

## RESENHA



HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*. Tradução de Rafael Zambonelli. Petrópolis/RJ: Vozes, 2024.

109

Laura de Borba Moosburger<sup>1</sup>  
UFPR<sup>2</sup>

*Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente* (Vozes, 2024), publicado no original em 2007, é uma das obras em que Byung-Chul Han contrapõe de maneira explícita os parâmetros ocidental e extremo-oriental de ser e de pensar o ser, ao lado de *O zen e Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, e apresenta elementos bastante contundentes de seu projeto filosófico tal como formulado nesse período de sua obra.

O Prefácio do livro levanta de modo sucinto, numa única página (p. 9), a questão do oriental como estrangeiro, afirmando que, no Ocidente, o estrangeiro (em geral) foi por muito tempo “objeto de violenta exclusão ou apropriação”. Por outro lado, sugere que nos dias atuais o estrangeiro se descaracterizou enquanto tal, pois “alimentamos a crença de que todos são iguais de alguma forma”. O autor afirma então que talvez não faça mal acreditar que de fato há um país onde, como disse Elias Canetti, “quem

<sup>1</sup> Bolsista PDJ do CNPq.

<sup>2</sup> E-mail: [laurabmoos@gmail.com](mailto:laurabmoos@gmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

diz 'eu' imediatamente afunda na terra", reservando em si "um espaço salutar para o estrangeiro", como "uma expressão de amabilidade" que "também torna possível tornar-se outro". Em seguida, Han introduz o modo como irá entender essa cultura e filosofia estrangeiras: "uma cultura da *ausência*, que parecerá muito maravilhosa aos habitantes da cultura ocidental, que é orientada para a essência".

Antes de avançarmos sobre os próximos passos do livro, cabe explicitar um problema não completamente claro mas que está em jogo neste sucinto Prefácio.

É que existe uma relação intrínseca entre a questão do oriental como estrangeiro diante de uma cultura, a ocidental, que Han declara ser apropriativa em relação ao outro, e aquilo mesmo que ele indica como sendo as duas características principais destas duas culturas, ou seja: a essência (no Ocidente) e a ausência (no Extremo Oriente). Que a cultura ocidental seja orientada para a *essência* já diz de seu modo de ser apropriador (como o leitor poderá constatar pela forma como Han explicita, ao longo do livro, o sentido de uma cultura da essência), ao passo que a *ausência* se relaciona naturalmente à ideia de um espaço vazio desde o qual é possível, em vez de apropriar-se do outro, "tornar-se outro" (isso também ficará evidente ao longo do livro). Nesse sentido, fica sugerido no Prefácio que o movimento de abertura ao outro proposto pelo autor é algo, por princípio, mais próprio desse outro do qual se deseja aproximar<sup>3</sup>.

Para contrabalançar a radicalidade dessa afirmação algo tácita, cabe lembrar que Byung-Chul Han – talvez mais claramente em *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade* – não apresenta nenhuma tentativa ou sugestão de substituir um modelo cultural por outro, tomando-o por ponto de partida exclusivo. Antes, seu projeto filosófico revela-se muito mais o de um encontro: um abrir-se àquilo que, tendo ao que parece escapado a uma certa tendência predominante do pensamento ocidental e à maneira como se solidificou o edifício filosófico-metafísico no Ocidente, terminou ficando de fora ou ao menos ofuscado em nossa tradição. Isto que ficou à margem, porém, embora seja precisamente o que Han apresenta como sendo mais íntimo desta outra cultura, também comparece na ocidental, sobretudo em linhas de pensamento e autores que se destacam ou se diferenciam daquilo que, na tradição, constitui um "mainstream". A palavra-chave *amabilidade*, que Han menciona no Prefácio, é justamente indicativa desse encontro<sup>4</sup>.

Deve-se assinalar, contudo, que o não se apropriar do outro – essa expressão de amabilidade requerida na ideia de ver o estrangeiro como estrangeiro para somente

---

<sup>3</sup> Sente-se falta de uma abordagem, ou ao menos menção, de Han às reflexões de Derrida sobre o estrangeiro, já que se trata de um tema caro ao filósofo sul-coreano e que foi desenvolvido com bastante afinco pelo filósofo francês, o qual, aliás, é mencionado por Han neste livro sob outra luz, como veremos.

