 2016, p. 603). A redução da ação ao comportamento, a produção de seres humanos previsíveis, certamente potencializa a força dos devires totalitários e a constituição de vidas supérfluas.

Opacidade, comportamento e vida supérflua formam a tríade conceitual que permite compreender não somente o sentido do mal radical, como também a possibilidade de se falar em sofrimento e iniquidade. Ora, se a iniquidade possui como sentido a lógica do assassinato, então a produção de vidas supérfluas e a inviabilidade de se afirmar a interdependência (inter-ser) dos seres humanos são signos mais do que claros de iniquidade. Tanto o genocídio quanto a produção de vidas mortas – vidas que se comportam e que são opacas/desoladas – são manifestações da não

naturalidade do sofrimento, que, no caso do mal radical, se fez sistema. Porquanto Arendt mostra que as vidas supérfluas naturalizam a condição de superfluidade, condição que anestesia as possibilidades de pensar e de sentir, o primeiro sofrimento derivado da iniquidade dos sistemas totalitários é aquele que acima reproduzi, a saber, incapacidade de sofrer, algo comum ao deserto em que existimos. Em outros termos, a lógica totalitária, segundo o meu entendimento, produz um tipo estranho de sofrimento, qual seja, sofrimento por incapacidade de se sofrer. A naturalização da opacidade, da ditadura dos comportamentos, da desmundanização do mundo e da condição da superfluidade, sem que isso tudo seja experimentado como iniquidade – eis o sofrimento por não se sofrer.

Apesar da naturalização da sedação, não é possível não enxergar sofrimento na condição afetiva do totalitarismo, que é o terror. Vidas aterrorizadas não estão em casa. Vivem do desterro radical e da falta de pertença às relações como um todo. A interfenomenalidade que marca indelevelmente a rede dos viventes é profundamente obstruída e o devir promovido pelo sistema totalitário nada tem a ver com a afirmatividade da impermanência do inter-ser. Abismos se abrem na teia dos viventes e o jogo de entrega e recepção, que anima o tecido da existência, dá lugar à onipresença da suspeita e da ameaça. A radicalidade da superfluidez produz a naturalização da descartabilidade. Eis o sofrimento de vidas que não mais pertencem à vida.

III

A obra de Byung-Chul Han pode ser lida como desdobramento radical da opacidade existencial produzida pelos sistemas totalitários, ainda que a questão dos totalitarismos não seja por ele levada em conta. Isso porque o que efetivamente está em questão em grande parte de seus livros e na análise de diversos temas é a ditadura da positividade nos modos de subjetivação produzidos pelo capitalismo neoliberal. Ora, Arendt mostrou que a lógica totalitária não é refém dos regimes políticos totalitários. Por isso, muitos elementos dos sistemas totalitários estão vivos em nosso tecido histórico. As vozes das possíveis resistências a essa positividade, que na minha compreensão deriva da condição ontológica da opacidade, são em verdade rastros da negatividade, que vez por outra irrompem em nossas experiências de mundo, além de terem sido guardadas por certas tradições e obras, como é o caso do zen budismo. Em verdade, Han não promove qualquer definição do que entende por positividade, assim como não define a negatividade. Entretanto, os usos que faz desses conceitos nos permitem depreender o arco semântico de cada um deles. É justamente a positividade pretensamente absoluta que permite a Han caracterizar certos sofrimentos que se fazem visíveis por meio de uma verdadeira psicopatologia do contemporâneo. Aqui, interessa-me sobretudo caracterizar alguns dos sofrimentos decorrentes da ditadura da positividade e como eles são signos da iniquidade. Assim como fiz com Arendt, ao recortar de sua obra a questão do mal radical e conceitos que orbitam em torno desse tema, farei o mesmo com Han: recortarei alguns conceitos e temas que orbitam em torno do que chamo de ditadura da positividade e que permitem visualizar a fenomenalidade dos sofrimentos que dele emergem. Ficará claro que o sistema

neoliberal, por promover um tipo de devir incessante, não somente é iníquo; ele também promove e naturaliza desencaixes. Para entrar no pensamento de Han, me valho de uma passagem decisiva de *Sociedade do cansaço*:

Cada época possui suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao seu fim com a descoberta dos antibióticos. Apesar do medo imenso que temos hoje de uma pandemia gripal, não vivemos numa época viral. Graças à técnica imunológica, já deixamos para trás essa época. 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 Síndrome de *Burnout* 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, 2017, p. 7-8).

