

LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO DISPOSICIÓN
SISTÉMICA.
UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN
COMO POSIBILIDAD DE INTERROGACIÓN EN EL SUJETO DEL
RENDIMIENTO

MAICOL MAZO GAVIRIA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2021

LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO DISPOSICIÓN
SISTÉMICA.
UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN
COMO POSIBILIDAD DE INTERROGACIÓN EN EL SUJETO DEL
RENDIMIENTO

MAICOL MAZO GAVIRIA

Trabajo de grado para optar al título de
Magíster en Filosofía

Director

JUAN CAMILO RESTREPO TAMAYO

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2021

Medellín, 08 de abril del 2021

Maicol Mazo Gaviria

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, parágrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma

Handwritten signature of Maicol Mazo Gaviria in cursive script.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
1. LA VIOLENCIA Y SUS FORMAS ACTUALES: DE LA VIOLENCIA CLÁSICA A LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD EN BYUNG-CHUL HAN.....	12
1.1. La propuesta de Byung-Chul Han en las formas tradicionales de violencia.....	12
1.2. Influencias filosóficas en el pensamiento de Byung-Chul Han: Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Martin Heidegger.....	23
1.3. La violencia de la positividad como <i>mutilación ontológica</i> en el sujeto contemporáneo.....	39
2. LA POSITIVIDAD COMO DISPOSICIÓN SISTÉMICA: LA VIOLENCIA EN LA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO.....	48
2.1. El poder en la violencia de la positividad.....	60
2.2. La subjetividad condicionada por la violencia de la positividad.....	67
2.3. La temporalidad en la violencia de la positividad.....	79
3. NARCISO EN EL LABERINTO: DE LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN A UNA CRÍTICA VALORATIVA DE SU PROPUESTA.....	87
3.1. Propuesta chulhaniana frente a la violencia de la <i>positividad</i>	88
3.2 Críticas y limitaciones de la filosofía de Byung-Chul Han.....	93
3.3. El espacio de la interrogación como posibilidad en el sujeto de la <i>positividad</i>	102
4. CONCLUSIONES.....	119
5. REFERENCIAS.....	124

LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO DISPOSICIÓN SISTÉMICA.

Una aproximación a la filosofía de Byung-Chul Han como posibilidad de
interrogación en el sujeto del rendimiento

THE VIOLENCE OF POSITIVITY AS A SYSTEMIC DISPOSITION.
An approximation of Byung-Chul Han's philosophy as a possibility of
questioning the subject of performance

Resumen

A partir del diagnóstico que hace Byung-Chul Han sobre el comportamiento que tienen los seres humanos en la sociedad contemporánea se realiza un acercamiento a su concepción con respecto a la violencia con el propósito de comprenderla en el marco de la sociedad de la *positividad*, reconstruir los argumentos que están tras la exposición de su propuesta y aproximarse a una alternativa de solución en relación con la problemática que generan los actos violentos que el ser humano de la actualidad propina contra sí mismo por cuenta de la competencia que se autoimpuso.

Palabras claves: *negatividad, positividad, violencia, sujeto, interrogación, dialéctica, neoliberalismo.*

Summary

From Byung-Chul Han's diagnosis of human behavior in contemporary society, an approach is made to its conception of violence in order to understand it within the framework of the society of positivity, reconstruct the arguments that are behind the presentation of its proposal and approach an alternative solution in relation to the problem generated by the violent acts that the human being of the presently tipping against himself on account of the self-imposed competition.

Keywords: *negativity, positivity, violence, subject, interrogation, dialectic, neoliberalism.*

Introducción

Sin necesidad de acudir a algún paradigma de juicio metafísico que rescate cierto tipo de esencia que pase por natural a la presencia de la violencia en la constitución del ser humano y que, por ello mismo, la valore como una realidad para siempre dada en la vida de cada persona, se asume, se interpreta y se establece una crítica a la propuesta que sobre la violencia hace Byung-Chul Han en términos de “positividad”, más cercana a una ontología¹ basada en la reflexión sobre los fenómenos² de *auto-imposición* y *auto-explotación* que caracterizan al individuo de la sociedad capitalista ante la incapacidad que tiene de decir no, principalmente perteneciente a los países con mayor desarrollo económico, pero que paulatinamente se va extendiendo a aquellos que las instituciones financieras mundiales persisten en llamar emergentes.

Para lograr el estudio de esta problemática que tiende a ser global y que afecta considerablemente la configuración interna de cada individuo, se inicia por un recorrido analítico³ en el sentido chulhaniano de la expresión, es decir, se pone en práctica la capacidad de discernimiento entre lo esencial y lo que no es⁴ con respecto a los diferentes tipos de violencia que, en términos generales, abarca los grandes períodos de la humanidad discriminados en arcaico, clásico y modernos (en su etapa inicial y en la tardía, según tipifica Han). De ahí se desarrolla, bajo el tono y el carácter que implica la argumentación, las influencias de G.W.F. Hegel y Martin Heidegger en el pensamiento de Byung-Chul Han,

¹Por ontología se asume lo que por ella da a entender Aristóteles, aunque con propiedad no la haya así denominado, cuando la liga al estudio de las causas primeras del ser. Literalmente, el discípulo de Platón dice: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen”. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a.

² Se apela al origen clásico de *φαινομένον*, es decir, lo que se presenta de manera manifiesta, pues, atendido a su raíz *φαίνω* denota brillar, mostrar o hacer ver. Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*. Barcelona: Editorial Bosch, S.A., 1999, p. 198.

³No aplica el término, para esta oportunidad, con la conexión inmediata que se puede hacer con parte de la filosofía anglosajona – conocida como analítica– y que tiene en la columna vertebral de su cuerpo teórico pensadores como Frege, Russell, Wittgenstein, Strawson, Searle, Putnam y Kripke. Léase para profundizar en ello *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Santamaría, Freddy. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás / Universidad Pontificia Bolivariana / Siglo del Hombre, 2016.

⁴ Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. Barcelona: Herder Editorial, 2014, p. 89.

particularmente ligadas con lo que se conoce en este pensador como condiciones de *negatividad* y *positividad*. Del mismo modo, se repasa por el planteamiento del surcoreano a propósito de la violencia en la sociedad *positiva* para, en definitiva, algunas veces en contra y otras a favor, elaborar reflexiones que permitan llevar al ser humano a pensar en una relación distinta consigo mismo y con los otros en una época donde, a decir de Han, el ser no deja espacio para vivir en otra lógica distinta a la competencia y la subsiguiente violencia contra sí mismo.

A través del papel que desempeña el ejercicio de la interrogación en el ser humano se apuesta por una alternativa a la violencia de la *positividad* en la obra de Byung-Chul Han pero que, en lugar de anular y condenar a esta al olvido, se pretende usar para resaltar las características *negativas* que en este filósofo contemporáneo están familiarizadas con el retorno de algunos criterios de comportamiento griego y no solamente con el registro de las características estructurales de la modernidad inicial. Esto con el objetivo primordial de edificar las circunstancias en las cuales posiblemente se encuentre el acicate que pueda conducir a la salida que necesita el ser humano contemporáneo del enclaustramiento en el cual vive por cuenta de una interioridad alineada con el sistema capitalista y que casi ha llegado a asumir como segunda naturaleza.

Con un proceder así, valga preguntarse: ¿de qué manera el ser humano haría de su relación con el mundo una situación con mayor grado de diversidad que sea coherente con la variedad de capacidades que hay en su naturaleza: a partir de las diferentes interpretaciones que haga de él o con base en las preguntas que formule constantemente sobre ellas y que no alcanzan a consolidarse aún bajo la categoría de interpretación porque se quedan en el estado intermedio de la conexión que se intenta hacer entre un momento previo y uno nuevo con el que se complementarían o rechazarían? La pregunta no puede ser otra cuando se echa un vistazo al estado actual en el cual se encuentra el individuo. Ante el común denominador en el comportamiento de la mayoría de personas en algunas sociedades occidentales pareciera que el vínculo que establece con todo aquello que lo rodea es unívoco y fáctico, pues, de acuerdo con Han, la *sociedad del cansancio* no deja tiempo para algo diferente que la competencia

consigo mismo.⁵ Y esto se da así porque, en el fondo, cada quien dirige su voluntad a responder con un *enfático “sí”* —con el *quiero* en lugar del *tengo que hacerlo*— a todo lo que se le pone en el horizonte de la acción.⁶ Es una actitud activa que traslapa la posición pasiva de no rechazar, sino de responder afirmativamente a todo lo que se autoimponga.

Pese a esta asfixia que causa en el individuo el hecho de estar sometido a múltiples tareas sin término a la vista que, por ejemplo, en palabras de Han, lo llevaría a quemarse del todo por el agotamiento laboral (*burnout*),⁷ entre otras, porque proyecta sus acciones hacia el *yo ideal*; a pesar de ello, pareciera, como si el individuo de ahora se formulara preguntas que indagan únicamente por quién es él que no puede hacer aquello que se auto-impuso. Tipo de interrogantes que llevan a preguntar: ¿la única cuestión que se formula el individuo en la actualidad es por aquella nueva actividad a la que le tiene que decir *sí* sin estar preparado para hacerla? ¿No se preguntará cuánto de *sí* queda en cada acción cotidiana que realiza y, en sentido contrario, de qué manera fue influenciado por esta para el desarrollo de su comportamiento en el día a día? ¿Habría lugar para la pregunta en él? O ¿todo lo que hace el ser humano en la actualidad pasa por un sistema automatizado de estímulo-respuesta que lo sumerge en un indistinto panorama de diferenciación con respecto a los animales no racionales? De modo que con responder “sí” a lo que se le presenta de la realidad más el aprendizaje de un par de habilidades para automatizar funciones, ¿sería uno de los aspectos centrales que definen al ser humano en la época contemporánea? ¿Cómo podría construirse una concepción más o menos unívoca del ser humano en tiempos actuales?

Este crítico panorama recae, sin duda, en la pérdida de ciertas capacidades en el ser humano por cuenta de las múltiples tareas a las que tiene que dedicarse en la actualidad y que, como si fuera poco el agotamiento que le causan, lo lleva al padecimiento de algunas enfermedades relacionadas con un colapso psíquico⁸ y supedita su libertad a responder afirmativamente a todo lo que se le presente. Nada cercano, en consecuencia, a las

⁵ Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. 2.ª ed. Barcelona: Herder Editorial, 2018, p. 30.

⁶ *Íd. Sobre el poder*. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p. 26.

⁷ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 83.

⁸ *Ibíd.*

capacidades que pudiera desplegar en medio de condiciones de tranquilidad, mesura y relación cercana con el otro, que, por demás, debido al sesgo en su posibilidad de elegir, ni siquiera podría considerar entre sus opciones de vida. Así como tampoco, algo próximo a sentimientos *negativos*, en especial el miedo, la tristeza o la confianza, podrá sentir el individuo tardo-moderno porque interrumpiría la *positividad* de la sociedad contemporánea. La misma que no da lugar a momentos humanos con un trasfondo activo de *negatividad* como la rabia y la contemplación o el saber aburrirse, en términos de Han.⁹

Dicho de otra manera, no se habla del cabal desarrollo de las capacidades ni pleno funcionamiento de la libertad cuando se constriñe la elección a una sola alternativa que no permite que el ser humano proyecte otras capacidades diferentes a las que exige el exceso de ocupación al que se ve sometido, en una clara muestra de la compleja aparición que tiene el poder en cuanto generación de contextos de elección.¹⁰ Menos aún se puede afirmar categóricamente que el mundo no se entendería ni explicaría, como con énfasis sostiene Byung-Chul Han,¹¹ a partir de una relación de opuestos en el sentido en que el exterior condiciona la constitución interna del sujeto, pues, allí donde él habla del fin de una coacción externa y el inicio de una coacción interna que opera en cada persona, más que una ruptura exterior-interior se observa una continuidad, pero en un escenario diferente. A saber, si desde esta óptica, en la modernidad tardía el enemigo de cada ser humano es él mismo y no el *otro* (Estado, sistema, adversario...) no es tanto porque desapareció por completo la relación con la alteridad, como porque se incorporó, quedó suprimido en el *yo*; pasó de un escenario externo a otro interno, pero de alguna manera perduró.

Todavía, pese al reino de la *positividad*, existe en el ser humano un grado de *negatividad* desde el cual se puede plantear el rescate de una forma diferente de vivir. Byung-Chul Han deja ver estos resquicios por donde se filtra algo de luz en un panorama de acción humana que se torna lúgubre cuando dice

⁹ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁰ *Íd. Sobre el poder*, p. 34.

¹¹ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 30.

La persona humana no se deja someter totalmente al dictado de la positividad. Sin negatividad, la vida se atrofia hasta el “ser muerto”. Precisamente la negatividad mantiene la vida en vida. El dolor es constitutivo de la *experiencia*. Una vida que consistiera únicamente en emociones positivas o vivencias óptimas no sería humana.¹²

Esto da lugar a aseverar que, en vez de tomarse esta situación como una mezcla uniforme, el *otro* en el *yo*, se asume a modo de una combinación que tiende a homogenizarse, pero que no se da por completo. La manifestación de anomalías del corte *burnout*, déficit de atención, hiperactividad y la depresión misma que se da por una excesiva relación consigo mismo¹³ puede leerse a partir de la manera en la cual el *otro* actúa en el interior del *yo*, puesto que, en atención a la metáfora nietzscheana, allí donde el león dice “Yo quiero” y se enfrenta a todo como si todo lo pudiera hacer, aparece el dragón interno “Tú debes”¹⁴ para decir que no se dispone de las capacidades necesarias para afrontar todo lo que se quiere realizar.

Lo dicho es especialmente evidente cuando se detalla en el comportamiento que tiene el ser humano en relación con lo que no se le pide explícitamente que haga y, pese a ello, lo hace sin ningún tipo de coacción más allá de lo que dicta su deseo de hacer. Este, por muy influenciado que esté por la *sociedad de rendimiento* o por la manifestación contemporánea del poder –la cual trabaja sobre el entorno y los preliminares de la acción del *otro* para hacer coincidir la decisión de este con la del *yo*¹⁵– no está completamente permeado. Las afecciones que sufre el ser humano actualmente (el *burnout*, el déficit de atención, la hiperactividad y la depresión) son muestra de que algo no coincide a la perfección, pues, si hubiera una completa correspondencia entre lo que se le pide y aquello en lo cual se ha convertido su deseo para cumplir no habría afectaciones mayores por mencionar.

Por eso, con la mirada puesta sobre aquello que cada persona hace y no corresponde con las exigencias de su estudio, trabajo o medio social, sino que se da debido a su más profunda vocación, podría encontrarse el *otro* que se ha incorporado y que ofrece límites,

¹² *Íd. Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2018, p.49.

¹³ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 28.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Editorial Edaf, 2005, p. 53.

¹⁵ *Íd. Sobre el poder*, p. 31.

cuyos síntomas, entre otros, son el cansancio y la fatiga, pero que dejan ver la manera en la cual se pudiera hacer frente al espacio de la auto-explotación donde se manifiesta la violencia en el ser humano contemporáneo. En términos generales, se estaría dirigiendo la intención por indagar a un tipo particular de libertad donde no interfiere nadie: la libertad de interrogar.

Allí donde ni el Estado, ni la *sociedad de rendimiento*, por abundantes y agudos que sean sus tentáculos, pueden ingresar. Sería un espacio de realización humana parecido a la *tercera Ilustración* de la que habla Han,¹⁶ después de superar la primera que se amparaba en la estadística y confrontada con la de ahora que se basa en el dato, para cuestionar el *statu quo* imperante donde la persona pueda reconsiderar la sustitución que ha hecho en su interior para ser exclusivamente en relación con el rendimiento. En suma, si la violencia actual se entiende como la que se origina y se dirige sobre el individuo mismo, de nadie diferente a él pueden salir las posibilidades de solución que proyecten escenarios heterogéneos con respecto al individualismo funcional que ha subordinado al mercado capitalista.

¹⁶ *Íd. Psicopolítica*, p. 88.

CAPÍTULO I

LA VIOLENCIA Y SUS FORMAS ACTUALES:

De la violencia *clásica* a la violencia de la *positividad* en Byung-Chul Han

“Es preciso matar para seguir viviendo”.

Miguel Hernández¹⁷

“[...] cuando la víctima y el verdugo coinciden ya no es posible resistencia alguna”.

Byung-Chul Han¹⁸

1.1. La propuesta de Byung-Chul Han en las formas tradicionales de violencia

De lo general a lo particular, ponerse el propósito de rastrear las definiciones que existen sobre violencia, igual que sucede con cualquier otro concepto, tropieza con la dificultad de no poder incluir la totalidad, o por lo menos la mayor cantidad posible de trabajos académicos que se ocupan del tema, mucho más cuando se trata de un marcado aspecto en la vida de los seres humanos como lo es el ámbito de lo violento. Ante este obstáculo cuantitativo, cualitativamente hablando se puede desarrollar argumentos de investigaciones que permitan construir un panorama general de la violencia, con sus diversas ramificaciones y claridades incluidas, para llegar a la propuesta concreta que hace Byung-Chul Han.

Lull, Micó, Rihuete y Risch¹⁹ se interesaron en investigar la violencia desde el punto de vista de la arqueología. Como todo cometido que se proyecte desde esta Ciencia Social, revisaron las sociedades humanas del pasado. En este recorrido, iniciaron diciendo que, en el mayor grado de expresión que permite la mirada panorámica, por violencia se entiende “[...] toda acción encaminada a impedir la expresión libre de la voluntad individual de alguien, que quedaría así obligada a actuar de manera contraria a su inclinación natural o espontánea”.²⁰

¹⁷ Hernández, Miguel. *Poesía*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2004, p. 86.

¹⁸ Han. *Topología de la violencia*, Barcelona: Herder Editorial, 2017, p. 181.

¹⁹ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, *Cypsela*, n° 16 (2006).

²⁰ *Ibid.*, p.88.

Sobre esta misma línea de sentido, están otros investigadores y teóricos de las Ciencias Sociales y Humanas con mayor reputación, inclusive. Para Jean-Marie Domenach, con mucha cercanía a la definición tratada, la violencia es el “[...] uso de una fuerza, abierta y oculta, con el fin de obtener de un individuo, o de un grupo, algo que no quiere consentir libremente”.²¹ Johan Galtung, por su parte, coincide en términos de posibilidades de realización con que la violencia está “[...] cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales”.²² Corsi y Peyrú, con el mismo tono caracterizado por la dominación de unas voluntades sobre otras, sostienen que el concepto en cuestión es “[...] una modalidad cultural, conformada por conductas destinadas a obtener el control y la dominación sobre otras personas”.²³

Cada uno de los nombrados están en concordancia, además, con las derivaciones necesarias que debe de tener la consistencia teórica de la violencia con el fin de abarcar la mayor cantidad posible de sus manifestaciones en la práctica. Bajo el amparo de diferentes denominaciones hacen alusión a dos maneras en las cuales se hace presente lo violento. Por un lado, está la directa y tangible; por otra parte, construye sentidos latentes e intangibles. En palabras de Lull y otros, es menester distinguir entre la violencia física –que para ellos antecede a las demás– e “[...] implica el uso directo de la fuerza para conseguir dicho objetivo”;²⁴ la violencia psíquica o intimidatoria que se da “[...] cuando para ello se infunde en alguien el temor fundado de sufrir un daño serio en su persona, bienes o allegados”;²⁵ y, según estos académicos, como la aparición de la violencia se debe en gran medida al sometimiento de voluntades por parte de otras –situación que la emparenta hasta un grado extremo de familiaridad con el poder– hay una tercera variación en el genérico de la violencia sobre la cual es necesario, así mismo, discernir: la discursiva o simbólica, la cual se entiende de la siguiente manera:

²¹ Domenach, Jean-Marie. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*. París: Editorial Unesco, 1981, p. 36.