<sup>4</sup> O livro *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade* desdobra mais amplamente a questão aqui levantada, já que nele Han recorre a muito mais autores ocidentais para tratar dessa amabilidade que, no texto ora resenhado, surge quase que exclusivamente como traço oriental. Aqui, a presença de autores ocidentais é mais modesta, surgindo nas epígrafes, além da referência a um conto de Kafka no primeiro tópico. Sugere-se ao leitor interessado nessas reflexões de Byung-Chul Han que leia em conjunto ambos os livros – escritos aliás em datas bastante próximas – em vista de sua continuidade e mesmo sobreposição/repetição de alguns trechos.

assim poder aproximar-se dele – apresenta-se, de fato, no livro de Han, como um pendor ou tendência do oriental, no que toca a relação como tal com o ser, seja para com algo próximo ou distante (ou seja, não só em relação ao estrangeiro, mas em relação ao ser em geral). Os sete tópicos do ensaio são assim estrategicamente intitulados na forma de pares de opostos, apenas o primeiro deles tratando diretamente da diferença basilar entre os modos de pensar metafísico-ocidental, orientado para a presença, e o oriental, orientado pela ausência. Os demais tópicos jogam com o fato de que as oposições presentes em seus respectivos títulos são tratadas de forma suave na cultura oriental da ausência, ou seja, não são oposições que se chocam em sua polaridade, mas se dão muito mais ao modo de uma continuidade – a permitir, justamente, o “tornar-se outro” que seria próprio da amabilidade. O argumento do autor sobre a oposição tratada no primeiro tópico, entre essência e ausência, perdura nos demais na medida em que Han segue assinalando que os pares de opostos apresentados por estes recebem no Ocidente um sentido de oposição determinada e brusca, ao passo que, no Extremo Oriente, tais oposições se desfazem nas gradações gentis de uma pura imanência não marcada pelo pensamento da essência. Para o propósito desta resenha, darei atenção mais minuciosa ao primeiro tópico, por ser nele que Han firma a diferença fundamental entre o pensamento ocidental e o oriental em uma discussão teórica para, a partir dela, desdobrar as diversas maneiras como ela aparece nos subtemas dos tópicos seguintes.

O primeiro tópico, pois, “Essência e ausência – *Habitar em parte alguma*”, parte da etimologia do termo alemão para essência para sustentar a tese que norteia o livro. Han chama atenção para o fato de que *Wesen*, do alto-alemão antigo *wesan*, significa originalmente “permanecer em um lugar, morada, questões domésticas, habitação e duração”, assim como *Vesta*, a deusa romana do lar doméstico. Tem-se a associação de essência a permanência, ao que é duradouro e estável, matizado pelo sentido de posse. “A essência é uma *morada*. A casa guarda a posse e o patrimônio. A interioridade da casa é inerente à essência” (p. 11). Também o termo grego *ousia*, com que Aristóteles designou a essência, significa originalmente “propriedade, quinta e propriedade fundiária” (p. 11). Tal revelação etimológica condiz com o traço característico da metafísica ocidental segundo Han: que ela seja marcada pelo conceito de essência na medida em que este “reúne em si identidade, duração e interioridade, habitação, permanência e posse” (pp. 11-12). O Belo idêntico e imutável de Platão e a mônada sem janelas de Leibniz realizam esse mesmo pendor por pensar o ser como o imutável que reside fixa e inabalavelmente em si mesmo. E na medida em que a essência, como substância, subsiste, resiste à mudança persistindo em si como o mesmo, ela também “se distingue do outro” e, portanto, *resiste ao outro*, como mostra o verbo latino *substare*, do qual deriva *substantia*, que entre outras coisas significa resistir, e *stare*, que também é empregado no sentido de afirmar-se (p. 12). A partir dessas observações, Han sublinha o traço distintivo do poder como estando prefigurado na metafísica ocidental da essência, no sentido de que somente aquele que reside e persiste em si mesmo pode travar uma batalha contra um outro, e só quem assim faz “é capaz de *permanecer inteiramente em si mesmo no outro*” (p. 13). De acordo com Han, toda a metafísica

ocidental é alinhada a esse modo de pensar, e até mesmo Heidegger, à revelia de seus esforços por “deixar para trás o pensamento metafísico” e de “estar sempre buscando se aproximar do pensamento do Extremo Oriente, também permaneceu um filósofo da essência, da casa e da habitação” (pp. 16-17) – afirmação que o filósofo sul-coreano embasa em uma série de observações sobre a filosofia de Heidegger ao longo do livro<sup>5</sup>. É a essas considerações iniciais que Han irá contrapor o modo de pensar extremo-oriental, em sua orientação para a ausência.

