

DO PROJETO AO DESEMPENHO

apontamentos sobre a liberdade em Jean-Paul Sartre e
Byung-Chul Han

FROM PROJECT TO ACHIEVEMENT

notes on freedom in Jean-Paul Sartre and Byung-Chul Han

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v13i3.58867>

Raphael Luiz Araújo*

Universidade Estadual de Campinas

<http://lattes.cnpq.br/5517428512710277>

<https://orcid.org/0009-0002-6611-2147>

araujraphael@gmail.com

* Doutor em Língua e Literatura francesa pela Universidade de São Paulo. Atualmente, pesquisador em estágio doutoral na Universidade Estadual de Campinas.

RESUMO

Em meados do século XX, o pensamento existencialista de Sartre definiu o ser humano como livre e sem essência pré-definida. As formas de cada *Para-si* se projetar no mundo o colocariam em um ciclo entre a transcendência da condição herdada historicamente e a alienação em uma nova situação. No século XXI, a liberdade tornou-se ferramenta ideológica neoliberal para sustentar o autodesenvolvimento e criar figuras como o *sujeito do desempenho*, cuja infundável autossuperação estimula a produtividade e o consumo. Este artigo investiga os alcances e os limites dessas acepções de liberdade no processo de subjetivação e emancipação individual. Se por um lado os dois filósofos descrevem os sofrimentos psíquicos vividos em nome desse princípio, por outro, eles indicam caminhos éticos para reagir a sua violência.

Palavras-chave: Liberdade. Existencialismo. Neoliberalismo. Jean-Paul Sartre. Byung-Chul Han.

Abstract: In the mid-twentieth century, Sartre's existentialist thought defined the human being as free and without a predefined essence. The ways in which each *Being for-itself* project themselves into the world place them in a cycle between transcending their historically inherited situation and becoming alienated within new circumstances. In the twenty-first century, freedom has become a neoliberal ideological tool that sustains self-development and produces figures such as the *achievement-subject*, whose endless self-optimization drives productivity and consumption. This article examines the scope and limits of these understandings of freedom in processes of subjectivation and individual emancipation. While both philosophers describe the psychological suffering endured in the name of this principle, they also indicate ethical pathways for resisting its violence.

Keywords: Freedom. Existentialism. Neoliberalism. Jean-Paul Sartre. Byung-Chul Han.

DA AUTODETERMINAÇÃO À AUTOCOERÇÃO^I

“Liberdade, liberdade, abre suas asas sobre nós”, “A liberdade era nossa própria substância”, “Já raiou a liberdade no horizonte do Brasil”^{II}. Pedra angular do Iluminismo na filosofia, do Romantismo na estética e do Liberalismo na economia, a palavra liberdade é uma das mais reivindicadas na modernidade. Ela é ponto de partida para direitos e deveres em constituições nacionais, consta nos primeiros artigos da Declaração dos Direitos Universais das Nações Unidas, está no grito de revoluções, independências, movimentos abolicionistas e sociais.

Contudo, não basta apenas exaltar esse princípio, é preciso examinar algumas de suas possíveis acepções e consequências. Como Slavoj Žižek observa em sua recente obra, *Freedom. A disease without a cure*, o conceito teria algo em comum com o sentimento de mal-estar freudiano, uma loucura sem objeto e que demanda disciplina: “Nunca nos sentimos à vontade com a liberdade, quanto mais livre somos, mais vivemos com ansiedade. Liberdade é uma daquelas noções ilusórias que parecem autoexplicativas mas que, no momento em que tentamos dissecá-las, nos vemos presos em ambiguidades e contradições” (Žižek, 2023, pp. 5-6)^{III}. Desde que ganhou força com o surgimento do conceito de indivíduo e com a ascensão da classe burguesa, a liberdade pode tanto ser evocada em nome da autodeterminação e da solidariedade quanto da violência e desumanização.

I Artigo dedicado a Felipe Kantor, pelas conversas sobre filosofia e, principalmente, pela amizade.

II Frases extraídas da peça *Liberdade, liberdade*, de Millôr Fernandes e Flávio Rangel (Fernandes & Rangel, 2009, p. 21); traduzida livremente de *A força da idade*, de Simone de Beauvoir (Beauvoir, 1986, p. 25); e extraído do Hino da Independência do Brasil (Brasil, 2019).

III Tradução minha. No original: “[...] *we never feel at ease in freedom, the more we are free, the more we dwell in anxiety. Freedom is one of those deceiving notions that appear self-evident, but the moment we try to dissect them we get caught in ambiguities and contradictions*”.

Atualmente esse termo é uma das peças ideológicas e ferramentas de subjetivação do discurso neoliberal. Segundo o filósofo Byung Chul-Han, em *Psicopolítica*, “Hoje, o poder assume cada vez mais uma forma *permissiva*. Em sua permissividade, em sua *afabilidade*, o poder põe de lado sua negatividade e se passa por liberdade” (Han, 2020, pp. 25-26). O *dever* da coerção, próprio da sociedade regida pela biopolítica, agora cede espaço também ao *poder* da sociedade do desempenho, cujo sujeito^{IV} é mais rápido e produtivo que o sujeito da obediência. Estamos constantemente diante de possibilidades de ser, de produzir e de consumir. Jornadas de sucesso se proliferam nas redes sociais, onde o futuro depende da capacidade individual de autossuperação. Em contrapartida, atribuir a felicidade à performance tem gerado consequências à saúde mental. Algumas das principais análises desse fenômeno no Brasil foram reunidas na obra *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, de Christian Dunker, Nelson Júnior e Vladimir Safatle (2021). Eles apontam como esse fenômeno tem sido discutido pelo pensamento crítico brasileiro (Safatle, 2024) e a forma como o neoliberalismo hibridiza-se em diferentes realidades patológicas, sociais e étnico-raciais. Também na mídia, reportagens e artigos como “*Your body knows your are burnout*” (Moyer, 2022), publicado pelo New York Times, em fevereiro de 2022, “Como a síndrome de burnout se espalha no Brasil” (Lichotti, 2023), publicada pela da Revista Piauí, em março de 2023, ou ainda, “O Brasil enfrenta uma pandemia de burnout?” (Carvalho, 2024), publicada pela BBC, em agosto de 2024, denunciam as consequências da cultura da liberdade nos últimos anos.

Polissêmica, a liberdade se relativiza e se transforma em relações sociais, trabalhistas, em debates políticos e econômicos. Para Sartre, é próprio do termo não se deixar aprender por uma definição, uma vez que ser livre é condição para que o ser humano possa definir a si mesmo e o que o cerca. A palavra é moldada dentro de cada subjetividade, carrega o olhar individual sobre o mundo:

IV A palavra “sujeito” neste trabalho é utilizada no sentido que ganha no pensamento de Han, isto é, não como termo oposto a “objeto”, conforme um dualismo cartesiano, mas como uma subjetividade que se encontra *sujeita* às estratégias da ideologia neoliberal.

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao Outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas se trata, de fato, de *minha* liberdade (Sartre, 2015, p. 542).

O princípio da liberdade (*liberté*) está na base da ação que revela nosso universo e nos torna humanos. Conforme esse raciocínio, ela não é apenas propriedade individual, mas a própria consciência. Ser livre caracteriza o modo como existimos, encontra-se no princípio da ação. Estamos condenados a fazer escolhas entre a pessoa que fomos e aquela que podemos ser. Projetamos nossa subjetividade num mundo sem deus e contingente, imersos na História e em situações que nos restringem. Nesse sentido, Sartre convoca cada um à ação e à responsabilidade, valores que iam ao encontro das demandas do contexto em que o existencialismo foi formulado e difundido, quando era preciso coragem para combater o terror nazista e solidariedade para reconstruir um continente em ruínas. Nas décadas de 40 e 50, alguns dos princípios existencialistas também ganharam abordagens e reformulações em outras frentes, passando, como a segunda onda do feminismo com Simone de Beauvoir e a luta antirracista, anticolonial e antiimperialista de Franz Fanon^V.

Cumpra aqui indagar se é possível orientar nossa ação no mundo contemporâneo de forma a não apenas reproduzir a cultura do desempenho. O que pode a visão sartreana da liberdade como princípio ontológico de autodeterminação diante da mutação desse termo em autocontrole, tal como diagnosticado pela obra de Han? Como alternativa, ambos os filósofos orientam a liberdade na direção do outro e de sua alteridade, atualmente expulsos das relações sociais. O engajamento

^V “Alimentando o feminismo, os direitos dos homossexuais, a subversão das barreiras de classes e as lutas antirracistas e anticolonialistas, ele deu uma contribuição fundamental para transformar as bases de nossa existência atual” (Bakewell, 2017, p. 274).

social, o idiotismo, a esperança, a filosofia e a arte se apresentam como caminhos possíveis em uma sociedade narcisista.