²² Galtung, Johan. *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 314.

²³ Corsi, Jorge y Peyrú, Graciela. *Violencias sociales*. Barcelona: Ariel, 2003, p. 20.

²⁴ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, p. 88.

²⁵ *Ibíd.*, p. 88.

[...] cómo desde las relaciones de poner dominantes en cualquier sociedad se inculcan hábitos, normas de conducta e ideologías a través del lenguaje y del paisaje material que nos rodea. Palabras y cosas se constituyen en símbolos que, estructurados en discursos explícitos o silenciosos, programan en los individuos y grupos los esquemas significativos que rigen el funcionamiento de cualquier sociedad, siempre según los intereses dominantes.²⁶

Paralelamente, Domenach, en lo que para los anteriores estudiosos de la arqueología era violencia física, para él se trata de violencia política porque es el “[...] empleo de la fuerza para conquistar el poder o dirigirlo hacia fines ilícitos”,²⁷ si bien la presencia del poder podría acercar esta definición con lo que en líneas precedentes se clasificaba como violencia discursiva o simbólica. Menos en este detalle, esta última categorización tiene poco que ver con los demás aspectos que sobre violencia propone el intelectual francés. Porque en lo que él llama aspecto psicológico de lo violento hay una mayor proximidad con el componente físico desarrollado previamente, puesto que es “[...] una explosión de fuerza que cuenta con un elemento insensato y con frecuencia mortífero”.²⁸ En consecuencia, con muy poco vínculo con lo que Lull y compañía califican bajo el mismo referente psicológico, como se insinuaba, porque estos lo dejan en el momento previo del desarrollo físico de la fuerza, es decir, no pasan de la creación de condiciones necesarias de temor para que ella se dé; mejor dicho, dejan en potencia lo que para el otro es acción.

Más bien, el último aspecto de la violencia que trata Domenach, el moral, tiene menor distancia con el que para Lull y otros es el componente discursivo y simbólico, toda vez que ambos desarrollos de lo violento atacan directamente la libertad. Lo hace de modo explícito tanto la particularidad moral en el francés al entenderla como el “[...] ataque a los bienes y a la libertad de otros [...]”,²⁹ como la de los aludidos autores que hablan de la producción de esquemas sociales por parte de las clases dominantes para guiar el comportamiento de la sociedad.³⁰ Con el trabajo de los orientados hacia el enfoque arqueológico de base, aunque

²⁶ *Ibíd.*, p. 89.

²⁷ Domenach. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*, p. 34.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, p. 89.

cronológicamente sea más reciente –y tal vez por eso mismo menos clásico–³¹ se abre la posibilidad de nexo entre las distinciones que hace un reconocido investigador del tema en mención como Johan Galtung. Con una gran muestra de economía en el lenguaje este pensador noruego dice que se hablaría de violencia personal o directa cuando hay actor o estructural o indirecta cuando no lo hay.³² Como se puede fácilmente relacionar, al interior de la directa cabrían la moral, política y psicológica de Domenach, igual que la física y psicológica de Lull y otros, pero no tanto la discursiva o simbólica que estos abordan –la cual gozaría de más espacio en la clasificación estructural– porque si bien se ve afectada ostensiblemente por los intereses dominantes, estos se difuminan en cuanto a los causantes originarios y pasan a integrar un prisma –sin mucha variedad en la descomposición de los colores– del sistema de la sociedad, particularmente capitalista.³³

Aparte de las diferenciaciones hechas, es también pie forzado para quien se aventure a transitar por los intrincados caminos académicos de la violencia ofrecer mayor claridad a propósito del abordaje antropológico del ser humano al interior de ella. Lo anterior porque es de lugar común asegurar, máxime en el contexto socio-político colombiano, que la violencia es propia de la naturaleza del ser humano. Quien así tenga constituido su parecer da continuidad, entre otras, a las razones que presenta Thomas Hobbes para justificar la existencia del Estado concebido como contrato, a saber, aquel contexto pre-social caracterizado por un completo caos, pues el ser humano, a tenor de lo que sigue desarrollando el filósofo inglés, dotado de ciertas cualidades, como la fuerza corporal y la experiencia, cuando desea lo mismo que otro sin contar con la presencia de un poder mediador incurre en actos de violencia para alcanzar lo que quiere por encima de los demás.³⁴ Por consiguiente, a quien corresponda la opinión que sin ningún respingo propaga esta clase de ideas pareciera que en su vida cotidiana experimentara todo el tiempo la escena literaria en la que estuvo Robinson Crusoe después de llegar al año veintitrés sin compañía humana en una isla:

³¹ Se asume por clásico no solamente aquello que es más antiguo, sino y, sobre todo, lo que sirve como referencia.

³² Galtung. *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*, p. 319.

³³ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, p. 89.

³⁴ Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid: Editorial Alianza, 2000, p. 45.

observar en todo el panorama del horizonte “[...] salvajes desnudos, sentados alrededor de una hoguera”.³⁵

Avezados y noveles en investigación descartan semejante cuadro que liga a la violencia como algo propio a la naturaleza humana. Lull, Micó, Rihuete y Risch dicen que un discurso así mantenido sobre el ser humano es esencialista y necesariamente incompleto. Sostienen ellos que “[...] en la naturaleza humana tiene cabida todo tipo de comportamientos, violentos y no violentos, que se reparten de manera discontinua en el tiempo y en el espacio”.³⁶ Desde esta perspectiva, “la capacidad humana para agredir puede tomarse como una *condición necesaria* para ejercer la violencia física, “[...] pero no una *condición suficiente* para explicar los episodios reales de violencia en que se materializa”.³⁷ Este eco fue atendido a manera de llamado por Mazo, Henao y Moreno quienes respondieron, en consideración a la relación naturaleza humana y violencia, que la “agresividad es connatural al ser humano y la violencia es un constructo socio-cultural”.³⁸ Para fundamentar su afirmación se apoyaron, entre otros argumentos, en la idea de *insociable sociabilidad*³⁹ kantiana para delimitar aún más la diferencia entre agresividad y violencia, puesto que la *insociabilidad*, en tanto disposición natural en el ser humano que debe su aparición a una alta dosis de fuerza es, de algún modo, equiparable con la agresividad y, por sí misma, no es negativa toda vez que hace uso de la potencia que tiene en su interior y vence la pereza, uno de los más pesados lastres, junto con la cobardía, que evitan la emancipación que requiere el ser humano para pensar por sí mismo.⁴⁰

En particular, Byung-Chul Han construye su respectiva *arqueología de la violencia*. Para ello hace uso con propiedad de esta expresión y ubica su análisis en las coordenadas

³⁵ Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. Madrid: Servilibro, s.f., p. 119.

³⁶ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, p. 94.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Mazo, Maicol, Henao, Sergio y Moreno, Mauricio. “Instancias curriculares: concepciones del maestro, contenido escolar y violencia en la enseñanza de las ciencias sociales, estudio de caso”. Tesis. Universidad de Antioquia, 2012, p. 36.

³⁹ Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En: *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 46.

⁴⁰ *Íd.* “¿Qué es la Ilustración?” En: *Filosofía de la historia*, p. 25.

exactas donde se hallan las sociedades arcaicas y clásicas. Semejante a cualquier otro que se pare desde la filosofía occidental como frente de análisis y procure el rescate de la rigurosidad para sus construcciones investigativas, Han parte del mundo grecorromano, pero también amplía su visión e incluye en su objeto de estudio cierta parte de las sociedades precolombinas en América, una pequeña facción de las comunidades indígenas africanas y cita un caso de lo que sucedía en las remotas islas Marquesas ubicadas en el más grande de los océanos, el Pacífico, organizadas políticamente bajo la colectividad ultramarina conocida como la Polinesia Francesa. De estos grupos humanos en consideración, Byung-Chul Han muestra transversalmente en ellos la implementación cotidiana y continua de la violencia, fundamentalmente ligada a la ostentación del poder.

Con respecto a los griegos, el filósofo surcoreano dice que era tan común la práctica de la violencia que la definición etimológica de la tortura –*ναγκαι (ἀναγκαιος*⁴¹)– denota indispensable o necesario.⁴² Proliferación de lo violento que al interior de los creadores de la filosofía no estaba únicamente supeditada al sostenimiento y exhibición del poder; también parecía una común esfera de acción humana. Así por lo menos se hace patente después de sucedida la muerte de Adonis, el dios eternamente joven, ya que “[...] se cuenta que el jabalí dijo que no había querido herirlo con sus “colmillos eróticos” (*Εροτικούς όδοντας*), sino acariciarlo”.⁴³ En medio de los romanos el panorama no variaba mucho. Igual que en tantos otros aspectos, como el de la estructura mitológica que era exactamente la misma que la griega excepto en el nombre de los dioses, los latinos hacían de la violencia un ámbito representativo del poder y pan de cada día entre sus habitantes, pero atendida a otro apelativo. Byung-Chul Han dice que en virtud del *munus*, realizado como demostración del poder del soberano que, a su vez, estaba respaldado en la espada, el ambiente cotidiano de los romanos se llenaba de sangre porque aquello incluía la lucha de gladiadores (*munus gladiatorium*), la muerte en la hoguera (*damnatio ad flammam*), la muerte al filo de la espada (*damnatio ad gladium*) y la muerte causada por animales hambrientos (*damnatio ad bestias*).⁴⁴

⁴¹ Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*, p. 209.

⁴² Han. *Topología de la violencia*, p. 15.

⁴³ *Ibíd.*, p.16.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 17.

Alejado, geográfica y culturalmente, del eurocentrismo que caracteriza innumerables trabajos académicos de europeos o realizados por personas con formación intelectual en Europa, Byung-Chul Han introduce el fuerte componente religioso que tenía la violencia para los aztecas en el sentido en el cual se honraba a la deidad de la violencia por medio de ella misma. Estos indígenas asentados en lo que actualmente es México, concretamente en las cercanías de la península de Yucatán, iniciaban guerras con el único fin de capturar prisioneros y sacrificarlos para acabar con la violencia. Era un comportamiento resultado de una fórmula con dos insustituibles y constantes variables: sangre \times sangre. Además de ver una externalización de la violencia en esta práctica, en la medida en la cual se creía encontrar su causa en un dios al que había que ofrecer sacrificios, Han resalta la vinculación estrecha entre el poder y la violencia en estas comunidades arcaicas a través del *mana* de los antiguos moradores de las islas Marquesas. Dice el pensador surcoreano que ese era el nombre que recibía una “[...] sustancia poderosa secreta, que se traslada de la víctima al vencedor, que un guerrero bravo puede ganarse en gran cantidad”.⁴⁵ Dicho en otros términos, se trataba del poder que adquiría el líder de la comunidad en tanto devoraba las partes del cuerpo de sus víctimas.⁴⁶ Un poder que, sin embargo, no se confundía con el orden jerárquico que usualmente se le concedía. Era más bien la representación misma de los integrantes del grupo que se veían reflejados bajo la forma de unidad en la figura del jefe de la tribu, pero que se podía perder, tal cual alude Han del rey de ciertos indígenas en el Congo:

Se cuenta que vive en una cabaña en la oscuridad y que moriría si viera la luz del sol o de la luna. En la desembocadura del río Congo se dice que el rey está atado a una silla, donde también duerme sentado por las noches. El rey gobierna y está maniatado y muere según las leyes de la omnipotencia, que se rige por su propio tiempo.⁴⁷

Empero, no siempre se pudo asumir así. Cuando se daba la perenne presencia de la violencia en las sociedades arcaicas y clásicas era por la acumulación del poder con el fin de, simbólicamente, representar la fuerza opuesta en la cual se podía reconocer la comunidad en la lucha contra la muerte, como se pudo anotar con anterioridad, pero en lo que se podría designar modernidad inicial, desde el punto de vista de Byung-Chul Han, la violencia fue

⁴⁵ *Ibíd.*, p.19.

⁴⁶ *Ibíd.*, p.30.

⁴⁷ Binde, Wolfgang. *Tabu. Die magische Welt und Wir*, Bern, Haupt, 195, p.76. En: Han. *Topología de la violencia*, p. 32.

cercando sus dominios en cuanto al protagonista de su ejercicio y la letalidad de su acción. De una figura que se hacía difusa en la generalidad de una idea a la que se rendía tributo por medio de la supresión física del otro, se pasó a una fuerza que se concretaba en funciones específicas para prevenir la proliferación de esta. De la eliminación completa del otro que no hace parte del *nosotros* que es la forma de identidad en el grupo, se llegó a la sociedad del castigo donde el Estado contaba con el monopolio de la violencia y la ejercía contra todo aquel que quisiera hacerse al dominio de ella.⁴⁸ En tales circunstancias, quedó atrapada la concepción de violencia en una red dicotómica que caracteriza al pensamiento occidental. En contraposición con la filosofía del Lejano Oriente que, según Han, se dirige a partir de principios complementarios,⁴⁹ lo violento empieza en adelante a inmiscuirse en la relación dialéctica⁵⁰ entre el *yo* y el *otro*, la cual estaba claramente definida y diferenciada en un contexto de *negatividad* o de represión: la norma operaba en el sujeto de tal manera que este modificaba su interior en función de ella.

Es decir, el *otro* era tan importante que se necesitaba para que ratificara la existencia del *yo*, inclusive.⁵¹ Se trataba, desde otro punto de vista teórico, del *Super-yo* freudiano que imponía la norma al *Ello* en una prolongada batalla entre estos dos elementos del *yo*;⁵² o, en términos kantianos, pudiera decirse que operaba la conciencia moral donde el ser humano cumplía la tarea por un apego tan profundo al deber que la asumía por su convicción y, al tiempo, como si fuera ordenado por otra persona, es decir, “el sujeto kantiano es acusado y juez al mismo tiempo”.⁵³ Es más, la determinante presencia del *otro* era tan importante que, constituido como enemigo, configurara la firmeza del *yo*, en línea con el pensamiento de Carl Schmitt.⁵⁴

⁴⁸ Han. *Topología de la violencia*, p. 33.

⁴⁹ *Íd. Buen entretenimiento*. Barcelona: Herder Editorial, 2018, p. 62.

⁵⁰ Se entiende por dialéctica la relación de contrarios que permite entender la segunda forma del contenido filosófico contemplada por Hegel: movimiento y confusión de aquellas determinaciones fijas, es decir, la razón negativa. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991-1998, p. 143.

⁵¹ Domenach. “La violencia” En: *La violencia y sus causas*, p. 38.

⁵² Han. *Topología de la violencia*, p. 46.

⁵³ *Ibíd.*, p. 47.

⁵⁴ Schmitt, Carl. *Teología y política*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 17-18.

Pero, con el paso del tiempo sobrevino la modificación de paradigma.⁵⁵ De la sociedad de la soberanía vino la de la disciplina y, al hoy, se asiste a un estado de cosas que deja, *grosso modo*, un panorama bajo condiciones de *positividad* o de permisión: el *otro* que limitaba la acción del *yo* fue sustituido por el *otro* que se incorporó al *yo* y que, por lo tanto, no contiene, sino que extiende la acción del ser humano hacia todo aquello donde quiere incidir. Es un estado de cosas que se ordena desde una *transparencia* que elimina la diferencia y aboga por “[...] el infierno de lo igual”.⁵⁶ A lo cual, Byung-Chul Han denomina *sociedad del rendimiento* y la caracteriza con contundencia al sostener que en ella se presencia “la orgía de la liberación, de la desregularización de la supresión de las fronteras y de la desritualización [...]”.⁵⁷ En medio de las tres metamorfosis del espíritu, Friedrich Nietzsche, estaría en sintonía con este planteamiento bajo la segunda transformación que propone, la del león, que deja atrás la figura del camello que soportaba cualquier tipo de carga para ubicarse en el “Yo quiero” que entra en constante lucha contra el dragón “Tú debes”.⁵⁸

Como pudo verse, con base en la concepción que tiene Han de violencia y en conversación con lo que se decía de ella en renglones iniciales, se puede deducir que su centro de atención no se encuentra en la tipología física de la misma, bien sea bajo la consideración directa que hace Galtung o de fuerza física que aparece en la propuesta de Lull, Micó, Rihuete y Risch, o de lo que Domenach especifica de tipo moral, en tanto estas dependen de una tensión entre sentidos contrarios. Y menos cercana todavía con Byung-Chul Han resulta lo que el francés insiste en llamar violencia política porque la presenta con respecto al poder, una unión (poder-violencia) que en el surcoreano existe con escasa conexión. Esto, porque para él, el “[...] poder consiste en que se continúa *a sí mismo* en el otro, en que se recobra a sí mismo en el otro”,⁵⁹ es decir, es un silencioso proceso en el cual, sin importar las múltiples y variadas relaciones que establece el *yo*, podrá encontrarse siempre en medio de lo distinto.

⁵⁵ Por paradigma se asume aquí uno de los dos sentidos en los cuales piensa Thomas Kuhn para definirlo: “[...] constelación de creencias, valores, técnicas y demás, compartidos por los miembros de una comunidad dada”. Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 302-3.

⁵⁶ Han. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018, p.12.

⁵⁷ *Íd. Topología de la violencia*, p. 137.

⁵⁸ Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Editorial Edaf, 2005, p. 53.

⁵⁹ Han. *Sobre el poder*, p. 85.

De ahí que, siguiendo de cerca a Han, se pueda expresar que esta forma de asumir el poder otorga licencias para hallar certeza en aquel tipo de aforismo que indica que a través del *otro* se puede encontrar el *yo*. Sentencia breve, pero con profundos antecedentes en la filosofía occidental.

Entre otros, por cuanto la definición que ofrece Han de poder despliega primero al *otro* para que se encuentre el *yo*, trae a colación parte de la fenomenología francesa cuando Jean-Luc Marion se refiere al *don* del cual el *yo* se percata solo en virtud de la respuesta que da, esto es, primero sucede la respuesta que la llamada.⁶⁰ Del mismo modo, tiene raigambres en otro representante de esta corriente filosófica: Jacques Derrida. Para este francés, nacido en Argelia,⁶¹ análogamente, se puede anteponer el *otro* frente al *yo*, particularmente su *mirada*, ya que procura ir en función del desvelamiento del *secreto*, a saber, *ver* lo que hay o está en el *yo* y de lo que este no se percata por propia cuenta.⁶² En medio de este contexto familiar con otros ámbitos de la filosofía es que el poder dista de la violencia. Además de lo dicho, porque el poder desde Han crea las condiciones necesarias para que el individuo se someta libremente hasta el punto en que sus acciones concuerdan con el proyecto del *yo*.⁶³ Valga decir, el poder permite una libertad y continuidad tal que la aparición de la violencia castraría de tajo. Explícitamente, el pensador surcoreano en estudio dice:

El poder genera continuidad. Esto se puede decir tanto de una relación entre dos como de la *polis*. Si el *yo* estuviera totalmente individualizado en sí mismo, solo podría someter la voluntad del otro empleando la violencia. En esta individualización en sí mismo el *yo* no tiene ningún poder sobre el otro. Precisamente al carecer de poder el *yo* violenta al otro. La violencia es, por lo tanto, un síntoma de impotencia.⁶⁴

Tampoco la violencia estructural de la que habla Galtung es afín con el planteamiento de Byung-Chul Han, quien dice que aquella no establece la diferencia que tiene con el poder –antes ilustrada– por lo cual haría pasar por violencia lo que sencillamente sería una técnica

⁶⁰ Marion, Jean-Luc. *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008, p. 449.