Conforme elucida o tradutor (p. 18), Han joga com a palavra *Abwesen*, composta por *Wesen* (essência) e o prefixo *ab*, que possui um sentido de negação, para destacar a oposição entre essência (*Wesen*) e au-sência (*Ab-wesen*), ou seja, essência e “não-essência”.

Han parte do símbolo chinês para “ser” (*you*, 有), que representa uma mão segurando um pedaço de carne, e que também significa “ter” ou “possuir”, para destacar que, apesar disso, “o ser como exigência e apetição não domina o pensamento chinês”, o qual, ao contrário, “dedica-se entusiasticamente ao jejum” (p. 18). Isso se reflete em todo o pensamento taoísta, que “investe em uma série de negações para formular que a existência, *fundamentalmente*, não é exigência, insistência, habitação” e que “o sábio caminha no não ser”, “um caminhar na simplicidade” (Zhuang Zhou) (p. 18). Laozi, igualmente, nega “a essência”: “a ‘não-essência’, ou melhor, a au-sência se furta a qualquer fixação substancial”. Assim, em contraste com a essência ocidental atrelada ao sentido de permanência e habitação, a não essência conforme compreendida orientalmente “está vinculada ao caminhar, à não habitação. O sábio caminha onde não há ‘porta nem casa’” (p. 19). Han observa que, embora o caminhar taoísta não seja idêntico à ‘não habitação’ budista, “a negatividade da ausência os conecta” (p. 19). Assim, também o mestre zen japonês Dogen “ensina o habitar em parte alguma” (p. 19). Com isso, Han formula que, à diferença da metafísica ocidental da essência, orientada para o permanecer em si e para o direcionar-se resoluto e determinado, “o tópos fundamental do Extremo Oriente não é o *ser*, mas o *caminho* (*dao*)”, desprovido de solidez a tal ponto de nem mesmo deixar rastros, “e nenhuma teologia o força a seguir uma trajetória linear” (p. 20). Para Han, é decisiva essa diferença entre “*ser* e *caminho*, habitar e caminhar, essência e ausência”, e é preciso “explorá-la minuciosamente em todas as suas consequências” (pp. 20-21). Ponto central dessas consequências é que “o caminho não permite nenhum fechamento substancial”, de modo que “não surgem essencialidades fixas”, e o caminhante jamais se prende à sua apetição – ele não habita parte alguma e, assim, “não tem eu” (Zhuang Zhou, Confúcio). Abandonado está o desejo de poder: Confúcio “não transformava nada em conteúdo de seu eu” (pp. 21-22). Sob esse ângulo, Han retoma a imagem

<sup>5</sup> Em várias de suas obras, Byung-Chul Han volta a esse ponto de confronto com Heidegger, no sentido de afirmar que o filósofo da Floresta Negra se despede de pressupostos importantes da metafísica ocidental, mas, por outro lado, segue devedor de traços metafísicos significativos. A amplitude desse diálogo crítico com Heidegger, um dos autores que mais o influenciou, requer um trabalho por si. Na presente resenha, limito-me a indicar de forma pontual a restrição que Han considera haver em Heidegger no sentido de não ter efetivamente se despedido da metafísica da essência.

chinesa da palavra “ser” como uma mão segurando um pedaço de carne para observar que, na realidade, ela opera de uma maneira muito prosaica, no sentido de que “para existir, basta um pedaço de carne” – um ato que “não é exigente” e ao qual “falta a insistência do desejo” (p. 22).

