

Câmara Municipal de Porto Alegre

Escola do Legislativo Julieta Battistioli

**Curso: As ideias políticas no pensamento contemporâneo**

Aula 3- Byung-Chul Han: Sobre o poder



**ATENÇÃO:**

ESTA AULA NÃO FOI REVISADA.

ESTA AULA NÃO PODE SER DIVULGADA, REPRODUZIDA OU  
DISPONIBILIZADA SEM AUTORIZAÇÃO DO AUTOR.

Jorge Barcellos

Porto Alegre, 8 de outubro de 2018

## **Sumario**

### **As ideias políticas no pensamento contemporâneo**

#### **Aula 3- Byung Chul Han: Sobre o poder**

#### **INTRODUÇÃO**

#### **VIDA E OBRA**

#### **O PODER NO PENSAMENTO DE BYUNG CHUL HAN**

- 1.A LÓGICA DO PODER
- 2.SEMÂNTICA DO PODER
- 3.METAFISICA DO PODER
- 4.POLÍTICAS DO PODER
5. ETICA DO PODER

#### **O NASCIMENTO DA PSICOPOLITICA**

- 1.O INDIVIDUO COMO EXPLORADOR DE S Í MESMO
2. A PSIQUE COMO LÓCUS DE PODER
- 3.FANATISMO COMO EFEITO DE PODER
- 4.LUDIFICAÇÃO E EXPLORAÇÃO
- 5.A ÉTICA DO EU
- 6.POLÍTICA DA VIOLENCIA
- 7.DIREITO E VIOLENCIA

Conclusão: A Política de Eros

## Bibliografia

### **As ideias políticas no pensamento contemporâneo**

#### **Aula 3- Byung-Chul Han: Sobre o poder**

### **INTRODUÇÃO**

Dirce Waltrick do Amarante, professora do programa de pós-graduação em estudos da tradução da UFSCA, a resenha do livro *Sociedade do Cansaço* publicada pela Editora Vozes (Estadão, 2/11/2017) descreve o pensador que pensou a transição de uma sociedade que no século “passado sofria de patologias bacteriológicas ou virais para uma sociedade que, no século 21, sofre de patologias neuronais, como depressão, transtornos de déficit de atenção, hiperatividade e Síndrome de Burnout. ” Han caracteriza nosso mundo como marcado pelo “excesso de positividade”, “tudo é viável ao homem”, com diz a campanha de Barack Obama, “Yes we can” (“Sim, nós podemos”). Para Han, esse excesso de positividade termina por criar uma sociedade permissiva e pacificada que “não pressupõe nenhuma inimizade”. Han refere-se à noção que diz que apolítica nasce da polarização (amigo/inimigo, interior/exterior, próprio/estranho), que, justamente, estaria sofrendo uma nova mutação, pois, com a crise dos refugiados e a ascensão da extrema direita, retorna à polarização entre amigo e inimigo, “rejeita o outro com sua interioridade, o excluí, mesmo que exista em quantidade mínima”. O mundo da globalização, segundo Han, tem uma topologia própria, marcada por barreiras, trincheiras muros.

A saída seria o retorno a contemplação, ligada a arte e cultura que exige atenção profunda: ” Paul Cézanne, esse mestre da atenção profunda, contemplativa, observou certa vez que podia ver inclusive o perfume das coisas”. A contemplação retoma a capacidade de ver, exige atenção profunda inalcançável ao homem da sociedade do desempenho, é hiperativo e multitarefa.

Han mostra os efeitos do homem contemporâneo, incapaz de dizer não, já que ele tudo pode.

## **VIDA E OBRA**

Byung-Chul Han nasceu em Seul, em 1959, onde estudou metalurgia. Foi para a Alemanha nos anos 80 sem conhecer a língua e estudou filosofia na Universidade de Friburgo e Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique. Em 1994 doutorou-se naquela universidade com uma tese sobre Martin Heidegger e hoje ensina filosofia na Universidade das Artes de Berlim, depois de ter ensinado Filosofia e Teoria dos Meios de Comunicação na Escola Superior de Desenho de Karlsruhe, onde foi colega de Peter Sloterdijk.

Há poucas informações sobre a história de Han. As principais informações pessoais vêm de entrevistas e foram compiladas em seu site do wikipedia. As primeiras informações pessoais chegam pelo semanário alemão Die Zeit onde Han disse que seu interesse pela tecnologia veio do fato de que na infância sempre brincava com rádios e aparelhos elétricos. “Decidi estudar metalurgia na Universidade da Coreia, mas abandonei o curso depois de causar uma explosão em casa enquanto trabalhava com produtos químicos. ”

Han chegou à Alemanha aos 26 anos de idade sem saber alemão nem filosofia. Em uma entrevista ao periódico El Pais ele fala: ” no final dos meus estudos [metalurgia] me senti um idiota. Eu, na verdade, queria estudar algo literário, mas na Coreia eu não podia mudar meus estudos ou minha família teria me permitido. Eu não tive escolha a não ser sair. Menti para meus pais e me estabeleci na Alemanha, embora mal conseguisse me expressar em alemão. (..)eu queria estudar literatura alemã. Eu não sabia nada sobre filosofia. Eu sabia quem era Husserl e Heidegger quando cheguei a Heidelberg. Eu, que sou romântico, queria estudar literatura, mas li devagar, então não pude fazê-lo. Eu mudei para filosofia. Para estudar Hegel, a velocidade não é importante. É o suficiente para poder ler uma página por dia.”

Ele estudou filosofia na Universidade de Freiburg e literatura alemã e teologia na Universidade de Munique. Em 1994, ele recebeu seu doutorado em Freiburg com uma dissertação sobre Martin Heidegger, publicado anos depois sob o título “O coração de Heidegger. O conceito de humor em Martin Heidegger” pela Editora Wilhelm Fink, em Paderborn, Alemanha em 1999. Em 2000, ele ingressou no Departamento de Filosofia da Universidade de Basel, onde completou sua habilitação e em 2010 ele se tornou um membro do corpo docente Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe.

Professor universitário, concentrou seus estudos na filosofia do XVIII, XIX e XX, nos temas da ética, filosofia social, fenomenologia, antropologia cultural, estética, religião, teoria da mídia e filosofia intercultural. Desde 2012, ele é professor de estudos de filosofia e estudos culturais na Universidade das Artes de Berlim (UdK), onde dirige o Studium Generale, o Programa de Estudos Gerais, recentemente criado.

Temos poucas informações das obras iniciais de Byung-Chul Han. As três primeiras foram publicadas na Alemanha, entre 1999 e 2002 e resultam dos estudos de doutorado em Freiburg. A primeira obra foi publicada em 1999 e é intitulada *O coração de Heidegger. O conceito de humor em Martin Heidegger* publicado pela Editora Wilhelm Fink na cidade de Paderborn. Marco Aurélio Werle em *A angústia, o nada e a morte em Heidegger* (Revista Trans/Form/Ação, 26(1), 97-113, 2002) assinala a importância da filosofia da existência do filósofo, a filosofia primeira de Heidegger, exposta em *Ser e Tempo*, do ano de 1927. Quando se pretende examinar a filosofia de Heidegger como filosofia do “seu tema era a verdade ou o sentido do ser que, embora deva ser inicialmente posto em questão no âmbito da existência humana, a transcende na direção da história do pensamento filosófico ocidental como um todo”.

Urbano Zilles no artigo “O significado do humor” (Revista FAMECOS • Porto Alegre • nº 22 • dezembro 2003) assinala que o significado existencial do humor chamou a atenção de Martin Heidegger: “Que os humores podem mudar ou dissipar-se, significa somente que o existir dá-se sempre num estado emotivo”. Para ele, o humor fundamental é o tédio, “o peso do ser”. É aquilo que manifesta “como alguém é e se torna” (Sein und Zeit, § 29).

O segundo livro de Han é intitulado “Mortes. Investigações filosóficas sobre a morte” publicado pela mesma editora e cidade em 1999, tema que retorna em uma nova edição em 2011 onde segue as leituras idiossincráticas de Adorno, Heidegger, Derrida, Levinas, Kafka e Handke, dando uma variedade caleidoscópica à morte. Dando linguagem e voz a morte, fala da vida, relaciona-o a mente, a percepção, a conteúdos de consciência e suas metamorfoses.

Heidegger e o filósofo de formação de Han. Ele dá ao filósofo coreano o contexto filosófico para compreender a modernidade. Nesse sentido, suas obras posteriores são devedoras da interpretação do sentido, isto é, as questões que Han faz da problemática do poder à transparência social são indagações sobre como a tecnologia, os Hábitus, a transparência – temas de suas obras seguintes – afetam a natureza do ser humano.

A primeira obra a receber tradução em espanhol é *A filosofia do Zen Budismo*, publicada em 2002 pela Editorial Herder, na Argentina. A obra faz o caminho inverso: uma vez formado no pensamento de Heidegger, Han retorna às suas origens para analisar o budismo Zen, de suas origens no budismo Mahâyâna, originária da China, com uma orientação meditativa. Mahâ significa “grande” e yâna, significa “veículo”, quer dizer, o mahâyâna é o budismo como caminho de salvação, veículo que livrará os seres vivos de uma existência cheia de dor. “A doutrina de Buda não é nenhuma verdade, é mais um veículo, um médio que será supérfluo quando atingir seu fim. O discurso budista está livre da coação da verdade do discurso cristão” (p.9).

O objetivo de Han é, portanto, diverso. Frente a uma filosofia que recusa o pensamento conceitual, é cética quanto a linguagem, a obra busca reflexionar sobre um objeto que não implica filosofia. Filosofia sobre algo, diz Han, desenvolver a força filosófica do budismo, eis seu objetivo nesse trabalho: “O presente estudo se desenvolve mediante comparações. La filosofia de Platão, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, entre outros, é confrontada com os pontos de vista filosóficos do budismo Zen” (p.11).

O tema que nos interessa, o poder, é objeto de duas obras de Han. A primeira, ainda sem tradução, é intitulada “*Hegel e o poder: uma tentativa de amizade*” e foi publicada em 2005. Hegel, que também é fundamental no

pensamento do filósofo esloveno Slavoj Žižek, é o pensador que dá testemunho de uma profunda consciência do poder antes mesmo de Nietzsche, sendo considerado o primeiro filósofo do poder, que forma uma camada profunda do pensamento hegeliano através do qual flui o seu sistema. A obra de é uma introdução do pensamento de Hegel e retoma os conceitos básicos de seu pensamento, como mente, Deus, lei, conceito, liberdade, verdade e beleza em termos da teoria do poder. Essa formação é essencial a Han: os conceitos hegelianos retornaram em suas obras posteriores atualizados na análise de temas da atualidade. Até um livro sobre beleza foi escrito pelo autor até a religião.

A segunda obra, *Sobre o Poder*, foi publicado originalmente em 2005 na Alemanha, mas foi uma das últimas obras de sua produção a ser traduzida, tanto para Portugal quanto Argentina. Han aprofunda seu estudo e propõe-se a elaborar um conceito de poder que integre as diversas concepções utilizadas para defini-lo. Ela firma que ao seu redor impera um caos teórico, mas ainda é obscuro: opressão, domínio de classe, elemento da comunicação ou espécie de arbitro, é associado tanto a liberdade como à coerção. Por isso Han faz o caminho de análise de seus elementos estruturais internos e suas manifestações “ A característica fundamental do poder é "ir além de si mesmo". Mas ir além de si mesmo, o sujeito do poder vai não ser abandonado ou é perdida. Ir além de si mesmo - e esta é a maneira pela qual o poder está se movendo - é ao mesmo tempo ir com ele” (p.56). Retornaremos ao seu argumento adiante.

*O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora*, foi publicado originalmente na Alemanha em 2007. O projeto iniciado em *Sobre o Poder* é o de uma análise dos processos marcantes da sociedade atual que se segue agora a uma reflexão sobre o tempo, ou sobre a crise temporal de nossa época. Han contraria aqueles que apontam que o mundo sobre um processo de aceleração do tempo, para defender que, ao contrário, vivemos uma época de atomização e dispersão temporal. O tempo é vivido sem ritmo, sem rumo, sem significado por que é um tempo *dissincronico*. Cada instante é igual ao seguinte. A reflexão atinge inclusive a morte, que surge como um instante a mais, prematuro e sem sentido. O aroma a que se refere o título da obra relaciona-se com a possibilidade de viver o tempo sem teologia ou teleologia, “com aroma

próprio”, diz Han e, inspirado em Hannah Arendt, propõe que a vida ativa seja substituída pela vida contemplativa. Nada mais Zen.

*A sociedade do cansaço*, publicada originalmente em 2010, foi a primeira obra do autor a chegar ao Brasil. Publicada em 2015 pela editora Vozes, a obra se propõe a descrever a atualidade ocidental como uma sociedade do cansaço: estamos caminhando para a barbárie porque somos, no sentido de Nietzsche, incapazes de repousar, estamos sempre ativos, inquietos. Han revigora a interpretação sobre o sujeito do desempenho em oposição ao sujeito da obediência. Enquanto que o segundo está determinado pela instância externa que o obriga a trabalhar, o primeiro está livre, isto é, “é senhor e soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. O sujeito de desempenho se entrega a liberdade coercitiva ou a livre coerção de maximizar o desempenho”. Essa definição é essencial para criticar o trabalho no universo neoliberal: a partir de agora, vivemos a auto exploração, mais eficiente do que a exploração do outro “o explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal”, diz Han. *A sociedade do cansaço* foi uma das primeiras obras a ser traduzida internacionalmente e que deu ao autor o status de “fenômeno pop”.