⁶¹ Este país del Magreb –norte de África– fue colonia francesa hasta 1962.

⁶² Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006, p. 85.

⁶³ Han. *Sobre el poder*, p. 85.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 124.

de dominación.⁶⁵ En contra vía de lo que tiene bien presente Han acerca de lo violento, también está la violencia psíquica o intimidatoria a la que hacen alusión Lull, Micó, Rihuete y Risch, quienes tratan el vínculo entre contarios porque algo o alguien infunde temor de eventual daño contra otro que no se dispone al sometimiento; menos aún se conecta y por razones parecidas con el pensamiento del surcoreano la discriminación que hacen estos mismos teóricos de la violencia discursiva o simbólica que parte de una mega-estructura que afecta, en últimas, al individuo por medio de la creación de hábitos e ideologías favorables a las clases dominantes.

Antes que estas reflexiones, aunque levemente, la categoría psicológica que traza Domenach tiene algunos matices que la aproximan a lo que esboza Byung-Chul Han. Excepto el fuerte componente físico que presupone en este punto la argumentación del pensador francés que es, también, una constante que no niega por completo Han en la manifestación contemporánea de la violencia, comparten la presencia del elemento insensato que puede terminar en consecuencias mortíferas, puesto que, a decir por el autor de *La sociedad del cansancio*, la violencia que ejerce contra sí mismo el individuo de la modernidad tardía –como llama el autor a la época de los días presentes– llevaría no solo a la auto-explotación en lo que hace con el subsiguiente *burnout* –agotamiento laboral–, sino que también podría conducir al suicidio.⁶⁶

En síntesis, en medio de estas condiciones la violencia que otrora era una natural presencia en medio de las relaciones humanas y que luego derivaba de los vínculos desiguales entre amo y esclavo, víctima y victimario o estructura del sistema y ciudadano –espacios de *negatividad*–, ahora –en la sociedad de la *positividad*– es propinada por el mismo sujeto que la padece y sobre ella hace énfasis Byung-Chul Han. Dice que el paradigma inmunológico ya no responde al *otro* como un extraño en vista de la incorporación que hizo de él en la categoría de lo idéntico.⁶⁷ En otras palabras, actualmente, la víctima y el victimario confluyen

⁶⁵ *Íd. Topología de la violencia*, p. 118.

⁶⁶ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 96.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 16.

en la misma persona dado que, con la pérdida de límites, el individuo de estos tiempos cree poderlo todo al habitar en el reino de la libertad. Luego, si es libre de elegir cualquier cosa que desee hacer tiene la seguridad de poder realizar cada tarea que se proponga a través de un movimiento, similar al de una serpiente, que da la sensación de estar creando su propio espacio,⁶⁸ pero que en esencia es una situación que no deja nada diferente al siguiente escenario: el habitante de los días presentes no quiere disminuir su rendimiento por la fuerte competencia asumida consigo mismo y, por ello, arroja sobre su espalda el fuerte peso de cualquier cantidad de enfermedades relacionadas con el cansancio y la fatiga que, como colofón, podrían llevar a la muerte.

1.2. Influencias filosóficas en el pensamiento de Byung-Chul Han: Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Martin Heidegger

“[...] cada cosa es lo otro de lo otro como de su otro, en ello precisamente va implícita su identidad”.

G. W. F. Hegel⁶⁹

“En la cotidianidad del Dasein la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que fue nadie”.

Martin Heidegger⁷⁰

La propuesta chulhaniana en sus dimensiones de *negatividad* y *positividad* está relacionada con la propuesta de dos de los más importantes pensadores modernos de la filosofía alemana. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, representante del Idealismo Alemán y autor de un tipo de pensamiento siempre abierto a la construcción de innumerables sentidos a partir de la lectura y re-lectura de sus obras, como lo reconoce entre líneas, incluso, el anti-hegeliano declarado Bertrand Russell al sostener que “aunque casi todas las doctrinas de Hegel (como yo creo) sean falsas, sin embargo, conserva una importancia que no es

⁶⁸ *Íd. Psicopolítica*, p. 32.

⁶⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 264.

⁷⁰ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 131.

meramente histórica [...]”.⁷¹ Este filósofo prusiano⁷² da cimiento a las categorías construidas por Han como filtro de análisis. A su vez, para respaldar aun más su presupuesto, Byung-Chul Han apela al proyecto filosófico de Martin Heidegger, el controvertido personaje que comprometió su neutralidad política en el contexto de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945),⁷³ pero que con el desarrollo teórico que logró hacer trae vientos frescos a la actualidad para comprender desde el punto de vista crítico la relación que establece el ser humano con la sociedad de consumo y, al interior de ella, con respecto a la técnica, al sentido de la vida, a los medios de comunicación y demás elementos que contribuyen a la pérdida de originalidad en el ser del individuo.

Precisamente, sobre estos últimos trazos de sentido Byung-Chul Han construye el mundo de la *positividad* por el cual toma la radiografía que mejor puede hacerse de la época contemporánea o modernidad tardía, como textualmente menciona, y que caracteriza, de acuerdo con lo dicho en páginas precedentes, por medio de un estado de cosas que pusieron fin a una relación de opuestos (prohibición, mandato y ley) en el sentido en el cual el exterior condicionaba la constitución interna del sujeto, pero luego reconoce que esta situación derivó de un sometimiento inicial del individuo frente a lo otro como su propio proyecto⁷⁵— por darle continuidad a una desregulación sin término que inunda el panorama de relación del individuo tras la idea de poderlo todo (*Yes, we can*)— por medio de iniciativas y motivaciones.⁷⁶ Circunstancias en medio de las cuales el individuo ejerce violencia sobre sí mismo al no poder cumplir con todo lo que se propone realizar.

⁷¹ Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental vol. II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978, p. 353.

⁷² Hay que hacer la salvedad histórica que ubica a lo que actualmente es Alemania —*Deutschland*— en la época en la cual estuvo en vida G.W.F. Hegel (1770 -1831) bajo el nombre y figura política del Reino de Prusia, el cual duró hasta la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y cuyo último emperador —*káiser*— fue Guillermo II.

⁷³ Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de magos*. Bogotá: Ediciones Taurus; Penguin Random House Grupo Editorial, 2019, p. 341.

⁷⁴ Pachón, Damián. “Max Weber, 100 años después”, *Arcadia*, 12 de junio de 2020, recuperado el 23 de junio del 2020, <https://www.revistaarcadia.com/impresasociologia/articulo/max-weber-100-anos-despues/81934>

⁷⁵ Han. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2019, p. 96.

⁷⁶ *Íd.* *La sociedad del cansancio*, p. 26.

Concretamente, de Martin Heidegger, Han retoma su premisa del *Dasein* y lo referencia en el contexto de la vida cotidiana. Por este trascendental concepto en el proceso intelectual heideggeriano el surcoreano entiende existencia.⁷⁷ Lo que comentaristas y estudiosos de la obra del alemán, al estilo de Wolfram Eilenberger, traducirían como “ser ahí” (*Da-Sein*) al entenderlo al modo de “[...] un existir plenamente originario y no deformado, un existir sencillamente auténtico”.⁷⁸ En línea, sin duda alguna, con lo que su autor pregona: “el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo”.⁷⁹ Un tipo de razonamiento que vaticinaba Heidegger durante la clase que inauguró su vida de profesor universitario en Friburgo –asistente de su maestro Edmund Husserl, para mayor exactitud– en 1919, un año después del final de la Primera Guerra Mundial, cuando reflexionaba en torno a si *¿hay algo?* y al *algo en general* diciendo, por ejemplo, que “en el mismo instante de plantear la pregunta ‘¿Hay...?’ ya se da algo”.⁸⁰

Pero más allá de esto, lo que parece ser de mayor interés para Byung-Chul Han es el momento en el cual Heidegger habla de la *distancialidad*, *medianía*, *nivelación*, *publicidad*, *aliviamiento* y *satisfacción de requerimientos del ser* como los caracteres en los cuales se revela el *Dasein* en medio del convivir cotidiano.⁸¹ Esto porque, como se verá a continuación, cada uno de estos aspectos da cuenta de las múltiples influencias que tiene la existencia del ser –*Dasein*– para que su presencia en el mundo se dé con menos originalidad. Es decir, en otras voces, con lo que se dice se está acercando la idea que hace manifiesto los otros que están presentes en el momento de aparición que tiene el escurridizo estado del *yo*. Henri Michaux, por ejemplo, expresaría algo parecido del siguiente modo:

No existe un yo. *No existe diez yo. YO es tan solo una posición de equilibrio.* (Una entre mil otras continuamente posibles y siempre dispuestas). Una media de “yo”, un movimiento de masas. En nombre de muchos firmo este libro.⁸²

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 52.

⁷⁸ Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de magos*, p. 94.

⁷⁹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, p. 23.

⁸⁰ *Íd.* *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder Editorial, 2005, p. 77.

⁸¹ *Íd.* *Ser y tiempo*, p. 132.

⁸² Michaux, Henri. *La noche se agita. Plume precedido por Lejano interior*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2009, p. 441.

O, también, con el mismo tono poético, el argentino Roberto Juarroz diría:

Cada uno tiene
su pedazo de tiempo
y su pedazo de espacio,
su fragmento de vida
y su fragmento de muerte.
Pero a veces los pedazos se cambian
y alguien vive con la vida de otro
o alguien muere con la muerte de otro.⁸³

Características todas ellas que desarrolladas en el proyecto filosófico de Martin Heidegger tienen maneras particulares. Para iniciar, él habla de la *distancialidad* en el convivir cotidiano del *Dasein* que se da cuando, al modo de una categoría equidistante, hace específico el dominio que tienen los otros sobre el ser, por lo que no se tomaría a este como el que es. No implica, sin embargo, esta manera de decir que el ser se encuentre en el centro de las relaciones con los otros, los cuales, por demás, no pasan, automáticamente, a formar el *quién* de la fuerza opresora sobre el ser. Más bien se diría que “el ‘quién’ es impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’”,⁸⁴ o sea, el *uno* se toma como nadie en particular, pero a la par como todos sin que por ello se tome en cuenta a la suma de cada uno. La *medianía*, otra modalidad que tiene el ser de presentarse e influenciar al *Dasein*, es básicamente un criterio que permite o rechaza, concede o niega el éxito, pondera o condena la importancia de algo; en resumidas cuentas, lleva la explicación de lo nuevo a lo que es aún más viejo, conforme a lo que Jean-Paul Sartre habla de los que se jactan de la experiencia que dicen haber vivido –que actúan como *distribuidores automáticos* de consejos– y “explican lo nuevo por lo viejo, y lo viejo lo han explicado por acontecimientos más viejos todavía [...]”.⁸⁵ De la mano de esta se da una nueva tendencia en el *Dasein* que implica la eliminación de toda diferencia y misterio en el ser, denominado por Heidegger *nivelación*. Con estas tres formas del *uno*, se llega a una cuarta, cuyo apelativo es objeto de miradas y críticas en la época actual. Se trata de la *publicidad*.⁸⁶ En el marco de comprensión que permite instaurar la filosofía de Martin

⁸³Juarroz, Roberto. “Cada uno tiene su pedazo de tiempo...”, *A media voz*, recuperado el 11 de abril de 2020, <http://amediavoz.com/juarroz.htm>

⁸⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 130.

⁸⁵ Sartre, Jean-Paul. *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Sol 90, 2003, p. 73.

⁸⁶ El escritor colombiano William Ospina, por ejemplo, intitula un ensayo *El canto de las sirenas* para, alegóricamente, tratar el encantamiento que produce actualmente la publicidad en el comportamiento de los

Heidegger se puede decir que ella no es otra cosa que el mecanismo que controla la interpretación del mundo y del *Dasein*, lo cual se desentiende de cualquier idea de diferencia y autenticidad que en ellos pudiera haber.⁸⁷

Dada la indeterminación que tiene el *uno* que ejerce influjo sobre el *Dasein*, aquel puede *alivianar* a este de su responsabilidad porque cuando suceda algo podría decirse que lo causó el *uno* ya que “con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que pueda responder por algo”.⁸⁸ Esto sucede al tiempo que el *uno* satisface el estado en el cual se encuentra el *Dasein* debido a que, a la vez que lo desliga de responsabilidades, lo une con una forma de ser ligera y fácil. No sobra decir que esta disposición del *uno* impersonal amplía el dominio sobre la existencia del ser y marca la manera en la cual sucede el co-estar del *Dasein* en la cotidianidad. Estado de cosas que, para Martin Heidegger, refleja la situación de dependencia y de impropiedad del ser porque hay una pérdida del sí-mismo tanto en el *Dasein* como en los otros con los que está.

A tenor de los argumentos heideggerianos presentados, la ascendencia que tienen en Byung-Chul Han se hace visible con mayor notoriedad en el diagnóstico que presenta con respecto al *statu quo* de la sociedad contemporánea –adjetivada por él como *positiva*– y que describe, apoyado en la óptica del pensador alemán, conforme a criterios de permisividad y desregulación que llevan a un empobrecimiento de los valores que permitían al ser humano el establecimiento de una relación de alteridad con el mundo, pero que frente a la supresión de la diferencia el individuo se quedó solo contra sí mismo, de ahí que la violencia en el presente no la proyecte contra alguien distinto a él. Este punto se puede destacar detallando en algunas de las más presentes ideas chulhanianas que recogen parte de la filosofía de Heidegger.

seres humanos que los lleva en la mayoría de los casos a desviar sus acciones, tal como era el pretendido de las sirenas en el viaje que realizaba Ulises hacia Ítaca en la Odisea de Homero. Ospina, William. *Es tarde para el hombre*. Bogotá: Random House Mondadori, 2012.

⁸⁷ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 131.

⁸⁸ *Ibíd.*

Cuando el autor de *Ser y tiempo* resalta la pérdida de originalidad en el *Dasein* por la influencia que experimenta en la cotidianidad con los otros, quienes a su vez no tienen tan clara la fuerza del “quién” que más bien es dominada por el *uno* impersonal y, en consecuencia, son sometidos por algo invisible e imposible de identificar como unívoca causa, el *Dasein* se sumerge en condiciones de pasividad donde hay una sobre-abundancia de facilidad que, entre otras, lo exonera de toda obligación de responder por sus acciones y lo ubica en un lugar donde no cabe lo nuevo, lo diferente, lo misterioso, lo secreto..., *ergo*, está obligado a co-habitar en un mundo diseñado con una sola interpretación de cuanto cosa hay en él. Argumento que, sin embargo, no tiene continuidad sin filtro en Byung-Chul Han porque cuando repasa por estos apartados de la obra de Heidegger resalta dos rasgos diferenciadores que tiene la operación del *uno* impersonal y de la autenticidad del ser en la sociedad neoliberal. Mientras que el filósofo alemán habla del primero a modo de uniformidad donde los demás son iguales a los demás y del segundo dice que es una propiedad que derrumba la cotidianidad tal cual como se conoce, en el mismo orden, el surcoreano expresa que el sistema de las sociedades actuales permite la existencia de cierta diferencia, pero controlada por este mismo, y acerca de la autenticidad sostiene que no rebosa los límites del orden que establece el neoliberalismo, es decir, crea la ilusión de un *yo* auténtico que se realiza consumiendo.⁸⁹

Como se vio, casi en completa sincronía con esto, Han, aborda la idea del exceso de lo idéntico, de la exagerada *positividad*⁹⁰ que vive la sociedad actual; repara en la proyección que cada persona hace en su vida diaria hacia el *yo*-ideal,⁹¹ lo que ocasiona el embelesamiento con la imagen del mundo –*síndrome de París*⁹²– en desmedro de lo que realmente sucede en él; afronta la desaparición del sujeto porque ya no está adherido a ningún tipo de sentido del mundo preconcebido y en su lugar aparece un proyecto por construir;⁹³ habla sobre la aparición que tiene el poder a través del “uno” y el “se”;⁹⁴ trata acerca de la pasividad en el

⁸⁹ Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder Editorial, 2017, pp. 48-49.

⁹⁰ *Íd.* *La sociedad del cansancio*, p. 24.

⁹¹ *Íd.* *Topología de la violencia*, p. 61.

⁹² *Íd.* *En el enjambre*, p. 50.

⁹³ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁴ *Íd.* *Sobre el poder*, p. 73.

individuo al no ser capaz de rechazar, sino de aprobar con un enfático sí, todo lo que se le propone hacer;⁹⁵ reflexiona sobre la poca acción en el ser humano de estos tiempos que no actúa sino que teclea.⁹⁶ En esta misma línea pone en evidencia al ciudadano que se abstiene de la participación política y queda convertido en un consumidor que hace parte de la masa que conforma una *democracia de espectadores*;⁹⁷ los mismos que habitan en el *infierno de lo igual* y que se hacen ver, a lo sumo, por medio del *Me gusta* en *Facebook*.⁹⁸

Este pensador contemporáneo examina igualmente, como lo perfiló con antelación Heidegger, la anulación que se hace ahora del secreto, la intimidad y el misterio;⁹⁹ tampoco deja por fuera la castración de la alteridad que caracteriza la vida los días recientes sobre este mundo y lo aborda a través de una figura contrapuesta que para él –para Han– es el único que tiene acceso a ser radicalmente otro, como diría Derrida,¹⁰⁰ o sea, el idiota. El mismo que desde el punto de vista de la *positividad*, amparada bajo influencias hegelianas, sería el cerrado a que el proceso de la libertad se manifieste en él y pueda, de este modo, encontrarse *junto a sí* en el otro.¹⁰¹ De anotar, asimismo, es que Byung-Chul Han le dedica en uno de sus libros un capítulo entero a Martin Heidegger para hacer hincapié en la distracción que tiene el ser humano contemporáneo en relación con el ser y debido, en gran parte, a lo mediático.¹⁰²

La manera dominante de entender cultura y que se puede leer entre las líneas de relación que establecen las personas de la época contemporánea con la técnica es un criterio de juicio adicional que toma en cuenta Byung-Chul Han de Martin Heidegger para cuestionar la instrumentalización que está experimentando la vida en la sociedad del rendimiento. Porque un caminar a ciegas sobre tiempos donde la técnica tiene amplios dominios puede llevar, ontológicamente, a intentar recorrer un trayecto cerrado debido a que el ser dejó de

⁹⁵ *Ibíd.*, 27.

⁹⁶ *Íd. En el enjambre*, p. 57.

⁹⁷ *Íd. Psicopolítica*, p. 24.

⁹⁸ *Íd. La sociedad de la transparencia*, pp. 12-22.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁰⁰ Derrida. *Dar la muerte*, p. 94.

¹⁰¹ Han. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, p. 94.