Han salienta ainda que o vazio taoísta, enquanto ausência, não permite uma “interpretação puramente funcional”, como a ideia de eficácia pela qual é, segundo o autor, predominantemente interpretado por François Jullien. Para além de qualquer função – portanto propósito – o vazio taoísta, bem como o budista, “tornam o coração *ausente*”, e é nessa ausência mesma que reside seu modo de (não) ser: um caminhar sem direção ou objetivo determinados é “sem sentido ou esvaziado de sentido” (p. 35). Han vê nesse vazio de sentido e propósito aquilo a que Zhuang Zhou chama “felicidade celestial”: uma felicidade suprema que provém da liberdade em relação ao sentido e ao objetivo, de uma “harmonia com o todo sem direção nem limites, com esse estado anterior à posição de uma diferença” (p. 35). Essa ausência de desejo e de sentido não conduziria, assim, ao niilismo, mas a uma “felicidade celestial com o *ser* que não tem direção nem rastro” (p. 35).

Han contrasta essa compreensão oriental da felicidade com a doutrina kantiana da felicidade, que se pauta pelo preenchimento do tempo com objetivos e ocupações, pela ideia de uma jornada sempre preenchida de eventos que progridem segundo um plano rumo a um grande fim proposto (p. 36). Zhuang Zhou e Laozi opõem a essa compreensão linear e teleológica da vida “um caminhar sem direção, ateleológico. Esse projeto de existência prescinde de sentido e objetivo, de teleologia e narração, de transcendência e de Deus” (p. 37).

A partir desse ponto, o filósofo introduz uma reflexão sobre a questão da narrativa e a relação com o mundo. O mundo é alheio à narrativa, esta é estruturada somente pelo ser humano. A relação do oriental com o mundo prescinde da narrativa, de modo que também não se deixa afetar pela diferença entre narrativas “grandes ou pequenas”, sendo o mundo maior que qualquer narrativa e, nesse sentido, toda narrativa é pequena. “A narração que institui um sentido se deve a uma seleção e a uma exclusão massivas, ou mesmo a uma *diminuição* do mundo” (p. 37). É nesse sentido que Han compreende o ensinamento de Zhuang Zhou a “se conectar ao mundo *inteiro*, a ser *tão grande* quanto o mundo” (p. 37-38), sendo este o sentido íntimo de suas anedotas maravilhosas povoadas de figuras gigantescas, como a história do peixe gigante Kun e o pássaro gigante Peng que, “no norte desprovido de árvores, habitam o Mar Celestial” (p. 38). Han retoma seu confronto com o pensamento de Heidegger para dizer que, nesse sentido, o ser-no-mundo ocupado é sempre “menor que o mundo”, e apenas “desocupando-se” ele pode ser “o mundo inteiro”, *ser-mundo* em vez de ser-no-mundo.

Na sequência deste passo argumentativo, Han faz uma diferenciação teórica entre alguns pensadores contemporâneos (pós-modernos, como ele designa aqui), em seu voltar-se contra a ideia de substância e identidade, e o parâmetro extremo-oriental da pura imanência. Segundo Han, tanto a “*différance*” de Derrida quanto o “rizoma” de Deleuze, embora questionem radicalmente “a clausura e o fechamento