A primeira parte deste artigo é dedicada a um breve resgate do termo no pensamento de Sartre com referências sobretudo a *O ser e o nada* e à palestra *O existencialismo é um humanismo*. Também são percorridos alguns dos desdobramentos éticos e políticos que o filósofo deu à sua concepção de liberdade no pós-guerra, ora em defesa da União Soviética ora em busca de uma alternativa à ortodoxia comunista. A segunda parte consiste em abordar esse conceito em Han. Sobretudo nas obras *Sociedade do cansaço*, *Psicopolítica* e *A expulsão do outro*, são examinadas dinâmicas sociais contemporâneas presentes na cultura do trabalho e do mundo digital. Caberá investigar nessa etapa como elas moldam a liberdade (*Freiheit*) neoliberal.

Por fim, são discutidas alternativas ao uso predatório do conceito da liberdade. O pensamento sartreano valoriza a imaginação como base para a ação humana. Ao se engajar no mundo, o Para-si projeta um futuro e a possibilidade de transformação da realidade ao seu redor. Essa transformação se alimenta de esperança e, conforme o desenvolvimento do seu pensamento ético, abre caminhos na direção do outro. Han também destaca a esperança como estado de espírito que concentra um descontentamento com o presente e a disponibilidade para transformá-lo: “A esperança nos sensibiliza para possibilidades nas quais não fomos lançados, mas nas quais sonhamos entrar” (Han, 2024, p. 137). Enquanto o otimista é aquele que tem uma postura de simples afirmação do presente, comportando-se, assim, de forma conservadora e determinista, o esperançoso se apoia na possibilidade da revolta.

ENTRE ALIENAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

No verbete “Liberdade” do *Dicionário de Filosofia*, de autoria do filósofo italiano Nicola Abbagnano, são apresentadas três concepções do termo desde Platão. A primeira delas consiste no livre-arbítrio, isto é, na li-

berdade como ausência de limites e como poder de autodeterminação. Trata-se da autonomia que um ser tem para causar um evento (*causa sui*). A segunda também resgata o conceito de autodeterminação, mas ela está relacionada a uma totalidade superior à qual o ser humano pertence (Mundo, Substância, Estado) e, portanto, é determinada por uma necessidade. Para os estoicos, por exemplo, é livre aquele que está em conformidade com as leis da natureza e as compreende. Por último, a terceira abordagem do conceito, mais próxima à forma como ele é encarado na contemporaneidade, se volta para a liberdade como “possibilidade ou escolha” (Abbagnano, 2007, p. 699) dentro de condições e limites. O alcance ou a medida da ação de cada um deve levar em conta as condições externas e as motivações internas. Os problemas de liberdade “no mundo moderno não podem ser resolvidos por fórmulas simples e totalitárias (como seriam as sugeridas pelos conceitos anárquicos ou necessitaristas), mas pelo estudo dos limites e das condições que, num campo e numa situação determinada, podem tornar efetiva e eficaz a possibilidade de escolha” (Abbagnano, 2012, p. 705).

No que tange à liberdade política, Benjamin Constant, em seu discurso “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, de 1819, propôs a distinção entre dois paradigmas de liberdade, o primeiro associado à participação na vida pública, inspirado no modelo romano, e o segundo com ênfase à liberdade individual, com base na Inglaterra do século XIX. Isaiah Berlin, em 1969, retomando a abordagem de Constant, reiterou a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva. Mais associada a sociedades passadas, a liberdade positiva refere-se à compreensão do que é necessário, para que um agente possa determinar a si mesmo, seguir seus propósitos, compreensão essa que viria da razão como capaz de libertar o indivíduo do que é contingente. Para sua realização, instituições como o Estado ou a Igreja poderiam intervir na vida coletiva a fim de assegurar maior liberdade ao indivíduo. No caso da liberdade negativa, ela ocorre na ausência de obstáculos externos, como intervenção física ou ameaça, no campo de escolha e de ação de um agente. Não envolve as condições de exercício da liberdade nem deve ser submetida a outros valores, como justiça social. Enquanto a primeira abordagem da liberdade, que se volta para a necessidade de os indivíduos se autorrealizarem é associada a autores comunitaristas, a

segunda, com ênfase na ausência de restrições às escolhas, é comumente sustentada por liberais (Barros, 2023, pp. 422-423).

Dentre as amplas discussões em torno desse conceito no século XX, Sartre destaca-se como um pensador que confere ao indivíduo parte fundamental em seu destino e responsabilidade coletiva pelas suas escolhas. Mas antes ele se volta para uma investigação ontológica e fenomenológica da liberdade. De seu ponto de vista, ela não se limita a uma propriedade do ser humano ou a um direito a se conquistar, a liberdade é o próprio ser humano. Tal postulado é construído a partir de uma releitura da fenomenologia de Husserl, segundo a qual a consciência é intencionalidade, e da ontologia de Heidegger, que abrange o conceito de *Dasein* como um ser lançado no mundo e que não pode ser isolado da sua contingência^{VI}. Em *O ser e o nada* (1945), seres como os objetos e as plantas, entidades que estão presas a sua essência, fazem parte da categoria do Em-si (*En-soi*), enquanto os seres humanos, cuja consciência está em constante projeção e definição, entram na categoria do Para-si (*Pour-soi*). A consciência não é vista como uma caixa vazia que armazena as percepções, como no *cogito* cartesiano, mas antes como um redemoinho que se lança sobre o mundo e o nega ao mesmo tempo. Existir é estar livremente em projeção e em negação: “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da ‘realidade humana’” (Sartre, 2015, p. 68).

Sartre retoma de Husserl o método fenomenológico e a noção de que a consciência humana é sempre consciência *de* alguma coisa. Ela é transcendência na direção de um ser que não é ela e que não é outro ser. Como o Para-si define-se por uma ação que é intencional, ele isola parte do que o cerca com sua atenção, o cenário não lhe aparece aos olhos de forma “pura”, mas ganha as cores de sua busca. Uma das primeiras anedotas que figuram no livro para ilustrar esse processo é a da pessoa que vai a um restaurante com a finalidade de encontrar Pierre. Se ela chega ao local e Pierre não está lá, tudo se reveste de ausência. As me-

VI “[...] a realidade humana não pode se desgarrar do mundo” (Sartre, 2015, p. 68)

sas, as cadeiras, as demais pessoas, todas são nadificadas e se tornam plano de fundo para a falta de Pierre, ou seja, para o propósito de encontrá-lo (Sartre, 2015, pp. 50-51). Ilustra-se, assim, como o projeto que temos define nosso olhar sobre o universo.

Existência diante de essências possíveis, o Para-si se projeta constantemente. Ele escolhe como vai *aparecer* ao mundo, que imagem de si mesmo constrói diante das restrições da situação que herdou daqueles que o antecederam e de fatores que o transcendem. A liberdade não se realiza como espontaneidade sem barreiras ou simples fruição, mas está presa a condições concretas, a uma teia de fatores que cercam a subjetividade e que recebe o nome de facticidade. Por se ver lançado nessa teia, o ser humano não tem a opção ignorar seu entorno, mesmo que se abstenha da ação, essa será sua escolha. Essa é a conexão estabelecida pelo filósofo entre liberdade e engajamento (*engagement*). É preciso entender essa palavra não como algo a se assumir, mas que se pode ou não reconhecer^{VII}. Engajado na história, o agente é sempre um vazio com possibilidade de ser, intervalo entre suas lembranças do passado e o que imagina para o futuro.

A consciência dessa responsabilidade pelo próprio futuro em meio a diversas possibilidades gera o sentimento de angústia que, diferentemente do medo de um acontecimento externo, consiste na “angústia diante de mim mesmo” e do nada que existe entre meu passado e meu futuro, concepção que Sartre formula a partir de Kierkegaard e Heidegger. Um exemplo que ele usa para esse sentimento é a vertigem diante de um penhasco. Ela concentra o receio que uma pessoa tem diante de um precipício, não porque pode cair, mas porque pode se atirar. Trata-se, assim de uma indagação que o Para-si levanta sobre suas possibilidades de ser:

VII Como comenta Franklin Leopoldo e Silva: “Ora, o compromisso é, por assim dizer, uma espécie de noção mediadora entre liberdade e facticidade, posto que representa de algum modo a decisão tomada a respeito de como devo lidar com os fatos. Assim, os elementos da facticidade, que pesam sobre mim com a força das determinações, não são irremediavelmente determinantes: tudo depende da conduta que cada um assume em relação a eles” (Silva, 2010).

Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Podemos dar uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (Sartre, 2015, p. 72).

A angústia é uma condição para que a liberdade se torne motor de transcendência. Somente com a consciência de si como nada diante de possibilidades, o Para-si caminha na direção do seu desejo e deixa seu estado de alienação. Ele descobre a liberdade e a reconhece como fundamento dos valores. E para viver de forma coerente com esse preceito, também deve desejar a liberdade do outro. É preciso que responda ao apelo da angústia para que se responsabilize pelo seu eu futuro, ainda que esse eu esteja sujeito à facticidade. Se, em vez disso, nega sua responsabilidade e atribui sua condição a um determinismo forjado por fatores externos, agirá com má-fé, a qual pode ser menos ou mais evidente conforme a situação em que cada um se encontra. No contexto de ocupação alemã no norte da França, diante da opressão do nazismo, a má-fé dos que não reagiam era evidente, assim como a expressão da liberdade dos resistentes. A esse respeito, Sartre declarou em dezembro de 1944 para a revista *The Atlantic*: “Nunca fomos tão livres quanto no tempo da Ocupação” (Sartre, 1944)^{VIII}.

Embora o Para-si sempre tenha uma parcela de liberdade para reagir a fatores resultantes da história, como classe social, grupo étnico-racial, gênero etc., Sartre reconhece que esses elementos constituem sua situação, portanto circunscrevem seu campo de ação. Esse é um conceito-chave para que não se enxergue sua concepção de liberdade como ab-

VIII Tradução minha. No original: “*Nous n’avons jamais été plus libres que sous l’occupation allemande*”.

soluta. Além disso, mesmo que consiga deixar sua situação pelo projeto, o Para-si aliena-se novamente em outra situação. A existência consiste, assim, num ciclo repetitivo entre transcendência e alienação.

Para além da imaginação na origem dos projetos que levariam o Para-si à transcendência, o Outro e seu olhar também definem seu universo. As ações de uma pessoa vista externamente figuram como determinadas: um garçom exercendo sua função torna-se uma entidade, um Em-si para os demais, como se suas ações fossem totalmente necessárias, não escolhidas por ele. Mas diferentemente do Em-si, o Outro surge como “presença em pessoa”. É objetificado e está em “fuga permanente” (Sartre, 2015, p. 329). Com seu olhar, na relação que estabelece com os objetos e com os outros ao seu redor, ele rouba o mundo do Para-si, promove um deslizamento da ordem das coisas, ultrapassando seu alcance: “A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua” (Sartre, 2015, p. 330). Esse olhar alheio que se manifesta quando temos consciência de que somos vistos, por exemplo em uma situação em que sentimos vergonha ou orgulho, também nos atribui qualificações, funciona como um mediador que nos leva a uma consciência a respeito de nós mesmos. Ele tem o poder de limitar a liberdade do Para-si ou lhe conceder reconhecimento: “Pelo olhar do Outro, eu *vivo* fixado no meio do mundo, em perigo, como irremediável. Mas não sei *qual* meu ser, nem *qual* meu sítio no mundo, nem *qual* a face que esse mundo onde sou se volta para o Outro” (Sartre, 2015, p. 345).

A objetificação do olhar do Outro pode levar o Para-si a não transcender sua condição. Uma pessoa em condições precárias, mesmo que se encontre em sofrimento, pode não imaginar outra possibilidade de vida, não sentir a angústia que a emanciparia por não se desprender de si mesma como essência pré-definida. Nesse sentido e no desenvolvimento político do pensamento de Sartre, o reconhecimento da liberdade do Outro torna-se uma questão ética. Ele fez referência a um plano de desenvolver essa parte do seu tratado de ontologia fenomenológica, o que não realizou, mas o processo de descoberta da liberdade individual e do outro, bem como a escolha de usá-la para resistir à opressão,

figura ao longo dos anos quarenta na peça *As moscas*, nos romances da série *Os caminhos da liberdade*, nos manifestos do grupo Socialismo e Liberdade, na linha editorial da revista *Les Temps Modernes*, nos ensaios de *O que é a literatura?*. Também é sobretudo no pós-guerra que o elo entre liberdade e responsabilidade se torna mais claro. Sartre amplia seu diálogo com o marxismo e sua preocupação com a alienação no capitalismo,^{IX} porém, se empenha em acrescentar à teoria marxista o ser humano histórico e concreto, em sua ação cotidiana e social, não reduzi-lo a uma ideia, o que teria por consequência uma separação entre teoria e prática. Essa seria uma forma de fazer frente às metamorfoses da ideologia burguesa e sua manipulação do conceito da liberdade, como defende em sua conferência apresentada aqui no Brasil anos mais tarde, em agosto de 1960:

A ideologia burguesa, nós a conhecemos. Nela encontramos um certo número de noções fixadas em torno de ideias como liberalismo, ou seja, a pura troca, como individualismo, liberdade – sob uma forma que nada mais é, afinal, do que opressão – e outras. Encontramos também um pensamento molecularizado, proveniente do fato de que a força burguesa é uma força de molecularização da sociedade. O fundo da questão é, contudo, que estamos diante do conjunto de ideias falsas necessárias em um dado momento para a propaganda de uma certa classe (Sartre, 2005, p. 47).

Sartre reconhece que há uma disputa lexical em torno da noção de liberdade. Sua filosofia defende a possibilidade de escolha associada a uma responsabilidade coletiva, fazendo frente ao total determinismo do materialismo histórico e à total liberdade do liberalismo. Embora

IX “Num primeiro momento, que vai até 1956, isso significou caminhar ao lado do PC francês, algo que representava muito mais uma aliança tática do que uma coincidência de pensamento. Depois da ruptura, marcada pela intervenção soviética na Hungria, seguiram-se as críticas ao Partido e ao marxismo oficial, que Sartre via como dogmático e mecanicista. Em 1960, a publicação de *Questão de método* esclarece, em pormenor, o que Sartre entende por esterilização doutrinal da Dialética entre os marxistas e a compatibilidade entre o existencialismo e o materialismo histórico, desde que este último seja entendido como o estabelecimento de uma relação verdadeiramente dialética entre subjetividade e história”(Silva, 2010).

acusado de pessimista por qualificar o ser humano como uma “paixão inútil”, o existencialismo guarda uma disposição para pensar as rápidas transformações e os desafios do seu tempo, que escapavam a uma ortodoxia revolucionária. Assim como outros nomes da época, como Beauvoir e Camus, o filósofo se impressionou com a eficácia da ideologia capitalista nos Estados Unidos, com a forma como os trabalhadores se adaptavam à tecnologia e à automação das fábricas, o que é visível em seus artigos de viagem reunidos em *Situations III*. O país lhe parecia uma grande máquina onde a produção e o consumo caminhavam lado a lado em alta velocidade^x. Era de se perguntar aonde aquilo ia parar – e o pensamento existencialista estava disposto a abordar essa questão. Hoje diante da cultura das *big techs* e da intensificação da produção e do consumo, novas barreiras se associaram à ideia de uma liberdade radical e autêntica, entre elas, uma fluência de discursos que associam a liberdade ao desempenho e transformam o agente também em mercadoria. A noção de que estamos sempre escolhendo quem vamos ser é cooptada pela norma da inovação e se torna autocoerção.

A LIBERDADE COMO VIOLÊNCIA

O mundo de Sartre vivenciou a expansão da indústria e da automação americana, bem como um aumento da produção e do consumo em grande escala. Após a sua morte e ao longo dos anos oitenta, a defesa do livre mercado e limitação do papel estatal na economia, sustentadas nos anos cinquenta e sessenta em obras como *A constituição da liberdade*, de Friedrich Hayek, e *Capitalismo e liberdade*, de Milton Friedman, se fazem ver em governos como o da Primeira-Ministra Margaret Thatcher, no Reino Unido, e de Ronald Reagan nos Estados Unidos. O capitalismo financeiro se consolida, transformando os princípios da revolução expressivista, cujo ápice foi maio de 1968. Como observa o sociólogo Jessé Souza, “Se a proposta da revolução expressiva havia sido

X Também se chocou com o racismo, estímulo para escrever sua peça *A prostituta respeitosa* mais tarde (Bakewell, 2017, p. 169).

tornar o desempenho e a produtividade instrumentos da criatividade, da espontaneidade e da originalidade individual e coletiva, a contrarrevolução do capitalismo financeiro deveria, então, inverter os termos da equação” (Souza, 2018, p. 149). Com a queda do muro de Berlim em 1989, o fim da União Soviética e o desenvolvimento da globalização nos anos 90, o neoliberalismo torna-se ideologia dominante, sem um contraponto político, como nunca antes na história. Nesse sentido, o filósofo Francis Fukuyama, em seu artigo, *O fim da história e o último homem*, argumenta que a humanidade alcançou o fim da história com a democracia liberal ocidental.