¹⁰² *Íd. Buen entretenimiento*, p. 132.

lado la pregunta que lo abre.¹⁰³ Sería un vivir irreflexivo que lo lleva a confundir, por ejemplo, de acuerdo con Heidegger, lo correcto de lo verdadero de la técnica y actuar en consecuencia. Enredo fundamental que conduciría a que la instrumentalización de la técnica por cuanto es un medio para un fin y es un hacer del hombre,¹⁰⁴ sea una interpretación masiva pues

la determinación instrumental de la técnica es tan desazonadamente correcta, que también es verdad para la técnica moderna, si se afirma además con cierto derecho que frente a la vieja técnica artesana, ella es completamente distinto y, por eso, nueva.¹⁰⁵

Hecho que trae nefastas consecuencias, por decirlo menos grave. Por un lado, porque naturalizar la técnica en la vida de los seres humanos cercena la pregunta en el ser del individuo ya que, mientras que lo correcto de la técnica está delante, se hace manifiesto,¹⁰⁶ lo verdadero hay que descubrirlo para llegar a la esencia de la técnica.¹⁰⁷ Una cosa es la técnica como práctica “[...] como objeto de uso, como ente “[...]”¹⁰⁸ y otra es la “[...] *téchne* como objeto de reflexión, de indagación “[...]”.¹⁰⁹ Por otra parte, está el riesgo de que, ligada con la anterior manera de llevar el ser sin cuestionarse, la vida humana se asuma como parte del instrumento de la técnica que se eleva sobre la naturaleza para violentarla. Con mayor claridad el profesor Víctor Hugo Gómez dice que Martin Heidegger pone

[...] en evidencia los riesgos y amenazas que se corren en Occidente al optar por la dimensión *poiética* de la técnica, lo que supone marginar la tarea del *logos*, pues se abre paso a la idea de la técnica como un medio para extraer y solicitar con violencia recursos o la energía oculta en la naturaleza.¹¹⁰

Asumir la técnica como instrumento y práctica de todo hacer sin que intervenga el preguntar –el ejercicio del pensamiento– delata la influencia que ejerce sobre Han las meditaciones que presenta Heidegger sobre la técnica en la medida en la cual se hace más

¹⁰³ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”. Traducción de Francisco Soler, *Revista de Filosofía* 5, n°1 (1968): 55-79; p. 55.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁰⁸ Gómez, Víctor. *La técnica: el umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2020, p. 56.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

claro el único sentido de la vida que crea el sistema neoliberal y que cada sujeto adoptó en el seno de su individualidad; una forma de vivir que contraría la máxima que Eilenberger rescata del estudio que hace de la obra de Heidegger: “ninguna vida humana, aun la más protegida y hogareña, transcurre sin perturbaciones de la existencia y, por tanto, sin preguntas por el sentido de la vida”.¹¹¹

Conectarse con cada uno de los componentes del mundo, materiales y no, sin preguntarse por ellos es llevar una vida cómoda y falta de originalidad, un existir sin la angustia que se dirige a la autenticidad del ser, según reconsidera Byung-Chul Han de Martin Heidegger,¹¹² que, para el sujeto de la *positividad*, puede redundar en una sola pregunta, si es que tiene tiempo para formularla: ¿qué es lo que tiene que lograr para realizar más y mejor las actividades que se autoimpuso hacer y que, por el volumen que representan todas ellas, se ve desbordado?

Pero también, en clara muestra de la camisa de fuerza que le queda chica a la considerable amplitud y fuerte movimiento del conocimiento filosófico, de Martin Heidegger hay ideas que fundamentan la *negatividad*. En Han sobre todo son claras las alusiones que hace desde este pensador y que tienen resonancia en el sentido *negativo* del mundo cuando hace mención a la amistad como un espacio donde se presenta la *amabilidad dialógica* que se construye a partir de la manifestación de lo propio de cada ser con arreglo a la lejanía que le corresponde, en oposición al regreso-a-sí que supone el espíritu hegeliano.¹¹³ En este orden de ideas, aparecen el temor, la serenidad y la reserva. Premisas heideggerianas que rescata Han para enfatizar la distancia perdida entre sujetos que padecen los atentados contra su particularidad por cuenta de la cercanía que garantiza el encuentro del sí mismo en el otro que plantea Hegel.¹¹⁴ Andamiaje conceptual que tiene flagrantes y perjudiciales muestras en la vida cotidiana de los habitantes de este mundo globalizado.

¹¹¹ Eilenberger. *Tiempo de magos*, p. 228.

¹¹² Han. *Buen entretenimiento*, p. 115.

¹¹³ *Íd. Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, p. 78.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p.104.

En línea con Byung-Chul Han, la sustracción de distancias espaciales deriva en la eliminación de las necesarias lejanías mentales que separan a las personas y que pone de presente al respeto en medio de ellas. De alguna manera, creerse más cercano y sin límites frente al otro elimina la esfera de individualidad suficiente que lleva a la obligada preparación del *yo* para el ingreso al *Zwischen* (entre) que propicia el encuentro con el Tú, como se puede advertir en Martin Buber.¹¹⁵ En consecuencia, el trato frente a los demás se traza sin mucha precaución, con más irrespeto, pues, el punto de encuentro entre la esfera de lo público y lo privado en el ser humano está difuso y tiende a mezclarse. Fruto todo ello, principalmente, de la sobre-exposición que hace la comunicación digital de lo privado, de la reducción en objeto a la que queda subsumido el sujeto por cuenta de la ponderación que hace de su imagen como queda claro, por ejemplo, en las fotografías que sube a las redes sociales en detrimento de su privacidad.¹¹⁶

Por su parte, la *negatividad* y la *positividad* en el pensamiento de Byung-Chul Han beben, del mismo modo, de la fuente filosófica hegeliana. Para empezar, el agua que alimenta el cuerpo plagado de *negatividad* se hace más cristalina cuando se repasa por un momento determinado de la vida intelectual de Georg Wilhelm Friedrich Hegel porque posibilita la comprensión de una importante influencia que tuvo en el origen de la dialéctica y que caracteriza una considerable parte de su planteamiento. Entre los siglos XVIII y XIX donde se desarrolló la filosofía de este pensador, como la mayoría de los períodos históricos precedentes, el conocimiento edificado atendía al tipo de ciencia y descubrimientos científicos imperantes. Para el asunto en consideración, de los avances que había logrado hacer Isaac Newton en el campo de la física se desprendía una visión *mecanicista* sobre el mundo que implicó, principalmente, la toma en cuenta de ciertas leyes –Inercia, Fuerza o principio fundamental de la mecánica y la Acción y reacción – para determinar y explicar el movimiento de los cuerpos materiales en el universo. Significó algo así como la respuesta más completa hecha hasta el momento acerca de la pregunta por el *ἀρχή* –principio– que se

¹¹⁵ Ánjel, Memo. *La significación de lo insignificante. Una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017, p. 31.

¹¹⁶ Han. *En el enjambre*, p. 14.

formulaban presocráticos como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, entre otros, en las antípodas de los tiempos modernos.

G.W.F. Hegel recusó este enfoque para el ejercicio de su reflexión y acogió –durante su período más fértil en términos intelectuales en Jena, ciudad alemana ubicada en el estado de Turingia– la visión *organicista* del mundo que, además, promulgaba otro intelectual y gran referente para su pensamiento como Goethe.¹¹⁷ Amparado bajo esta modalidad de entender la vida como organismo vivo, en donde la función de cada parte es vital para el sostenimiento del todo, y junto con los acontecimientos políticos que le tocaron vivir de cerca al joven Hegel: la lucha por los ideales de libertad proclamados por la Revolución francesa en 1789¹¹⁸ y el poderío de Napoleón Bonaparte ostentado diez años después, de quien creía ver “‘pasar la Razón en caballo’”,¹¹⁹ a partir de esto, justamente, se entendería el fanatismo suscitado que, sin embargo, tuvo que entrar en un estado de letargo y moderación en Hegel cuando se enteró de la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793 –rey de Francia para el momento de la Revolución– y la aparición en el mismo año del régimen del terror instaurado por los jacobinos, liderados por Maximilien Robespierre. Ante este entorno de cambio y contradicción intelectual y política, puede notarse raíces de lo que, posteriormente, Hegel recogería como *dialéctica y unidad de opuestos*.

Precisamente, estos presupuestos hegelianos son los que hacen mayor presencia en la obra de Byung-Chul Han. De conformidad con el despliegue que hace G.W.F. Hegel de su filosofía hay que decir que, en la producción académica atribuida a su pensamiento, lo que es llamado *formas del contenido filosófico* en *Escritos pedagógicos* aparece como *formas de lo lógico* en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y se componen de las mismas tres propiedades: *abstracción o entendimiento, dialéctica o racional-negativo y el especulativo o*

¹¹⁷ Feijóo, José Valenzuela, Maya Aguiluz Ibarгүйen, Norma de los Ríos Méndez, René Zavaleta Mercado, Giovanna Valenti Nigrini, Luis Tapia Mealla, Lucía Sala, et al. “Recuperar a Hegel.” En: *René Zavaleta Mercado: Ensayos, Testimonios y Re-Visiones*, 239–96. FLACSO-México, 2006 http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/Zavaleta/Seccion_V.pdf, p. 250.

¹¹⁸ Ciertamente, se dice que este hecho llevó a que Hegel plantara un “[...] árbol de la libertad” en torno al cual cantaron [junto con Hördelin y Schelling] La Marsellesa y bailaron la Carmagnola”. Feijóo, José Valenzuela, Maya Aguiluz Ibarгүйen, Norma de los Ríos Méndez, et al. “Recuperar a Hegel.”, p. 251.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 251.

racional-positivo.¹²⁰¹²¹ Con la atención dirigida hacia el segundo momento de los mencionados, tanto en un libro como en el otro, se incluye el movimiento de las determinaciones fijas que el *entendimiento* –operación pura del pensamiento que abstrae y se queda en las diferencias fijas– procura capturar,¹²²¹²³ es decir, la dialéctica es un proceso que permite superar la unilateralidad y limitación de las determinaciones que va construyendo el entendimiento con respecto a aquello que intenta conocer y que, en medio de esta dinámica, hace posible negarlas cuando se asumen como ciertas para conocerlas a partir de sus contrarios.¹²⁴ Así, por lo menos, se puede entender de Hegel cuando se refiere a la doctrina de la esencia diciendo:

la esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí solo siendo referencia a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente, sino como un *puesto y mediado*.¹²⁵

Vestigios de este razonar se halla en quien puede tomarse como una figura influyente en la concepción de la dialéctica hegeliana: Heráclito de Éfeso. Cuando G.W.F. Hegel hace alusión a él deja formalizado el proceso dialéctico que era abordado previamente. Lo hace con mayor claridad y discernimiento expresando, en primera instancia, que la dialéctica “[...] destruye y supera todas las relaciones finitas [...]”.¹²⁶ Y después, con mayor detalle, Hegel pasa a clasificarla en tres tipos:

[...] α) la dialéctica externa, que consiste en un razonar en uno y otro sentido, sin que el alma de la cosa misma se disuelva a sí misma; β) en la dialéctica inmanente del objeto, pero proyectada desde el punto de vista del sujeto; γ) en la objetividad de Heráclito, el cual concibe la dialéctica misma como un principio.¹²⁷

Con el amplio o singular recorrido que tiene la dialéctica hegeliana queda claro que el movimiento, la dinámica y la relación de opuestos le pertenecen de manera natural y están al servicio de la forma que tiene todo lo verdadero, o *lógico-real* como diría Hegel,¹²⁸ pero

¹²⁰ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p.182.

¹²¹ *Íd. Escritos pedagógicos*, p. 141.

¹²² *Íd. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183.

¹²³ *Íd. Escritos pedagógicos*, p. 141.

¹²⁴ *Íd. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 184.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 209.

¹²⁶ Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 258.

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ *Íd. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183.

que no por ello lleva consigo a que las determinaciones fijas abstraídas por el *entendimiento* queden dispersas como consecuencia del movimiento y confusión a las que fueron sometidas por el proceso dialéctico. A través de la tercera *forma de lo lógico* o del *contenido filosófico*, la *especulación o racional positivo* vuelven a juntarse en una *unidad* que incluye dichas “[...] determinaciones en su oposición”.¹²⁹ Lo que sería propiamente filosófico para Hegel por cuanto, lo *especulativo*, hace posible la conformación del concepto.

La dualidad entre ciudadano-Estado, víctima-victimario, amo-esclavo, entretenimiento-seriedad, palabra-música, entre otros, abunda en el lenguaje chulhaniano especialmente ceñido a la sociedad de la *negatividad* de la Modernidad inicial donde era frecuente el castigo por parte de un poder soberano que hacía verticales las relaciones humanas entre sometido y opresor. No obstante, la influencia de Hegel en Han no se agota en la construcción del panorama que permite identificar las características que pertenecían al sub-período moderno inmediatamente anterior al cual se está viviendo en este momento. Para explicar el hoy, así mismo, Hegel se pone de relieve al interior de la teoría chulhaniana. Si ahora, en la sociedad de la *positividad*, se habla de la violencia que ejerce el individuo contra sí mismo y no de aquel sometimiento violento que ejercía un otro sobre él es porque la lógica del mundo externo se trasladó a la inmanencia del sujeto. Y para que esto sucediera tuvo que darse una afinidad entre el afuera y el adentro del sujeto con el fin de que, a través de puntos en común, cada persona se sintiera libre siguiendo los mandamientos del sistema y no se asumiera como obligada por medio de la castrante relación que impone la violencia al eliminar en lugar de potenciar capacidades.

A la luz de la filosofía hegeliana puede decirse, entonces, que el mayor aporte que hace al ámbito de la *positividad* chulhaniana es la relación que establece entre el exterior y el interior en el sujeto que desarrolla su vida –con el movimiento y la actividad que menoscaban la pereza que inmoviliza hacia el estado del “es-así” que condiciona a la naturaleza–¹³⁰ bajo los influjos del poder. En estrecha conexión con la dialéctica abordada en

¹²⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹³⁰ *Íd. Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, pp. 14-15.

líneas precedentes, la inmanencia del sujeto con respecto al medio donde se despliega presenta un doble movimiento que en ningún caso lleva al extravío del sí mismo de cada uno; sería un *exteriorizar-se* “[...] de ida-desde-sí y de regreso-hacia-sí”.¹³¹ Se trata, sin más, de la manifestación del poder que tiene el espíritu, entendido como el mayor grado de interioridad posible en el sujeto, para recobrar a sí mismo y estar siempre junto a sí con independencia de la exterioridad en la cual se proyecte. Esto se presenta en el espíritu, humano por excelencia, y no en algún otro componente de la naturaleza porque esta no tiene interioridad que unifique la dispersión de sus elementos y, por ello mismo, está presa del espacio y el peso, de su “es-así”.¹³² Mientras que el ser humano, por muy inclinado que esté a la quietud y la pereza que lo arrojan al “es-así” de las cosas, cuenta con la persistente posibilidad de ser de otra manera. A partir de aquí es de donde se desprende la preferencia que tiene Hegel por lo bello artístico por encima de lo bello natural:

[...] si es que el espíritu es el ser verdadero que en sí lo comprende todo, preciso es decir que lo bello no es verdaderamente tal, sino cuando participa del espíritu y es creado por él. En este sentido, la belleza natural no aparece sino como reflejo de la belleza del espíritu, como una belleza imperfecta, que, por su esencia, está comprendida en el espíritu.¹³³

Con el embargo de esta distinción al interior de la forma del poder, Hegel continúa presentando la complejidad que tiene este y que determina el campo de la *positividad* en Byung-Chul Han. Según retoma este de aquel, el enlace entre el interior y el exterior en la manifestación del poder se remonta a la relación dual aristotélica entre sustancia y accidente. Más allá de los detalles que orientan la determinación de una y otro, con base en el clásico pensador la sustancia se puede equiparar con aquello que él mismo denomina entidad en tanto punto de referencia y lugar de convergencia de multiplicidad de sentidos, y, por accidentes o atributos se logra asumir lo que de allí se desliga por poseer o verse afectado por lo que es primero, la entidad.¹³⁴ Con este soporte, Han rescata el momento en el cual Hegel asemeja la sustancia a la unidad de los accidentes que se destaca por volver sobre sí misma, pese a su accidentalidad.¹³⁵ Esto quiere decir que la sustancia connota persistencia y estabilidad y los

¹³¹ *Ibid.*, p.16.

¹³² *Ibid.*, p. 14.

¹³³ Hegel. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Mestas Ediciones, 2003, p. 19.

¹³⁴ Aristóteles. *Metafísica*, 1004b.

¹³⁵ Han. *Hegel y el poder*. Un ensayo sobre la amabilidad, p. 87.

accidentes movilidad y cambio. Requisitos indispensables para llevar a cabo el proceso dialéctico y especulativo que describe Hegel, pero cuyo poder –el de la sustancia en relación con los accidentes– no se ejerce a través de la hegemonía de la primera sobre los segundos. Hay en medio de ello imbricaciones que se representan mediante tres expresiones que recobra Byung-Chul Han de G. W. F. Hegel: el poder formal, la relación de causalidad y la causalidad entre sustancias.

El primer dominio que tiene la sustancia sobre el accidente se da en términos de poder formal porque determina que el ente sea o no, pero no afecta el cómo, o sea, este tipo de poder de la sustancia declara acerca de la existencia del ser –decir que *es*–, pero no podrá decidir si será feliz o no, justo o no; en pocas palabras, tendrá poca influencia en las circunstancias en las cuales se desenvolverá el ser. Otro resultado diferente a este es el que se obtiene cuando la sustancia se involucra con el contenido del accidente y pone las determinaciones. Aquí se presenta una relación de causalidad que hace factible que la sustancia se encuentre siempre a sí misma en lo otro porque es su causa, es decir, tiene al otro como reflejo de su poder.¹³⁶ No obstante, entre toda la semántica de relacionamiento que alberga la relación causa-efecto hay que tomar en cuenta la forma circular y no rectilínea que debe tener la proyección de la causa –que en sentido amplio puede entenderse como espíritu, sustancia o interior– hacia la consecuencia –por el mismo efecto lo otro, accidente o exterior–. De lo contrario, se podría caer en la linealidad infinita que trae la ley causa-efecto, ya que una causa puede ser la consecuencia de otra causa y no necesariamente la que origine un resultado y este, a su vez, se configuraría en la causa de un efecto determinado.¹³⁷

Posteriormente, Han toma en cuenta de Hegel la relación entre sustancias, la cual ocupa un lugar preponderante en la comprensión del tránsito que se da de las necesidades y prioridades del sistema neoliberal a las urgencias que atiende el sujeto como propias de su interioridad en la sociedad de la *positividad*. La causalidad entre sustancias se presenta en la medida en la cual hay una sustancia activa que mueve y otra pasiva a la que intenta movilizar.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁷ *Ibid.*

Cuando esta experimenta como externo lo que la otra intenta poner, vivencia ejercicios de violencia que la conducen a padecer. Empero, cuando lo que procura poner la sustancia activa en la pasiva es experimentado por parte de esta como algo que pertenece a su interior, como propio, jamás podrá dimensionarlo en adelante como violencia. Para ello, es necesario que la determinación que recibe del poder de la sustancia activa sea ofrecida como un espacio de liberación hacia sí mismo en dirección a lo que le pertenece *per se*, a aquello que hace a la sustancia más auténtica,¹³⁸ en desmedro de la fuerte carga de sentido que tiene el *uno* sobre el *Dasein*, como se anotaba desde Heidegger.

A modo de corolario, por lo menos en lo concerniente a este apartado, puede decirse que en medio de la agitación intelectual que pueda ocasionar el vaivén en los orígenes y alcances que trae la *negatividad* y la *positividad* en Byung-Chul Han no es posible, en aras de asir materia *sólida* para evitar los recorridos en espiral que trae en ciertos momentos el planteamiento de este filósofo, encuadrar a la *positividad* como una categoría nutrida únicamente a partir del pensamiento de Martin Heidegger y que plaga por completo la forma de la vida en las sociedades contemporáneas porque, como se vio, igualmente G. W. F. Hegel aporta de manera considerable en este propósito y la época actual tiene aberturas por donde se evidencia cierta *negatividad* que hace posible pensar en una alternativa de salida para el sujeto de la *positividad*; menos aún se puede aseverar decisivamente que la *negatividad* es una dimensión unidireccional en cuanto a Hegel como su fuente primordial puesto que, paralelamente, Heidegger hace sus contribuciones; y, tampoco, es factible sostener la certeza que ponga, adicionalmente, a la existencia de la *negatividad* en virtud de la explicación que hace de las circunstancias prevalentes durante la Modernidad inicial debido a que la acepción *negativa* del mundo no tiene solo un carácter pretérito en la obra de Byung-Chul Han.