substanciais”, revelando-os como “constructos imaginários”, e nesse sentido aproximem-se da ausência ou do vazio, “a representação de uma *totalidade mundana, do peso do mundo* é estranha a eles, assim como ao pensamento pós-moderno como um todo, ao passo que ela é constitutiva do pensamento do Extremo Oriente” (pp. 40-41). Han pensa isso da seguinte forma: a *différance* e o rizoma geram um efeito de dispersão – eles dispersam a identidade e forçam a diversidade – sem atentar para a totalidade, sua harmonia e acordo, ao passo que o pensamento do vazio ou ausencialidade do Extremo Oriente produzem um efeito de coleta e reunião, deixando para trás a própria necessidade de uma desconstrução “a fim de atingir uma reconstrução particular” (p. 41). Nessa distinção feita por Han reside um ponto fundamental de sua leitura da história da metafísica ocidental e de seu próprio posicionamento em relação a ela no sentido de propor um projeto filosófico. Em *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, Han dedica-se a mostrar o que ele considera ser uma obsessão por reunir o todo do mundo na unicidade do conceito, por não deixá-lo dispersar-se, nesse mesmo movimento de fechamento substancial analisado no ensaio *Ausência*. A presente declaração sobre o pensamento pós-moderno mostra que Han percebe um movimento ainda comprometido com esse modo de pensar, só que agora ao modo de uma desconstrução, um movimento em sentido contrário, ao passo que ele próprio procura construir um outro parâmetro, apoiando-se no Extremo Oriente. Quando Han fala, aqui, em “reconstrução particular”, pode-se talvez supor que o termo “reconstrução”, como um ato falho, diz mais de sua própria tentativa em relação ao pensamento ocidental, com apoio no oriental<sup>6</sup>. Este seria, neste momento, seu projeto filosófico – ao recuperar o pensamento da “pura imanência”, Han propõe um modo de relação a que designa o “ser-assim” ou o “assim-é” (que aparecerá fortemente em seu ensaio sobre a amabilidade). “O *dao* se funde inteiramente à imanência do mundo, ao ‘assim-é’ das coisas, ao aqui e agora. (...) não há nada fora da imanência do mundo. Se o *dao* escapa à definição e à nomeação, não é porque ele é *alto demais*, mas porque ele *flui*, porque ele *meandra*, por assim dizer” (p. 41).

114

Importa a Han o fato de que isso aponta para a “incessante mudança das coisas, a processualidade do mundo” (p. 41), em meio ao que não há nenhum sujeito ou senhor: “o *dao* não é senhor das coisas” (p. 42). A célebre história do “sonho da borboleta” de Zhuang Zhou é referida por Han para ilustrar esse desprendimento da identidade. Nela, o narrador fica sem saber se foi Zhuang Zhou que sonhou ser uma borboleta, ou uma borboleta que sonhou ser Zhuang Zhou (pp. 43-44). Tal parâmetro estaria para além tanto da ânsia de reunião na unicidade da substância ou do conceito,

---

<sup>6</sup> Não é inteiramente exato expressar a questão dessa forma, visto que Byung-Chul Han provém da cultura sul-coreana e, nesse sentido, seu ponto de partida, em tese, é o oriental. Trata-se de uma posição bastante peculiar, como sul-coreano cuja formação em filosofia se fez – em sua parte formal, ao menos – inteiramente na Alemanha. Nesta resenha procuro pensar essa posição como propiciadora de um encontro entre paradigmas distintos. Note-se que o próprio autor, na maneira como abre o livro no Prefácio, não se insere de maneira definitiva ou excludente em nenhuma das duas culturas apreciadas no ensaio, antes fala da importância de abrir um espaço para a alteridade. Seria necessário um estudo mais aprofundado para propor em que medida o autor ancora-se num ou noutro âmbito, e se o faz.

quando da desconstrução que, ao contrário, promove dispersão. Seria uma outra forma de reunião – uma reunião *com* o mundo.

Os demais tópicos do livro irão precisamente aprofundar-se em fenômenos culturais diversos do Extremo Oriente que patenteiam esse pensamento da ausência, marcado pela imanência desprovida de centro e de uma instância superior, e por um sentido de passagens suaves entre as coisas e estados de coisas.