Em 2011, publica na Alemanha *Shanzai: a arte da falsificação e desconstrução na China* (a obra tem uma versão na Argentina pela editora Caja Negra, em 2016). O título da obra é um neologismo chinês que se refere a apropriação de uma forma ou ideia e que se assume como imitação. Cópia pirata, fake, paródia, o shanzai inicialmente foi o termo aplicado para definir imitações e falsificações de produtos eletrônicos, marcas de roupas abarcando todos os terrenos da vida na China, da arquitetura à comida, e estrelas de espetáculo ou políticos, todos podem receber o qualificativo shanzai. Não se trata de meras falsificações baratas: elas tem valor como imitações engenhosas, não pretendem enganar ninguém, inovam, são parte de um processo anônimo de criação de arte. Ele usa o conceito para entender alguns problemas do Ocidente, que vão da propriedade intelectual ao clone, criticando a noção de autoria, e, portanto, de um pensamento que se liberta da ideia de ser e essência.



*A sociedade da transparência* foi publicada originalmente na Alemanha em 2012. Han critica o tema da transparência dominante no discurso público, nos episódios do Wikileaks, nos partidos piratas e inclusive, nos portais transparência do serviço público. A crítica de Han está no fato de que a exigência de transparência afeta a concepção de fundação do Estado, que é a confiança. Ora, a transparência, diz Han, é a prova de que a confiança do cidadão em seu estado desapareceu, de que agora o que se tem é uma sociedade da vigilância e do controle. Fim da singularidade “a sociedade da transparência é o inferno do igual”, diz Han. A vigilância está no Google, nos diferentes apps que fazem rastreamento de nossa posição, nas redes sociais que se convertem, segundo Han em nosso novo panoptico – a penitenciária descrita por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* é atualizada nos habitantes do panóptico digital que se sujeitam voluntariamente a transparência. Somos vítimas e atores ao mesmo tempo, finaliza Han.

As obras de Han são naturalmente curtas, mas *Agonia de Eros*, publicada em 2012, é um dos menores ensaios do autor. Mas não por isso menos importante, já que trata o título, para o autor, é um dos traços característicos da sociedade oriental, uma sociedade em que a dimensão de Eros agoniza. Ele agoniza porque Han aponta que o capitalismo elimina a alteridade, isto é, elimina a necessidade do eu encontrar-se com o outro. O neoliberalismo encoraja impulsos narcisísticos, gera uma sociedade depressiva, não engendra a fantasia do outro, necessária a Eros, já que submete tudo ao consumo e a transformação em mercadoria, por exemplo, com a pornografia. Para o filósofo coreano “só o amor é capaz de infletir a perspectiva do Eu, de fazer surgir o mundo do ponto de vista do outro, da diferença”.

O tema da alteridade retorna na obra *Morte e alteridade*, publicada originalmente na Alemanha no mesmo ano. Ainda sem tradução para espanhol ou português, a obra trata da interpretação consciente ou inconsciente da morte em relação consigo mesmo e com os outros. Pode-se interpretar a morte como o fim do ego, como negatividade, pode se resistir a ela, ou vela como um “acúmulo mórbido de poder.” Negar a morte suprime qualquer possibilidade de transformação e o livro é esta relação entre morte, poder, identidade, alteridade

e transformação, a partir da leitura de Hegel, Kant, Heidegger, Levinas e Canetti buscando dar novos significados ao ser e ao outro.

*No Enxame* foi publicado originalmente na Alemanha em 2013 (há uma tradução portuguesa de 2015) e trata dos efeitos da revolução digital. Mas especificamente, Han explora como a internet e as redes sociais transforma a sociedade atual, e classifica seus integrantes como um “enxame digital”. A ideia é se contrapor as “massas clássicas” estudadas por Marx, para opor as massas ligadas pela internet à semelhança das abelhas, formadas por indivíduos isolados, sem alma e sem sentimento de “nós” que os façam seguir numa direção. “A hipercomunicação digital destrói o silêncio de que a alma necessita para refletir e para ser ela própria”. O mundo digital é um mundo de ruído, sem sentido, sem coerência, impossibilitando a formação de um contra poder (Rosanvallon) que possa questionar a ordem estabelecida. As redes podem incentivar atitudes totalitárias, diz Han. Para o autor, isso significa que estamos superando a era biopolítica prevista por Michel Foucault para adentrarmos noutra época, psicopolítica digital, na qual o poder intervém através do universo digital nos processos psicológicos inconscientes: “o psicopoder é mais eficiente que o biopoder”, finaliza Han.

*Topologia da Violência* foi publicado originalmente em 2013. Aprofunda análises realizadas em obra anteriores como *Sociedade do Cansaço* e *A Sociedade da Transparência*, buscando expor as novas formas de violências no capitalismo. A violência mudou de visível para invisível, viral, mediada pelos meios de comunicação. É uma violência psíquica, expressa-se na depressão é a reação à "violência negativa" de épocas anteriores, cuja execução era visível e visava à proibição ou dominação do outro. Han denuncia a "violência da positividade", cuja raiz está no narcisismo da sociedade contemporânea. Não é uma violência exercida no campo de batalha, nem no campo de concentração; pelo contrário, é exercido em "torres de escritórios de vidro, centros comerciais, centros de fitness, estúdios de ioga e clínicas de beleza".

A violência é promovida pela “sociedade do desempenho”, cujas “máximas não são a obediência, a lei e o cumprimento do dever, mas a liberdade, o prazer e o entretenimento”. Sob a bandeira desses ideais, a “sociedade do desempenho” esforça-se para abolir fronteiras, limites e diferenças. O efeito à

longo prazo é “o terror do igual”, a perda de qualquer medida e as doenças do nosso tempo não se devem a um processo de negação, mas à impossibilidade de dizer não: são patologias psíquicas como depressão, déficit de atenção ou hiperatividade “sujeito do desempenho compete consigo mesmo e cai na compulsão destrutiva de se superar” que no campo da política, é representada pela dissolução do horizonte de ideais que gera a política do espetáculo.

Psicopolítica foi publicado na Alemanha originalmente em 2014. A obra começa com uma análise da liberdade com projeto frente as novas técnicas de poder do capitalismo que afetam a vida psíquica. A psicopolítica é, para Han, uma técnica de dominação que recorre a sedução, a inteligência, que faz com que todos se submetam por livre vontade à dominação sem consciência, daí sua eficácia. O indivíduo se pensa livre, mas é explorado em sua liberdade. Isso é facilitado por um mundo digital que colhe dados para melhor prever interesses, condicionar o comportamento, outra forma de exercer controle e vigilância. Contra isso Han propõe recuperar a “arte da vida”.

*A salvação do Belo* foi publicada na Alemanha em 2015. A obra as qualidades que evidenciam o que Han chama de “excesso de positividade” de nossa época no campo da arte e da cultura. É a ideia é que o liso, o polido e o impecável expressos na arte e em uma série de mercadorias é a marca de nosso tempo, visível nas esculturas de Jeff Koons, os smartphones e na depilação. Enquanto Michel Maffesoli tratou do mesmo tema em sua obra “Da Leveza”, Han reflete sobre as superfícies das mercadorias: porque gostamos do polido? Pergunta? Porque gostamos daquilo que não oferece resistência, é o belo digital de nosso tempo, é também o espaço do igual, que não tolera o estranho, o risco, a alteridade. Fim do belo natural, tudo é imediato na arte e nos objetos de consumo. Mas isso também anula a distância contemplativa, a beleza da singularidade “A beleza não se encontra em um contato imediato. Acontece como encontro e reconhecimento”, diz.

*A expulsão dos diferentes* é sua última obra publicada na Alemanha em 2016, e com versão em espanhol pela Editorial Herder em 2017. É uma reflexão sobre os destinos do Outro, figura do passado, amigo, inferno, mistério, que foi substituído pelo Igual. É uma espécie de alteração patológica do corpo social, a proliferação do igual adoce a sociedade, produto da hipercomunicação, do

excesso de informação. A expulsão do distinto, do Outro, do diferente põem em marcha a depressão, é um fenômeno violento que produz medo. Envolvendo análise de casos de refugiados no capitalismo global, busca recuperar a necessidade de uma paz perpétua, como defendia Kant, recuperando a beleza da hospitalidade.

## **O PODER NO PENSAMENTO DE BYUNG CHUL HAN**

### **1.A LÓGICA DO PODER**

Diferente de Pierre Bourdieu para quem o entendimento da política dá-se pela definição de seu campo, Han se refere ao singular “o poder”, para quem ainda impera um caos teórico, com sobreposição de noções jurídica, política e sociológica de poder, muitas vezes inconciliáveis “O poder é associado tanto a liberdade como à coerção. Para alguns, baseia-se na ação comum; para outros, mantém uma relação com a luta. Alguns separam-no radicalmente da violência, enquanto, segundo outros, esta não é mais do que uma forma intensificada de poder. Ora surge associado ao direito, ora à arbitrariedade” (Han, p.8). O autor busca um conceito dinâmico que unifique estas noções, encontrar a forma fundamental do poder, e, na inspiração de Nickas Luhmann “reconhecer que não sabemos no que ele consiste”

A definição comum de poder é a de uma relação causal na qual o poder de um sujeito produz efeitos no comportamento de outro contra sua vontade “o poder torna o eu capaz de impor as suas decisões sem necessidade de ter em conta o outro. O poder do eu restringe a liberdade do outro”, diz Han (p.11). Mas não se trata só de vencer resistência e nem a coerção é sua única forma, e de fato, esta é a forma de sua fraqueza pois, “quanto mais poderoso é o poder, mais secretamente opera” (idem) e a melhor expressão disso é quando o “súdito obedece a vontade do soberano como se fosse a sua própria” (p.12). É essa assimilação do desejo do outro como próprio desejo que Han considera o poder superior. Não se trata de “tenho de fazer”, mas de “eu quero fazer”. A coerção,

ao contrário, quer impor decisão contra a vontade do outro quando o que é desejável no poder, revela sua complexidade é o fato de que o outro pode aderir voluntariamente a ele. A razão é que a vida espiritual é complexa, o que provoca a complexidade do acontecimento do poder, nunca é uma relação de causa e efeito somente pois o Outro dispõe da possibilidade de reagir à coerção do eu, renunciando a colaborar.

Contra a ideia de poder hierárquico, no qual o poder irradia de cima para baixo, Han defende que o poder é dialético, há dependências múltiplas de poder do soberano que são fontes do poder para os subordinados, conduzindo a uma dispersão estrutural do poder. Essa dialética ocorre porque envolve a liberdade, o Outro é livre para decidir obedecer. O poder não se assenta só em ordens, mas também na manifestação da liberdade, que é o que realmente garante poder absoluto a quem quer exercer poder. O poder absoluto, diz Han, repousa na liberdade do outro decidir obedecer. São formas diferentes de manifestação de poder, diz Han.

O poder é uma relação social na qual um gera uma continuidade no Outro, cria espaços que são seus, espaços de intermediação que pode ser ou não para o exercício da força. Melhor que não seja. “A violência e a liberdade são os dois extremos de uma escala de poder” diz Han (p.16). Perder poder é perder espaço, como o corpo do rei que é político, natural, teleológico e “extensivo ao seu reino” (grifo nosso) “a perda de poder é vista como um tipo de morte” (idem). Não é exatamente assim o sentimento causado pela não eleição de diversos políticos nesta última eleição, de que perderam algo valioso, sentimento semelhante ao produzido pela morte de um familiar? Em “O poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann, Juliana Andaku caracteriza o seu pensamento no campo da teoria sistêmica, isto é, a teoria social que define –se a partir da análise de sistemas como construções reais, como fato social. Han utiliza-se do mesmo pressuposto de Luhmann, de que o poder é composto por elementos entrelaçado entre si, que é um fenômeno complexo como define Andaku a partir de Luhmann: “para haver complexidade, é preciso haver uma grande quantidade de elementos de relações, havendo, com isso, mais possibilidades do que as que podem ser atualizadas. Chega-se num limiar de incrementos de elementos, na qual estes não conseguem mais ter relações com todos os outros elementos do sistema,

ao mesmo tempo. Nesta hora, é preciso analisar as possibilidades de relação e escolher entre elas.”<sup>1</sup>

A inspiração da lógica de poder de Han está justamente na descrição das relações entre os elementos, e como também ocorre em Luhmann, há situações de maior ou menor complexidade nas relações de poder “a complexidade implica sempre informação que falta”. É, portanto, no campo do estabelecimento de relações de sentido que se move a definição de poder de Han, daí sua preocupação com o excesso de virtualização que as tecnologias possibilitam, e aí, as comunicações serão essenciais para estabelecer o que Pierre Bourdieu chama de campo de poder. Diz Andaku: “para a teoria de Luhmann, a comunicação não é uma relação entre pessoas. Comunicação só se comunica com comunicação gerando mais comunicação. No caso, o que interessa não é o que foi compreendido da comunicação, mas o que foi realizado para dar continuidade à sociedade”, ponto essencial na teoria tanto de Luhmann, como de Han.