Con cierta afinidad con la concepción del tiempo griego, Han parece reclamar la existencia de más *negatividad* en la época contemporánea. En relación con lo que dice Domingo Plácido Suárez, el tiempo para los antiguos griegos era cíclico y quedaba en

¹³⁸ *Ibíd.*, pp. 89-90.

evidencia en el transcurso de las fiestas religiosas que “[...] conservaban más sólidamente las referencias a momentos cíclicos, al conmemorar constantemente un acontecimiento cada vez que el tiempo giraba sobre sí mismo”.¹³⁹ Parecer con el que simpatizan autores modernos y no solamente personalidades antiguas. Por ejemplo, ideológicamente allegada a esta idea circular en el comportamiento humano está Hannah Arendt cuando dice que

Es propio de la historia de la naturaleza humana que todo acto ejecutado una vez e inscrito en los anales de la humanidad siga siendo una posibilidad mucho después de que su actualización haya pasado a formar parte de la historia.¹⁴⁰

Centrado en este tipo de fundamentos, Han parece regresar sobre la *negatividad* para alzar una escotilla que libere parte de la presión ejercida por la *sociedad del rendimiento*, por ejemplo, citando a Hegel, al momento de afirmar que “[...] la negatividad mantiene la existencia llena de sentido”.¹⁴¹ Y los valores que reclama como necesarios en el presente – porque sobresalen por su ausencia– van en ese mismo sentido: el silencio, la distancia que lleva consigo el respeto; el secreto, el misterio, la confianza, la importancia del uso de la memoria, el sentido de la vida construido en medio de una narrativa; la pausa, la contemplación, la serenidad, la amabilidad, etcétera.

1.3. La violencia de la *positividad* como *mutilación ontológica* en el sujeto contemporáneo

“Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente.”

José Ortega y Gasset¹⁴²

“Hay muchas clases de soledad, pero Momo vivía una que muy pocos hombres conocen, y menos con tanta fuerza.”

¹³⁹ Plácido, Domingo. “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n.º. 59 (2004), p. 158.

¹⁴⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo, 2018, p. 397.

¹⁴¹ Han. *La sociedad del cansancio*, p. 54.

¹⁴² Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2004, p. 56.

El olvido del ser que caracteriza el pensamiento heideggeriano¹⁴⁴ apreciado a partir del tono de denuncia que se lee en su explicación sobre el comportamiento cotidiano del individuo por cuenta, fundamentalmente, de llevar una vida de la mano del sentido pre-establecido –una vida saturada de sentido diría Eilenberger–¹⁴⁵ cuya representación metafísica pudiera estar en ese *uno* impersonal que enajena el sí-mismo del ser que se priva, por lo tanto, del esfuerzo que podría conducir a un vivir más auténtico, libre de prejuicios, a la manera como su maestro Husserl abordaría el proceso del *epojé* como la captación pura de lo que se intenta percibir¹⁴⁶ a través del acto intencional que se da en la conciencia (*noesis*) en relación con el objeto hacia el cual se dirige (*noema*).¹⁴⁷ Visto de esta manera, el ser del sujeto en la actualidad se encuentra, además de olvidado, extraviado.

No obstante, frente al sentido heideggeriano en el cual se usó e implementará en adelante la idea del vivir auténtico, es menester hacer la distinción que recalca Byung-Chul Han entre autenticidad y singularidad. Sostiene que mientras que la primera es funcional a la sociedad neoliberal, habida cuenta de la explotación que logra hacer del *yo* porque se le ofrece cuanto producto sea posible para que logre la diferencia que quiere hacer con respecto a los demás, para no parecerse a ninguno, puesto que, tras la oferta del mercado se encierra una representación de lo distinto contralado por el sistema. Lo diferente sería el mismo diferente al cual pudiera acceder cualquiera lo que lleva a que, irremediabilmente, tras la pretensión de autenticidad cada uno se compare con los otros. Un ejercicio de comparación que se hace igualando, por lo cual, la tan anhelada alteridad termina siendo igualdad.¹⁴⁸ Es una autenticidad que obedece a las presiones del mercado que alberga, además, el deterioro de la esfera pública por cuenta de la fuerza del mostrar de la vida privada.¹⁴⁹ Ante ello, nada es

¹⁴³ Ende, Michael. *Momo*. Bogotá: Editorial Alfaguara, 1995, p. 202.

¹⁴⁴ Eilenberger. *Tiempo de magos*, p. 223.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴⁶ Lozano, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: Edicep, 2006, p. 30.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁸ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 38.

¹⁴⁹ *Íd. La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder Editorial, 2020, p. 34.

parecido a lo que sucede con la singularidad que, para Han, es lo distinto de lo que es distinto para los demás;¹⁵⁰ íntimamente conexo con la figura de Sócrates a quien sus discípulos adjetivaban como *atopos*,¹⁵¹ en griego clásico *ἀτοπος*, que literalmente traduce extraño.¹⁵² Así como tampoco, en aras de la rigurosidad en los planteamientos chulhanianos, puede tomarse a la diferencia como sinónimo de alteridad. La primera es *positividad* y la otra no.¹⁵³

Con todo y esta disquisición conceptual, la crisis ontológica en el ser humano contemporáneo puede explicarse, como se vio, debido a la desatención que hizo de lo fundamental. En asocio con la filosofía de Heidegger los principios descuidados por el sujeto son los momentos de angustia y de muerte,¹⁵⁴ lo cual sucede, según detalla Wolfram Eilenberger en el estudio que hace de la vida y obra de Martin Heidegger, porque aquel se arrojó

en el terreno de lo material, los bienes corrientes de consumo; en el ámbito social, la carrera profesional; en la esfera del diálogo, la amistad sin auténtica comunicación y el matrimonio rutinario y sin amor; en la vida religiosa, una fe recibida sin verdadera experiencia de Dios; en el dominio del lenguaje, el empleo incesante e irreflexivo de lugares comunes y frases hechas, que todo el mundo tienen en la boca y se suelen considerar acertados, y en el terreno del estudio, el planteamiento de cuestiones para las cuales se cree conocer ya, con seguridad, la respuesta.¹⁵⁵

Coincidente con ello, Byung-Chul Han dice, entre otras ideas que desarrolla en sus obras, que difícilmente el sujeto contemporáneo sostenga una relación con lo otro, en tanto alteridad, que permita la creación de una nueva realidad.¹⁵⁶ De tal manera que se tiene que declarar obsoleto, incluso, el planteamiento marxista con respecto a la alienación del trabajo donde se describía la pérdida de identificación que le sucedía al trabajador con lo que hacía a la luz del arrebató que sucedía con sus productos debido a las relaciones de producción dominantes¹⁵⁷ en las que estaba inmiscuido, como la opresión por parte de los dueños de los

¹⁵⁰ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 39.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵² Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego*. Morfología, p. 168.

¹⁵³ Han, Byung-Chul. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p. 20.

¹⁵⁴ Eilenberger. *Tiempo de magos*, pp. 222-225.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁵⁶ Han. *La expulsión de lo distinto*, p.15.

¹⁵⁷ *Íd. Psicopolítica*, p. 16.

medios de producción. Porque, la libertad almibarada del neoliberalismo hace que el sujeto se lance a ella con una euforia inicial de siderales magnitudes que, posteriormente, parece. El dominio neoliberal ubicado en el subsuelo de la superficie de actuación de cada persona lleva a que esta se optimice al máximo para poder rendir en las tareas del mercado y se desconozca a sí mismo.¹⁵⁸ La enajenación se produce en este momento hacia sí mismo y vilipendia cualquier dimensión de disimilitud. Por este motivo, la sentencia preliminar que se puede construir sobre este sumario de novedades sería que lo distinto ha desaparecido y a donde quiera que se vaya y como quiere que se esté todo lo que se va a encontrar es lo idéntico a sí mismo, o sea

el terror de lo igual alcanza hoy todos los ámbitos vitales. Viajamos por todas partes sin tener ninguna experiencia. Uno se entera de todo sin adquirir ningún conocimiento. Se ansían vivencias y estímulos con los que, sin embargo, uno se queda *siempre igual a sí mismo*. Uno acumula amigos y seguidores sin experimentar jamás el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de lo social.¹⁵⁹

En ese mundo metafísico en el cual se convierte en ocasiones el arte, particularmente la literatura y la poesía como una de sus manifestaciones que, por cierto, tienen para Hegel un lugar privilegiado en virtud de la máxima expresión que tiene el espíritu por medio de su prosa traslúcida de pensamientos después de emanciparse de la exterioridad del espacio y el peso de la materia.¹⁶⁰ En algunas manifestaciones artísticas, como estas, se encuentra un crisol metafísico porque la literatura, por ejemplo, en reiteradas veces proporciona los medios apropiados para llevar al mayor grado posible de abstracción los principios que guían el comportamiento de las personas que nutren el contenido de sus historias, hasta el punto en el cual lo que afirma sobre la naturaleza humana no solo se aleja de cualquier conexión con el plano físico, sino que también se hace improbable en última instancia.

Bajo estos parámetros parece hallarse el lugar idóneo para ubicar determinado tipo de análisis de *Momo*, la obra más conocida del escritor alemán Michael Ende, quien, por medio de los elementos ficticios y críticos que moldean el núcleo de la historia que construye,

¹⁵⁸ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 65.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶⁰ *Íd. Hegel y el poder*, pp. 14-35.

condice con el planteamiento chulhaniano acerca de la proliferación de lo igual como rasgo ineluctable de las sociedades actuales. Un libro clasificado como literatura infantil y juvenil, por lo cual es merecedor de críticas debido a la trascendencia de los postulados en la trama que relata: la monotonía y frialdad en la cual cayeron los habitantes del lugar donde transcurrió la vida de *Momo* después de que *los hombres de gris* les permutaran lo que más disfrutaban por el ahorro del tiempo, como a Beppo Barrendero que gozaba tanto de su oficio –puesto en su nombre– como de cavilar profundamente antes de decir o hacer algo, pero que a la postre no contaría con el tiempo suficiente para este deleite una vez aceptada la intervención de estos seres extraños en el agendamiento de sus labores diarias. Con esta semblanza se crea un epítome de lo que les sucedió a otros personajes porque así se tornó el escenario en el cual vivieron:

Y como todas las casas eran iguales, también las calles eran iguales. Y estas calles monótonas crecían y crecían y se extendían hasta el horizonte: un desierto de monotonía. Del mismo modo discurría la vida de los hombres que vivían en ellas: derechas hasta el horizonte. Porque aquí todo estaba calculado y planificado con exactitud, cada centímetro y cada instante.¹⁶¹

La mayor carencia ontológica que presenta el sujeto de la *positividad* es su vacua relación dialéctica con el mundo. Aquel movimiento de opuestos que permite la consolidación de la *mismidad* del sujeto, como diría Han,¹⁶² a través del movimiento y dispersión de las determinaciones fijas que abstrae el entendimiento,¹⁶³ tal cual se decía desde Hegel, no está en el ser humano de la época contemporánea. Es decir, en la actualidad cada quien se sostiene sin aquel proceso que, pese a la dispersión y desorden de las diferencias fijas de lo que se intenta conocer, nunca llega a la dilapidación de las mismas, puesto que, como recoge Hegel de Heráclito, hace posible la definición del objeto de conocimiento desde la razón negativa sin que el alma de la cosa se disuelva.¹⁶⁴ Por ende, no sería imposible admitir que la violencia que ejerce el ser humano del hoy contra sí mismo es directamente proporcional a la oquedad que hay en su ser en consideración a la falta de tensión que necesita con la alteridad.

¹⁶¹ Ende, Michael. *Momo*, p. 74.

¹⁶² Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 11.

¹⁶³ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183.

¹⁶⁴ *Íd.* *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 258.

En un mundo plagado de igualdad se pierde la diferencia, el *otro*, que constituye el sentido de la vida del *yo*. Byung-Chul Han dice textualmente que “[...] es justamente lo contrario de las cosas, lo distinto de ellas mismo lo que les infunde vida”.¹⁶⁵ Sin un *otro* en quien, mínimamente, proyectar los enojos ni de quien recibir, a lo sumo, limitaciones sobre las propias acciones, el *yo* se sumerge en un océano colmado de sí mismo. Supresión sucedida, como se hizo notar con anterioridad, por el traslado de las lógicas externas del mercado neoliberal de la desregulación al interior del sujeto que asumió como propio lo que antes le era ajeno cuando este ámbito presentó, con la ayuda del conocimiento adquirido de los gustos de cada persona, el poder de la sujeción como liberación y no como coerción.

Condicionamiento que trae secuelas desfavorables a nivel individual y colectivo en la humanidad. En la esfera personal cada sujeto se ve inmerso en una profunda soledad, cuyo vacío procura colmar por medio del narcisismo que en su extremo de notoriedad llega al uso irrestricto del *Smartphone* con la adicción a las *selfies* o de la cuchilla de afeitar para auto-agredirse, como de manera rotunda expresa Byung-Chul Han,¹⁶⁶ pues, de acuerdo con lo que sigue mencionando el filósofo, pierde la autoestima que se genera exclusivamente en el trato con el *otro*. A la par, esta situación conlleva a la eliminación del dolor, el duelo y el conflicto que tantas veces contribuyen a la conformación de experiencias humanas. De un mismo origen también brota el aplazamiento de la muerte y la vejez a como dé lugar.¹⁶⁷¹⁶⁸¹⁶⁹ Y en lo que tiene que ver con la vida en comunidad el grado de preocupación sobre esta circunstancia no se atenúa. Han se aventura a señalar que los terroristas y los nacionalismos que proliferan en las sociedades actuales tienen un tronco en común por cuanto, unos y otros, ambicionan implantar reductos de resistencia donde lo singular se enfrente a la fuerza totalizante del fenómeno de la globalización que va tras la intención de eliminar cualquier aspereza que refleje diferencia.¹⁷⁰ El filósofo surcoreano profundiza en su tesis y con osadía dice que lo anterior explica, por ejemplo, el ataque del 9/11 porque la estructura de las

¹⁶⁵ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 16.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁶⁸ *Íd. Topología de la violencia*, p. 38.

¹⁶⁹ *Íd. Psicopolítica*, p. 12.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 24.

[...] Torres Gemelas no implicaban ninguna referencia externa, ninguna relación con lo otro. Los dos edificios gemelos, iguales entre sí y que se reflejan mutuamente, constituyen un sistema cerrado en sí mismo. Imponen lo *igual*, excluyendo por completo lo distinto.¹⁷¹

Es por eso que la vida de otros que vive el ser de la Modernidad tardía, o sea, la inautenticidad del sujeto contemporáneo como se pudiera afirmar desde Heidegger o la carencia de singularidad a decir por Byun-Chul Han, más la falta de alteridad que vive como resultado de la anulación del *otro* a la que fue conducido, inicialmente, por una provocación externa y que, más adelante, asumiría como suya, tal como resonarían algunas premisas hegelianas en Han, llevan a colegir, en palabras de José Ortega y Gasset, que el sujeto contemporáneo está *mutilado ontológicamente*,¹⁷² lo que Han denomina *carencia óptica*.¹⁷³ Sin el *otro*, sin el opuesto y sin la razón negativa no puede hablarse con certeza de la autoafirmación y autoconciencia del *yo*. En consonancia con el filósofo español, se puede ratificar que el ser de los días presentes está incompleto. Necesita tanto de su contrario como el color de la superficie material donde se proyecta y esta del poder que la puso para garantizar su existencia, como bien ilustra Ortega y Gasset.¹⁷⁴ Por esta razón, desde la dimensión ontológica del ser humano de las sociedades neoliberales, hay que decir que este está más cercano a los movimientos en los que pensaba Jean-Paul Sartre, esto es, aquellos que no existen del todo, tiempos débiles, porque son pasos intermedios entre existencias,¹⁷⁵ que de la vivencia y comprensión completa de sí mismo a partir de su ser y no-ser.

Ante la innegable relevancia que tiene el *otro* en la constitución dialéctica del *yo* hay que persistir en que este no se encuentra en su totalidad *óptica*¹⁷⁶ porque no está en relación con la razón negativa que le permitiría construir, además, el espacio que necesita para elevar todo el sí-mismo en su singularidad, como retoma Han de Hegel.¹⁷⁷ Esta *carencia óptica* acercaría al ser del sujeto de la actualidad al es-así que tanto aborrece Hegel de la

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁷² Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*, p. 54.

¹⁷³ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 14.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ Sartre, Jean-Paul. *La náusea*, p. 131.

¹⁷⁶ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 14.

¹⁷⁷ *Íd.* Hegel y el poder, p. 33.

naturaleza¹⁷⁸ puesto que está presa del espacio exterior y el peso de su materialidad. Quedaría, al calor de lo expuesto, un individuo sin la actividad, movimiento y dinámica que conlleva la dialéctica, por consiguiente, sin la resistencia necesaria para superar al es-así de los objetos naturales, o sea, sería meridianamente vecino del perezoso que por poco logra diferenciarse de la inmovilidad de la roca.¹⁷⁹ Con mayor exactitud, el neoliberalismo con su desmedida preocupación por la producción de bienes y servicios agregó en su catálogo de mercancías al ser humano que tiene la fuerza laboral que el mercado precisa con el efecto inmediato del menoscabo de esferas vitales en cada persona, como el vínculo vital con la diferencia.

Byung-Chul Han recapitula algunas ideas de Max Scheler cuando, con base en el medievalista San Agustín de Hipona, resalta la falta de plenitud *óptica* que tiene la flor si no es contemplada.¹⁸⁰ Paralelamente, Hegel destaca el lugar supremo que alcanza lo otro al momento de ser abarcado por la autoconciencia o el espíritu del *yo*; verbigracia, en la ingesta los alimentos no son destruidos por cada persona; entran en participación del concepto que los eleva a lo que son en sí¹⁸¹ en el proceso de unidad que implica la especulación hegeliana.¹⁸² Como muestra de botón puede proponerse pensar en qué sería de la manzana con todas las características que la definen, como el olor y el sabor, sin la autoconciencia del ser humano que se proyecte sobre ella como lo otro y logre captar estos dos atributos suyos que por sí misma nunca hubiera podido desarrollar hasta elevarlos al nivel de la conceptualización de todo lo que es esta fruta que la diferencia entre sus semejantes, como la pera y el durazno, y las demás de su misma especie provenientes del *malus domestica*.