No entanto, os efeitos e as contradições do capital se fazem ver em Estados que mantêm seu papel de vigilância e de controle dos corpos nas democracias ocidentais no final do século XX. Nesse sentido, no primeiro volume de *História da sexualidade* (1976), Michel Foucault cunha o conceito de biopolítica para abordar as estratégias e as práticas estatais na administração da vida das populações, separando, por exemplo, corpos saudáveis de corpos doentes. A sociedade disciplinar molda a vida individual a partir de um projeto político e econômico, atacando e excluindo sobretudo grupos racializados e minorizados. Também a morte de refugiados, estrangeiros, populações de baixa renda e grupos étnico-raciais que não pertencem à hegemonia branca tornam-se objeto de gestão nas democracias liberais, o que seria anos mais tarde denunciado por Achille Mbembe com seu artigo “Necropolítica” (2006). Nos anos 2000, a coerção do *dever* abre espaço à exaltação do *poder*. Agora as ferramentas de controle do capital também chegam à psique. A psicologia positiva, desde o manifesto do seu defensor principal, Martin Seligman, ganha alcance mundial e se torna uma indústria multibilionária. O *coach* e o *self-made man* se proliferam como donos de uma suposta ciência da felicidade que promete orientar as pessoas sobre como usar sua liberdade de forma produtiva. Desse ponto de vista meritocrático, não haveria problemas estruturais, apenas questões psicológicas, como colocado por Edgar Cabanas e Eva Illouz no prefácio de *Happycracia*: “[...] a ciência da felicidade não só nos obriga a ser feliz, mas também nos culpa por não levar uma vida mais bem-sucedida e gratificante” (Cabanas e Illouz, 2022, p. 22).

Essa supervalorização do potencial individual leva Byung Chul-Han a afirmar nos anos 2010, com sua obra mais famosa, *Sociedade do cansaço* (*Müdigkeitgesellschaft*), que o mundo contemporâneo não é mais o da coerção externa, mas do excesso de positividade. O filósofo é uma das principais referências a descrever e a diagnosticar as formas como a liberdade tem sido manipulada pela ideologia neoliberal. Sua obra discorre sobre práticas que impedem o ser humano de se apropriar de sua capacidade de autodeterminação de forma legítima e psicologicamente saudável. No contexto deste artigo, tais padrões não só problematizam a noção de um Para-si ontologicamente livre, como propõe Sartre, como obstruem a projeção da liberdade em direção a uma ética coletiva. A falta de negatividade contemporânea tem como consequências a autoexploração, a autovigilância, o narcisismo, o sofrimento psíquico e a crise da narração, o que Han examina em obras como *A sociedade do cansaço* (2010), *No enxame: perspectivas do digital* (2013), *Psicopolítica* (2015) e *A crise da narração* (2023).

Em *Sociedade do cansaço*, Han contrasta os hospitais, os presídios e as fábricas de Foucault às academias fitness, os laboratórios de genética e os prédios de escritórios contemporâneos, espaços onde se busca o auto-aperfeiçoamento. Desse modo, a dinâmica da “sociedade de controle” não seria mais suficiente para explicar a realidade contemporânea:

A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal, se tornaram arcaicos. A analítica do poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho (Han, 2015, p. 21).

Han se refere à época da sociedade disciplinar como um período em que a exclusão e a coerção eram mais evidentes, a alteridade se opunha como negatividade ao eu. O sujeito contemporâneo, em contrapartida,

sofre com um excesso de positividade e de afirmação de si mesmo. Ele parte em busca do seu projeto, conforme o elo sartreano entre liberdade e autodeterminação demonstrado no tópico anterior, mas agora também segue o imperativo do desempenho (*Leistung*): “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (Han, 2015, pp. 21-22)^{XI}. O sujeito do desempenho (*Leistungssubjekt*) se torna então vítima e agressor de si mesmo, internaliza a dialética hegeliana de servo e senhor, sofre os efeitos de uma liberdade paradoxal que se manifesta em violência neuronal e sistêmica^{XII}. Esse excesso de positividade não cede espaço a sentimentos como ira e angústia, os quais teriam o poder de abalar sua existência e levá-lo a questionar a própria alienação (Han, 2015, p. 52). E como não é possível dar vazão a tal liberdade sem voltá-la à produtividade, a própria liberdade se torna violência.

Os doentes dessa patologia contemporânea se encontram cegos ao próprio estado e ao cansaço do outro. Estão tomados por um narcisismo que lhes permite enxergar apenas o próprio sucesso. Também seu próprio esgotamento é vivido em isolamento e seu fracasso sob o sentimento de culpa. A liberdade não se volta para a coletividade, pelo contrário, ela desfaz o senso de comunidade, compromete a linguagem comum, a capacidade de comunicação. Falta ao *self-made man* a negação da ideologia dominante para que possa enxergar aqueles que o cercam. Nos espaços de educação e de trabalho, as tarefas são dramatizadas para estimular motivação^{XIII}, dinâmicas pedagógicas e corporativas de

XI O termo “*Leistung*” também foi traduzido como “*achievement*” em inglês, o que coloca a ênfase não só no ato de se desempenhar uma ação, mas nas conquistas que decorrem desse ato.

XII “A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (Han, 2015, pp. 27-28).

XIII “O jogo emocionaliza e até dramatiza o trabalho, criando assim mais motivação” (Han, 2020, pp. 25-26).

gamificação envolvem e subjagam a psique. Nas redes sociais, os *likes* também reforçam o narcisismo e o desejo por gratificação. Como espaço de autoexposição e autorreferencialidade, o mundo online, formado pela conexão e pela hipercomunicação, substitui o Big Brother pelo Big Data, substitui o panóptico de Bentham, resgatado por Foucault para ilustrar a vigilância estatal, pelo panóptico digital, onde todo clique se torna rastreável, toda vida passa a ser protocolável. Assim, em *No en-xame. Perspectivas do digital* (2013), Han afirma que “A autoexploração é mais eficiente do que a exploração por outro porque ela é acompanhada do sentimento de liberdade” (pp. 123-124). Autonomia e controle são indistinguíveis, os habitantes das redes se comunicam por carência interna enquanto abastecem o panóptico de forma voluntária.

A autoexposição ocorre em um espaço que não favorece o confronto com o olhar da alteridade. O navegante online se cerca de possibilidades de compra de produtos customizados, percorre imagens e representações não para admirá-las, mas para descartá-las ou consumi-las, conforme elas evoquem ou não uma imagem de si mesmo^{XIV}. O inferno sartreano do outro, formado por aqueles que me julgam e me negam, aqui é inferno do igual, da afirmação do mesmo por curtidas e corações. Han chega a citar o filósofo francês nesse sentido: “Hoje, desaparece cada vez mais esse contraposto dotado de rosto que me olha, me aborda ou me balança. Sartre relaciona o olhar não apenas aos olhos humanos. Antes, ele experiencia o próprio mundo como dotado de olhar. O *outro* como *olhar* está por toda parte” (Han, 2013, p. 46). A ausência do outro deixaria o usuário das redes preso a um mundo que não é descentralizado.