Ainda não é o momento de articular sofrimento, doença e positividade. Apesar disso, devo observar que a passagem acima reproduzida deixa claro uma análise epocal decisiva. Não estamos mais no tempo da negatividade bacteriológica. Essa, pensada à luz de um paradigma imunológico, arma-se continuamente contra a estranheza provocada por uma alteridade ameaçadora. Isso porque o paradigma imunológico é operado por um “dispositivo francamente militar” (HAN, 2017, p. 8). Corpos imunizados são aqueles que possuem as forças e estratégias necessárias para derrotar o inimigo. A eliminação do inimigo é a destruição do perigo produzido pelo estranho, pelo outro. Ora, o paradigma imunológico não é propriedade privada dos discursos e práticas biomédicos. Ele migra para outras experiências e passa a condicionar modos de ser. Os contextos políticos, econômicos, educacionais, religiosos etc. passam a se compreender e a entender o mundo à luz da negatividade do inimigo e do fortalecimento da proteção de certas vidas ameaçadas. A crise desse paradigma, segundo Han, pode ser evidenciada no século XXI. Isso porque autoproteção e eliminação de alteridades ameaçadoras não são mais estratégias hegemônicas de condução existencial, política, econômica etc. dos indivíduos e países. Entra em cena o protagonismo da positividade. Por isso, as doenças, por serem historicamente condicionadas, mudaram. Não que os elementos do paradigma imunológico e das doenças a ele associadas não mais estejam presentes no mundo. Mas sua atuação não mais pode ser considerada hegemônica. No caso do texto acima citado, positividade e negatividade, imunidade e não-imunidade formam princípios hermenêuticos de inteligibilidade dos contextos mundanos e históricos.

Quais as características da ditadura da positividade? Como essa ditadura atua? Para Han, a absolutização da positividade é diretamente proporcional ao empobrecimento das experiências de mundo, uma vez que a negatividade à qual a positividade se opõe pervade a multiplicidade de âmbitos da condição humana, não somente produzindo limitações, mas sobretudo abrindo a existência para a rede de

alteridades que atravessam e costuram o mundo, além de possibilitar experiências diversas da indeterminação ontológica que transpassa a totalidade da vida (HAN, 2017, cap. II; HAN, 2017b, cap. I). A estratégia haniana para a descrição da fenomenalidade da positividade que subjetiva os indivíduos e a coletividade nas sociedades neoliberais é a distinção entre o tipo de poder exercido nessas sociedades e o poder hegemônico nas sociedades disciplinares que acompanharam o desenvolvimento do capitalismo a partir do século XVIII. Em outros termos, Han dialoga com Foucault, para tornar mais claro porque e como é possível falar em poder subjetivador da positividade.

Segundo Foucault, o poder disciplinar se instaura nas sociedades europeias modernas a partir da despotencialização do poder soberano. Basta uma rápida olhada em *Vigiar e punir* e *História da sexualidade I: a vontade de saber*, para que isso seja evidenciado. Sem entrar nos pormenores dessas obras, algo de certo modo realizado por mim em outro trabalho (cf. CABRAL, 2020, cap. II, III e IV), devo lembrar que o poder soberano, cuja lógica pode ser vislumbrada na Roma Antiga (*patria potestas*), se caracteriza pela seguinte proposição: o soberano deixa viver e faz morrer. A vida é, por conseguinte, uma concessão e a exposição à morte se apresenta como o eixo da dinâmica desse poder. Trata-se de um imaginário claramente paternalista, pois o soberano (rei/rainha, príncipe ou juiz) é concebido como um pai, que concedeu a vida ao filho e, por isso, pode exigir que ela seja colocada em perigo, com a finalidade de garantir a estabilidade do seu lugar (do pai). Nas palavras de Foucault: “O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida e morte, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1985, p. 128). Ora, esse poder de exposição à morte passou por uma transformação na organização das sociedades ocidentais europeias, a partir de meados do século XVII. Não mais o poder de causar a morte teve centralidade, mas o poder de otimizar e controlar a vida.