Igual que la flor necesita de la contemplación y la manzana de la ingesta, el ser humano requiere del *otro* para su comprensión integral. No es posible que alguien sea suficiente para sí mismo. Diferentes categorías sociales delatan la soledad en la que ahora

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸² Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183.

vive un gran número de personas, principalmente pertenecientes a los países más desarrollados. Una de ellas podría estar en los *hípsters*, una subcultura principalmente de jóvenes que, bajo la moda *vintage*, creen estar alejados de las formas de vida predominantes y que, a contraluz de sus convicciones, se estarían aislando con su forma de actuar de los demás. Otra, posiblemente contenga una manera de vivir parecida a lo que le sucedió a *Momo* después de la aparición en su vida y en la de todos sus allegados de los mercaderes del tiempo, los *hombres de gris*. Se encontraba rodeada de riquezas materiales, pero tan sola que no tenía con quien compartirlas y, como diría Michael Ende, “[...] hay riquezas que lo matan a uno si no puede compartirlas”.¹⁸³ Es decir, se está hablando del tipo de persona de la que habla Héctor Abad Faciolince y que se está formando en las sociedades globalizadas de la actualidad. Por una suerte de superstición el escritor antioqueño sitúa su análisis en Japón al creer que mucho de lo que sucede en este país del Lejano Oriente es un vaticinio de lo que llegaría a pasar en occidente. Allí georreferencia al *hikikomori*. El mismo del que trata Byung-Chul Han como unidad aislada para sí que integra el enjambre social.¹⁸⁴ Sin lugar a dudas, a juzgar por la descripción de esta categoría, se trata del mejor prototipo del fenómeno resultante de la *amputación ontológica* de la alteridad en el ser del sujeto. En palabras de Faciolince es

[...] una persona que se recluye en su casa y en su cuarto porque no soporta la exposición social, porque es un tímido compulsivo que se niega a interactuar con los demás, se esconde en su espacio íntimo y se limita a una vida virtual: televisión, videojuegos, internet, música en audífonos, mutismo, dependencia económica de los padres e incapacidad de tener amigos o de trabajar.¹⁸⁵

¿Del muñón que quedó después del tajo realizado del *otro* y lo otro en el *yo* se podrá rescatar algo de *negatividad* para que el ser encuentre el sí mismo en medio del extravío al cual fue sometido en primer momento, pero que, en la postrimería, cedió con pleno consentimiento?

¹⁸³ Ende, *Momo*, p. 202.

¹⁸⁴ Han. *En el enjambre*, p. 94.

¹⁸⁵ Abad, Héctor. “La melancolía del ‘hikikomori’”, *El Espectador*, 21 de julio de 2019, recuperado el 25 de junio del 2020, <https://www.elespectador.com/opinion/la-melancolia-del-hikikomori-columna-871987/>

CAPÍTULO 2

LA POSITIVIDAD COMO DISPOSICIÓN SISTÉMICA:

La violencia en la sociedad del rendimiento

“Mucho más peligroso que *el terror del otro es el terror de lo mismo, el terror de la inmanencia*”.

Byung-Chul Han¹⁸⁶

Focalizada la violencia en Byung-Chul Han como el movimiento que se produce y proyecta en la inmanencia del sujeto de la *sociedad de rendimiento* donde la víctima y el victimario convergen en la misma persona,¹⁸⁷ se hace comprensible que esta acepción, por un lado, parezca superar categorías tradicionales y genéricas como la directa o indirecta de la que habla Galtung,¹⁸⁸ o particulares como la política, psicológica o moral de Domenach,¹⁸⁹ entre otras, que estarían al abrigo de líneas de sentido *negativas* del mundo donde se hace frecuente el antagonismo entre el *yo* y el *otro*, como se trató anteriormente, porque lo violento ya no se lleva a cabo por una fuerte opresión de unos sobre otros. Ahora, en el marco de la *positividad* queda encuadrado en el sujeto que se somete voluntariamente a los dictámenes de la sociedad neoliberal que, además de asumirlos como propios, los vive con una alta competencia entablada contra sí mismo.

Por otra parte, la violencia en Han armoniza con el cambio epistemológico que se advierte en las sociedades occidentales. Si la metáfora de la luz fue la manera predominante en la cual se estructuraba el conocimiento desde la antigüedad hasta la modernidad inicial, incluyendo la Edad Media, que planteaba un orden social jerárquico que subyugaba por cuanto había “[...] instancias que obligan, prometen o prohíben, como Dios o la razón”.¹⁹⁰ Distinto, ni siquiera contrario porque aportaría a la existencia de la oscuridad, es lo que se

¹⁸⁶ Han. *Topología de la violencia*, p. 144.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸⁸ Galtung. Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea, p. 319.

¹⁸⁹ Domenach. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*, p. 34.

¹⁹⁰ Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 76.

presenta en las sociedades actuales. Para Byung-Chul Han a las agrupaciones humanas que se guiaban en medio de las tinieblas por la luz del fuego que emanaba de una antorcha no las atacó el impetuoso viento de la *negatividad* para sumirlas en profundas sombras. Lo que sucedió es que la claridad ya no se dio a fogonazos ni desde una fuente única. Todo se *iluminó*. Cada cosa se hizo transparente, para mayor precisión.¹⁹¹ Del caminar a tientas hacia una meta, asumida como salida, de repente el ser humano se vio con un amplio y transparente pasadizo a través del cual podría correr en cualquier dirección y con toda libertad, pero sin ningún punto de referencia.

A renglón seguido, la violencia no se pudo concebir igual. Considerada al interior de las circunstancias de *negatividad* y *positividad* en Byung-Chul Han tiene un carácter específico en su contenido a través de la taxonomía que hace entre *macrofísica* y *microfísica* de la violencia. En sintonía con estas categorías, de la *negatividad* la *macrofísica* es su mejor complemento porque esta supone la presencia de una fuerza externa que invade lo propio del sujeto y lo niega, ante la cual se erige como protección una fórmula lógica que opera con resultado positivo cuando sus dos variables son iguales; para este caso, una persona se protege negando la *negatividad* de lo violento.¹⁹² Cuan vasos comunicantes, indistintamente, aparece el lazo que une a las parejas conceptuales de *positividad* y *microfísica* de la violencia porque, de acuerdo con Han, esta no emerge como un claro referente identificado en el rol de enemigo. Además de un accionar tácito, tiene en lo idéntico el caldo de cultivo donde cada sujeto no se diferencia de los demás y, por ende, no dirige ni proyecta, sino que introyecta los actos de violencia que antes eran orientados desde y hacia otro (Estado, sistema, enemigo...).¹⁹³

Pero si en este plano amplio de la sociedad se dio así es porque hay fuertes convulsiones que ocurren a un nivel más reducido de la individualidad, precisamente por ese doble influjo que se da entre lo general y lo particular, sin optar por un desbalance en el

¹⁹¹ *Ibíd.*

¹⁹² *Íd. Topología de la violencia*, p. 112.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 111.

análisis como en alguna ocasión esbozó Émile Durkheim.¹⁹⁴ Las relaciones intersubjetivas actualmente no están mediadas por la *biopolítica* que otrora destacaba la importancia de la disciplina y la normativa para adiestrar el comportamiento del sujeto.¹⁹⁵ Era entonces la defensa de un tipo de control al cual le era de suma relevancia administrar con mucho cuidado indicadores demográficos como las tasas de mortalidad, natalidad y esperanza de vida¹⁹⁶ para dominar el accionar de cada persona. En el transcurso del tiempo presente, sin embargo, acorde con Byung-Chul Han, se asiste a un momento en el cual el concepto de *psicopolítica* es el que mejor explica la aparición cotidiana del ser. Esto, ya que con ella se mira de soslayo la conducta que obedece al control sobre lo biológico del cuerpo por centrarse en la *psique* de cada uno,¹⁹⁷ una característica humana que se basa en los procesos de la mente allende el sustrato físico de la sinapsis.

Con la *psicopolítica* en el lugar del mediador, el sujeto atiende cómodamente a lo que quiere de él la sociedad neoliberal porque en vez de ejercer una tiranía contra toda individualidad, la seduce. Usa las necesidades, anhelos y deseos¹⁹⁸ de cada uno para prever su comportamiento. Alcance que se logra como resultado de un mecanismo filosófico de identificación entre la libertad individual de una persona y los valores e intereses que conforman el neoliberalismo, tan preocupado en la producción de bienes y servicios con arreglo a las lógicas del mercado. Con una notable escalada hegeliana, tal como se podría asumir el encuentro del *yo* en el *otro* o la conexión que hay entre sustancia y accidentes,¹⁹⁹ se produce la simbiosis entre sujeto y sistema. El artilugio práctico que representa en el ámbito material estas reflexiones espirituales, si se quiere, es el *Smartphone* o teléfono inteligente y la invocada devoción que hoy se le otorga. Tanto así que Byung-Chul Han

¹⁹⁴ Quien deja ver la prevalencia del todo sobre el individuo en la sociedad cuando establece el siguiente principio de un hecho social: “*la causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales que la anteceden y no entre los estados de la conciencia individual.*” Durkheim, Émile. “Reglas para la explicación de los hechos sociales”. En: *Antropología: lecturas*, editado por Paul Bohannon, y Mark Glazer. Barcelona: McGraw-Hill Interamericana, 1993, p. 253.

¹⁹⁵ Han. *Psicopolítica*, 36.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁹⁹ Han. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, p. 87.

declara que es el confesionario de la sinagoga global que es *Facebook*.²⁰⁰ Por medio de las diferentes actividades que se hacen con él, principalmente el *Me gusta* de las redes sociales, libremente el sujeto está proporcionando una gran cantidad de información personal que entra a participar en el *Big data*, la gran red de datos que almacena e inspecciona cada paso dado en la virtualidad, debido a que

hoy se registra cada clic que hacemos, cada palabra que introducimos en el buscador. Todo paso en la red es observado y registrado. Nuestra vida se reproduce totalmente en la red digital. Nuestro hábito digital proporciona una representación muy exacta de nuestra persona, de nuestra alma, quizá más precisa o completa que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos.²⁰¹

Con este escenario, por un lado, ¿qué o quién diferente a cada sujeto, que cree haberse librado de toda sujeción, es necesario para subyugar su voluntad si él mismo transige con todo lo necesario para que se dé el sometimiento? Nada ni nadie, sería la respuesta obvia cuando en el prelude de cada acción está alguien que se autoimpone lo que antaño era una sumisión causada por fuerza externa. Por otra parte, ¿con Byung-Chul Han y su concepción sobre la violencia que experimenta el sujeto de la sociedad positiva se está ante una propuesta teórica y un tipo de comportamiento empírico como el que describe sin parangón en la historia de las ideas de Occidente? Por muy forzado que sea el intento se podría osar en hacer, como no sucedió antes, concesiones entre la violencia chulhaniana y otras aludidas maneras de entenderla con la firme intención de dilucidar elementos hasta el momento no tenidos en cuenta en la disposición de lo violento y los espacios en los cuales se manifiesta.

En la materialización de esta idea se podría aceptar sin mucha polémica que, al tratarse la violencia en Byung-Chul Han de un proceso iniciado y terminado en el sujeto, en línea con un lado del pensamiento de Johan Galtung, se podría clasificar como violencia personal o directa²⁰² porque hay un autor identificado en ella. La enorme diferencia es que el ejercicio de la violencia en la actualidad para Han no sale del perímetro tazado por la subjetividad de cada uno, pero en el estadio anterior de su desarrollo guardaría algo de cierto

²⁰⁰ *Íd. Psicopolítica*, p. 26.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰² Galtung. *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*, p. 319

la relación que se procura hacer. Porque en la previa de todo ello se tuvo que asentir con la violencia indirecta o estructural de Galtung²⁰³ puesto que el auto-sometimiento partió de un yugo inicial otorgado al otro,²⁰⁴ al otro sistema, al otro sistema neoliberal para más señas.

De lo que se habla tuvo orígenes externos que, a la postre, se tomaron como propios porque solo en la relación con el *otro* el sí mismo del *yo* pudo encontrarse.²⁰⁵ A ello debe su ser.²⁰⁶ Ilustrativo a este respecto resulta la interpretación que hace Byung-Chul Han de la famosa y muy comentada metáfora del amo y el esclavo hegeliana. Más que tratarse de una relación de contrarios con miras al reconocimiento de su interdependencia, para el surcoreano es la ejemplificación de la renuncia que hace el sujeto de su aislamiento egoísta a favor del *otro*, el amo para la situación en particular, pero que este, a su vez, no conforme con la superioridad alcanzada participa de un sometimiento inicial hacia una voluntad general, un *nosotros*, que bien podría ser el Estado o la ley; sucintamente, el universal.²⁰⁷ Si bien hay que decir que este mismo paraje en el pensamiento hegeliano es también retomado por Han para hacer notar la falta de tensión dialéctica entre el amo y el esclavo en la época contemporánea en tanto el amo ya no establece una relación diferente con las cosas más allá de la elaboración y la dominación, como podría presuponer la contemplación con el hecho de estar liberado del trabajo debido a la resistencia que había logrado romper el esclavo en este sentido,²⁰⁸ el cual, por su parte, ahora no encuentra tampoco en el trabajo el medio a través del cual puede dar forma a su conciencia y construir la idea de libertad.²⁰⁹

Frente a los otros sentidos de violencia estudiados, con bastante prolijidad se podría decir que la violencia de la *positividad* en Han tiene carácter de vecindad con las violencias

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Han. *Hegel y el poder*, p. 100.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp.70-71.

²⁰⁸ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder Editorial, 2019, p. 137.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 136.

moral y discursiva planteadas, en este mismo orden, por Domenach²¹⁰ y Lull y otros²¹¹ en la medida en la cual comprometen la libertad del *yo* ante las determinaciones del *otro*, por lo menos en esta primigenia sumisión de la que se trataba porque, en adelante, el poder de la relación dialéctica intersubjetiva se desenvuelve con una soltura tal que conforman el amplio e ilimitado campo de las libertades *positivas*.

Aterrizado el planteamiento chulhaniano en el plano de algunas de las propuestas existentes sobre violencia, es conveniente, así mismo, acercar el tipo de sujeto que en el mundo de la vida cotidiana la experimenta. Invertida la manera de proceder implementada hasta aquí de partir de los conceptos para decantar los acontecimientos, aunque tenuemente, se puede ver que la facción del pensamiento de Han tomada como objeto de estudio se construye a partir de lo construido –si acaso se dio la falsa impresión de poner el proyecto filosófico del autor en la escalera de áuricos eslabones que conducen al olimpo– y que la subjetividad que se consolida bajo las lógicas de la temporalidad y el poder del sujeto de la *positividad* se encarna en una persona con características específicas que se separan de cualquier apreciación que las tome como *sui generis*.

Beatriz Reyes Dávila en un ensayo titulado *La aterradora banalidad del mal* rescata de Hannah Arendt, a quien debe la expresión más importante del rótulo elegido, la taxonomía que hace de las personas que se comportan sin que operen en ellas el sentido de autocrítica: “los nihilistas”, quienes asumen que no hay valores absolutos; los dogmáticos, que asumen posturas heredadas; y los “ciudadanos normales” que aceptan como buenas las costumbres y creencias de su sociedad”.²¹² Centrada en este último tipo de personas, Arendt fundamenta lo que llamó *banalidad del mal*. Un prototipo en el que suelen hallarse, en palabras de su autora, las personas que al actuar irreflexivamente y sin profundos motivos terminan alejadas de la realidad y causando, eventualmente, más daño que el de todos los malos instintos

²¹⁰ Domenach. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*, p. 34.

²¹¹ Lull *et al.*, “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, p. 89.

²¹² Reyes, Beatriz. “La aterradora banalidad del mal”, *El Espectador*, 01 de julio del 2020, recuperado el 15 de agosto del 2020, <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/la-aterradora-banalidad-del-mal/>

pertenecientes a la naturaleza humana.²¹³ Definición dada por la pensadora alemana en razón del juicio celebrado contra el criminal de guerra Otto Adolf Eichmann, capturado en Buenos Aires (Argentina) la noche del 11 de mayo de 1960,²¹⁴ y ahorcado, después de un largo juicio llevado a cabo en Jerusalén donde lo encontraron culpable de la participación en el exterminio del pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, el 31 de mayo de 1962.²¹⁵

Un caso en el cual saltaron a la vista varias irregularidades, como la captura de Eichmann en Argentina y su posterior traslado a Israel, dos países sin tratado de extradición vigente y uno de ellos, el sudamericano, con fuertes inclinaciones al resguardo de criminales de guerra alemanes de destacada reputación, tal cual sucedió con Josef Mengele, el médico encargado de los experimentos humanos en Auschwitz.²¹⁶ También fue contra el apego a la justicia en este proceso el que la presunción de inocencia no haya sido garantía como lo demuestra, entre otras, que el tribunal no permitiera la presencia de testigos por parte del defensor.²¹⁷ Casi todos los elementos del juicio, excepto el carácter adoptado por los jueces que Hannah Arendt destaca en varias oportunidades, estaban dispuestos para dar continuidad a las palabras con las cuales el fiscal Hausner dio su primer discurso:

Ante vosotros comparezco, jueces de Israel que formáis esta sala, para acusar a Adolf Eichmann, pero no comparezco solo. Aquí, en este momento, a mi lado, hay seis millones de acusadores. Pero no, no pueden levantarse e indicar con el dedo de la acusación esta cabina de cristal, ni gritar *J'accuse* dirigido al hombre que la ocupa [...].²¹⁸

Al final, la sentencia lo declaró culpable de quince delitos, cada uno de los cuales estaba relacionado con la Solución Final, uno de los eufemismos junto con “evacuación”, “tratamiento especial”, “solución radical” y otros, para denominar la concentración, deportación y posterior exterminio, principalmente, del pueblo judío.²¹⁹ De cuatro maneras generales se tipificó el aporte de Eichmann a la destrucción de los judíos:

²¹³ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*, pp. 417-18.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 364.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 384.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 400.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 380.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 126

1)“siendo causa de la muerte de millones de judíos”; 2) situando a “millones de judíos en circunstancias propicias a conducir a su destrucción física”; 3) causándoles “grave daño corporal y mental” y 4) “dando órdenes de interrumpir la gestación de las mujeres judías e impedir que dieran a luz”, en Theresienstadt.²²⁰

Lo particular del juicio es que el acusado no era un monstruo como a primera vista se podría pensar. Al detallar en su personalidad parece inevitable compartir la percepción de que Otto Adolf Eichmann, en palabras de Hannah Arendt, era terrible y terroríficamente normal.²²¹ Y es que en él no se reunían las razones de peso que pueden llevar a que alguien contribuya en semejante empresa. “Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano”.²²² Su vida anterior al nazismo certifica esta tesis. Fue viajante de comercio en la *Vacuum Oil Company* porque se valió de los nexos que tenía un primo de su madrastra que estaba casado con la hija de un comerciante judío, tenía un compañero de la escuela de origen judío que llevó a su casa, se dice que tuvo en Viena una amante judía²²³ y había leído algo de los escritores judíos Theodor Herzl y Adolf Böhm. En parte por lo recientemente mencionado, cuando fortuitamente ingresó al partido nazi por invitación del joven abogado Ernst Kaltenbrunner,²²⁴ fue considerado experto en asuntos judíos y su labor estuvo ceñida, al interior de la compleja burocracia del tercer *Reich*, a la Oficina Principal de Seguridad del Reich (RSHA)²²⁵ y, dentro de ella, hizo parte de la sub-sección IV-B-4 que, en general, procuraba la eliminación de elementos hostiles al Estado. Particularmente, su tarea estaba concentrada en los católicos, protestantes, francmasones y judíos.²²⁶

Aparte de auto-declararse un completo cumplidor del deber, un apegado a la norma, como fundamento de lo cual declaró haber leído *Crítica de la razón práctica* de Immanuel Kant y dio una explicación relativamente acertada del imperativo categórico,²²⁷ llama la atención uno de los rasgos que pone de relieve Hannah Arendt en la personalidad de

²²⁰ *Ibid.*, p. 356.

²²¹ *Ibid.*, p. 402.

²²² *Ibid.*, p. 361.

²²³ *Ibid.*, pp. 51-2.

²²⁴ *Ibid.*, p. 54.

²²⁵ *Ibid.*, p. 103.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 105-6.