Tecnologias como o smartphone e o Google Glass são canais que apresentam aos nossos olhos as coisas carregadas de informação enquanto nós mesmos os carregamos com nossos dados. Nessa dinâmica, ver equivale a vigiar e ser vigiado. Somos remetentes e destinatários. A quantidade de informação que recebemos e transmitimos aumenta, uma informação desmediatizada, diferentemente das emitidas por mídias de

XIV “O smartphone funciona como um espelho digital para a nova versão pós-infantil do estágio do espelho. Ele abre um espaço narcísico, uma esfera do imaginário na qual eu me tranco. Por meio do smartphone o *outro* não fala” (Han, 2013, p. 45).

massa, como rádio e televisão. Não haveria mais o intermédio do jornalista, alguém responsável pela representação de um evento, o que contraria, em vez disso é a presença e a copresentação. Uma enxurrada de estímulos recai sobre o pensamento e debilita a percepção, gerando em alguns casos a Síndrome da Fadiga da Informação (SFI)^{xv}. Quem sofre dessa síndrome passa a ter dificuldade de separar o que é acessório do que é essencial, além de não conseguir assumir compromissos em relação ao futuro:

Os meios de comunicação atuais promovem, em contrapartida, a não obrigatoriedade, a arbitrariedade e a duração de curto prazo. A absoluta prioridade do presente caracteriza o nosso tempo. O tempo é desmontado em uma mera sucessão de presentes disponíveis. O futuro define-se, aí, em um presente otimizado. A totalização do presente aniquila as ações *que dão tempo* [zeitgebenden] como o [se] responsabilizar e o prometer (Han, 2013, p. 107).

Embriagado de mídia digital, o usuário das redes se dispersa no coletivo, mas não se liga ao outro por elos de solidariedade^{xvi}, mantém-se solitário e cercado de imagens de si mesmo. Informações e estímulos de curto prazo se alternam, como uma sucessão de presentes, e ele não consegue se projetar no futuro^{xvii} nem resgatar seu passado. Vê-se diante de uma crise da narrativa. Em uma das últimas obras publicadas por Han, *A crise da narração* (2023), o ensaísta observa que o uso excessivo da palavra “narrativa”, o “barulhento *storytelling*”, expõe como o capitalismo se apropriou desse conceito. Enquanto o ato de narrar criava comunidade, hoje haveria apenas uma *community* de mercadorias e consumidores (Han, 2023b, p. 12). A tela digital ocupa o lugar da fogueira,

XV “Os afligidos reclamam do estupor crescente das capacidades analíticas, de déficits de atenção, de inquietude generalizada ou de incapacidade de tomar responsabilidades”(Han, 2013, p. 104).

XVI “Os indivíduos que se juntam em um enxame não desenvolvem nenhum *Nós*” (Han, 2013, p. 27).

XVII “A modernidade tardia carece de qualquer anseio, qualquer visão, qualquer *coisa longínqua*. Assim, ela é completamente *sem aura*, ou seja, *sem futuro*” (Han, 2023b, p. 40).

os *stories* do Instagram substituem as histórias. No lugar de uma narração em busca de uma verdade sobre a condição humana e ancorar o ser no mundo, convive-se com informações contingentes que impedem o desenvolvimento de uma identidade:

A informação é aditiva e cumulativa. Ela não é portadora de sentido, enquanto a narração, por sua vez, transporta o sentido. Originariamente, sentido significa direção. Estamos hoje, portanto, muito bem-informados, mas desorientados. Além disso, a informação fragmenta o tempo em uma simples sequência do presente. A narração, por outro lado, produz um contínuo temporal, ou seja, uma *história* (Han, 2023b, p. 14).

Nos ensaios “Da narração à informação” e “A vida narrada”, da mesma obra, Han denuncia um agravamento do que Walter Benjamin já havia apontado sobre o surgimento da modernidade, seu impacto na experiência (*Erfahrung*) e na cultura de contar histórias. O filósofo da escola de Frankfurt observou que o leitor do jornal tinha o hábito de pular de uma notícia para outra, não se demorar num ponto, não contemplar sua distância. A modernidade, aos seus olhos, estava marcada pela ausência de afastamento e pela disponibilidade de tudo. A interação entre proximidade e distância que daria surgimento à *aura* da narrativa se perdia^{XVIII} num desencanto do mundo. Extinguia-se o tempo do ócio nem do tédio. Todas as histórias já apareciam carregadas de informação. E se o leitor de jornais pulava de uma notícia para a outra em sua leitura, hoje o usuário das redes passa por sequências de fotos em plataformas digitais, ironicamente chamadas de *stories*, sem a criação de uma trama ou de uma duração narrativa. “A digitalização intensifica a atrofia do tempo” (Han, 2023b, p. 48). Com a atenção fragmentada, estamos também diante de uma realidade fragmentada, sem história.

A personagem Antoine Roquentin, de *A náusea*, também é evocada para ilustrar o mal-estar de uma vida limitada à facticidade das coisas e o efeito de cura da narração. No ensaio “A vida desnuda”, Han cita tre-

XVIII “A aura é a aparição de algo longínquo, por mais próximo que esteja aquilo que evoca. A aura é *narrativa* porque está *impregnada de distância*” (Han, 2023b, pp. 19-20).

chos do romance de Sartre em que o herói se vê frente a uma vida sem sentido, aditiva, na qual os dias apenas se justapõem. O mundo nu ao seu redor, os zumbidos sem ritmo e a arbitrariedade dos seus objetos no cenário lhe dão vontade de vomitar. Porém, um dia ele percebe que é possível transformar um acontecimento em uma aventura pela narração, que é possível atribuir sentido à contingência, um começo e um fim ao tempo disperso. A única condição imposta pela modernidade é que é preciso escolher entre viver ou narrar, os dois se tornam inconciliáveis: “Roquentin tenta superar a insuportável facticidade do ser, a vida desnuda, por meio da narração. No final do livro, ele decide abandonar sua profissão de historiador para se tornar escritor. Ele espera, pelo menos, *salvar o passado*” (Han, 2023b, p. 63). Seu percurso passa pela experiência da vida dispersa à descoberta de sua cura. Na modernidade digital, a angústia da contingência é encoberta pelos hábitos online, como postar, curtir e compartilhar. A obsessão pelas *selfies* também se daria como uma tentativa frustrada de se construir uma identidade. Para além do narcisismo já mencionado, essa frustração explicaria o excesso de exposição. Vive-se uma vida desprovida de sentido, cujas ações são motivadas por fatores externos e focadas na eficiência. A narração, por outro lado, estrutura o mundo de forma rítmica e coesa. Ela é detentora de “um valor intrínseco” (Han, 2023b, p. 67). Em contraste com a obscenidade da comunicação, ela manteria um véu misterioso sobre a experiência^{XIX}.

É comum que a leitura desses e de outros ensaios de Han conduza o leitor a um movimento pendular, de comparação entre um “antes” e um “depois” da modernidade tardia. De um polo a outro, entre passado e presente, topamos com o que deixamos pelo caminho (o tédio, a narração, os rituais, a negatividade) e o que adquirimos de novo (a auto-coerção, a autoexposição, o excesso de positividade e novos distúrbios psicológicos). Se somos liberdade, como Sartre sustenta, ela foi mutilada por mecanismos de subjetivação. Nossa atenção está carregada de informações e estímulos, nossas projeções são induzidas a fortalecer o

XIX Como ele pontua no ensaio seguinte do mesmo livro, intitulado “Desencantamento do mundo”: “Narrar é um jogo de luz e sombra, do visível e invisível, da proximidade e distância. A *transparência* aniquila essa tensão dialética que está na base de toda narração” (Han, 2015, p. 86).

poder dominante e contribuir para sua vigilância. A angústia como caminho para a autodeterminação torna-se performance e depressão. A ansiedade, ao invés de nos levar a imaginar outro eu no futuro, prende-nos ao presente, aos fragmentos do igual, rompendo com outras possibilidades de narrativas de si.

Um ponto paradoxal na leitura de alguns desses ensaios é que a crítica aos recursos de comunicação contemporânea reproduz alguns de seus aspectos, formas breves e carregadas de máximas que podem soar taxativas e pouco acadêmicas. Seria essa uma estratégia de Han para alcançar os leitores que se veem sequestrados pelas dinâmicas neoliberais? Estaria ele buscando a linguagem do seu público? Seu duro diagnóstico sobre a atualidade também pode nos despertar certa nostalgia romântica de um passado em que talvez fôssemos mais humanos^{XX}. Um risco de sua leitura é deixar de lado as conquistas sociais das últimas décadas, como o maior acesso a direitos básicos de educação e saúde por grupos subalternizados, lutas essas que foram realizadas também em nome da liberdade. Sobre tudo para tais pessoas, é de se perguntar se houve de fato uma ruptura histórica entre a sociedade disciplinar e a sociedade do desempenho. Para elas, o controle e a opressão estatal ainda se fazem ver no cotidiano, traduzindo-se, por exemplo, na opressão policial e no encarceramento em massa.