A era clássica (sobretudo no século XVII) e a modernidade (séculos XVIII e XIX) se estruturam por meio da despotencialização do poder soberano. Agora, o desenvolvimento do capitalismo (sobretudo com a revolução industrial) exigiu a produção de novos corpos. Esses deveriam ser geridos e não aniquilados e supliciados. Assim, “o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 1985, p. 128). Eis o sentido desse novo poder: “causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1985, p. 130). A vida gerida se identifica, num primeiro momento, com a vida do indivíduo, que deve ser disciplinada para fornecer suas energias produtivas e alimentar a mecânica produtivista das sociedades capitalistas. Em outros termos, fora preciso desenvolver uma anátomo-política do corpo, cujos efeitos foram as subjetivações docilizadoras. As disciplinas se tornaram o conjunto de estratégias com vistas à docilização dos corpos individuais. Como se encontra em *Vigiar e punir*: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as disciplinas” (FOUCAULT, 1977,

p. 126). Controle, normatização, sujeição – eis aí as palavras de ordem nas sociedades disciplinares. Isso acontece em nível individual, assim como em âmbito populacional, o que fica claro na biopolítica, que possui como foco o “corpo-espécie” (FOUCAULT, 1985, p. 131). Em outros termos, gerir a vida e maximizar suas potencialidades depende de estratégias que atuam na individualização dos corpos, assim como na esfera populacional. Eis o que Foucault entende ser o biopoder: o tipo de poder responsável pela interligação de poder disciplinar e biopolítica, poder que passa a ser hegemônico nas sociedades ocidentais modernas.

A dinâmica do poder aparece, segundo Foucault, por meio de relações de forças heterogêneas, que regulam os modos de ser dos indivíduos (desejos, afetos, pensamentos, sentimentos), assim como condicionam saberes, verdades, instituições sociais etc., tecendo, portanto, a estrutura social. O sentido primário do poder, segundo a analítica foucaultiana, é produtivo, ou seja, antes de negar, o poder constitui, subjetiva, produz saberes, modos de ser, instituições etc. As relações de poder não são contrárias às verdades, não são antíteses dos saberes, obstáculos para o sujeito. Isso fica claro na correlação poder-saber, cujo sentido é mostrar a imanência existente na relação entre ambos os termos. Daí a conhecida observação de Foucault: “Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças” (FOUCAULT, 1985, p. 131). Isso acontece também com o sujeito: as relações de poder não são a priori um empecilho para o sujeito; elas são condições de estruturação da subjetividade, o que fica evidente no conceito de subjetivação. Nesse sentido, o poder disciplinar e a biopolítica instituem certos saberes e certos sujeitos. Ora, um dos elementos mais importantes nos processos de subjetivação promovidos por esses poderes é, certamente, a ideia de norma. Fabricar sujeitos e populações normais e normatizados é um dos propósitos das sociedades disciplinares e biopolíticas.

A ditadura da positividade contemporânea não se adéqua ao poder disciplinar e à biopolítica. No lugar da disciplina, surge o desempenho. “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” (HAN, 2017, p. 23). Essa consideração não é tão simples. As sociedades disciplinares produzem corpos dóceis e úteis. Sua utilidade diz respeito à funcionalidade que anima o maquinário capitalista. Por isso, são corpos afeitos à produção. Também eles são avaliados por meio de critérios produtivistas. Ora, nesse caso, cabe a questão: como pode Han distinguir as sociedades disciplinares da atual sociedade do desempenho justamente lançando mão de critérios que parecem presentes nas técnicas de disciplina e nas subjetivações que lhe são correlatas? Para compreender isso, é preciso levar em conta uma informação importante, a saber, sociedades disciplinares são estruturadas pela negatividade presente nos mecanismos de normatização e normalização dos sujeitos. Para Han, isso significa que as sociedades disciplinares dependem da “negatividade da proibição” (HAN, 2017, p. 24) Se não fosse assim, por que a disciplina? Foucault mesmo mostra o conjunto de técnicas de retificação e punição disciplinares presentes nesse novo contexto social e político, em *Vigiar e punir* (cf. FOUCAULT, 1977, III parte, cap. II). Punir e examinar

para normalizar – eis como a disciplina dociliza corpos. Por isso, o verbo modal da sociedade disciplinar, diz Han, é o dever. “Tu deves” é um imperativo vivo nas técnicas disciplinares. Seu sucesso depende diretamente da despoticização das resistências do sujeito. Consequentemente, a disciplina coage. Para uma norma ser implementada e “naturalizada” num sujeito dócil, é preciso muita coerção. Diz Han (2018):

O poder disciplinar é um poder normativo que submete o sujeito a um conjunto de regras, obrigações e proibições, eliminando desvios e anomalias. A negatividade do adestramento é constitutiva para o poder disciplinar e nisso ele se parece ao poder soberano, que tem como base a negatividade da absorção. Tanto o poder soberano quanto o poder disciplinar colocam em ato uma exploração que produz o sujeito da obediência (p. 34).