Daí que para Han, o poder é um meio de comunicação, assegura que flua o poder sem interrupção numa direção determinada. A ideia de comunicação do poder faz com que o próprio seja definido como um catalisador, que acelera o arranque de acontecimentos, daí funcionam, segundo Han, produtivamente. A teoria dos sistemas, é importante lembrar, recebeu críticas. João Paulo Bachur, em “Distanciamento e crítica: limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann” (Tese de Doutorado, USP, 2009) critica seu distanciamento moral e político da sociedade contemporânea, daí ter sido considerada por diversos autores como uma sociologia conservadora de viés tecnocrata. Mas Bachur alerta que este problema pode ser solucionado se a teoria dos sistemas for relacionada com uma teoria do capitalismo, relacionada a desigualdade e aos conflitos sociais. Este é em parte um dos objetivos de Han em diversas obras, especialmente a obra que continuará os desdobramentos de Sobre o Poder, Psicopolítica. Todo o esforço de Han na descrição dos sistemas de poder,

---

<sup>1</sup> ANDAKU, Juliana Almenara. O poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann. Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 11, n. 1124, 30 jul. 2006. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/8719>>. Acesso em: 9 out. 2018.

inspirado em Luhmann é garantir a percepção de que o poder se dissolve no consentimento.

Além de inspirar-se em Luhmann, Han toma emprestado de Max Weber a definição de poder “como probabilidade de se impor a vontade própria, no quadro de uma relação social, até mesmo contra qualquer resistência”, e nessa linha, destaca Han, observa que o conceito de poder é mais amorfo que o conceito de dominação “o poder do poder consiste, justamente, em poder também mover decisões e ações sem um “comando” explícito” (p.18). A tese retorna mais uma vez, de que poder não se opõe a liberdade, mas que é a liberdade que nos faz distinguir violência e coação. “A própria obediência constitui a ser uma escolha”, diz Han.

O exercício do poder deixa em aberto a questão se o outro aceita ou recusa minha decisão. Han vai à Luhmann porque sua teoria concebe o poder como meio de comunicação através do qual é possível ampliar as chances do Outro aceitar minhas ordens. É claro que, se um exerce poder, é porque tem possibilidades de pressionar, ameaçando-o com uma sanção negativa, “a ação que ambos querem evitar”, diz Han (p,20). O interessante é que Han sai a tempo do universo da teoria dos sistemas de Luhmann: ele vê que há problemas nem sempre é compartilhado o desejo de ambos envolvidos em rejeitar algo, e, portanto, é uma relação assimétrica; o soberano, no entanto, gostaria que a aceitação não fosse formal, “o que o soberano poderoso suscita não é mero consentimento, mas entusiasmo e exaltação”, diz. “O superior conseguiria mais poder se os subordinados assumissem também as suas decisões” (p.23).

O que aumenta a produtividade, diz Han, é atmosfera de confiança, mas isso nem sempre é a atmosfera de poder e nem a da influência: um subordinado, diz Han, pode ter influência sobre o processo de decisão, mas não tem poder. Da mesma forma, o Estado de Direito, ainda que disponha da possibilidade de aplicar a violência, nem sempre o quer. É a possibilidade de sua aplicação que importa, o que Han chama de reconhecimento da ordem jurídica, e não o castigo – ainda que, citando Michel Foucault “É certo que a lei tem por trás da espada. Mas a espada não é a base da lei” (P.24). Na lógica do poder de Han existe a possibilidade de existência de um poder livre, e nesse sentido, se afasta de Luhmann, que segundo Han, confunde coerções do poder, de que o crescimento

do poder não é proporcional a quantidade das decisões que precisam serem tomadas. Han acredita que a noção de Luhmann de poder, por ser sistêmica, é limitada: ela não seria capaz de dar conta de estruturas de poder para além das pessoas, aquelas que envolvem o poder espacial, como por exemplo, da ordem econômica global. Nesse sentido, Han consegue evoluir do pensamento sistêmico, para um pensamento sistêmico crítico, isto é, capaz de incluir a desigualdade.

O poder é uma estrutura supra individual que se relaciona a vontade de indivíduos singulares, um “si mesmo que se afirma” (P.28). Por isso, para Han, continuidade e subjetividade são elementos estruturais comuns a todas as formas de manifestação de poder” (idem). Daí a vantagem do Estado de Direito, onde o cidadão particular percebe a ordem jurídica como seu destino e não coerção, que o transforma em cidadão livre, ao contrário do Estado totalitário, onde o indivíduo sofre um destino que lhe é alheio. O ponto de Han é que as teorias do poder se enfrentam umas às outras, e que o modelo teórico básico é o do poder de coerção versus poder como liberdade, mas mesmo estes, não são tão diferentes, já que se vinculam como manifestações de um poder único, que pressupõem continuidade e um si mesmo.

No campo do espaço a luta pelo poder significa o conflito de interesses de estados. O conflito aberto – como fazem os Estados Unidos – é o uso da violência para impor seus interesses próprios, diz Han. Daí a necessidade de instituições internacionais capazes de mediar conflitos, como a ONU. Ou em outros termos, para mediar conflitos de poder internacional, é preciso na lógica de poder a formação de um poder supranacional, uma ordem jurídica supranacional. O poder se globaliza e é feroz por que não há mediação entre estados: há apenas assimetria entre estados, distribuições injustas, baixas oportunidades de recursos e para solucionar os conflitos, “a globalização tem de recorrer a um processo dialético de configuração”, diz Han (p.30).

Mesmo as formas de poder internacional, diz Han, são formas de caráter comunicacional –para seguir na inspiração de Luhmann. Só haverá violência pura do poder quando não houver comunicação alguma, daí a violência ser vista “sem sentido” “aquilo que o outro faça é irrelevante para o autor da violência pura”, diz Han.



O poder põe em jogo extinguir o outro, sua vontade, sua liberdade e dignidade. Visa, diz Han, aniquilar a alteridade. É o terror do campo de concentração, violência em estado puro, poder absoluto: o que extingue por completo o outro não é o poder absoluto, mas a violência absoluta e pura“. Como o poder na consciência arcaica visualizado no exemplo do maná, o poder sobrenatural e impessoal que passa de um homem para outro somente quando o outro é abatido – Han cita a passagem de Elias Canneti. Simplesmente não há comunicação, o poder é o ato de matar, que coisifica o poder, é uma coisa que pode ser possuída. Nada mais diferente do poder hoje, uma relação, a tentativa de submissão do adversário pelo medo perante a possibilidade da morte. O exemplo do maná soma-se, também de Canneti, o exemplo do rato e do gato de exercício do poder, de um gato que brinca com o rato, e, portanto, exerce seu poder, mas está sempre sobre seu domínio: “tudo isso – espaço, momentos de esperança, vigilância e interesse destrutivo – poderia ser considerado como a substância propriamente dita do poder, ou melhor, como o próprio poder” (Han, p. 33).

Poder é exercício de espaço e tempo, diz Han. E como espaço é que pode ser preenchido pelo medo, inibidor da ação. Mas há um espaço de manobra na lógica do poder, esse espaço de jogo que se dá pelas margens, como exemplo do jogo do gato e rato, que “permitem possibilidades estratégicas”. O tempo é o “ainda não” de um ataque, o poder é capaz de doar tempo e espaço, finaliza.

## **2.SEMÂNTICA DO PODER**

Para Han, o poder associa-se a um sentido, tem um potencial semântico, um horizonte de compreensão que não existe nas formas da violência pura. É que como o poder, também o sentido é uma relação. A inspiração é de Nietzsche, “o primeiro a formular com insistência a complexa conexão entre poder e geração de sentido” (p.36). O sentido é poder, comunicar é alargar o poder ao outro, é a linguagem que mostra quem é o mais forte, semiótica do poder onde os signos fazem sua parte. É pela linguagem que reconhecemos o sofrimento alheio, sentido é dominação, compreender é obediência. Nomeia-se,

atribui-se sentido ler dizer, “poder cria sentido”. Toda palavra é um veredito, “o para onde e para quê”, diz Han. “O poder é eloquente. Articula o mundo, nomeando as coisas e determinando o seu “para onde” e o seu “para que”. (p.38).

Talvez uma forma de entender a proposta de Han seja a propaganda política. Nela partidos criam significatividade, configuram o horizonte de sentido em função do qual interpretam as coisas. As coisas só adquirem um sentido em atenção ao poder, poder do candidato, poder do partido, poder das ideias. Não existe um sentido por si mesmo, diz Han, mas apenas os sentidos de um conteúdo : os sentidos relativos aos discursos homofóbico, racista e misógino do candidato Jair Bolsonaro exprimem a verdade associada a um poder, constructo de uma verdade, e que exatamente como diz Han, “auxilia uma determinada forma de falácia a triunfar e perdurar”(p.38).É uma perspectiva que permite conservar a vontade de poder, a vontade de crescimento do poder, como Nietzsche propõem, e criticar esse encadeamento continuado de signos é justamente a tarefa da propaganda de oposição, seja à direita ou esquerda. O que quer crescer, uma força política, interpreta o mundo em razão de seus valores para justificar o aumento de seu poder com base em sentido.

Han vai a Nietzsche para explorar as dimensões de sentido do poder. Primeiro a polemologia, compara com o poético, porque o “poder sempre gera novas formas”, exatamente como a poesia; também compara com o trabalho dos arquitetos, pois estes se inspiram através das formas, exatamente como o poder. Daí Han concorda com a hipótese de Michel Foucault, que também se inspirou em Nietzsche – aliás, Han realizou seminários sobre o filósofo francês na universidade – de que o poder é tudo, menos repressor. O poder cria formas, diz.

Não devemos demonizar o poder, ele não é em si mesmo maligno, diz Han. Ele inspira-se aqui em Foucault, que afirma que isso reduz a análise do poder. Para Foucault, o poder tem positividade; para Agambem, não. O biopoder de Foucault não é ameaça de morte, mas administração e organização da vida, que para Agambem, é uma vida “assassinável”, privada de toda mediação jurídica, como propõe em Homo Sacer. Han, em nota de página, inclui ainda a versão do

poder de Axel Honnet, “que o status em geral em função da luta de classes”, diz (p.41). Neste ponto Han concorda com Foucault de que o poder não é somente repressão, ou ainda, é apenas uma das suas formas, a forma pobre de intermediação “De fato o poder produz, produz realidade”, diz Foucault em Vigiar e Punir. Produz realidade porque segundo Foucault, o poder atravessa os corpos, produz coisas, causa prazer, gera saber, produz discursos. Mas mesmo Foucault, diz Han, não conseguiu explorar o potencial semântico do poder na História da Loucura, já que o mesmo reconhece que nesse momento, diverso da História da Sexualidade, dispunha só da concepção negativa de poder.

É que na história da sexualidade, frisa Han, a revolução semântica do poder ocorre porque Foucault nomeia, isto é, descreve as formas do poder que não mais silencia a sexualidade, mas ao contrário, a nomeia, transforma em discurso, e como discurso, exerce poder. “Torna o corpo eloquente”, diz (p.43), o dispositivo da sexualidade é o discurso sobre o sexo propriamente dito, a fala incansável, que sobrecarregam o corpo de significações, ao mesmo tempo que são efeitos de poder. Para Han, é importante que Foucault chama a atenção para formas de poder que não é possível captar através do conceito de lei, de proibição ou de interdição, pois é um poder que engendra. Han também recupera as três tecnologias de poder de Foucault descritas em função de seu significado semântico.

A primeira é o poder da soberania, de cima para baixo, poder da espada, sob a forma de vingança, combate ou vitória, onde o criminoso “é um inimigo que é necessário vencer”. Sua linguagem é o simbolismo de sangue, predomina a honra da guerra, a imposição do medo “o poder fala através do sangue”. O sangue significa, o corpo martirizado também. Tudo é uma encenação. A segunda tecnologia do poder é o poder da legislação civil, que também usa um sistema de signos. É o buril que escreve a lei, não é violência, mas certezas impostas, não usa o terror, mas a razão. “A submissão dos corpos pelo controle das ideias(...)um verdadeiro político age muito mais fortemente por meio da cadeia de suas próprias ideias”, cita Han. A lei é esse sistema significante que exerce poder, transformado em códigos. A terceira forma de poder é o poder disciplinar, penetra no corpo deixando marcas, é o automatismo dos costumes. Opera discretamente, em nossos reflexos- quase como o Hábitus de Bourdieu –

não é o sujeito jurídico, mas o sujeito obediente que importa. Atua na cotidianidade, usa linguagem diversificada para exercer poder, são normas ou normalizações que geram gestos, movimentos, transformando-nos numa máquina. Este é o ponto de Han que inspira análises sobre a época contemporânea. Importam no poder disciplinar a economia, a eficácia e organização dos movimentos, uma economia da força, e tudo isso é a forma de inscrever-lo uma rede semântica, diz Han.