“Fechado e aberto – *Espaços da ausência*” trata de um fenômeno (de natureza fortemente estética) que Han sumariza por essa expressão “espaços da ausência”, a indicar como tudo no Extremo Oriente tende a transicionar de forma não brusca. De modo que se tem “a experiência visual de que as coisas se fundem mais intensamente do que no Ocidente”, como as ruas comerciais, nas quais não se percebe muito bem onde termina uma loja e começa outra, ou no mercado em que os itens mais diversos são expostos para venda lado a lado (batons e amendoins, saias e bolos de arroz, etc.). Tal característica, essa “espacialidade da in-diferença”, remontaria à sensibilidade zen, como num ditado citado por Han que descreve o branco das flores dos caniços confundindo-se ao branco da neve sobre elas. “Essência é diferença”, conclui Han (pp. 52-53), razão por que no Ocidente “é raro haver transições fluidas” (p. 56). Tais transições fluidas, prossegue o autor, “geram lugares de ausência e vazio”, um espaço “desinteriorizado” que promove uma “intensa coexistência do que é diferente” (pp. 56-57). Neste ponto, explicita-se bem a diferenciação feita por Han, no primeiro tópico, entre a unicidade substancial/conceitual e a unidade harmônica de um compartilhar imanente (que se distingue, por sua vez, do efeito de dispersão presente nas ideias de *différance* e rizoma): é que “a articulação sindética dá lugar a um *continuum sindético* da proximidade”, em que “as coisas não se associam em uma unidade”, mas são “membros de uma totalidade orgânica”. Por isso, interpreta Han, elas “parecem *amigáveis*”. A análise de Han se volta então para a arquitetura, para mostrar que no Ocidente existe uma busca por clausura e fechamento, a exemplo do ideal de Hegel da arquitetura romântica como o “edifício *inteiramente fechado*” e das Igrejas que, em sua construção, promovem uma separação completa do exterior (pp. 59-61), em contraste com os templos budistas, que não são nem inteiramente fechados e nem inteiramente abertos, mas se caracterizam por “espaços vazios”. Han se detém em diversos elementos e detalhes arquitetônicos para, ao fim, asseverar que no templo oriental gera-se a sensação de ausência, in-diferença e que o espaço é “tanto interiorizado quanto exteriorizado” (p. 71).

Em “Luz e sombra – *Estética da ausência*”, Han enfoca o elemento da luz para trazer a mesma afirmação de que o Extremo Oriente se caracteriza por transições suaves e gentis. A sensibilidade japonesa aprecia o “charme da transitoriedade”, vendo como *belo* não a duração de um estado, mas a fugacidade de uma transição, sendo belas as coisas “que já trazem em si os vestígios do nada” (p. 77). Assim, mais belo do que o destacado e proeminente, é o retirado ou recuado; mais belo que o sólido, o que paira; mais belo que o claro e o transparente, o que não é nitidamente delimitado. Neste último caso, Han adverte que não se trata de difusão (em compasso com sua leitura da ausência e da imanência não como dispersão). O difuso seria um estado

indeterminado que ainda aguarda definição; o estado de in-diferença, por sua vez, seria já “evidente em si mesmo”: ele “se basta, tem sua determinidade”, “nada lhe falta” (p. 80). Han se refere à conhecida estética do *wabi* que, opondo-se ao “magnífico, ao perfeito, ao grande, ao suntuoso, ao exuberante e ao imutável”, percebe como bela uma “tigela de prata que perde o brilho e se torna escura” (pp. 80-81). Junichiro Tanizaki, com seu *Elogio da sombra*, fornece a Han elementos sutis e delicados dessa estética da penumbra como transição, como, por exemplo, a beleza da pedra jade, fosca, apreciada pelos chineses, ou as portas de correr de papel (*shōji*) e o doce de feijão vermelho (*yōkan*) dos japoneses. Todos esses elementos se diferenciam do modo ocidental de contrastar luz e sombra, como nas pinturas de Vermeer que, segundo Han, propiciam apenas a presença, não a ausência. Ainda neste tópico, o filósofo sul-coreano estende sua análise dessa estética da ausência à culinária do Extremo Oriente, ao ikebana (arte japonesa de arranjos florais), ao jardim de pedras japonês e ao teatro de marionetes japonês (*Bunraku*), sempre no sentido de mostrar a predominância de um feitiço de continuidade, de descentramento, de conjunção e desinteriorização.