A sociedade do desempenho e o sujeito do desempenho que ela incessantemente produz não se movem pelo verbo modal dever, mas pela contínua sedução do verbo poder. Não se trata do substantivo “poder” entendido como força coercitiva, mas como autoafirmação ilimitada de projetos e empreendimentos de conquista promovidos pelo sujeito. Se o poder disciplinar delimita e condiciona o sujeito, o verbo poder – “eu posso”, “tu podes” – conjugado pelo sujeito do desempenho não encontra limitação em norma alguma imposta por outrem. “O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho” (HAN, 2017, p. 24). Para que o neoliberalismo atue com eficácia, a negatividade das normas não é mais necessária. Ele precisa de sujeitos estimulados, excitados e repletos de propósitos. “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” (HAN, 2017, p. 24). É claro que as sociedades disciplinares almejam promover sujeitos produtivos. Contudo, elas precisam da força coercitiva das normas e das tecnologias de poder disciplinar, enquanto a sociedade do desempenho não precisa disso. Essa diferença não aponta para uma mudança radical no nível da produtividade. Antes, a noção e a exigência de produtividade continuam as mesmas. A eficácia na produtividade passa a ser potencializada por meio do desempenho. Não se trata, entretanto, da eliminação do verbo modal do dever, mas de uma apropriação do dever e da disciplina pelo poder e desempenho. Em outros termos, a sociedade do desempenho continua disciplinada, porém toda disciplina e toda norma são funcionalizadas a serviço da positividade do poder.

No sujeito do desempenho, o verbo poder atua exercendo poder (substantivo). Um sujeito que tudo pode não se esbarra em qualquer obstáculo. Ele tudo pode, porque tudo alcança mediante os projetos que ele mesmo institui. O “eu” é um constante projeto de si, que se arremessa para a conquista contínua de metas e se ultrapassa rumo a sempre novas conquistas. Daí a “sensação” de pura liberdade, uma vez que nada, nenhuma norma externa, ninguém ao meu lado, nenhum empecilho “interno” parecem me impedir de atuar. O sentido do projeto é o desempenho e a meta do desempenho é atingir, superar e alcançar outras metas. Eis o paradoxo: o sujeito do desempenho, que se sente livre e ama a liberdade, é escravizado pelas demandas do

desempenho e pelas metas a serem atingidas por ele mesmo. Mas, de onde vem essa coerção? Vem de si mesmo: o sujeito do desempenho se revela o seu próprio algoz. Escravo e senhor se identificam e a liberdade passa a ser ela mesma uma prisão. Cito Han:

A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade. E esse mesmo projeto já não se mostra tanto como uma figura de coerção, mas sim como uma forma mais eficiente de subjetivação e sujeição. O “eu” como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização. [...] O sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. Nenhum senhor o obriga a trabalhar (HAN, 2018, p. 9-10).

A autocoerção compreendida como signo de liberdade condiciona experiências diversas do “eu posso”. Destaco o narcisismo incomensurável do sujeito do desempenho. Narcisismo que nada tem a ver com amor-próprio de um sujeito que libidinalmente investe em si. Isso porque tal autoinvestimento libidinal “estabelece uma delimitação negativa frente ao outro em benefício de si mesmo” (HAN, 2017b, p. 10). Na sociedade do desempenho, não há espaços para fronteiras entre o eu egoísta e o tu. Por isso, o mundo é um pálido reflexo do próprio sujeito. Não havendo uma interioridade substancialmente consistente, o sujeito do desempenho é um contínuo movimento de autossuperação promovido pela sua positividade empreendedora. Consequentemente, não há alteridade que efetivamente se lhe oponha. “Ele [sujeito do desempenho] não consegue perceber o outro em sua alteridade e reconhecer essa alteridade” (HAN, 2017b, p. 10). Sem alteridade, a subjetividade empreendedora não conhece o caráter atópico do outro; ela conhece a ditadura de si. Tudo se passa como se uma dinâmica de autodiferenciação de si se disseminasse pelo mundo e transformasse tudo e todos em meios de autopotencialização de um si narcísico. A autoidentificação desse eu passa a mobilizar seu devir narcísico e, por isso, tudo que acontece é a réplica da mesmidade da subjetividade do desempenho.