Tudo no poder é signo, inclusive as feridas no corpo, diz Han. A astúcia do poder é esconder-se no cotidiano, fazer-se passar por algo óbvio, o “automatismo dos costumes, “Mas Han faz sua crítica a essa concepção de Foucault; “Devido à grande fixação que tem no corpo, Foucault não considera suficientemente o poder que opera criando Hábitus a um nível simbólico” (p.50). E nesse sentido, Han segue Bourdieu onde Hábitus é a totalidade das disposições ou costumes de um grupo social, assimilação de valores “o dominado acaba por adquirir gosto até mesmo por um estado que é, em si mesmo, negativo. Assim, a pobreza passa a ser um estilo de vida que decorre de uma escolha própria” (p.51).

Não há forma de dominação mais eficiente do que aquela onde a opressão é vivida como liberdade, hipótese que servirá para denuncia de Han da realidade do trabalho contemporâneo à o uso das novas tecnologias pelos indivíduos. Han remete a descrição de Hábitus de Bourdieu, e cita inclusive A dominação masculina como referência. Vivemos a liberdade como uma aparência que faz parte da estabilização do poder. “As coisas a que alguém se vê constrangido devido a sua situação social inferior são vividas como se fosse uma sua escolha própria.” (idem). O poder é mais poderoso e estável quando não necessita de violência, quando se baseia numa sensação de liberdade”. Esse poder que se estabelece por meio do Hábitus no nível simbólico alcança justamente sua eficácia no nível do sentido e conhecimento. Essa capacidade de determinar a visão de mundo ou de sistema, de fazer com que os subordinados o aceitem como uma ordem natural, é o que possibilita que “a classe dominante se recupere a si mesma” (p.52). O caráter comunicativo do poder, seu sentido social, está no fato de que exprime sentido, isto é, usa de um sentimento, opera simbolicamente para exercer poder e dominação. “O poder é eloquente”, finaliza.

A eloquência do poder está em garantir modelos de interpretação para se legitimar, manter a dominação, isto é, as ações do poder são dotadas de uma compreensão quotidiana imediata, reflexo do habitual “Não se pergunta de onde vem o sentido”, diz Han. O poder se serve de um depósito de narrações, representações, símbolos, em síntese, de uma cultura nacional. Esta configuração precisa ser homogênea para ser eficiente, nunca é fragmentária, exatamente como é homogênea a cultura nacional e assim, “assegura a lealdade das massas, e por meio desta, a dominação” (p.53). Essa significação também pode ser chamada de “interpretação pública”, isto é opinião pública baseada em convicções e valores comuns. Essa cosmovisão orienta, daí o seu poder, dá uma verdade previa, nunca põe em questão sua ausência ou presença. “Um poder absoluto seria um poder que nunca se manifestasse, que nunca se sinalizasse a si mesmo, mas que se fundisse inteiramente no óbvio. O poder brilha pela sua ausência” (p. 53).

### **3.METAFISICA DO PODER**

O terceiro capítulo de Sobre o Poder é intitulado Metafísica do poder e inicia pela questão – metafísica -, se a filosofia tem algo a dizer das razões do exercício do poder. Han diz que a resposta de Foucault é que “quanto mais livres forem os homens na sua relação mútua, maior será o seu prazer quando se trate de determinar o comportamento dos outros” (P. 59). Sem prazer, há somente violência e coerção, conceito hedonista de poder que o desloca para a direção do lúdico, diz Han, para quem é notável que nos anos 80 o autor de Vigiar e Punir fale de liberdade em relação ao poder. “O poder não é o mal. O poder significa jogos de estratégia” (idem). Han compara a interpretação de Nietzsche, Foucault e Heidegger de poder, e por isso, ainda que assinala as concepções dos primeiros, prefere Heidegger, o autor de sua formação, como a referência definitiva: “Só há poder quando e enquanto o poder continuar a “querer mais poder”. Quer dizer, para Han, na linha de Heidegger, contrariando Foucault, o poder é tudo, menos lúdico. Esse “ir além de si” que caracteriza o poder, esse

continuar-se além de si mesmo é uma característica da alma humana. “A impotência significa ficar-se exposto diante do outro, perder-se a si mesmo no outro. O poder significa, pelo contrário, recuperar-se a si mesmo no outro, quer dizer, ser livre” (p.61). Continuando no outro pelo exercício do poder provoca no soberano uma sensação de liberdade, contempla na outra sua vontade, “O poder é a capacidade do si mesmo de se recuperar no Outro” (p.63), capacidade definida por Hegel, segundo Han, como princípio da vida em geral, o que distingue os vivos dos mortos. O poder do ser vivo não se perde quando se estende para o Outro, ocupando-o, com relação ao diferente. Isso começa no ser vivo com a digestão, poder de assimilação, para estender-se as demais formas da vida, capacidade de transformar o interior em exterior e vice-versa. “O traço fundamental do espírito é a interiorização. Guarda o diferente, o exterior, no seu espaço interior” essa dimensão é metafísica, reflexão que envolve a conceituação do espírito e do corpo em suas formas de poder.

O poder impõe-se como molde, afirma Han. “Estar no mundo significa recuperar-se a si mesmo” (p.66). Han busca na filosofia de Hegel uma forma de caracterizar o poder como fenômeno da interioridade e da subjetividade, “a subjetividade é constitutiva do poder” (p.68), quer dizer, o poder para Han é essa capacidade do ser vivo de não se perder a si mesmo, de continuar a si mesmo através de tensões negativas, e a neurose, diz Han, é exatamente a negação do diferente. “O decisivo é a intermediação entre o sujeito e o objeto”. A metafísica de Han é a recuperação do sentido do poder no interior do espírito, isto é, insere o poder no campo de reflexão de objetos que transcendem a realidade sensível, especulação que o autor faz dos efeitos do poder na alma humana tomada como realidade suprassensível. Não é um dos textos mais “fáceis” de Han, pois exige uma leitura que é longe de ser fácil de Hegel com objetivo de relacionar a categoria poder ao Universal. E o faz isso sendo definido como estrutura de intermediação – relação com o outro – e como estrutura que habita a realidade “o poder absoluto não tem necessidade de recorrer ao uso algum de violência. Em última instância, tem por fundamento uma sujeição livre” (p.74). A metafísica de Han está na definição: o poder não reprime nem violenta, mas funda pela primeira vez a identidade, e mais ainda, a alma” (P.75).

Nessa exploração do pensamento hegeliano, que passa inclusive pela relação de Deus com o poder, Han afirma que o traço decisivo do poder é esta *imposição de seu molde* ao outro: Deus é livre porque é poder de ser ele mesmo, recuperando uma passagem de Han, o que significa que o poder inclui uma promessa de liberdade. Han explora a concepção hegeliana de religião com o objetivo de mostrar como ela está impregnada da figura de poder “Deus é poder” (p. 76) diz, o poder está na definição da religião em geral, os fenômenos da religião em Hegel, são descritos em uma pura economia do poder, cujo cálculo determina toda a comunicação religiosa. O que é o sacrifício? É se colocar sob o poder do Outro. Por isso Han contrapõe Hegel à Bataille, para quem o sacrifício não é poder, mas é economia: ele está no plano do consumo, pois é uma destruição. Nesse ponto se aproxima e se distancia da economia, para ser exato. A filosofia da religião de Bataille, ao contrário de Hegel, reposiciona o lugar do poder, sugere Han. Mais, exclui a relação de poder.

#### **4.POLÍTICAS DO PODER**

Byung-Chul Han inicia o capítulo Política do Poder com uma citação da Teologia Política de Carl Schmitt que diz que “é o soberano quem decide sobre o estado de exceção” (p.84). Sua análise do estado de estado, lugar do poder, inicia então pela descrição do estado anterior ao direito, lugar onde o Estado mante-se, enquanto que o direito retrocede. Ninguém pode julgar o soberano, que detém o poder absoluto sobre qualquer norma jurídica positiva. Para Han, o estado de exceção é esta forma pura de determinar o espaço de poder, resolução a favor de si mesmo – do governante. No pensamento político da política, Han descreve que o poder ~é expressão da vontade de si mesmo, da subjetividade, “constitutiva do espaço enquanto espaço de poder” (p.85). O soberano real e político teme constantemente pelo seu poder, tem em mãos um poder relativo.

A inspiração de Han em Carl Schmitt serve caracterizar o soberano político. Seu poder é relativo porque o monarca sempre cai na lógica do soberano

político: com só um poder, envolvido pela dialética do poder soberano. O que é interessante no poder político que Han reconstrói de Carl Schmitt é o reconhecimento do que ele chama de “átrio” do poder, isto é, o espaço onde ministros, confessores, médicos da Câmara, secretários e até amantes ameaçam o poder com intrigas e mentiras, átrio que isola o soberano do mundo, que reduz o espaço de comando do soberano, que passa a alcançar somente a parte. Mas, de certa forma, isso é positivo, já que se o soberano não atinge diretamente todos os homens, “do mesmo modo, também está fora do alcance deles” (p.85). Trata-se da tese de Schmitt do isolamento do soberano devido ao “aparelho do poder”, que é, outra forma de Han retornar ao que denominou de “espacialização do poder” “Bem vistas as coisas, para o exercício do poder político é necessário um aparelho organizado de poder feito de instituições” (p.86). Han vai mais além, pois não é somente este círculo imediato que existe ao redor do soberano, há outro, há outros átrios de poder, como por exemplo, o poder que é o do Lobby. O poder é sempre uma grandeza objetiva de leis das quais o homem pode se apropriar, e pior, há momentos em que o homem já não pode decidir.

Han recupera em Schmitt a distinção entre poder direto e influência indireta. “A nebulosa atmosfera de influências indiretas só pode minar o espaço de poder e ocupar o seu vão porque o mesmo se eleva a espaço de poder” (p.88). Seja como for, divisão contígua de átrios de poder, a conclusão de Han é que nenhum espaço do poder humano é capaz de encerrar-se por completo em si mesmo. As “feridas” do poder são as divisões do espaço do poder humano, a dialética do poder de Han sempre está às voltas com autoafirmação e autoalienação, com a finitude, com a morte.

Na política do poder, Han volta a falar da questão da informação, ou da informática política. Não há mais átrio de poder simplesmente porque se tornou impossível isolar por completo o espaço de poder da opinião pública. Mas Han ressalva: os meios de comunicação constituem uma nebulosa de influências indiretas. “Não tem poder em sentido próprio” (p.89) diz Han. Mas será assim mesmo principalmente no Brasil? A ideia de que os meios de comunicação não tenham uma estrutura intencional não é inequívoca: redes de televisão, como concessões, tem interesses. Ao contrário do que pensa Han a partir de Schmitt,



não dá para dizer que nenhum ator os dirige, já que há interesses claros nos veículos de comunicação, sua ligação com determinadas classes e setores é eficiente, etc. Isso pode ser verificado a partir do próprio exemplo de Han. O ator cita a internet como espaço que não é regido em absoluto. Mas isso será verdade? Não se vê nas eleições para presidente do Brasil uma tentativa de influenciar a internet, as respectivas bolhas, com postagens artificiais? Os mídias podem ser confiscados por ações de estratégia do poder, mas podem também repercutir-se sobre a ordem do poder, desestabilizando-a. Tal é precisamente o motivo porque o poder totalitário empreende a ocupação dos espaços dos mídias” (p.89).

A questão do espaço do poder é perturbadora para Han. Critica Schmitt que não se pergunta sobre o poder como fenômeno do espaço, o poder sempre é um acontecimento do espaço, diz Han. Foi o que fez Agambem, para quem o espaço político da modernidade pode ser explicado a partir dos campos de concentração, mas Han também recusa esta solução “a violência não se pode especializar”, diz (p.90).

Han continua sua reflexão sobre a política do poder pois acredita que o poder gera uma continuidade, na relação do eu com o outro. “Nessa individualização em si mesmo, o tu não tens poder algum sobre o outro. É precisamente ao ter falta de poder que o eu violenta o outro” (p.90). O poder se configura como continuidade, a violência como fissura; um aumenta o espaço, o outro o reduz. Han pacifica as origens da política, pois reitera que a política não se baseia na violência, mas numa vontade comum. “No estado o que domina é o espírito do povo, a moralidade, à lei”, cita Han. Quer dizer, Han entende a partir de Hegel que o poder do espírito engendra uma comunidade, que é o espírito do poder que cria uma união enfática – não existe mediação na violência.

Han segue Hannah Arendt que põe o poder em função da convivência, produto das relações entre os homens. É o que Arendt chama de “espaço de aparecimento” que se realiza na polis, lugar de reunião, espaço de convivência, lugar onde se age e se fala. O poder torna perceptível o espaço político, é de certa forma, um espaço positivo, que em Habermas é chamado de “poder comunicacional”. É Habermas que apresenta a definição de poder que parece

seduzir Han: "ninguém possui realmente o poder, mas este surge entre os homens quando agem juntos e desaparece quando eles tornam a dispersar-se" (idem). Han desloca-se da teoria do poder de Schmitt para Hannah Arendt. "Há poder onde os homens agem juntos", diz, o político se baseia neste agir conjunto que produz poder, constituindo espaço de aparecimento.