Estes dois tópicos, “Fechado e aberto” e “Luz e sombra”, permitem perceber sobretudo pelo ângulo estético a tese defendida por Han no primeiro tópico. O tópico seguinte, “Conhecimento e parvoíce – *A caminho do paraíso*”, dá um outro passo: trata de questionar a relação do ocidental e do oriental com o conhecimento e a sabedoria. Partindo de um texto de Kleist sobre o teatro de marionetes japonês, Han considera que o ocidental nunca se desvencilha do confronto com o peso do mundo, de maneira ora a sucumbir sob este peso, ora a buscar a elevação mediante um ideal de *antigravidade* – este, no limite, mostra-se na ideia do Deus superior aos homens e ao mundo, que em última instância pode nos suspender do peso da existência, tal como alguém que maneja marionetes. Han observa que o mito cristão da queda do paraíso mediante a árvore do conhecimento demonstra justamente esse traço do ocidental, na medida em que se supõe que o retorno ao paraíso dependeria de uma repetição do gesto de comer do fruto do conhecimento, uma repetição intensificada que faria frente ao primeiro gesto. Assim, a exemplo de Kleist, a recuperação da graça se daria por uma potencialização do poder do conhecimento e da reflexão, tornando “infinitos o saber e a consciência” (p. 107). Han interpreta esse ideal como *antigrave*, um prender-se ao desejo e ao combate com o mundo; mundo que, antes de tudo, é “uma resistência a ser quebrada por meio da intensificação da consciência” (p. 108). O pensamento do Extremo Oriente, ao contrário, seria “*pró-grave*”, no sentido de que busca “adaptar-se ao peso do mundo” e ensinando que o próprio esforço é o que gera resistência (p. 109). Para chegar a essa compreensão, requer-se um desprendimento da esfera da subjetividade e da relação dicotômica entre matéria e espírito. O sábio não seria aquele que come uma segunda vez da árvore do conhecimento de forma intensificada, mas aquele que procura “desfazer o consumo da sua fruta” (p. 110). Ele é, nesse sentido, como diz Zhuang Zhou, “ausente e sem alma”, “como um tolo, como um homem inconsciente” (p. 111).

“Terra e mar: *Estratégias do pensamento*”, dá continuidade direta a esse desenvolvimento, abordando como a filosofia ocidental, paradigmaticamente em

## RESENHA

HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*.

Hegel, considera o mundo como uma “resistência que deve ser quebrada por meio de um ativismo” (p. 117). O pensamento filosófico ocidental tem, assim, a tendência a procurar sempre pela “terra firme”, horrorizado com a fluidez da água. Han refere-se às metáforas da navegação utilizadas por Hegel e por Kant para demonstrar o que ele considera ser uma “necessidade compulsiva de firmeza”, contrastando com a postura oriental, capaz de ver na fluidez da água “a possibilidade de um pensamento *amável e maleável*” (p. 118), afeito a mudanças de direção e instabilidades, não vistas sob a perspectiva da ameaça. Han se serve da imagem do mar para novamente tratar da grandeza do mundo, distinta da forma de grandeza que aparece na ideia do sublime, na conceituação paradigmática de Kant. Esta se faz no seio de uma tensão entre algo considerado grande demais (a partir de objetos imensos da natureza, o ideal da razão), e algo pequeno demais (a vida, o corpo, etc.). O imensamente grande no sentido oriental, por sua vez, é o próprio mundo – grandeza cuja consideração não implica nenhuma demanda de que se contraponha algo como “pequeno”. Não se trata de uma medição ou equiparação em que a subjetividade humana tem de se tornar maior do que qualquer coisa. Como para Zhuang Zhou, “ser grande significa transcender as distinções rígidas e as oposições, além de qualquer posição definitiva, ou mesmo se desdiferenciar, tornando-se uma *amabilidade imparcial*” (p. 129). A água, enfim, “não habita”, apenas flui, e, como parâmetro do pensamento, em vez de levar a algum lugar, parece apontar, como o discurso de Confúcio, “incessantemente para o *caminho*” (pp. 146-147).