No entanto, talvez seja um equívoco condenar seu pensamento, assim como o de Sartre, ao puro pessimismo ou ao idealismo. Seus ensaios também apresentam direcionamentos éticos frente aos desafios levantados. A esperança figura como um estado de espírito capaz de orientar a liberdade para combater a violência ideológica.

XX A persona de Han captada em entrevistas carrega uma resistência à tecnologia e à vida urbana. Como alguém que vive a vida lentamente, o filósofo desloca-se apenas de bicicleta, não usa smartphone, dedica-se à jardinagem e gosta de tocar Bach e Schumann no piano diariamente. Isso pode ser visto, por exemplo, em entrevista concedida ao *El País* em outubro de 2023, “*Byung Chul-Han, the philosopher who lives life backwards*” (Han, 2023).

UMA POLÍTICA DA ESPERANÇA?

No prefácio da primeira edição da revista *Les Temps Modernes*, em outubro de 1945, Sartre coloca ênfase no potencial social da liberdade. Ele reitera seu aspecto ambíguo, ao mesmo tempo fonte de maldição e de grandeza para o ser humano, mas pontua que, se por um lado ela gera angústia e pessimismo, também expande a dimensão das ações individuais e tem impacto coletivo. Haveria, assim, uma relação de troca entre o projeto individual e o desenvolvimento da história da humanidade, como se um moldasse o outro: “Sem seu futuro, uma sociedade não passa de um amontoado de material, mas seu futuro não é nada mais do que o projeto que de si próprio fazem, além do estado de coisas presente, os milhões de homens que a compõem” (Sartre, 2022).

Nesse prefácio e em outros momentos de sua obra, como nos artigos de *Que é a literatura?*, um engajamento ético significava participar dos debates contemporâneos e denunciar os mecanismos de alienação empregados pelas classes dominantes^{XXI}. O escritor de prosa, por exemplo, não deve se abster politicamente em sua obra, colocando-se como se não fosse sujeito às contingências da sua situação no mundo. Se assim o fizesse, agiria de má-fé. Pelo contrário, ele deve estabelecer um pacto com seu leitor para que este se torne mais livre. Ao invés de reproduzir *status quo* do seu tempo, a literatura engajada tem o poder de ser uma voz de mudança.

Embora os críticos de Sartre tenham apontado ressalvas a esse vínculo obrigatório entre arte e moral social, é possível desprender de seus comentários que a liberdade está vinculada ao poder da imaginação. Mesmo em momentos mais maduros da sua carreira, após as obras que

XXI “Para nós, com efeito, o escritor não é nem Vestal nem Ariel: ele está, de qualquer maneira, envolvido, marcado, comprometido até o dia final de sua aposentadoria. Se, em certa época, ele utiliza sua arte para forjar bibelôs insípidos, isto é em si um signo de que há uma crise nas letras e, sem dúvida, na sociedade, ou de que as classes dirigentes o orientaram, sem que ele desconfiasse, para uma atividade de luxo, temendo que ele fosse engrossar as tropas revolucionárias” (Sartre, 2022).

o consagraram nos anos quarenta, o filósofo reitera esse elo. O ponto de partida para um projeto é a negação de uma situação em nome de outra que ainda não existe. Uma pessoa que sente calor e tira o paletó nega com seu gesto o desconforto presente e antecipa que sem o paletó sentirá menos calor: “A partir daí temos a possibilidade permanente de irmos além, do presente em direção ao futuro, de nos definirmos por um futuro e por aquilo que criamos” (Sartre, 2005, p. 83).

O Para-si está preso a um ciclo de transcendência e alienação, o que deixa a condição humana fadada a um fracasso permanente diante da “finalidade absoluta”, objeto de um desejo infinito, que jamais será atingido (Lévy e Sartre, 1991, p. 20). Nesse processo, a capacidade de imaginar é uma forma de deixar determinado estado de alienação e se engajar em um novo projeto. Outro conceito que exerce um papel fundamental nesse processo seria a esperança. Ainda que ela não tenha ganhado destaque no pensamento de Sartre, em suas últimas entrevistas com Benny Levy, reunidas sob o título *A esperança agora (L'espoir maintenant)*, ele a defende como necessária à vida. Uma vez que toda ação é transcendente, sempre há um empreendimento em processo de realização e a expectativa pelo seu cumprimento:

E esperança significa que eu não posso empreender uma ação sem esperar que vou completá-la. E, como eu disse, não acho que essa esperança seja uma ilusão lírica, ela está na própria natureza da ação. Em outras palavras, ação, sendo ao mesmo tempo esperança, não pode a princípio estar fadada ao absoluto e inevitável fracasso. Isso não significa que ela deve necessariamente atingir sua finalidade, mas ela deve se apresentar como percepção da finalidade situada no futuro. E existe até mesmo um tipo de necessidade na esperança. A ideia de fracasso não está tão enraizada em mim nesse momento: pelo contrário, a esperança como uma relação do homem com sua finalidade, relação que existe mesmo se a finalidade não for atingida, é isso o

que permanece mais presente nos meus pensamentos.
(Lévy e Sartre, 1991, pp. 21)^{XXII}.

Sartre reconhece que o ciclo de projeção e alienação nos coloca em condição de fracasso, o que pode levar a um extremo pessimismo, mas salienta também a importância da esperança no princípio das ações. Assume na entrevista que não dera ênfase a esse conceito nos anos quarenta, mas que se voltou para ele algumas vezes posteriormente. A ingênua crença num futuro melhor leva as lutas sociais a se moverem de fracasso em fracasso, e essa série de fracassos teria um impacto social positivo, impacto que talvez não seja totalmente decifrado por aqueles que batalharam por sua conquista. Assim, o tema da esperança figura timidamente ao fim da vida do filósofo como ponto de articulação da ação entre o Para-si e o Outro, momento em que ele vê a liberdade como delimitada por uma consciência ética (Lévy e Sartre, 1991, p. 71 e 91).

Para Han, a esperança também é associada à consciência ética e ao regaste do futuro. Em *O espírito da esperança. Contra a sociedade do medo*, sua última obra publicada no Brasil até o momento em que este artigo é redigido, ela figura como potência imaginativa em resposta aos apocalipses que dominam o horizonte contemporâneo. Se hoje vivemos a pandemia do medo e a ansiedade climática, “A esperança, por outro lado, ergue indicadores e sinalizadores dos caminhos. Somente na esperança estamos *a caminho*. Ela nos dá *sentido e orientação*” (Han, 2024, p. 12). Assim como a imaginação, esse estado de espírito apresenta um “horizonte significativo” que devolve à vida uma trajetória possível. Han tem como uma das principais referências para seu ensaio o livro *Esperança sem otimismo*, de Terry Eagleton. Para o teórico inglês, a es-

XXII “Et l'espoir, ça signifie que je ne peux entreprendre une action sans compter que je vais la réaliser. Et je ne pense pas, comme je te le dis, que cet espoir soit une illusion lyrique, il est dans la nature même de l'action. C'est-à-dire que l'action, étant en même temps espérance ne peut pas être dans son principe vouée à l'échec absolu et sûr. Ça ne veut pas dire qu'elle doit réaliser la fin nécessairement, mais elle doit se présenter dans une réalisation de la fin, posée comme future. Et il y a dans l'espoir même une sorte de nécessité. L'idée d'échec n'a pas de fondement profond en moi, en ce moment: en revanche, l'espoir en tant qu'il est rapport de l'homme à sa fin, rapport qui existe même si la fin n'est pas atteinte, c'est cela qui demeure le plus présent dans mes pensées”. Tradução minha.

perança não deve ser confundida com o otimismo. O otimismo se perde no mar da positividade, não se traduz em movimento de busca nem sofre de uma carência. A esperança, por outro lado, é uma figura dialética que supõe a possibilidade da desesperança, o próprio desespero. O esperançoso é alguém ciente das negatividades da vida. Ele avança pelo desconhecido comprometido com a coletividade (Han, 2024, p. 19). Contrapõe-se ao narcisismo e ao excesso de positividade contemporâneos.