Para Han, falta, no entanto, alguma coisa na definição de Arendt porque ainda não considera espaço de poder. O autor lembra que para Arendt, "O caso extremo do poder é dado pela constelação de todos contra um. O caso extremo da violência é dado pela constelação do um contra todos". Se for assim, fica claro os sentidos de violência contra uma ideia que o caso da facada à Bolsonaro encarna, esse caso extremo contra um projeto – mesmo que seja de direita, vai lá... A questão é que nesse caso, "a violência é sempre um ato solitário" (p. 94). O seu oposto no caso de poder seria "todos estão de acordo". Mas não é isso que acontece, quando manifestações de solidariedade vem inclusive, de seus opositores. A definição de Arendt ainda é uma definição do agir em comum em nível estratégico e polêmico e são visíveis nos exemplos da autora, e o primeiro é muito significativo, já que "em certas circunstancias, o poder de poucos pode perfeitamente mostrar-se superior ao poder de muitos" (p.96).

O agir em comum, fonte do poder, é um agir estratégico, orientado para o sucesso é uma das chaves do pensamento de Arendt sobre o poder. Mas há a crítica porque encontra na autora ambiguidade argumentativa, passando da descrição do poder estatal ao direito à guerra. Por isso ainda que a concepção de Arendt influencie Han, o autor prefere em parte o pensamento de Habermas onde o estratégico faz parte do político e Han quer saber sobre os interstícios estratégicos que ocupam o político. Ele aponta que Habermas eleva um único aspecto do poder à fenômeno fundamental, referindo-se ao poder como aspecto comunicacional.

Han vai e volta entre as definições de Habermas e Arendt para novamente concluir que o poder é a capacidade do eu para se continuar no outro. Neste momento ele discute também o modelo de conflito e o modelo de consenso como modelos estruturais de poder, entre uma ideia de concertação e repartição de poder. Ele inclui ainda, nos termos de Habermas, reconhecer o elemento de ação

estratégica, “capacidade de impedir a outros indivíduos ou grupos a percepção dos seus interesses” (p.102). A conclusão de Han ao final do capítulo que é que a política é umas práxis do poder e da decisão.

## 5. ETICA DO PODER

Han inicia o último capítulo de Sobre o poder com a lembrança de Carl Schmitt de que a força do solo fundamenta o direito, a sua origem é telúrica no sentido de ocupação da terra, quer dizer, o quando o âmbito legal relacionado a um lugar, retoma a ideia de localização. “O lugar funda uma ordem, um nomos”, diz Heidegger. Quando se está reunido em um lugar, o se faz sem violência, sem coerção e Han critica Heidegger de que não vê a possibilidade de repressão e dominação acontecer “Heidegger não associa a localização com poder” (p.106) diz Han. Porque pensar a força do espaço na política é importante? Porque para Han, o processo de globalização faz com que a vinculação territorial do poder fique mais frouxo, surgem formações transnacionais, ‘quase-estados”, sem estarem vinculados a um território determinado. “Não são telúricas”, diz, o poder não precisa mais ocupar a terra no sentido clássico para se afirmar, ainda que, segundo Han, não signifique que um espaço não esteja sendo ocupado, não esteja sendo localizado. “Ocupam espaços novos, que, todavia, não estão vinculados a qualquer território nacional” (p.107). A dialética do poder econômico, seria então o movimento de desterritorialização (Deleuze&Guattari) que engendra diversas formas de realocização.

A concepção do poder ligada a um território, Han atualiza-a afirmando que é, hoje, inclusive, uma *ocupação digital do solo* “relativamente a lógica do poder, não há diferença essencial alguma entre a localização territorial e a localização digital” (p.108). Quem domina o universo digital tem poder. A questão ética, tema do capítulo, é uma interrogação que tem em conta a estrutura de congregação que o poder tem: “o poder é centralizador. Tudo o congrega em si mesmo e em algo único. Se o seu impulso em direção ao uno o estabelece como algo d absoluto, então, o que subsiste ao seu lado, ou o múltiplo, é percebido somente

com *aquilo que tem de ser suprimido*” (idem). A ideia de que o poder tende para si mesmo, afirmar-se a si mesmo, numa palavra, mesmidade, é inerente ao poder, que “*propende a repetição de si mesmo e do mesmo*” (p.110).

A questão da ética do poder é, sempre, a da tematização da liberdade em seu espaço. Han lembra que para Foucault, justamente porque há poder em toda parte isso deve-se ao fato de que há liberdade, porque o dissocia das relações de dominação e coerção “a liberdade é um elemento que sustenta a própria relação de poder” (p.111). A liberdade mínima sempre é a possibilidade de dizer não ou sim, o poder sempre inclui a possibilidade de resistência. Na concepção de Foucault, lembra Han, o medo à liberdade alimenta o desejo de mais poder, que busca consolidar-se, eliminando o imprevisível, mas isto nunca chega ao limite de se excluir a liberdade, ethos que faz parte do jogo que zela “para que continue a ser um jogo aberto” (p.113).

O retorno à Foucault, no entanto, serve para apontar um problema. Han acredita que há uma imprecisão argumentativa que transforma a liberdade como elemento estrutural da relação de poder numa qualidade ética da definição de poder de Foucault. Han, que segue Luhmann à risca, acredita que é ambígua a definição de poder como fundada em práticas de liberdade, pois, o poder livre em Hegel visa a reconciliação, e o poder livre em Foucault é um acontecimento de luta. Han aponta que essa ideia é presente na década de 80 em Foucault, ainda envolvido nos estudos das práxis antiga do “cuidado de si”. “Este cuidado de si, que é aquilo que importa para a liberdade, implica a preocupação com o uso correto do poder”, diz Han. (p.114).

A questão ética do poder é, portanto, a *questão do abuso do poder*. Na ética de Foucault da História da Sexualidade, o abuso do poder torna o indivíduo “escravo de seus prazeres” (idem). A ideia de “escravização de si mesmo”, atitude do indivíduo em relação a si mesmo, serviu para Han critica inúmeros processos sociais nos quais o capitalismo parte do indivíduo para exercer sua dominação. O que é notável em Foucault é a relação que estabelece desta ética, ela é um elemento constitutivo da “boa ordem da cidade” (p.115). Em Foucault, para exercer bem o poder, é preciso primeiro, dominar-se a si próprio, cuidar de si, não “se tornar escravo de seus apetites”. O instante da ética é o momento

que evita a alma tiranizada, a possibilidade de surgimento da autoridade despótica. Não é possível exercer controle sobre os Outros se não se exerce controle sobre si mesmo, sugere Foucault. Han critica essa economia da troca recíproca, de que o perfeito autodomínio, a conexão entre alma tiranizada e poder tirânico, se dissocie da dominação por meio da violência. Para Han, ela ocorre mesmo assim, a necessidade da distinção entre tirania e violência permanece. O poder tirânico sempre é violência, porque não é capaz de intermediar, não é capaz de incluir outros. “A preocupação com a intermediação é inerente ao poder. O poder não é nunca cego. Em contrapartida, a tirania, que é cega a intermediação, desestabiliza o poder.” (p.116). A crítica de Han é que a ética do pôr de Foucault não se abre ao diferente do poder, esse cuidado de si, de inspiração nietzschiana, de que a vida é vontade de poder “exercer poder significa impor-se a si mesmo a outro” (p.117). Han aponta que para dar limite ao poder existe a ideia de justiça “a justiça, em contrapartida, quer dar a cada um o seu, quer se trata de alguma coisa vivo ou morto, de real ou pensado” (p.119).

A justiça vai na contramão do poder, ela exerce-se mantendo-se suspensa sua própria convicção, ouvindo e escutando, abstenção de si mesmo, nada mais contrário ao poder como temos descrito, diz Han, mas “a vacilação não é própria do poder”, ao contrário, o poder também julga, olha ao redor, ‘localiza’, para lembrar sua definição ligada ao solo, funda um lugar justo, “mas Nietzsche não se conforma com esta justiça”, finaliza Han. Porquê? Porque para Han, o poder não pode ser explicado pelo olhar que olha o diferente de si, faltam-lhe motivos para isso, o que torna difíceis diferentes termos sociais, como hospitalidade, amizade, generosidade.

A visão de Han do poder é negativa: ela não conhece a hospitalidade, não se abre a qualquer um se não a si mesmo, não é amável, isto é, não se deixa ser comovido a não ser por ele mesmo, é localizável, isto é, está num determinado lugar, não é capaz de gerar lugares separados. Han quer um lugar do poder que seja desprovido de desejo, na expressão de Nietzsche, que “nada anseia para si e dá tudo de si” (p.125). Não é possível questionar o poder se não colocarmos o si mesmo em questão, buscar seu esvaziamento “para se tornar ninguém”.

## **O NASCIMENTO DA PSICOPOLITICA**

Sobre o Poder trata da metafísica da liberdade enquanto definidora da concepção de poder em Han. Por esta razão, retorna a liberdade como tema introdutório de Psicopolítica, obra que se centra sob as novas formas e técnicas do poder do capitalismo em sua influência na vida psíquica. Aqui o poder se expressa nas coações internas que o sujeito assume, introjeta, e a coação sob o neoliberalismo se efetua como coação ao rendimento e a otimização. “A liberdade, que deveria ser o contrário da coação, engendra coações” (p.12). É o caso do sujeito do rendimento, que se pensa livre, mas sofre depressão, é um escravo que explora a si mesmo de forma voluntária. O trabalho não nos torna livres, diz Han na linha de Hegel, ao contrário, escravo. O sujeito neoliberal é empresário de si próprio e só consegue estabelecer com as outras relações finalistas, não há amizade “e, contudo, ser livre significa estar entre amigos. Liberdade e amigo tem a mesma raiz indo-europeia. A liberdade é, fundamentalmente, uma palavra relacional” (p.12).

### **1.O INDIVIDUO COMO EXPLORADOR DE S Í MESMO**

O tema da obra é as estratégias neoliberais para o indivíduo ser explorador de si mesmo. Não são os indivíduos que são livres, é o capital, o indivíduo pensa que é livre quando a liberdade do capital realiza-se pela liberdade individual. A contradição do desenvolvimento capitalista é insuperável, e vai em direção ao futuro no neoliberalismo, onde transforma o trabalhador em empresário de si mesmo “hoje cada um de nós é um trabalhador que se explora a próprio na sua própria empresa” (p.15). Isso tem com efeito que a luta de classes é internalizada, solidão do empresário isolado consigo próprio, “a auto exploração sem classes é totalmente estranha a Marx” (p.16) diz Han. Daí a vantagem do sistema, cujo custo do fracasso é absorvido pelo indivíduo, considerado o único responsável, ao invés de pôr em questão a sociedade ou sistema. O resultado é

que o revolucionário se transforma em depressivo, corremos para atender necessidades que pensamos serem nossas, mas que são do capital e que são percebidas como nossas. Por isso, diz Han, o neoliberalismo representa uma nova transcendência, age pela imposição de uma nova forma de subjetivação.

É o mesmo processo do mundo digital. Sugeriu no início uma mobilidade e liberdade ilimitada, euforia que se revelou uma ilusão pois transformaram-se em controle e vigilância total. Saímos do panóptico benthaminiano para o panóptico digital, o controle deixa de ser feito com indivíduos isolados e passa a ser feito sobre indivíduos controlados pela sua comunicação intensiva. É a sociedade de controle digital, onde somos controlados porque expomo-nos voluntariamente na rede, é eficaz porque nossa exposição decorre de uma necessidade interior. A transparência age da mesma forma, é um dispositivo neoliberal que visa mandar tudo para o exterior justamente para disponibilizar informação. “No atual modo de produção imaterial, mais informação e mais comunicação significam mais produtividade, aceleração e crescimento” (p.18) diz Han. O segredo é um obstáculo para a comunicação, daí que a transparência o desarticule para acelerar o fim das barreiras, nivelando o terreno. O problema é a conformidade total, a repressão aos desvios, imperativo de economia da transparência, que nivela tudo.

Há outro efeito, segundo Han: o de transformar o cidadão em consumidor. O neoliberalismo transforma a liberdade do cidadão em passividade do consumidor, o que faz com que reage de forma passiva a política, queixando-se, como o consumidor perante o balcão e serviços que o desagradam da mesma forma que os políticos se transformam em fornecedores, tem de fornecer. “À transparência que se exige hoje dos políticos é tudo mesma uma reivindicação política”, diz Han (p.20). Quer dizer, não se trata da transparência dos processos de decisão política, expõe apenas os políticos, transforma-os em objeto de escândalo e o cidadão consumidor é aquele que se escandaliza e não um cidadão com iniciativa. Tudo é passivo demais, não há participação cidadã, só reclamação. “A sociedade da transparência habitada por espectadores e consumidores, funda uma democracia de espectadores” (p.20).