Em “Fazer e acontecer: *Para além de ativo e passivo*”, Han conduz sua análise para certos traços linguísticos notáveis, que indicam diferenças fundamentais entre a estruturação de pensamento ocidental e aquela do Extremo Oriente. Expressões como “Eu penso que...”, por exemplo, não são usualmente utilizadas na Coreia, ainda que sejam gramaticalmente possíveis. Em seu lugar, o que é dito poderia ser traduzido mais ou menos como: “o pensamento se estabeleceu em mim”. O coreano indicaria, assim, uma espécie de “amplitude sem sujeito”, um “estar-aí”, no qual “não há *ninguém envolvido*” (pp. 152-153). Han entende essa evasão do “próprio”, do sujeito, como uma “expressão de cortesia”, em que vai para primeiro plano, não o que alguém pensa ou acha ou sente, etc., mas o “parece-ser-assim”, que sequer chega a transformar-se em um inequívoco “é-assim” (p. 154). A língua expressaria o “caráter acontecimental”, o puro e simples “ter lugar” (p. 155). Segundo Han, de modo geral, nas línguas do Extremo Oriente, “o sujeito muitas vezes é completamente omitido” (p. 155), ao que o autor traz exemplos significativos também das línguas chinesa e japonesa. O filósofo ressalta que não se trata, com isso, de caracterizar a cultura ocidental como ativa e a oriental como passiva; antes, a oposição entre ativo e passivo é própria da cultura ocidental, ao passo que a cultura do Extremo Oriente é, “quando muito, uma cultura da in-diferença entre voz ativa e voz passiva” (p. 159). Este caráter acontecimental, sem a dicotomia entre passivo e ativo, sem sujeito, traz consigo a inexistência de todo e qualquer centro. Há um “com-partilhar”: acontecimento em que não se pode determinar *quem habita o centro e quem habita a periferia*, quem é o *senhor* do acontecimento ou seu *servo*” (p. 169-170).

O tópico “Cumprimento e reverência: *Amabilidade*” fecha o livro, retornando ao seu início de forma velada. É que o tema do cumprimento e da reverência retoma justamente a ideia do encontro com o outro, e Han o pensa aqui pela chave da amabilidade. O tópico funciona bem como conclusão, uma vez que, comparando os pressupostos do cumprimento ocidental e da reverência oriental, Han irá concluir que esta última é a única a efetivamente realizar de modo pleno a amabilidade. O autor começa pela etimologia da palavra alemã para cumprimento, *grüßen*, salientando sua ligação aos sentidos de ameaça, hostilidade e confronto. Em seguida, passa pela cena primitiva dos seres humanos que se encontram pela primeira vez na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no contexto da dialética do senhor e do escravo, para mostrar que, mesmo quando o confronto se resolve em uma reconciliação, esta depende de uma relação dialógica, de uma binariedade entre pessoas. Também o cumprimento no sentido de Heidegger é mencionado por Han, e entendido como uma expressão de amabilidade na medida em que os cumprimentadores “deixam ser um ao outro em sua essência”; todavia, também Heidegger se manteria no âmbito da relação binária e de uma essência que se preserva. Em contraste, a reverência oriental não estabelece uma relação dialógica entre duas pessoas: na “profunda reverência oriental”, o simples estar-diante um do outro já não é o caso; em vez disso, “os que se curvam formam juntos um nível plano que, por assim dizer, *nivela* a oposição das pessoas” (p. 189). Han analisa a figura formada por tal gesto e acrescenta que ela frequentemente não é uma linha *reta*, a indicar a inexistência de uma oposição direta. “Ao contrário, as linhas prolongadas dos corpos profundamente curvados se cruzam. Esse cruzamento supera definitivamente a oposição pessoal. Não nos curvamos *diante* do outro, mas *para* o vazio” (pp. 189-190). Dessa forma, “ninguém cumprimenta ninguém” (p. 190), nega-se a si mesmo (p. 191); curvando-se, “recua-se para a ausência” (p. 191). Han observa que tal reverência parece irritante ao ocidental porque, apesar da aparência de submissão no ato de curvar-se, não há alguém que submete e alguém que é submetido, mas “a submissão mútua supera precisamente a relação de submissão” (p. 190), algo que “a mitologia ocidental da ‘pessoa’” não seria capaz de alcançar.

Neste breve tracejo do ensaio *Ausência*, de Byung-Chul Han, não seria possível acompanhar todos os movimentos do livro, muitos deles de grande beleza, assim como analisar criticamente e com completude teórica alguns argumentos mais questionáveis do autor, tais como pontos de vista por vezes redutores sobre o “caráter ocidental”, leituras parciais de Heidegger (em que pese a sutileza de muitas de suas considerações), etc. Espera-se que a presente resenha fique como um convite ao leitor para adentrar essa obra que, menos conhecida na já grande bibliografia ensaística do autor, contém reflexões filosóficas fundamentais.

Submetido: 23 de abril de 2025

Aceito: 09 de maio de 2025

RESENHA

HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*.