Se hoje a possibilidade de uma revolução anti-hegemônica é remota, seria porque a maioria das pessoas leva uma vida dedicada à sobrevivência e ao consumo, o que torna difícil enxergar um mundo diferente do atual. Em contrapartida, quando há expectativas, o presente afrouxa seu controle sobre nós^{XXIII}. Eagleton, nesse sentido, também valoriza o exercício da memória como base para que se possa ter esperança. Nosso poder de autodeterminação não se limita, assim, ao que somos e ao que queremos ser, também se trata de reformular constantemente quem fomos: “Devemos nos esforçar, portanto, para manter o passado inacabado, recusando-nos a aceitar sua aparência de encerramento como a palavra final, abrindo-o novamente ao reescrever sua fatalidade aparente sob o signo da liberdade” (Han, 2024, p. 50). Agir com esperança é dar um sentido às ações, agenciá-las em uma narrativa, livrá-las da prisão histórica e da sucessão de presentes (Han, 2024, p. 101), da sensação de que nada pode ser feito diante da realidade solidificada que se impõe. O esperançoso é um sonhador capaz de enxergar traços de futuro no mundo ao seu redor fora da ortodoxia. Nesse sentido, ele preserva características do idiota, sujeito que Han já mencionara antes em *Psicopolítica* como “o desligado, o desconectado, o desinformado”^{XXIV}, mas que, por resistir à violência da conformidade e do consenso, ainda

XXIII “Mesmo assim, o simples ato de ser capaz de imaginar um futuro alternativo pode distanciar e relativizar o presente, afrouxando seu controle sobre nós a tal ponto que o futuro em questão se torna mais factível. Esse é um dos motivos pelos quais a imaginação romântica tem uma ligação com a política radical. A verdadeira desesperança aconteceria quando essas fantasias fossem inconcebíveis” (Eagleton, 2023, p. 117).

XXIV Han faz referência à obra *O que é a filosofia?*, de Gilles Deleuze (Han, 2020, p. 112).

tem condições de se arrepiar, de se encantar, de dar vazão a sua dimensão afetiva pelo pensamento.^{XXV}

A esperança tem uma estrutura semelhante à angústia na medida em que ambas são caracterizadas pela negatividade, carecem de um objeto, carregam uma indeterminação (Han, 2024, p. 117). Porém, elas divergem em suas consequências. Han evoca o sentido da angústia em Heidegger como um estado de ânimo que lhe é prioritário por abrir o ser-no-mundo e lhe retirar do Impessoal (*man*), isto é, da conformidade com o senso comum. Quando os cenários desabam, o *Dasein* se angustia e, no isolamento, “encerra a relação de alienação” (Han, 2024, p. 121). A esperança, por sua vez, não caminha na direção da angústia heideggeriana porque não se isola nem se deixa perder diante da morte. Ela traça uma direção ética à liberdade que inclui o outro.

A esperança não obtém sua força da imanência do si-mesmo. Seu centro não está no si-mesmo. Quem espera está, na verdade, a caminho do *outro*. Ao esperar, *confiamos* no que *transcende* o si-mesmo. Por isso, a esperança se avizinha da fé. É a *instância do outro* como *transcendência* que me ergue diante do desespero absoluto, que me capacita a *permanecer de pé no abismo*. Aquele que tem esperança não deve sua *posição* a *si mesmo* (Han, 2024, pp. 127-128).

Se os diagnósticos de Han sobre o presente em que a liberdade foi sequestrada pelos mecanismos neoliberais são negativos, a esperança impede que essa avaliação enfraqueça a determinação daqueles que não estão satisfeitos com o estado das coisas. É da própria esperança um estado de irreconciliação com o presente. Aliada à imaginação, ela permite vislumbrar outras possibilidades para a humanidade. Nesse sentido, o artista e o filósofo são esperançosos. O artista persiste num projeto criativo que ultrapassa seu controle e gera novas narrativas, cuja linguagem não compactua com o *status quo* (Eagleton, 2023, p. 27). O filósofo

XXV “Apenas quem pode ser idiota efetua um novo começo, uma ruptura radical com o já existente, deixando o *passado* para o *futuro*. *Somente o idiota pode ter esperança*” (Han, 2024, p. 94).

fo desnuda as forças ideológicas a que estamos presos e propõe novos caminhos disruptivos^{XXVI}. Ambos carregam uma curiosidade capaz de nos extrair do narcisismo contemporâneo. Ambos exigem uma reflexão sobre o outro em vez de sua negação.

Cumpra reconhecer, contudo, que a esperança pode nos levar a topar novamente com um idealismo infértil. O esperançoso não poderia acabar se deixando levar por uma romantização narcísica de um futuro? Não haveria o risco de conformismo? De negarmos o presente em nome de um mundo inalcançável? Se é preciso contrapor um romantismo ao que Mark Fisher chamou de *realismo capitalista*, talvez também seja preciso, como propõe Žižek, que nos tornemos objeto-instrumento da liberdade, isto é, que assumamos um papel social sem se perder na busca eterna de autenticidade. O agente da mudança não seria aquele que enxerga uma solução original além da massa, mas aquele que realiza seu papel social em meio à coletividade, que se dedica à ação no presente, conforme até mesmo algumas das orientações comumente veiculadas pela mídia hoje, como combate ao discurso de ódio (sobretudo em um momento que ele tem sido justificado como liberdade de expressão pela extrema-direita), preservação do meio ambiente, luta por direitos básicos para todos e maior representatividade política dos grupos marginalizados. No ciclo de transcendência e alienação do Para-si, talvez seja questão de partir na direção do outro e ali tentar permanecer, negando o ímpeto que nos volta a uma nova busca autocentrada:

Hoje o capitalismo global gera apatia precisamente porque demanda de nós permanente hiperatividade, engajamento constante em sua dinâmica devastadora – temos consciência do quanto nossa vida mudou nas últimas décadas? Então para abrir o caminho para a

XXVI Žižek defende que o ato de corromper a juventude, uma das acusações feitas a Sócrates, é um dos papéis fundamentais da filosofia hoje, “especialmente nesse Ocidente liberal-permissivo em que a maioria das pessoas sequer tem consciência de como o sistema as controla, sobretudo quando parecem estar livres – o aprisionamento mais perigoso é o aprisionamento que experienciamos como liberdade” (Žižek, 2023, p. 3). No original: “[...] especially in the liberal-permissive West where most people are even not aware of the way the establishment controls them precisely when they appear to be free – the most dangerous unfreedom is the unfreedom that we experience as freedom”.

mudança real precisamos primeiro frear o louco ritmo de contínua mudança (Zizek, 2023, p. 144)^{XXVII}.

Nomear a liberdade

Nas sociedades tradicionais, liberdade era compreender as leis do universo e exercer sua função conforme a hierarquia social. Nas sociedades modernas, o conceito se voltou para uma equidade abstrata e uma suposta liberdade individual. Desde o século XIX, define-se a liberdade conforme as circunstâncias sociais, como acesso a um salário, a saúde e a educação (Zizek, 2023, p. 25). Ela foi conceituada como negativa quando se referia ao campo que um indivíduo ou um grupo teria para agir sem sofrer a intervenção de outro agente, vinculando-se ao pensamento liberal. Foi definida como positiva quando associada a um valor social superior, como o da solidariedade, ao qual outros princípios estariam submetidos (Barros, 2023). Com as novas mídias, o mundo digital e as tecnologias de controle psicossociais, cabe também se perguntar hoje o quanto as escolhas são de fato autônomas.

A governabilidade neoliberal, de forma híbrida e polimórfica^{XXVIII}, apresenta dinâmicas de dominação social que implicam “principalmente, aprofundamento das formas de sujeição psíquica e de construção subjetiva” (Safatle, 2024, p. 18). Distante do liberalismo clássico segundo o qual o sofrimento do trabalhador era um empecilho à produção, agora

XXVII No original: “Today's global capitalism generates apathy precisely because it demands from us permanent hyper-activity, constant engagement in its devastating dynamic – are we aware how thoroughly our lives have changed in the last decades? So to open up the path for a real change, we have first to put a brake on the mad rhythm of continuous change”.

XXVIII “Pensar o neoliberalismo como um dispositivo significa, portanto, privilegiar seu caráter híbrido ou polimórfico em detrimento das interpretações que o definem exclusivamente como um modo de regulação específico de uma determinada fase do capitalismo a ser sucedido *in totum* por outro modo em outra fase” (Safatle, 2024, p. 14).

o sofrimento é fonte de produtividade^{XXIX}. Pensadores contemporâneos, como Nancy Fraser (2024), têm diagnosticado os impactos do dispositivo neoliberal na população e as formas como ele se hibridiza com outros problemas sociais, como o racismo, a xenofobia, a violência de classe e de gênero. As acepções e contradições desse valor aos olhos de mulheres, negros, imigrantes e outros grupos subalternizados, são campos fundamentais para o estudo desse conceito, os quais serão objeto desta pesquisa em sua continuidade^{XXX}. Nesta etapa, colocamos em questão o pensamento sartreano, como um dos pontos de partida das lutas sociais na segunda metade do século XX, frente às metamorfoses da liberdade e seus impactos tanto no corpo social quanto na psique humana, tal como denunciados por Han.