Para Han, a crise da liberdade é a perda de controle do indivíduo sobre suas informações. Expomo-nos demais nas redes sociais, damos informação

sem saber a quem nem como serão usadas, o conceito de proteção de dados tornou-se obsoleto. Eu deveria ter a liberdade de decidir que dados disponibilizo ou não nas redes sociais. A big data não é um instrumento informático, é um instrumento psicopolítica, diz Han, conhecimento de dominação que permite intervir na psique e condiciona-la de modo pré-reflexivo, permite prognósticos sobre o comportamento humano, possibilita exercer poder pelo controle do futuro. A pessoa vira coisa mensurável, controlável a Big data anuncia o fim da pessoa e da vontade livre” finaliza Han (p.21). A técnica de poder neoliberal é sutil, flexível e inteligente, escapa a visibilidade, o sujeito não tem consciência de sua submissão, ao contrário do poder disciplinar que se impõe de forma violenta através de preceitos e de proibições “em vez de tornar os homens submissos, visa torna-los dependentes” (p.24.) É, portanto, um poder sedutor, concede-lhes facilidades, busca que contemos nossas vidas, “a presente crise da liberdade consiste em que estamos perante uma técnica de poder que não nega ou submete a liberdade, mas antes a explora. A decisão livre é eliminada em favor da libre escolha entre diversas ofertas” (p.24).

## **2. A PSIQUE COMO LÓCUS DE PODER**

É um poder inteligente que atua na psique, avalia nossos pensamentos conscientes e inconscientes, aposta na nossa dedicação voluntária. Aprendemos o poder nas diversas instituições, escola, família, cárcere, quartel, hospital e fabrica. Primeiro somos sujeitos disciplinares, produtos da reclusão, movendo-nos em sistemas fechados. Han diz que neste momento o animal exemplo é a toupeira; depois somos sujeitos vitimados pelo neoliberalismo, assumimos a exploração de maneira própria, como trabalhadores que se auto exploram. Han diz que o animal símbolo é a serpente, que delimita seu espaço a partir de seu movimento “a serpente é um empresário. É o animal do regime neoliberal” (p.27.). Com isso quer traçar a transição do sujeito para o projeto, mutação que agudiza o capitalismo a partir do interior do sujeito, que permite aumento da produtividade. O regime neoliberal, diz “comporta-se como alma”. Daí que a psicopolítica seja a sua forma de governo” (P.28). O outro lado é a



culpa, o indivíduo assume a dinâmica de competição como algo saudável, quando não é, a busca do capital é a motivação otimizada, eis as novas formas da dominação psicopolítica.

Primeiro era o poder de morte do poder soberano, onde os reis tinham poder porque tinham o poder da vida e da morte; depois veio o poder disciplinar, poder de vida que era a imposição da administração dos corpos, necessário a industrialização e produção mecânica, adaptação à sistema de normas. Ainda aqui, Han recupera Foucault como genealogista do poder e o avanço que quer propor é que falta um poder sobre a vida psíquica, que não objeto do poder disciplinar “a técnica ortopédica do poder disciplinar é demasiado grosseira para penetra nas camadas profundas da psique e nos seus anseios ocultos, as suas necessidades e os seus desejos” diz Han (p. 30). É preciso fazer avançar a biopolítica, preocupada em taxas de natalidade, nível de saúde, esperança de vida, inadequada para o regime neoliberal que explora a psique, pois não possui psicoprograma, não realiza psicografia. É neste campo que opera o Big Data, que constrói um psicoprograma individual e coletivo “ talvez, um psicoprograma do inconsciente” (P.31). Han diz que Foucault não fez a passagem a psicopolítica porque estava preocupado em descrever o neoliberalismo em termos gerais; isto é, faltou tempo, para Han, por sua morte precoce, de enunciar uma teoria psicopolítica neoliberal. A grande novidade é essa, de que a mutação do capitalismo não se preocupa mais com o corpo, mas com o espírito, com a psique como força produtiva, “trabalho imaterial”, etc. Informações, programas, tudo é objeto não físico, diz Han e por esta razão, não são as resistências corporais que importam – não querer trabalhar – mas as resistências psíquicas – não querer pensar. É preciso otimizar o pensamento, surge o neuro-enhancement, uso de nootropicos para estimular o desempenho cognitivo, é, de certa forma, uma intervenção estética do capital, recursos econômicos a explorar, psicotecnologias do psicopoder, como fala Stiegler em sua leitura de Foucault, citado por Han.

O modelo é a televisão, onde somos reduzidos a um consumidor estimulado por impulsos em massa, ainda que, para Han, o mesmo possa ser dito da influência da internet, do ipod, do computador, dos jogos de vídeo, como formas de controle dos fluxos de informação. É a descrição da revolução digital

como colaborador da instalação da psicopolítica, a estrutura da rede digital em termos massivos de técnicas digitais, “Foucault não vê que o regime neoliberal de dominação acabara totalmente a tecnologia do eu”, diz Han (p.37), transformara-se em empresário de si que explora de forma apaixonada “ o ela como obra de arte é uma bela aparência, enganadora, que o regime neoliberal mantém a fim de o poder explorar totalmente “ (P.38). Surgem seminários e workshops de management pessoal, coaching empresarial, liderança que prometem a otimização pessoal que leva a eficiência, controle da dominação neoliberal, que quer explorar não o trabalho, mas a totalidade da pessoa “a técnica de dominação neoliberal descobre o homem e transforma-o em objeto de exploração” (p. 39).

Essa otimização pessoal deixa de voltar-se para a construção da vida boa para servir unicamente ao funcionamento do sistema, sempre a lógica de mercado prevalece. O que está em jogo é o esgotamento do ser humano como fonte do trabalho: primeiro a soberania que tomava do ser humano a vida; depois a sociedade disciplinar que tomava do ser humano o corpo, e agora a sociedade capitalista atual, que quer explorar a alma e cujo efeito é o esgotamento, daí as doenças como depressão e síndrome de Burnout como seus efeitos. Mas explorar a alma só pode levar ao colapso mental, diz Han “a otimização pessoal revela-se como auto exploração total” (p.40), e isso só pode ser feito pelo desenvolvimento de caracteres religiosos, ou até mesmo fanáticos, nova forma de subjetivação. Porque tanto fanatismo político? A razão não deve ser buscada no pretense fascismo à direita, mas nas formas como a ideologia neoliberal desenvolveu caracteres quase religiosos de otimização pessoal. Desde Foucault e após Han, sabemos que o poder explora respectivamente a vida (poder soberano), o corpo (poder disciplinar) e agora a alma (psicopolítica).

### **3.FANATISMO COMO EFEITO DE PODER**

O fanatismo político que se vê quando na defesa intragigante do candidato que prega a violência, é uma expressão desta nova subjetivação religiosa, produto de uma mente que age por introspecção de um modo de ver o mundo

que ao invés de procurar os pecados em si mesmo, procura no pensamento negativo da luta contra um inimigo. Os políticos de direita assumem o lugar dos pregadores evangélicos, esses managers conselheiros motivacionais, que pregam não o evangelho do rendimento sem limites, da otimização sem limites voltada para o capital, mas o do moralismo sem limites, da caça a diferença sem limites.

O problema é que, baseando-se nos mais primitivos instintos, nas mais básicas emoções, retira da vida a negatividade, a diferença “a vida atrofia-se até ao ser morto”, diz Han. “É precisamente a negatividade que mantém a vida em vida”. De uma forma paradoxal, vemos na política de extrema esquerda a adoção da mesma lógica expressa por Naomi Klein em sua obra Doutrina de Choque. O livro fala do psiquiatra Montreal Ewen Cameron que acreditava que podia eliminar o mal do cérebro através da aplicação de choques elétricos, daí seu apelido Doutor Shock. “Servindo-se dos eletrochoques punha os seus pacientes num estado caótico, que seria a base de seu renascimento como cidadãos exemplares. Cameron concebia as suas ações de destruição como uma espécie de criação. A Alma era objeto de uma “desimpregnação” e de uma nova “impregnação” violentada”; não é exatamente assim que o discurso de extrema direita faz, com o choque de sua apologia à violência que põe a sociedade num estado caótico.

O choque apaga a memória, diz Han dos pacientes do experimento do Dr. Shock que tinham alterado sua consciência da mesma forma que a defesa da violência altera a consciência do cidadão comum. O experimento, que teve lugar durante a guerra fria, utilizavam-se de representação maniqueísta do bem e do mal, que nunca fica fora de moda “o mal teria de se erradicado, saneado e substituído pelo bem”, diz Han (p.44), que define para o autor esta época como imunológica, intervimos imunologicamente contra o outro para imprimir em sua alma uma ideologia ou narrativa. Mas o choque não atua somente na mentalidade individual, diz Han, ocorre também em todo regime neoliberal que desimpregna e esvazia a ala, é o estado de choque social, que o neoliberalismo vê como oportunidade: qual é a catástrofe maior do que o desemprego, a falta de oportunidades, a possibilidade de nossos medos tornarem-se realidade que uma boa oportunidade de rearranjo econômico?

Han gosta da noção de Klein de terapia de choque, ainda que discorde de seu conteúdo. Para Han, a teoria de choque ainda é menos explicativa que a teoria psicopolítica neoliberal porque a primeira ainda se situa no campo das técnicas disciplinares: “só na sociedade disciplinar se produzem intervenções psiquiátricas violentas”, diz (p.45). A psicopolítica, ao contrário, não exerce coação disciplinar, o eletrochoque atua por paralisação de aniquilação de conteúdos psíquicos, a psicopolítica os produz, é marcada pela positividade. Emprega o gosto, o curtir, lisonjeia a alma à vez de a abafar, a seduz, registra os anseios e desejos. “A psicopolítica neoliberal é uma política inteligente que procura agradar em vez de se submeter” (P.46). Como a “novinlingua” de Orwell, citada por Han, a língua ideal do estado vigilante que se opõe a velha língua pela redução de palavras com o objetivo de aniquilar os delitos de pensamento, uma a uma as palavras começam a sair do discurso político: inclusão, democracia, luta por direitos, etc. É sua reação a sociedade da informação, que vive da multiplicação das palavras, substituída pela sua redação, típica dos governos autoritários ou que flertam com o autoritarismo. No universo de liberdade artificial, diferente do estado vigilante, os ecras da internet e smartphome não nos tortura pela dor, mas pelo excesso de post, transparência de informação que substitui a verdade do Ministério da Verdade de Orwell. “O smartphone substitui a câmara de tortura. Cada um de nós é o panóptico de si próprio”, diz Han.

O capitalismo de emoção é expressão de um repentino interesse pelas emoções. Ela se tornou ligada ao processo econômico. Sentimento não é equivalente a emoção ou afeto. Afeto e emoção representam algo subjetivo; sentimento tem um aspecto objetivo, permite uma narração. “O meio digital é igualmente um meio de afeto”, diz Han, veicula afetos e não sentimentos, os sentimentos são constantivas, os afetos performatvos. O sentimento tem uma temporalidade diferente da emoção, permite uma duração. “As emoções são essencialmente fugazes e mais breves que os sentimentos” (p.52). A emoção ‘dinâmica, situacional e performativa, diz Han, e por isso é explorada pelo capitalismo, ao contrário dos sentimentos. O capitalismo do consumo capitaliza emoções, vende-se significações e emoções, não é o valor de uso, mas o valor emotivo, de culto, que constitui a economia de consumo, diz Han.

Han critica assim a filósofa Eva Illouz em seu livro *Itimidades congeladas*: as emoções do capitalismo por não conseguir ver que a conjuntura de valorização das emoções se deve, em última instância, ao neoliberalismo. “O registro neoliberal pressupõe as emoções como recursos para aumentar a produtividade e o rendimento. A partir de um determinado nível de produção, a racionalidade, representa o meio da sociedade disciplinar, depara com os seus limites. Substituindo-a, entra em cena a emocionalidade, que tem curso paralelamente ao sentimento de liberdade, da livre realização da personalidade. Ser livre acaba por significar dar livre curso as emoções. O capitalismo da emoção serve-se da liberdade” diz Han (p.55). Quer dizer, a economia neoliberal impele a emocionalização do processo produtivo, o que leva a uma ditadura da emoção, necessária para “estimular a compra e engendrar necessidades”, diz Han. Não consumimos coisas, mas consumimos emoções “as coisas não se podem consumir infinitamente, as emoções, em contrapartida, sim.” (P.56). Por isso também, afirma Han, exige-se competência emocional, empregando-se assim a totalidade da pessoa no processo de produção. A emoção é uma matéria prima, otimiza comunicação. É a gestão emocional, relativa a motivação, são inclinações, base energética e sensorial da ação regulada pela sede dos impulsos. Não temos consciência plena, “a psicopolítica neoliberal apodera-se da emoção para exercer influência sobre as ações a este nível pré-reflexivo” a emoção representa um meio extremamente eficiente de controle sociopolítico do indivíduo.