²²⁷ *Ibid.*, pp.199-200.

Eichmann y que constituye tal vez el único motivo que hay en la *banalidad del mal*, o sea, lo poco que se perseguiría cuando se hace el mal y son casi nulas las razones profundas para ello es el progreso personal.²²⁸ ¿Qué más podría ver en un movimiento que le ofrecía empleo y posibilidad de ascenso a un sujeto que, pese a sus escuetas lecturas, por su falta de educación se comportaba como un vulgar cartero²²⁹ y era tomado como un fracasado frente a sus pares sociales, familiares e, incluso, ante sí mismo?²³⁰ La vanagloria que hace presencia en los paupérrimos móviles que tuvo Eichmann y en la raíz de sus actuaciones en la deportación de judíos hacia campos de exterminio es uno de los rasgos que liga este caso de manifestación de la violencia con lo abyecto que puede llegar a ser la extensiva práctica de lo violento en su dimensión *positiva* en las sociedades contemporáneas. “La jactancia era el vicio que perdía a Eichmann” dice textualmente Hannah Arendt.²³¹

Considerado individualmente, sin tomar muy en cuenta –de ser posible– el cúmulo de situaciones en las cuales vivió Eichmann en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, el ser humano que vive la violencia de la *positividad* actualmente no es muy diferente: no destaca en la sociedad por un rasgo considerablemente disímil –apenas si vive en lo distinto que el sistema neoliberal que ha incorporado en sus mandamientos–, entre sus acciones cotidianas –como las que intentan el mejoramiento de condición física y el incremento de su rendimiento psíquico– conduce toda diferencia a la supresión y el fin último al que se dirige la mayor parte de su comportamiento, considerado en conjunto, es a ganar la competencia que ha asumido consigo mismo y a ser reconocido como el mejor y más apto, aunque sea, paradójicamente, para sí mismo. El sujeto de la sociedad *positiva* potencia un valor, como el del reconocimiento, cuyas raíces se pueden rastrear desde la época clásica del pensamiento. John Zinkin así lo testimonia:

In the Republic, Plato famously divided the soul into three parts: reasons; desire; and the hunger for recognition (Thymos). Thymos is what motivates the best and worst things

²²⁸ *Ibid.*, p. 417.

²²⁹ *Ibid.*, p. 213.

²³⁰ *Ibid.*, p. 57.

²³¹ *Ibid.*, p.75.

*men do. Plato described it as the part of the soul comprising pride, indignation, shame, and the need for recognition.*²³²

En efecto, así como para Platón en el Estado hay tres géneros que lo integran, es decir, los negociantes, los auxiliares y los consejeros, el alma del ser humano que vive bajo él tiene una división tripartita. Está compuesta por lo racional, el apetito y la fogosidad.²³³ Cada una de las cuales debe tener una manera específica de operar para que el comportamiento de cada uno sea justo. Entonces, es favorable que entre las partes del alma lo racional sea lo que mande “[...] por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera [...]”,²³⁴ a la fogosidad le sea propio “[...] ser servidor y aliado de aquel”²³⁵ y, entre las dos, gobernar sobre el apetito

que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza, insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos.²³⁶

Dicho de otra manera, también se encuentra la disección que hace Platón del alma en la metáfora del carro alado. Igualmente, fraccionado en tres, habla de dos caballos que podrían corresponder, por su descripción, con el gobierno de sí que implica el raciocinio y el desenfreno al que llevaría el apetito o deseo, como cualidades del alma. De cierta forma estaría en línea con los comportamientos apolíneo y dionisiaco que, a la vez, conservan y ensanchan los límites de la cordura porque uno es “[...] seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra”,²³⁷ en tanto el otro es “[...] compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates”.²³⁸ A la guía de ellos está el auriga, la alegoría de la fogosidad de la que se hablaba y que puede, acorde con la fuerza de los caballos a la que se someta, producir los mejores o peores actos que

²³² Zinkin, John. Thymos y "Thymotic Man". En *Challenges in Implementing Corporate Governance: Whose Business is it Anyway?* Hoboken, Estados Unidos: John Wiley & Sons, 2012, p. 227, https://books.google.com.co/books?id=DKkAzgVPZMQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

²³³ Platón. *República* IV, 441 a-b.

²³⁴ *Ibid.*, 441e.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, 442b.

²³⁷ *Íd. Fedro*, 253e.

²³⁸ *Ibid.*

puede hacer un hombre. Sería el *Thymos* sobre el cual recapitula John Zinkin cuando dice “*Thymos is what motivates the best and worst things men do*”.²³⁹ En medio de la pugna que implica la naturaleza del alma entre el deseo y la razón, Platón sostiene que si se domina la mejor parte de la mente la vida se llevaría con felicidad, dominio de sí mismo y medida.

Bienes del alma que no solamente se asocian con un *θυμός*²⁴⁰ entendido como la fuerza que, apoyada en lo racional, sofoca el apetito desenfrenado, la *ὕβρις*.²⁴¹ En Platón este principio se tiene que ampliar porque en aras de la precisión conceptual la idea de *θυμός* también se logra entender a modo de *μανία*.²⁴² Un concepto que en la filosofía platónica se puede asumir igual que demencia y locura²⁴³ y que en vez de tomarse como un mal, según se pudiera rápidamente pensar, es un don concedido por los dioses y fuente de los mayores beneficios. De allí que la pitonisa del oráculo de Delfos y las sacerdotisas de Dodona hayan sido causa de un montón de cosas buenas para el Hélade cuando se encontraban presas del delirio.²⁴⁴ Igualmente, por medio de la *μανία* se comprende el lugar relegado que les otorga Platón a los poetas en la taxonomía que hace de los tipos de persona a quienes les llegaría el alma que más conocimiento tuvo del ser de la verdad.²⁴⁵

En una jerárquica clasificación, de uno a nueve, Platón pone al poeta en la lejana sexta posición con respecto a la proximidad con la verdad que tiene el primer lugar y lo liga con la acción de imitar.²⁴⁶ Pero no es a todo poeta ni a cualquier clase de persona que se dedique a la poesía a quien Platón ubica allí. Parece ser claro que el recelo que tiene el maestro de Aristóteles por los poetas se encarna en aquellos que no están dotados de *μανία*, o sea, los

²³⁹ Zinkin, John. *Thymos y "Thymotic Man"*. En *Challenges in Implementing Corporate Governance: Whose Business is it Anyway?* p. 227.

²⁴⁰ *Thymos*. Literalmente traducido como corazón, deseo; sentimiento, ira, coraje. Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*, p. 178.

²⁴¹ *Hibris*. Textualmente, además de desmesura, es definida como orgullo, soberbia, insolencia. *Ibid.*, p. 198.

²⁴² *Manía*. Se entiende como locura, furor. *Ibid.*, p. 184.

²⁴³ Platón. *Fedro*, 244a.

²⁴⁴ *Ibid.*, 244b.

²⁴⁵ *Ibid.*, 248a.

²⁴⁶ *Ibid.*, 248e.

que crean sus obras en estado de juicio, quienes apelan a la *σωφροσύνη*²⁴⁷ como el momento ideal para sus elaboraciones. El que llevaba por nombre de pila Aristocles confirma la anterior intuición basado en las siguientes líneas textuales:

Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.²⁴⁸

Así como la *θυμός* vinculada con la fogosidad y esta con la racionalidad, o, con la *θυμός* ligada con la *μανία*, conducirían a una templanza frente al apetito y a un deseo desbordado por el conocimiento; igualmente, se puede asegurar que hay considerables posibilidades para que el ser humano por vía de la *θυμός* incurra en actos de violencia y lleve una vida contraria a la que se caracteriza por el gobierno del alma, por lo tanto, libre del gobierno de una vida más filosófica, más colmada de apetito y deseo de excesos que acarrearía una existencia vecina de lo que el vulgo considera felicidad y entregada a los honores.²⁴⁹ Byung-Chul Han ratifica este estado de cosas donde la *θυμός*, en tanto valentía que puede llegar a acabar con lo establecido e invocar a un nuevo inicio, no hace parte de la experiencia del alma que está supeditada al deseo.²⁵⁰

Precisamente el accionar que le sigue al deseo de reconocimiento, a la avidez de recibir honores, estaría caracterizado por episodios de violencia. Porque, fiel a la representación aludida del alma, el auriga atiborrado de *θυμός* –en tanto fogosidad– puede seguir el camino trazado por la fuerza del caballo de los excesos y las petulancias y, por ende, hacer lo que sea necesario para que le otorguen honores. Tal como, en medio de los abundantes sin-sentidos y las desprovistas razones, un anodino personaje para la historia de su país, tipo Adolf Eichmann, pudo ver en el nazismo la oportunidad de ser reconocido ante el mundo como en algún largo sueño hubiera podido imaginar sin tener en cuenta el desafortunado costo que le traería.

²⁴⁷ *Sofrosine*. Es traducida como prudencia, moderación, discreción. Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*, p. 196.

²⁴⁸ Platón. *Fedro*, 245a.

²⁴⁹ *Ibíd.*, 256b-c.

²⁵⁰ Han. *La agonía del Eros*, p. 78.

Situaciones que se pueden encontrar con mayor minucia en las referencias históricas y literarias que permite reconstruir el síndrome de Eróstrato desarrollado por Jean-Paul Sartre en un cuento que lleva este mismo nombre por título. De entrada, con el apelativo, trae al presente la historia del pastor griego, Eróstrato, quien, montado sobre el caballo de los excesos, buscó fama quemando el templo de Artemisa en Éfeso. De salida, una vez terminada la corta historia, el filósofo francés deja al lector con el conocimiento de un personaje que planeó un asesinato masivo con cinco de las seis balas de su revólver, una de las cuales había pensado dejar para sí una vez logrado su propósito, pero que cambió en la marcha de su plan: le dio tres balazos a un gordo, disparó dos más a cualquier parte cuando se vio en medio de la multitud y dejó sin usar el reservado para él porque, después al encerrarse en un baño, abrió la puerta para que lo encontraran. A lo mejor, un tipo de persona como esta recurre a los actos más ruines para salir de los extensos renglones del anonimato puesto que, mínimamente, como era consciente el personaje de la narración, la grandilocuente prosa de los medios de comunicación registraría el acontecimiento.²⁵¹

Una persona que se deje llevar por el deseo de reconocimiento para cometer cualquier tipo de violencia, particularmente la dirigida hacia sí mismo que protagoniza el sujeto de la *positividad*, no surge intempestivamente. La competencia que cada uno asumió consigo mismo durante la Modernidad tardía y, por la cual, se está dispuesto a hacer una gran cantidad de actos sin mayor reparo en las consecuencias tiene puntos nodales que hacen posible la dilucidación de algunos aspectos fundamentales en una clase de personalidad como esta. El molde de diseño que origina una subjetividad así en la vida de todos los días obedece a disposiciones específicas de poder, temporalidad y subjetividad.

2.1. El poder en la violencia de la positividad

Este concepto es crucial para comprender una de las disposiciones con las cuales cuenta el sistema neoliberal cuando de la violencia de la *positividad* se trata. Si por poder se

²⁵¹ Sartre, Jean-Paul. *El muro*. Buenos Aires: Losada, 1975, pp. 69-85.

entiende la fuerza que ejerce el *yo* sobre el *otro*, máxime, para hacer que este consienta algo que no quería admitir voluntariamente, justamente, como reconoce Domenach²⁵² a quien pertenece casi que la literalidad de la expresión, se está caminando por los linderos de cierto tipo de violencia. El poder, según Byung-Chul Han, actúa de un modo silencioso. En contraposición a la violencia que somete y elimina por completo al *otro*, el poder lo incluye y lo libera.

Supeditado a esta posición, el soberano acrecienta su poder en tanto sus súbditos decidan libremente sobre lo mismo que él. Para lo cual la lógica del poder tiene que ocuparse arduamente de un proceso que acerque a los otros en una figura que vaya más allá del dualismo. Esto lo logra creando un contexto de elección²⁵³ por vía de un trabajo sobre el entorno y los preliminares²⁵⁴ de la acción del sujeto que, a la larga, sublime su voluntad en ese *se o uno*²⁵⁵ impersonal y atrapante en el cual pensaba Martin Heidegger.²⁵⁶ Allí el *otro* abre la puerta de su interioridad con un “sí”²⁵⁷ pletórico de consentimiento de lo que, desde el ángulo de la violencia, sería imposición externa.

Es un tipo de poder que tiene éxito en su despliegue debido, en buena parte, al acoplamiento que hace con la estructura ontológica que tiene occidente en relación con la presencia. Si bien, tácitamente, el poder de la actualidad está ahí, su sospechoso presentarse ingresa en el mundo del ocultamiento y profundidad bajo el cual se mueve el ser del occidental. Quizás sea por este motivo que Han retoma de Hegel la importancia que tienen las cuencas oculares para resaltar la profundidad del alma que reflejan los ojos,²⁵⁸ que, al tiempo, respalda el sobado dicho que apunta a que, para la filosofía de este plano del hemisferio terrestre, los ojos son la ventana del alma. En este sentido, muy lejano le quedaría a un occidental, diferente a lo que le sucede a un japonés que se atreve a moverse en el vacío

²⁵² Domenach. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*, p. 36.

²⁵³ Han. *Sobre el poder*, p. 19.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 14.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 73.

²⁵⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 130.

²⁵⁷ Han. *Sobre el poder*, p. 27.

²⁵⁸ *Íd.* *La desaparición de los rituales*, p. 87.

a través de algunos de sus rituales –como el del té–,²⁵⁹ un mundo organizado sin algo que se encuentre más allá de lo que se presenta. El ser del individuo en occidente se mueve sobre lo que está. Tiene que haber algo, por muy soterrado que se encuentre, sobre lo cual descargar su subjetividad, su psicología. A este respecto, es el poder que se manifiesta de manera implícita y que proyecta una fuerza que hace coincidir en lugar de destruir.

Motivo por el cual Byung-Chul Han encuentra en la seducción la presencia del poder. Hallazgo que sucede porque está ante una concepción de poder que no es sinónimo de opresión o malignidad.²⁶⁰ Más bien se puede asumir como un espacio de participación donde la reciprocidad se hace presente entre quien pretende dominar y el dominado puesto que hace que este preconice con todo aquello que ha dispuesto la voluntad del primero tras un arduo trabajo en medio de la antesala y el contexto de la acción, anteriormente dicho. Distinto a lo que pasa, para la situación específica de lo concerniente a las artes amatorias, con la pornografía que, en la medida en la cual acaba con la mediación y pone la imagen directamente en la retina del ser humano, está más cercana a lo que sería el ejercicio de la violencia.

Con profundos vínculos con la filosofía hegeliana, Byung-Chul Han concreta el significado de poder en “[...] la capacidad de lo viviente para no perderse *a sí mismo* pese a implicarse de muchas maneras en lo distinto, y para continuarse *a sí mismo* a través de tensiones negativas”.²⁶¹ Y no puede ser distinto porque, además de que engendraría actos de violencia, es afín a lo que es el ser humano en materia orgánica, inclusive. Ni siquiera lo más externo que se le presente tiene una continuidad sin más en su interior. Es necesario que, a nivel biológico, a lo que no hace parte del cuerpo el sujeto le incluya algo de sí para que se constituya en su causa.²⁶²

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁶¹ *Íd. Sobre el poder.*, p. 96.

²⁶² *Ibid.*, p. 15.

Memorable es a este propósito el ejemplo que pone Hegel con los excrementos a los que sitúa como representación de error e ignorancia del cuerpo que los desechó por medio de la bilis y los jugos gástricos cuando el alimento ya estaba cargado de algún tipo de identidad.²⁶³ Ilustración que rescata Byung-Chul Han²⁶⁴ para profundizar en la metafísica del poder donde resalta de alguna manera los procesos internos que se da en la mediación necesaria para que sé de la continuidad del *yo* en lo otro,²⁶⁵ del exterior en lo interior. Algo que cae con bastante proximidad a la pareja constituida entre sustancia y accidentes que retoma Byung-Chul Han de Hegel y este de Aristóteles como se decía en páginas precedentes. Lo que sirve para crear el símil entre el *yo*, la *sustancia* o lo *uno*, con los *accidentes* o lo otro,²⁶⁶ pues, dado los alcances del poder, el *uno* debe encontrarse en el todo por muy variados y múltiples que sean los accidentes de este. El espaldarazo que da Han a esta tesis está cuando señala que “la ubicuidad del sí-mismo es lo que define a la fortuna que proviene del poder”.²⁶⁷

El efecto de esta clase de poder en la vida cotidiana se hace palpable, entre otras situaciones, en los alcances que tiene la oferta de productos en el mercado neoliberal. Tras el ansia de producir para vender cada vez más, este sistema contemporáneo ofrece un producto material acompañado de determinados valores morales. Ahora los valores se venden. Razón por lo cual, determinadas marcas pertenecientes a la economía globalizada se apropian de causas mundiales, como la justicia o la sostenibilidad, para comercializar sus bienes y servicios. De ahí que no sea extraño que por la compra de cierto producto en un lugar específico el sujeto de la *positividad* crea cierta la ilusión de estar al interior del círculo del consumismo y al mismo tiempo fuera de él porque con lo que tiene entre manos está contribuyendo con la alimentación de los niños famélicos del cuerno africano o con la construcción de escuelas en las periferias de las ciudades colombianas. Jocosamente, Byung-Chul Han responde a este bizarro himeneo entre bienes, servicios y valores morales diciendo

²⁶³ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 421.

²⁶⁴ Han. *Hegel y el poder*, p. 63.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.102.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 87.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 67.

que lo único que le falta a este sideral desarrollo del capitalismo es que los zapatos, la ropa y los *smartphones* sean veganos.²⁶⁸

En pocas palabras, si tuviera que ponerse en una sola palabra la diferencia sustancial entre violencia y poder en términos chulhanianos se tendría que enarbolar a la intermediación como la bandera que a veces se iza invertida para llamar la atención con el fin de que alguien se fije en su peculiaridad. Y es que este paso a paso en la mediación entre quienes son acogidos por el poder parte de un sometimiento necesario, como algunas veces referencia Han²⁶⁹ cuando en otras eventualidades lo denomina *sometimiento primario* del otro.²⁷⁰ Con uno y otro modo de llamarlo la finalidad es la misma: una sumisión obligada que se desarrolla con el “sí” en el prelude de toda lucha requerida por el ser para su constitución completa en sujeto.

Sucede así porque es el puente que se tiende hacia el *otro* para encontrarse al pie del sí-mismo.²⁷¹ “Antes de este sometimiento yo no sería *nada*”, dice Byung-Chul Han.²⁷² En esta libre e inicial dominación el *yo* ratifica aquellas determinaciones fijas que pudiera presuponer de él el entendimiento a través de la abstracción.²⁷³ Es aquí y no en otra parte donde se da la tensión negativa que hace posible que el sujeto en vez de destruir lo otro y el *otro*, por disímiles que sean, los asimile; construya una identidad que lleve a que ambos se encuentren en un escenario donde entre sí no haya una mezcla heterogénea.²⁷⁴ Por este motivo es que, con respecto a la metáfora entre el amo y el esclavo hegeliana, Han empareja a ambos en términos de poder y con respecto a la finalidad que persiguen: la libertad. El amo la encuentra en la prolongación y anulación que hace del *otro* a través de la posición del esclavo en la cual lo ubica y este la busca todo el tiempo en el trabajo que realiza para el amo.²⁷⁵

²⁶⁸ *Íd.* *La desaparición de los rituales*, p. 16.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 100.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

²⁷² *Ibid.*, p. 100.