O existencialismo de Sartre reconhece que a liberdade se dá em situação e que existe uma responsabilidade individual diante da liberdade coletiva. Essa autonomia do Para-si e essa conexão entre indivíduo e sociedade é dissolvida pelas dinâmicas contemporâneas, conforme observa Han. Para evitar um discurso de má-fé, é preciso “fazer seu corre”, empreender, consumir, expor-se nas redes sociais, ser um desbravador *self-made* de um espaço comum – dinâmicas que prometem autenticidade e individualizam a responsabilidade por problemas de ordem social e política. A subjetividade do sujeito do desempenho é moldada para alimentar o mercado com a produção e com o consumo. Sua liberdade é direcionada para padrões expostos no mundo digital, lugar do infer-

XXIX “Enquanto liberais clássicos, descendentes de Jeremy Bentham e Stuart Mill, consideravam que o sofrimento, seja do trabalhador, seja do cidadão, era um problema que atrapalhava a produção e criava obstáculos para o desenvolvimento e para o cálculo da felicidade, como máximo de prazer com mínimo de desprazer, a forma de vida neoliberal descobriu que se pode extrair mais produção e mais gozo do próprio sofrimento.” (Dunker, Júnior e Safatle, 2021, pp. 6-7).

XXX O projeto em que se insere este artigo consiste na comparação de três romances escritos no início dos anos 2010, *Domingos sem deus*, de Luiz Ruffato, *Os transparentes*, de Ondjaki, e *NW*, de Zadie Smith. A finalidade é explorar como a ficção atual coloca em cena o potencial de autodeterminação dos personagens e os sentidos da liberdade hoje. Trata-se de um primeiro estudo do tema com o intuito de entender sua carga conceitual nos séculos XX e XXI e que deve ser complementado com um trabalho sobre os grupos subalternizados que figuram nos três romances: homens e mulheres negros e brancos que vivem em grandes centros urbanos e ocupam as parcelas inferiores da pirâmide socioeconômica.

no do igual, da hipercomunicação e da autovigilância. Sem espaço para lidar com a negatividade e com as próprias contradições, o usuário das redes se prende ao imediato. Fragmentos do presente se justapõem diante dos seus olhos sem a configuração de uma narrativa. E sem uma trama para costurar sua própria história, com a diluição do princípio da solidariedade, perde-se também a projeção de um futuro. Quem não se adequa ao imperativo neoliberal é enquadrado em novas patologias mentais, cujo número sofreu um aumento drástico no último século (Safatle, 2024, p. 18).

Sartre e Han também apresentam alternativas a essa liberdade condicionada, à ideia de que seria impossível se imaginar um futuro que não seja capitalista. Ambos propõem a negação de um estado de coisas e a projeção de outro cenário, para além de uma vida bem-sucedida conforme a moral financeira. A filosofia e a literatura, por exemplo, contribuem para um deslocamento do olhar. São lugares de estranhamento:

A tela digital não permite nenhum espanto. Com a crescente familiaridade perde-se todo potencial de espanto que anima o espírito. Arte e filosofia têm uma obrigação de desfazer a traição com o estranho, com aquilo que é diferente do espírito subjetivo: ou seja, libertar o outro da rede categorial do espírito subjetivo, restaurar a ele a *alteridade que provoca estranheza e é digna de espanto* (Han, 2022, p. 105).

Além de estranheza, arte e filosofia são lugares de esperança, conceito apresentado de forma positiva nas entrevistas feitas com Sartre ao fim da vida e que ganham maior destaque no pensamento maduro de Han na sua última obra. O filósofo francês enfatiza a força da esperança por trás das revoluções e das insurreições. Enxerga nesse estado de espírito sua concepção de futuro (Lévy e Sartre, 1991, p. 110). Han, apoiado em Eagleton, distingue a esperança do otimismo. Ela se movimenta em espiral, dialeticamente, resgatando o passado, negando o presente e projetando futuros. O esperançoso reconhece as adversidades da sua condição, mas projeta-se além com uma narrativa de outro mundo, um mundo que ultrapassa o próprio tempo e o próprio ego.

Esses e outros embates pelo sentido da liberdade evidenciam como ela funciona de base para outros princípios, como a justiça, a dignidade e a solidariedade. No intervalo entre uma definição universal desse conceito e seus múltiplos significados, talvez resida a liberdade de fato (Žizek, 2023, pp. 16-17). Mas algumas de suas apropriações impedem a garantia dos demais princípios básicos. Além da sua manipulação neoliberal, hoje a extrema-direita usa o conceito em nome de interesses privados. Políticos vociferam liberdade econômica em seus discursos ao mesmo tempo em que são apoiados por monopólios. Defendem a liberdade de expressão nas redes sociais enquanto se opõem a liberdades individuais, como o direito ao aborto e a existência de sexualidades dissidentes. Para combater esses usos excludentes e violentos da liberdade, o reconhecimento do outro e a valorização da diversidade se fazem fundamentais. O resgate de Sartre e Han oferece caminhos para uma nova ética nesse sentido.

REFEERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Isaiah Berlin e os dois conceitos de liberdade. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 420-442, out. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/94719>. Acesso em: 6 jan. 2025.

BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. *La force de l'âge*. Paris: Folio Classique, 1986. (1. ed. 1960).

BRASIL. Presidência da República. *Hinos*. Brasília, DF: Presidência da República, 4 jul. 2011. Atualizado em: 20 nov. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/conheca-a-presidencia/biblioteca-da-pr/simbolos-nacionais/hinos>. Acesso em: 7 dez. 2025.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu, 2022.

CARVALHO, Rone. O Brasil enfrenta uma epidemia de burnout? *BBC News Brasil*, 14 ago. 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cnk4p78q03vo>. Acesso em: 6 jan. 2025.

DUNKER, Christian; SILVA JÚNIOR, Nelson da; SAFATLE, Vladimir. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2021.

EAGLETON, Terry. *Esperança sem otimismo*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

FERNANDES, Millôr; RANGEL, Flávio. *Liberdade, liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonçalves; Jorge Adeodato; Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. Tradução de Alie Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

HAN, Byung-Chul. *A crise da narração*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023b.

HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. Byung Chul-Han, the philosopher who lives life backwards. Entrevista concedida a Joseba Elola. *El País*, Madri, 8 out. 2023. Disponível em: <https://english.elpais.com/culture/2023-10-08/byung-chul-han-the-philosopher-who-lives-life-backwards-we-believe-were-free-but-were-the-sexual-organs-of-capital.html>. Acesso em: 3 dez. 2024.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HAN, Byung-Chul. *O espírito da esperança: contra a sociedade do medo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LÉVY, Benny; SARTRE, Jean-Paul. *L'espoir maintenant: les entretiens de 1980*. Lagrasse: Verdier, 1991.

LICHOTTI, Camille. Como a síndrome de burnout se espalha no Brasil. *Revista piauí*, mar. 2023. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-nova-neurastenia/>. Acesso em: 6 jan. 2025.

MOYER, Melinda Wenner. Your body knows you are burnt out. *The New York Times*, 15 fev. 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/02/15/well/live/burnout-work-stress.html>. Acesso em: 6 jan. 2025.

SAFATLE, Vladimir. Uma era de crise psíquica. *Revista Cult*, São Paulo, n. 311, p. 16-20, nov. 2024.

SARTRE, Jean-Paul. Apresentação de *Les Temps Modernes*. Tradução de Oto Araújo Vale. *A Terra é Redonda*, 5 fev. 2022. Disponível

em: <https://aterraeredonda.com.br/apresentacao-de-les-temps-modernes/>. Acesso em: 16 dez. 2024.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Rio de Janeiro: Vozes de Bolso, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. La République du silence. In: *Les Lettres françaises*, n. 20, 9 set. 1944. Disponível em: <https://expositions.bnf.fr/sartre/grand/098.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Sartre: liberdade e compromisso. *Revista Cult*, 12 mar. 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/liberdade-e-compromisso/>. Acesso em: 29 jul. 2024.

SOUZA, Jessé. *A classe média no espelho: suas histórias, sonhos e ilusões, sua realidade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. *Freedom: a disease without cure*. Londres: Bloomsbury Academic, 2023.

Recebido em 04 de julho de 2025

Aprovado em 08 de dezembro de 2025

Publicado em 20 de fevereiro de 2026