#### **4.LUDIFICAÇÃO E EXPLORAÇÃO**

Existe, para Han, uma forma de romper a ditadura do trabalho. No capitalismo da emoção, somente a ludificação salva. O jogo também emocionaliza, gera gratificação, mas também é habitado por uma temporalidade própria. É o *homo ludens*, de que falava Huizinga, atualizado na lógica de gratificação das redes sociais no “curtir”, nos “amigos” e nos “seguidores”. Han constata que a lógica digital se realiza na lógica do jogo, seduz nossa consciência porque é lúdico. “A esquerda política não se escandaliza com o

trabalho, mas somente com a sua exploração através do capital”, diz Han, recuperando a tese de Robert Kurz do grupo Krisis. Busca-se o trabalho livre, mas não se libertar da obrigação do trabalho. A libertação do homem só ocorreria, para Kurz, pela libertação do capital, nova transcendência. Han quer então uma nova forma de vida que não fosse produção, totalmente improdutiva “o nosso futuro dependerá de sermos capazes de nos servirmos do inservível, para lá da produção “p.61. Era esse o sentido do luxo no passado, não era uma práxis consumista, forma de vida livre da necessidade, hoje apropriado pelo consumismo. “A verdadeira felicidade deve-se ao espaçado, ao deixado ao abundante, ao esvaziado de sentido, ao excedente, ao supérfluo, quer dizer, ao luxo por contraste com a necessidade, o trabalho, e o rendimento, a finalidade” (p.61) diz Han. Só o jogo, o lúdico, liberta do processo de produção, permite um uso das coisas libertas do capital. Por isso usa o exemplo das crianças italianas que encontraram dinheiro e usaram-nas diferente do habitual, “jogavam com elas e rasgavam em pedaços” (p.62), transformando o dinheiro, tão fetichizado, em peça de jogo. Essa profanação ´práxis de liberdade.

Han relaciona o nascimento da psicopolítica ao surgimento do Big Data, o mundo digital tal como o construímos, onde a vigilância digital tornou-se o ovo de colombo, “a ótica digital torna possível uma vigilância operada a partir de todos os ângulos”, diz Han (p.66) e por esta razão, seu olhar pode visar a própria psique. A big data cria uma nova religião, o dataísmo, capacidade de acumular enormes quantidades de dados, tudo pode ser mensurável, e eles podem filtrar nossas emoções e ideologias. “O dataísmo entra em cena com ênfase de um segundo movimento das Luzes”, diz Han (idem), superando o culto da estatística que surgiu para superar os elementos míticos nas primeiras Luzes. Pra Han, a palavra chave das segundas luzes é transparência, onde os dados são os meios transparentes, “tudo deve ser transformado em dado e em informação”, definição de Dataísmo de Han, que pretende assim, superar a ideologia, sendo uma ideologia. Porque? Porque conduz ao totalitarismo digital, as luzes digitais nos levam de volta a escravidão, diz Han, e isto leva a necessidade de um terceiro movimento das luzes para o autor. A big data vem com a pretensão de libertar o conhecimento da subjetividade e da intuição “quando há dados suficientes, a teoria é supérflua”, diz Han (p. 67). Fim da psicologia, da sociologia.

O caráter violento desses enunciados é evidente. Nas primeiras luzes, a razão ascendeu reprimindo a imaginação e o desejo. Esta dialética retorna substituindo a razão pela informação, dados e transparência, mas, ao mesmo tempo que o fazem para destruir mitos, acabam de se deixar envolver pelo mito “a falsa clareza é somente outra expressão do mito”, recupera Han do pensamento de Adorno em *Dialética do Esclarecimento*. É o nascimento da barbárie dos dados. O dataísmo é semelhante ao...dadaísmo: ambos renunciam a uma estrutura de sentido, para ambos, tudo é idiota, e por isso, tudo é igual, daí a simplicidade de chamar-se Dada, diz Tristan Tzara no manifesto dadaísta. A renúncia completa caracteriza dadaísmo e dataísmo, o valor do sentido é que é baseado numa narrativa, os dados não. O movimento Quantified Self presta homenagem a crença da quantificabilidade digital, e define-se por corpos equipados com sensores que registram dados de maneira automática, da glicose à temperatura para aumentar o rendimento corporal. Mas Han, cinicamente pergunta: mesmo esse movimento, com todos os dados, não consegue responder a uma simples pergunta: quem sou eu? A ideia de autoconhecimento por meio de números, do movimento QS, mostra-se frágil, “os números não contam nada sobre o eu. A numeração não é uma narrativa. O eu resulta de uma narrativa”, diz Han (p.70). Por isso em Foucault, o cuidado de si estava ligado a uma narrativa, tomar nota de si, escrever, tomar notas sobre si próprio que se destinavam a ser relidas, escrever aos amigos para lhes ajudar, escrever cadernos, tudo para reativar em si próprio a verdade, diz há, citando Foucault de *As Tecnologias de Si*.

## **5.A ÉTICA DO EU**

A narrativa é essencial em uma ética do Eu, ao contrário do proposto pelo movimento dataista, transformado pelo universo digital e sujeito em rede, digitalizado, panoptico de si próprio, vê a vigilância delegada a si próprio. A crítica de Han ao mundo digital nasce do fato de que não registramos nossa vida para nós, mas o meio o faz para nós para servir ao capital. “a totalidade da nossa vida é objeto de reprodução na rede digital”(p73), diz Han. Isso acontece porque a

internet criou mecanismo de registrar tudo o que fazemos, o motor de busca, que registra a totalidade de nossa vida digital, nossos hábitos digitais, a nova forma da alma. Nosso acesso as redes sociais se torna fornecedora de informação ativa, nossa vida e habitus, só possível pela disponibilização de uma memória total que, como o panoptico, é um sistema de registro eficaz, mas superior, porque no panoptico de Foucault, só existia o livro de normas e punições, a vida dos presos não é registrada; agora é. O big brother, o programa de televisão, é um intermedirio, já que o que as pessoas pensam ainda fica oculto, mas no big data não. Na política o big data permite uma visão de 360 graus em torno dos eleitores, os dados permitem elaboração de perfis, chegando-se a vida psíquica dos eleitores. “Através da introdução do microtargeting, pode-se endereçar aos eleitores mensagens personalizadas, e portanto, influencia-los. O microtargeting como práxis da microfísica do poder é uma psicopolítica movida por dados”, diz Han. (p.72). Isso sem falar nos algoritmos inteligentes para fazer prognósticos, e assim relacionam-se votar e comprar, estado e mercado, cidadão e consumidor. “O microtargeting transforma-se em práxis geral da psicopolítica”, diz Han (idem). Mas há um risco: o de que a capacidade de atingir processos psíquicos seja o caminho do fim da liberdade.

A exploração das consequências do big data continuam na obra de Han. Sua hipótese é que talvez o big data torne conscientes desejos inconscientes, registrar as inclinações humanas que escapam a consciência dos atores, fazendo o seu registro ser psicopoliticamente explorado. “Se o big Data proporcionasse acesso ao reino inconsciente das nossas ações e inclinações, seria pensável uma psicopolítica que interviesse na profundidade da nossa psique e a explorasse”, diz Han (p.73). Por registrar nossas microações, revela padrões de comportamentos coletivos, possibilitando “acesso ao inconsciente coletivo”(idem,p74), chamado então de inconsciente digital, estrutura especular, microfísica ou micropsíquica “a psicopolítica digital seria então capaz de se apoderar do comportamento das massas a um nível que escapa a consciência”, diz Han (p74). Somos pacotes de dados comercializados, sujeitos a exploração econômica no estado vigilante de mercado e por essa razão, cnicamente, han diz que a empresa de dados Axiom, com os dados de 300 milhões de americanos, tem mais informação que



o FBI, oferecendo os dados de indivíduos como mercadorias em seu catálogo. Surge uma nova sociedade de classes, uma sociedade de classes digital, onde as pessoas que tem escasso valor econômico são categorizadas como...”lixo”, podendo ser-lhes negado crédito. Sai o panoptico, entra o Banoptico, que conjuga ótico e banimento e exclui as pessoas não desejadas ao sistema, sistema capitalista, os desprovidos de valor econômico.

Toda essa informação, no entanto, não é conhecimento, diz Han. “O conhecimento só é possível ao nível do conceito”. Não há conceitos na interpelação de dados, as correlações estabelecidas nada definem, é desprovido de conceito como de espírito, diz Han. O conhecimento absoluto pretendido pelo Big Data coincide com o desconhecimento absoluto, é preciso mas a narrativa, há simplesmente coisas que não se pode mensurar nem quantificar, o comportamento humano. É preciso fazer a pergunta do porquê? Para o big data, a resposta é sempre “é simplesmente assim”. O big data atrofia o espírito, elimina a ciência do espírito, é preciso conhecer os sentidos os rituais, das cerimônias, das narrativas, do mundo que passa. A vida digital é um zapping, dispersa, impede a contemplação, não permite fechar os olhos. Han afirma que na sociedade da transparência, tudo tem de ser visível, resultando na coerção da conformidade que elimina o estranho “o Big Data torna visíveis, sobretudo, modelos de comportamento coletivo. O próprio dataísmo intensifica o aumento da igualdade. O big data não tem acesso ao único. O big data é totalmente cego perante o acontecimento(...) o improvável, o singular. O Big data é cego perante o futuro”, diz Han (p. 84).

O que é acontecimento? Para o filósofo esloveno Slavoj Žižek, acontecimento é um conceito relativamente novo e controverso, pode ser uma ocorrência que abala a vida comum ou uma ruptura política radical, crença religiosa, forma nova e arte.”Após um acontecimento nada permanece igual, mesmo que não haja grande mudança aparente”. O acontecimento, diz Žižek, consiste numa guinada radical, as coisas não apenas muda, o que muda é o próprio parâmetro pelo qual avaliamos os fatos da mudança. Perspectiva fundamental se pensamos que hoje as coisas mudam o tempo todo, diz Žižek, numa velocidade frenética. É nesse contexto que o autor se questiona das chances de surgir um acontecimento político autêntico. A crítica de Žižek é o

triunfo da ideologia do capitalismo, o que fez com que direitos se tornaram decisões livres de investir que estão no mesmo nível de decisão do banqueiro ou capitalista (Zizek, Acontecimento, p. 167). Para Han, ao contrário, “o acontecimento põe em jogo um fora que faz surgir o sujeito e o arranca a sua sujeição. Os acontecimentos representam rupturas e descontinuidades que abrem novos espaços “diz Han(p.85).

Han retoma não a psicanálise, como faz Zizek, mas a leitura de Foucault onde o acontecimento é a “inversão de correlação de forças”, fazendo um deslocamento da metafísica de Hegel do pensamento de Zizek, para pensamento de F. Nietzsche, o que envolve a derrocada de um poder, e a fascinante ideia de que é o momento em que “se fala outra língua”. Os acontecimentos subvertem a dominação, diz Han, “faz-nos encontrar em seu lugar qualquer coisa que faltava no estado anterior” (p.86). Han quer escapar do lugar do sujeito (ser sujeito significa estar-submetido), quer um acontecimento que garanta vivência, experiência que arranca o sujeito da submissão “opõe-se a psicopolítica neoliberal da vivência ou da emoção, que amarra ainda mais o sujeito ao seu estado de submissão”. A esperança de Han é o que Baumann estudou na sua obra A arte da Vida, práxis de liberdade que engendra uma forma de vida diferente porque despsicologizada, que mata a psicologia que se apropria do indivíduo através de seu interior e o estimula a relações com outras individualidades. Se a psicopolítica neoliberal produz dominação, a arte da vida despsicopolitiza, livra o sujeito da escravidão.

## **6.POLÍTICA DA VIOLENCIA**

Um dos capítulos de Topologia da Violência é intitulado “Política da Violência”. A obra se dedica a caracterizar o problema da violência, que para Han, encontra-se sob a forma microfísica, mais do que macrofísica: a pior violência é a dos espaços subcutâneos, subcomunicativos, capitalres. Essa violência é pior porque se deslocou do visível para o invisível, da força bruta para força viral, nada de força bruta, mas de contágio, infecção. É o caso do burnot do sujeito do desempenho. Han segue Carl Schmitt, para quem a essência da

política é distinção entre amigo e inimigo”O inimigo é o Outro, o estranho” existencialmente algo diverso e estranho”, de tal modo que, em caso extremo, é possível haver conflitos com ele que não poderão ser dirimidos por outra normatização geral” (p.84). Para Han, amigo/inimigo corresponde ao que na moral é o bom/ruim, e na estética, o belo/feio. Mas o problema é um pouco maior para Han, já que a distinção amigo /inimigo não é apenas um par binário, determina um sistema social.”A contraposição amigo/inimigo, ao contrário, não é uma distinção objetual, mas uma distinção ontológica”, isto é, existencial”(p.84). Quer dizer, qualquer caracterização objetual supera-se quando atinge a dimensão política através de sua existencialização. Han diz que isso acontece pela força do par amigo/inimigo, capaz de superar qualquer critério ou motivação econômica, religiosa, etc. A guerra é esse momento existencial, recupera Han no pensamento de Schmitt, no qual a comunidade ameaçada se torna política e precisa afirmar-se contra ele. “A possibilidade real da violência forma a essência da política”, diz Han (p.86). Isso é suficiente, inclusive, para localizar a guerra no interior do estado, a luta só acontece nos estados, não na sociedade, pois faltaria nesta última vontade, interioridade para decidir. No caso da economia não existe guerra econômica, só concorrência, por exemplo.