A violência do “eu posso” se propaga mediante a redução da vida afetivo-sentimental à motivação. Segundo Han, a motivação não é nem sentimento nem afeto; ela é emoção. Na emoção, evocam-se ações correlatas e, por isso, uma pessoa motivada pode atuar sem cessar e sem questionar o sentido dessa atuação. A emoção influencia “ações sobre esse nível pré-reflexivo” (HAN, 2017b, p. 10). Daí o crescimento das palestras motivacionais, que contribuem para o empobrecimento da vida afetiva, uma vez que intensificam a propensão para ações produtivistas. O indivíduo excitado não conhece o não-poder, mas somente o horizonte infinito de conquistas do eu. Ora, essa ditadura da positividade derivada do verbo modal poder institui o que parece ser um paradoxo, a saber, o verbo poder exercer poder. O verbo poder se faz substantivo poder e, assim, subjetiva indivíduos e regula a coletividade humana. Que poder é esse exercido pelo verbo poder? Resposta: o psicopoder, que institui a psicopolítica. Esse

poder deixa de incidir sobre o corpo e, por um deslocamento topológico, passa a atuar na psique. Nas palavras de Han:

O neoliberalismo como forma de evolução ou mesmo como mutação do capitalismo não se preocupa primariamente com o “biológico, o somático, o corporal”. Antes, descobre a psique como força produtiva. A virada para a psique e, em consequência, para a psicopolítica, também está relacionada à forma de produção do capitalismo atual, pois ele é determinado por modos imateriais e incorpóreos. São produzidos objetos intangíveis, como informações e programas. O corpo como força produtiva não é mais tão central como na sociedade disciplinar biopolítica. Em vez de superar resistências corporais, processos psíquicos e mentais são otimizados para o aumento de produtividade (HAN, 2017b, p. 39-40).

É no âmbito da psique, é na topologia da mente humana que males e sofrimentos contemporâneos se constituem. O sujeito do desempenho, que é escravo de si próprio e está sempre exigindo de si novas performances produtivas para alcançar e ultrapassar metas, acaba por padecer de esgotamento. Suas doenças e sofrimentos não possuem a estrutura imunológica como as doenças virais, mas a lógica neuronal, uma vez que o padecimento está diretamente ligado ao *excesso de positividade*.² Eis o lugar da síndrome de *burnout* e da depressão no mundo atual. O sujeito do desempenho, narcisicamente engolfado em si mesmo, exigindo-se produtividade, motivado e excitado psiquicamente, de repente, queima, esgota-se, implode, corrói-se. “O sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*burnout*). Ele desenvolve nesse processo uma autoagressividade, que não raro se agudiza e desemboca num suicídio. O projeto se mostra como um projétil, que o sujeito de desempenho direciona contra si mesmo” (HAN, 2017b, p. 101). Autoexploração, autoagressão, autoaniquilação, autoescravidão são termos que assinalam justamente o sentido do devir incondicionado do sujeito de desempenho. O exercício do psicopoder pelo sistema capitalista neoliberal institui esses sofrimentos, cujas caricaturas estão visíveis nas psicopatologias “neurais” do contemporâneo. Trata-se de iniquidade, já que essa, como deixei claro, possui como lógica o assassinato. Como o assassinato pode se manifestar por meio da constituição e preservação de vidas qualitativamente mortas, a psicopolítica neoliberal e as subjetivações que lhe são correlatas são signos e expressões históricas da lógica do assassinato. O capitalismo neoliberal necessita assassinar psiquicamente os sujeitos, para que seu sistema de produtividade absolutizado não pare de funcionar de forma otimizada. Ora, tanto o sistema capitalista neoliberal quanto os modos de ser dos sujeitos de desempenho se nutrem de devires intermináveis. Se a opacidade e desolação produzidas pelos totalitarismos eram, para Arendt, frutos do devir inerente a um sistema de produção de vidas supérfluas (superfluidade da vida), com Han,

² “É bem verdade que os adoecimentos neurais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devido a um exagero de positividade” (HAN, 2017, p. 14).

conhecemos algo que pode ser chamado de autossuperfluidade. O sistema capitalista neoliberal exerce poder justamente produzindo sujeitos que atuam sobre si constituindo suas vidas como supérfluas. Nos dois casos, o sofrimento deriva de um devir sistemático sem freio e sem meta. Eis um dos vetores da nossa experiência histórica da iniquidade.

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. ARENDRT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- _____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Desidentidades e resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2020.
- _____. *Compaixão e revolta: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- _____. *Ecofenomenologia decolonial: variações fenomenológicas da alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/NAU Editora, 2022.
- _____. Para além da iniquidade: por uma ecofenomenologia decolonial. In: TRZAN, Alexandre; MATTAR, Cristine. *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais: Interseções*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022b.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: vozes, 2017.
- _____. *A agonia do eros*. Petrópolis: vozes, 2017 b.
- _____. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo horizonte: Aut-Aut, 2018.
- _____. *Morte e alteridade*. Petrópolis: vozes, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 6 de julho de 2023