Não há como não vincular a concepção de Schmitt, que Han recupera de que a guerra é a política como tal com os tempos que correm onde a disputa presidencial transformou-se também numa guerra. Han lembra que Schmitt diz que não é possível ter mais do que um único inimigo real “a pluralidade de inimigos dispersa o ego” ,(P.88). E completa: “somente diante de um único inimigo é possível se manifestar-se a si mesmo com toda sua nitidez e inequívocidade”(idem). Por isso Han recupera em Han que os pontos fortes da grande política não é a reconciliação, mas quando se vê o inimigo com toda clareza e nitidez, daí que o que importa é sempre o caso conflitivo. Han também recupera Heidegger para quem há uma “comunidade de luta”, afirmando que “ser é luta”.(P.91). Trata-se de lutar por decisão, englobar a violência para conquistar uma decisão, mas Han lembra que Schmitt é um adversário do parlamentarismo, de que tem restrições com relação a discussão “a ditadura surge sem qualquer discussão; ela reduz a linguagem de comando”(p.92) e tem portanto, um pensamento orientado para contraposições irreconciliáveis, é sua

forma de pensar “o político não é um elemento de reconciliação, de intermediação, mas de assalto e de conquista”, recupera Han no pensamento de Schmitt (p.94). Trata-se de uma política de violência, política que também é de identidade, por que opõe um nós- contra eles, um amigo contra um inimigo. É por tanto uma concepção de política repleta de energias destrutivas que tem o papel de estabilizar a subjetividade, pois libera para o outro os conflitos do si mesmo. Ela exclui o outro demarcado como inimigo, ao mesmo tempo em que claramente mais se define. Mas Han acredita que essa concepção não tem muito lugar no neoliberalismo atual, que precisa de um sujeito do desempenho flexível e não rígido, que distingue o certo do errado, que revela rigidez de caráter, o contrário de que necessita o neoliberalismo “o sujeito ideal do desempenho seria um homem sem caráter, um homem livre de caráter”(p.98). Mas não seria exatamente este homem que se revela nas opções mais à direita do espectro político destas eleições?

Porque a dicotomia proposta por Schmitt não é a da sociedade? Porque a sociedade do desempenho não é dominada pelo que Han chama de esquema imunológico amigo inimigo, mas pela ideia de concorrente, que significa, literalmente correr junto, competir por uma determinada coisa, não se trata de inimizade, onde está em questão a própria existência “falta à relação de concorrência a tensão existencial”, diz Han(p.99). A inimizade é, segundo Han, uma relação com o outro geradora de alta fricção, bem diferente do espaço das redes sociais, que oferece pouca resistência e serve de projeção individual. Nesse sentido, vivemos como a roda do hamster, que gira cada vez mais rápido ao redor de si mesmo e que somente libertaria o rato se ele estabelecesse uma relação com o Outro “deveria ser possível estabelecer uma relação com o outro na qual o “deixasse estar”, confirmando-o em sua alteridade, em seu ser assim”(p.103).

## 7.DIREITO E VIOLENCIA

A seguir, Han explora as relações do direito e violência. Para Han, não é a imposição da violência que garante o direito, mas o elemento aglutinador é o sentimento fundamental da necessidade de ordem que todos tem “ a violência nada mantém coeso”, diz (p.105). Han vai a Walter Benjamin para construir sua teoria do poder e direito. Em Benjamin, a imposição do direito é a imposição do poder, a violência é constitutiva para a imposição do direito, é ela que cuida para que o direito instituído seja obedecido “A violência é a essência do direito”, diz Benjamin, mas para Han, isto é um excesso, pois esquece completamente a dimensão mediadora do direito, que busca impedir a violência. Se no início, o direito se manifestava como poder do destino assustador, aos poucos ele foi evoluindo. Han critica Benjamin por fixar-se num modelo arcaico mítico de direito, generalizando-o como essencial: até um contrato para resolução não violenta de conflitos cede a violência, pois é ela que surge se uma parte não cumprir um contrato. Porque Han se distancia de Benjamin: “O contrato pressupõe que as partes entrem em acordo, que estejam dispostas a renunciar a violência e a conviver entre si. O contrato, como um acordo, é um efeito da fala.”(p.111). Segundo Han, entretanto, Benjamin assinala que só quando a cultura do coração dispõe aos seres humanos o uso de recursos puros, pode-se fugir à violência. “Entre esses recursos não violentos de intermediação ele conta, entre outros, “a cortesia cordial, a inclinação, o amor à paz, a confiança”(p.112). Han assinala que essa política benjaminiana de recursos puros é uma técnica de entendimento empregada nos conflitos em favor de bens, jamais se refere diretamente a conflitos entre seres humanos, a penas coisas”(p.113).

Han também explora o pensamento de Agambem sobre as relações da violência e o direito. Como Benjamin, Agambem também vislumbra o direito exclusivamente na perspectiva da violência, demonizando o direito. “A proximidade essencial entre direito e violência manifesta-se no estado de exceção, no qual o direito vigente é abolido, isto é, a violência da soberania que impõe o direito”(p. 119). Agambem recupera a noção de Aristóteles de que a política é a condução do estado, para o bem viver e fazem parte dele o direito e a justiça. Mas Aristóteles coloca como meta da polis não a configuração de um

poder, mas a autonomia, uma comunidade nasce para superar uma carência e não exercer um poder. Não é para exercer poder, mas para garantir o bem viver que existe a política, ela é intermediação, daí a importância da amizade, que tem, “mais função intermediadora do que o direito e a justiça”(P.123). Segundo Han, a amizade rege a convivência social de um modo mais eficiente e menos violento que a ordem do direito. Mas o que fazer quando a convivência social abandona a amizade em nome do “ódio”? Temos a convulsão social. Por isso, diz Han, o *zoon politikon* deve ser um amigo “Se os cidadãos forem amigos uns dos outros não será necessária qualquer proteção jurídica; se eles forem justos, porém, ainda necessitam da amizade”, cita Han a *Ética à Nicomaco*, de Aristóteles (p.123). Supreende-se que Han eleva a amizade como o mais importante bem para o Estado, na linha de Aristóteles, símbolo do político por excelência, nível existencial, fundamento do Estado e condição de possibilidade de sua existência na medida em que representa a livre decisão de convivência “Em sentido próprio, política não é a vontade de exercer o domínio, mas a decisão de viver conjuntamente”(Han, p. 124). Daí a crítica ao neoliberalismo, que pressupõe organizações com cunho puramente econômico voltado para obtenção do lucro: ora, sendo assim, tais organizações nunca poderão formar uma comunidade, pois falta-lhes uma dimensão político. E finaliza Han: “o sistema econômico cujo código binário seja lucro/prejuízo não tem olhos para ver o bem estar comum. Precisamente aqui é que se mostra a verdadeira essência do político”(P. 125)

A decisão de viver junto é que politiza a existência humana, diz Han. Essa é uma posição aristotélica que condena a constituição do estado voltado para a guerra e o domínio. Han vai a Agambem, que reproduz Hobbes que vê o político como um contrato, e o Estado, como um apessoa cuja vontade representa a vontade de todos. Presente no *Leviatã*, a ideia do contrato tem como objetivo autorizar o soberano a empregar os recursos de todos do modo que lhe parecer conveniente. Mas isso implica reciprocidade “o soberano não pode infligir qualquer injustiça a um de seus subalternos por nenhuma de suas ações”(p. 127). Estrutura de intermediação complexa, a política, segundo Han, é voltada para o bem comum, e o Estado, produto da decisão política de viver em conjunto. O poder político exercer violência, mas ela não se denomina violência, mas poder comum. Han diz que tanto Schmitt quanto Benjamin vivem na sociedade da

negatividade, marcadas por guerras e pelo paradigma imunológico do amigo/inimigo enquanto que Agambem vive na sociedade pós-imunológica, que supera a sociedade da soberania e a sociedade disciplinar mas que continua pensando o poder a partir de figuras também negativas, a do estado de exceção. Han diz que foge ao pensamento de Agambem imaginar a violência como positividade, expressa como exaustão e inclusão, típicos da sociedade do desempenho. “A violência de hoje nos toca muito mais a partir do conformismo do consenso do que do antagonismo do dissenso. Assim, contra Habermas, poderíamos falar de violência do consenso”(p.131). Para Agambem, a crise do estado de hoje é porque ele se transformou num estado de exceção; para Han, isso não ocorre porque tudo está sendo absorvido pela imanência do igual. Fim do agir soberano, transformação da política num trabalho, ausência de horizonte transcendental, quer dizer, a partir de agora “a política se aconchega tranquilamente no espaço imanente do capital”(Han, p. 132). Daí a perda de importância dos partidos políticos e ideologias, gerando um vazio político que é preenchido pela política do espetáculo e encenações midiáticas “Também os políticos se voltam e se inserem no espaço despolitizado do espetáculo. Não é sua ação política, mas sua pessoa que se torna objeto de encenação midiática”(p.133). É o que ocorre na atual eleição: enquanto o candidato da extrema direita transforma-se num personagem, ausente dos debates, o candidato do centro-esquerda faz figuração no espaço religioso, onde não costumava comparecer. Mas há uma diferença aí: enquanto o primeiro usa o espetáculo como único recurso, o segundo usa o espetáculo ao mesmo tempo em que apresenta seu programa. Mas a questão que Han critica em Agambem é que não é possível fazer política pelos meios de comunicação porque qualquer política que seja ali realçada é despolitizada, só gera um esplendor sem domínio. “ela escava um vazio político a partir de uma política do espetáculo, que não atua, não comunica e nada produz de essencial, mas apenas comunica a comunicabilizada. A política do espetáculo é uma política do vazio comunicativo”(p.134). A razão para Han disso é que o domínio e o esplendor do poder migraram do campo político para o campo do capital, e as propagandas, ocupam o lugar dos sermões e cantos litúrgicos, a propaganda é que gera o esplendor e a glória, válido exclusivamente para o capital. “a aclamação que se oferece ao domínio do capital se chama agora, consumo”, diz Han. (p. 135).

## CONCLUSÃO: A POLITICA DE EROS

A Agonia de Eros dedica um capítulo a política. Para encontrar a política de Eros, Han explora seu poder. Começa afirmando que “um gêmeo do universal” o habita, Eros move a alma a produzir coisas belas e principalmente “ações belas” que tem um valor universal. Han está apenas reconstruindo a filosofia platônica porque vê que Eros tem poder sobre a alma e sobre todas as suas partes: desejo (epithymia), ânimo (thymos) e razão (logos), já que cada uma tem sua própria experiência do prazer e do belo. Para Han hoje é o desejo que domina a experiência da alma e as ações são poucas vezes impelidas pelo ânimo como a ira, que rompe radicalmente com o estabelecido. “O thymos é o lugar onde pode haver contato entre Eros e política”, diz Han (p.50) mas vê que a política atual é desprovida de coragem porque se transformou em mero trabalho, produto do neoliberalismo que levou a despolíticação da sociedade. É a sociedade de cansaço de que fala Han, onde o sujeito do rendimento é isolado em si mesmo e o ânimo se atrofia.

Han afirma que não haverá política do amor, simplesmente porque a política é antagônica a ele. “Mas as ações políticas têm uma dimensão que se comunica com o Eros”, diz (p. 50). Há uma transformação política do Eros, ainda que Han lembre-se que o filósofo Alain Badiou nega essa relação, para Han trata-se do signo da intensidade, que é própria do amor e que se verifica na política. Eros e política estão ligados num nível profundo, diz Han “Este constitui uma fonte de energia ao protesto político” (p.51). A política exige uma fidelidade ao acontecimento, como com a arte, fidelidade transcendental, entendida como propriedade de Eros. Alteridade, diferente da pornografia, que apaga a alteridade. “É pornográfica a falta de tato e de encontro com o outro”, diz Han, bem diferente do amor com acontecimento.

Inventar o amor foi uma preocupação dos surrealistas diz Han. Eles definiam o amor como gesto artístico, existencial e político. André Breton, lembra Han, atribuiu a Eros uma força universal capaz de conduzir até as estrelas, daí que para os surrealistas, era Eros o meio de uma revolução poética da linguagem



e da existência “através da sua força universal liga entre os campos artísticos, o existencial e político. Eros manifesta-se como aspiração revolucionária a uma forma de vida e sociedade completamente diferente diz Han (p.52)

## **Bibliografia**

HAN, Byung-Chl. A agonia de Eros. Lisboa, Relógio d’agua, 2014.

\_\_\_\_. Psicopolítica. Lisboa, relógio d’Agua, 2015

\_\_\_\_;topologia da Violência. Petropolis, vozes, 2017.

\_\_\_\_. O Aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora.  
Lisboa: Relógio d’Agua, 2016

\_\_\_\_. A sociedade da transparência. Lisboa: Relógio d’Agua, 2014

\_\_\_\_. NO enxame: reflexões sobre o digital. Lisboa: Relógio d’Agua, 2016

\_\_\_\_.Sobre o poder. Lisboa: Relógio d’Agua,2017.

\_\_\_\_. Sociedade do cansaço. Rio de Janeiro, Petropolis, 2016

\_\_\_\_. Shanzay. El arte de la falsificación y la deconstrucción em China.  
Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

\_\_\_\_. Filosofia del Budismo Zen. Buenos Aires, Herder, 2015.

\_\_\_\_;La salvación de lo bello. Buenos Aires, Herder, 2015.