²⁷³ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183.

²⁷⁴ Han. *Sobre el poder*, p. 98.

²⁷⁵ *Íd.*, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 136.

El *otro* no tiene lugar en la existencia de este de poder porque hay una reafirmación tan fuerte del *yo* que todo lo que sea diferente a él se inunda de su psicología; el enlace con el *otro* se extiende a través de eslabones de reafirmación del *yo*, dominación y oposición.²⁷⁶ En vista de ello todo parece posible para el sujeto de la sociedad de rendimiento. Como en todo se encuentra a él mismo cada cosa parece estar en sincronía con lo que cree que es de su entero gusto. El mundo completo parece estar a su disposición. Nunca accede a la *negatividad*, a la resistencia, que supone el *otro* y lo otro.²⁷⁷ Lamentable resulta, en este orden de ideas, hacer suposiciones sobre los tipos de encuentros interpersonales que sostendría el ser humano de la Modernidad tardía y mucho más trágico sería enterarse de su confirmación. Tras su narcicismo a lo mejor creará conectar y de un modo entrañable con aquella persona donde se encuentre a sí mismo, donde se confirme lo que cree que es,²⁷⁸ es decir, con aquel sujeto que tenga tanto de él que abra el camino de la igualdad sin que haya cualquier asomo de alguna especie de maleza que represente la diferencia. Coloquialmente, esto indica que ahora se busca el encuentro con todo aquel tipo de persona que, en lugar de impactar con su diferencia, sosiegue con su paridad.

Lo antes dicho, comporta una discrepancia conceptual que desmitifica un manido comentario a la hora de pensar en la posición de los medios de comunicación en virtud del poder político que manejan. De frecuente uso es el calificativo que le dan a ellos analistas políticos y periodistas como el *cuarto poder* después de las tres ramas en las cuales se divide el poder público en la estructura del Estado colombiano: legislativo, judicial y ejecutivo. Han dice que una cosa es la influencia y otra el poder. En compañía de la una el poder tiene repercusiones en la continuidad por medio del sí-mismo que pretende hacer y perfectamente se le adjudicaría esta virtud a la labor que tienen los medios de comunicación en comunidad, pero de ninguna manera, desde esta tesitura teórica, se puede consentir que haya poder en esta esfera de actuación humana al modo como se viene desarrollando. No es posible,

²⁷⁶ *Íd. La agonía del Eros*, p. 53.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 37.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 45.

coherente con Byung-Chul Han, juzgar que los medios de comunicación tienen poder porque sus características innatas impiden que se desarrolle. Ellos se caracterizan por una estructura diseminada, dispersa y sin ninguna intención particular que los oriente por completo,²⁷⁹ en tanto que el poder tiene un cimiento compacto para la generación de un espacio que haga posible la continuidad que se propone.

El poder en Byung-Chul Han es, con más detalle, dialéctico y especulativo, a tenor de lo que Hegel concibe por estas categorías,²⁸⁰ porque la tensión antagónica entre lo uno y lo otro es superada por un obsecuente comportamiento incipiente en ellos que, más adelante, hace posible la unidad. Es una relación dicotómica complementaria donde cada uno alcanza lo mejor de sí. Parecido a lo se explicaba sobre los alimentos, particularmente la manzana. Sería una producción neta del mi yo-mismo.²⁸¹ Sin extralimitar las parcelas que para algunos tiene el conocimiento filosófico en la vinculación que hace factible el poder, todo parece dispuesto a apuntar que en la búsqueda de poder cada sujeto obedece a sus lógicas en busca de su mayor bien, en el sentido aristotélico, a saber, aquello hacia lo cual todo tiende.²⁸² Este talante en el ser humano, basado en el planteamiento de este clásico de la filosofía, tendría que ser un fin perfecto, es decir, aquel que se busca por sí mismo sin ser nunca el que se persigue por otra cosa.²⁸³

Sin digresiones, cabe decir que el poder es una de las disposiciones primordiales del sistema neoliberal porque usufructúa las afinidades intersubjetivas entre sujeto y objeto, propias de la pugna dialéctica vital de la autoafirmación del ser de cada persona para, análogamente, trasladar al exterior, con todas sus dejaciones y preponderancias, la constitución axiológica del interior de cada ser humano.

²⁷⁹ *Íd. Sobre el poder*, p. 122.

²⁸⁰ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 182.

²⁸¹ Han. *Hegel y el poder*, p. 101.

²⁸² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094a.

²⁸³ *Ibíd.*, 1097a-b.

2.2. La subjetividad condicionada por la violencia de la positividad

Favorecido por el entendido de que la subjetividad es un concepto alimentado por las opiniones, creencias y saberes de los sujetos para sostener la idea de mundo, naturaleza y de sentido al interior del espacio social en el cual vive,²⁸⁴ se tienen que reconocer los aportes que hizo Kant a esta consideración con su interpretación del *giro copernicano*. Apoyado en la manera como Nicolás Copérnico cambió la metodología de análisis que tenía sobre el movimiento de los astros que no lograba explicar: dejó de pensar que los cuerpos celestes se encontraban girando alrededor del espectador para probar si podía obtener mejores resultados haciendo mover a este.²⁸⁵ Inclinado hacia este modo de proceder, Immanuel Kant planteó la importancia de la naturaleza de la intuición del sujeto en la percepción de los objetos para la construcción del conocimiento *a priori*,²⁸⁶ aquel que sucede con independencia de la experiencia. Wolfram Eilenberger hablando de la manera en la cual operó este cambio en un neokantiano como Ernst Cassirer, dice:

Se produce así una inversión del modo de pensar: la mirada ya no desciende de los poderes naturales del cosmos al individuo, sino que asciende del microcosmos individual al macrocosmos del que el primero se considere parte.²⁸⁷

Subjetivismo en la filosofía kantiana que es identificado por el propio Byung-Chul Han, inclusive. Así queda claro cuando, después de detenerse en el *giro copernicano* y su importancia para la estructuración del conocimiento en Occidente, dice lo siguiente:

El idealismo kantiano se basa en la fe de que el sujeto humano es el amo de la producción de conocimiento. El universo de Kant se centra en el sujeto libre y autónomo como instancia formadora y legisladora de conocimiento.²⁸⁸

En la radicalización de la idea que delata la importancia del individuo para el conocimiento del mundo puede ponerse a René Descartes. Con sus contribuciones al racionalismo, justamente, dio tanta relevancia al sujeto cognoscente que, en esencia, anuló

²⁸⁴ Oliva, Carlos. “Subjetividad y objetividad”, *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*, recuperado el 04 de julio de 2020,

<https://www.fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=S&id=21>

²⁸⁵ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Alfaguara, 1998, p. 15.

²⁸⁶ *Ibíd.*

²⁸⁷ Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de magos*, p. 240.

²⁸⁸ Han. *La desaparición de los rituales*, p. 105.

cualquier otra cualidad en el ser humano que no se desprendiera de la razón. Su *res cogitans* –cosa que piensa–²⁸⁹ lo corrobora. Un concepto con el cual el filósofo francés resalta y respalda la poderosa característica humana que confirma la propia existencia a partir del pensamiento que moviliza la duda sobre todo lo que rodea la vida, excepto en el hecho mismo de dudar porque refleja la dinámica del pensar.²⁹⁰ Por cuanto lo anterior implicó un cambio en la manera de proceder que sacrificó las variables externas que influyen en el conocimiento para centrarse en el interior pensante del sujeto como el origen del mismo, Descartes, igualmente, aportó a la formación de la subjetividad. Aquella abstracción en la que se puede poner lo que es propio de cada sujeto. Con palabras más cercanas, casi a nivel del lenguaje coloquial, el autor del *Discurso del método* lo confirma del siguiente modo:

Mas después de haber empleado algunos años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección del camino que debía seguir.²⁹¹

Basado en esto, las creencias, saberes y sentidos de lo cotidiano en el sujeto –la subjetividad– tiene tratamiento diferente según el punto de vista que se adopte. Mirado desde la *positividad* el sujeto del cual dispone el sistema neoliberal es el recipiente donde se deposita el poder de la violencia por lo que es despojado de toda resistencia, oposición o *negatividad* que hay en su interior para hacerlo marchar sincrónicamente con las pautas de funcionamiento del mundo exterior. Es al cual el mercado le ofrece todo lo que necesita; trátase de lo mismo o lo distinto a lo que se quiera acoger este sujeto de la sociedad del rendimiento. En cualquier circunstancia llegará a la orgía de la igualdad.²⁹²

El sujeto de la *positividad* no es el que se reprimía en la sociedad por medio de instituciones como la cárcel para evitar un comportamiento inadecuado con el propósito de lograr un orden establecido desde una figura identificada, tipo Estado. Ya se habla de una persona que ha consentido libremente el sometimiento a las prescripciones del sistema

²⁸⁹ Descartes, René. *El discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 33.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 122.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 97.

²⁹² Han. *Topología de la violencia*, p. 137.

basadas en un *yo ideal*²⁹³ que no obedece a una representación de autoridad vertical y particular. Al hoy solo se sigue a sí mismo. Es una endogamia en la que entra cada uno consigo una vez aceptado el sometimiento del otro sistémico. Por eso, para responder a las demandas del mercado que ha asumido como suyas, la exclusiva relación que establece con él mismo tiene la impronta de la competencia.

Puesto que para dar cumplimiento a todo lo que tiene que hacer exige el pleno desarrollo de sus capacidades a través de habilidades, el sujeto de la actualidad abomina valores como la confianza que hace posible una relación con la alteridad desde el punto de vista del no saber porque se confía en el *otro* lo que el *yo* desconoce.²⁹⁴ Ahogada en el exceso de ocupación, la subjetividad de la *positividad* se ve colmada de la pasividad que responde afirmativamente a todo, aunque no sea capaz de llevarlo a cabo.²⁹⁵ Para vivir en la utópica pretensión de poder hacerlo todo el ser humano de la sociedad del rendimiento sobrevalora mecanismos, espirituales y materiales, que ofrece el mercado para su optimización, de modo semejante a la compra de aplicaciones para el teléfono móvil, *software* para el computador o repuestos para el automóvil o la motocicleta:

Numerosos seminarios y talleres de *management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una optimización personal y el incremento de la eficiencia sin límite.²⁹⁶

Igualmente, sobre su cuerpo actúan anabolizantes y desarrollos musculares propios de la cultura *fitness*.²⁹⁷ Y como añadidura al portafolio de capacidades, a la manera de un catálogo de servicios comerciales, la persona que vive en la *positividad* tiene un carácter flexible que hace posible la adaptación a cualquier tipo de labores y durante todo el tiempo que sea necesario. De suerte que en los diferentes campos laborales de las sociedades actuales se ve a alguien desempeñando funciones para las cuales no está preparado. Por decir algo

²⁹³ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 95.

²⁹⁴ *Íd. La sociedad de la transparencia*, p. 91.

²⁹⁵ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 55.

²⁹⁶ *Íd. Psicopolítica*, p. 47.

²⁹⁷ *Íd. Topología de la violencia*, p. 123.

concerniente, en el campo de la educación no es raro ver a un profesor con formación académica en Ciencias Naturales enseñando Lengua Castellana o Educación Artística.

Pese a ello, al sujeto tardo-moderno no le alcanza la posición activa en la que se introdujo tras la pasiva respuesta afirmativa que dio a todo para cumplir a cabalidad con lo que se autoimpuso. Por mucho *coaching*, gimnasio, multivitamínicos, conferencias motivacionales o libros de superación personal que haya consumido, no logra la evolución que quiere conseguir para estar a la altura del rendimiento. Lo que hace es abrir la caja de pandora con todos los males asociados al movimiento, del cuerpo y la mente, con el mismo frenesí del ritmo del mercado. En vez de avanzar retrocede en las etapas del desarrollo humano. El *multitasking* al que está entregado por completo, por ejemplo, deja en él una hiperactividad comparable con el estado primitivo del mundo de los instintos en los animales no racionales que tienen que dirigir su atención a varias tareas al mismo tiempo

Debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales.²⁹⁸

Sencillamente, en este asfixiante entorno de rendimiento y competencia, el ser humano fracasa. Por consiguiente, deja en su subjetividad el lastre de una larga lista de patologías psíquicas: TDAH,²⁹⁹ depresión, *burnout* (agotamiento laboral), síndrome de hiperactividad.³⁰⁰ El procedimiento que inauguró este resultado es un cambio ontológico fundamental: el fin del sujeto y la bienvenida del proyecto. Con estas nuevas condiciones, cada uno vive una ilusoria libertad por cuanto explícitamente no atiende a la sujeción de una lógica determinada del mundo.³⁰¹ El *yo* como proyecto y no como sujeto se desenvuelve como si estuviera libre de cualquier coacción externa, pero cuyo único resultado posible es que, después del sometimiento primario y voluntario, la coerción continúa implícitamente; solo se trasladó del exterior al interior del sujeto, pero permaneció.

²⁹⁸ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 34.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 24.

³⁰⁰ *Íd. Topología de la violencia*, p. 52.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 21.

Esto quiere decir que la idea de sujeto para adjetivar el ser del individuo actualmente no cae en la obsolescencia porque manifiesta tanto el cese de su autonomía inicial ante los intereses del sistema neoliberal como el subsiguiente acoplamiento que hizo con este al abrigar la esperanza de estar libre de toda supeditación externa, pero con plena sujeción a sus propios mandatos “[...] en forma de rendimiento, optimación y explotación de sí mismo”.³⁰² Lo que se puede explicar a partir de la empatía que lleva a una dominación completa del ser humano, laboral y emocionalmente, ya que, lo que en primer momento se le presentaba como libertad, después se transformó en una sutil, pero eficaz manera de dominación.³⁰³ Tajantemente Byung-Chul Han lo expresa: “el sí mismo como bello proyecto se muestra como proyectil, que se dirige contra sí mismo”.³⁰⁴

Un proyecto que causa, entre otras cosas, que una persona no sepa aburrirse. Esto significa que se aburre superficialmente porque, con base en la tipología de aburrición que establece Han, uno es el que implica la invención de algo nuevo dentro de lo que se está haciendo, lo que conduce a actuar por encima de lo existente,³⁰⁵ que, por ejemplo, hace que el sujeto aburrido de caminar apresure el paso hasta correr, pero al caer en la cuenta de que es el mismo movimiento que hacía con un grado más alto de intensidad y rapidez, actúa para inventar, quizás, un baile con pasos diferentes a los conocidos.³⁰⁶ Este es el aburrimiento profundo. Porque el superficial es el que le ocurre al sujeto contemporáneo de la sociedad del rendimiento que al sentir hastío por lo que hace simplemente cambia de actividad sin apelar a otros recursos. Pero, en cualquiera de los dos casos, es aburrimiento, al fin y al cabo. Funcional o no al cambio no contribuye plenamente al desarrollo del sentido en la vida porque, incluso, en la mejor de sus versiones el aburrimiento –profundo– no permite dimensión alguna de la vida por fuera de la esfera del actuar.³⁰⁷

³⁰² *Íd. En el enjambre*, p. 75.

³⁰³ *Íd. La desaparición de los rituales*, p. 25.

³⁰⁴ *Íd. En el enjambre*, p. 76.

³⁰⁵ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 52.

³⁰⁶ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 36.

³⁰⁷ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 122.

Una de las válvulas de escape que activa el sujeto de la sociedad del rendimiento para salir de la lógica del aburrimiento es, paradójicamente, una que lo introduce cada vez más y de manera inerme en las condiciones de *positividad* que anulan una gran cantidad de características que eran propias de su personalidad. Se trata de la vida en el tiempo atomizado por medio de pequeños puntos ubicados en un presente de sucesiones sin dirección ni término a la vista. En vez de potenciar las cualidades que tiene cada uno en tanto ser diferente que debe, por ello mismo, encajar en la narrativa del mundo, este modo temporal de vivir lo sumerge en una mezcla viscosa en la que si acaso se hace posible el movimiento en los ámbitos vitales que dotan de sentido la vida, tales como lo teológico y teleológico en lo humano.

En el corazón de esta temporalidad el sujeto está inmerso en vivencias pobres en diferencia y durabilidad que menosprecian las experiencias que sobresalen por todo lo contrario.³⁰⁸³⁰⁹ Al desamparo de un tiempo a merced de la idea de Dios como fundamento, bajo la cual la vida cobraba un sentido escatológico porque obedecía a un destino –con fin incluido– trazado por un ser superior de manera cíclica,³¹⁰ y separado del tiempo histórico que, por medio de la razón aplicada al ideal de progreso y este a la técnica, ponía al hombre como hacedor de su propio futuro al que creía llegar lineal y aceleradamente sin dictámenes ajenos a su consciencia, pero que, igual que el sujeto de la teología tenía un propósito final en sus acciones: dirigirse hacia el futuro donde encontraría el avance, lo nuevo, la salvación.³¹¹ En su lugar, está el sujeto del mundo del eterno retorno,³¹² como también se puede nombrar al individuo de la modernidad tardía, porque se encuentra sumando una vivencia tras otra simultáneamente y sin que cada una de ellas finalice. Está en una sucesión sin fin de acontecimientos que se inician y reinician constantemente en el presente. “Todo lo que no se hace presente no existe”, dice Byung-Chul Han.³¹³

³⁰⁸ *Íd. Topología de la violencia*, p. 49.

³⁰⁹ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 19.

³¹⁰ *Ibíd.*, 31.

³¹¹ *Ibíd.*, 34.

³¹² *Ibíd.*, 30.

³¹³ *Ibíd.*, 61.

Los daños colaterales que trae el desarrollo de la vida en una sociedad con una estructura temporal como la descrita están en la posible desaparición de valores y criterios de comportamientos que obligaban a que el sujeto viva con mayor coherencia. Con la terminación del tiempo teológico y teleológico la ingravidez en el ser humano de la sociedad del eterno retorno está caracterizada por el imperativo de salud como la nueva divinidad³¹⁴ a la que, *sagradamente*, hay que adorar con la visita frecuente a los cultos en los que se han convertido los gimnasios de ahora, ofrecerle sacrificios y plegarias por medio de las rutinas –en serie y repeticiones– de los ejercicios físicos y, con la ayuda adicional para el cultivo de esta nueva *fe* cuando no se está en disposición plena para ella, a todas partes se va con el escapulario por el que se puede interpretar los multivitamínicos o la comida cien por ciento *saludable* que debe acompañar cada minuto en el cual transcurre la vida.

Entonces, casi como una obiedad, excepto en el hecho mismo en el cual la explicación saque lo que se diga de los lugares comunes del análisis que suele hacerse sobre los días presentes, el sujeto de la Modernidad tardía tiene sus propios fantasmas, algunos de los cuales están representados en la poesía y la filosofía. Obstinado en la producción de significados unívocos que hagan de la comunicación una herramienta exclusivamente destinada a la trasmisión de información y a la creación de sentidos, deja los juegos del lenguaje convertidos en un lujo que le sobra al ritmo de la producción. Los mismos a los que Juan de Castellanos se entregaba más allá de contar la historia del Reino de la Nueva Granada cuando decía, por ejemplo, “‘tierra con abundancia de comida, tierra de grandes pueblos, tierra rasa, tierra donde se ve gente vestida’”.³¹⁵

A los que como él se ocupaban de los significantes para dotar de elocuencia y elegancia la manera de comunicar una idea el sujeto de la *positividad* fácilmente los puede ubicar en el lugar de lo inane.³¹⁶ De ahí que, el discurso insípido y lacónico que caracteriza al ser humano de la época contemporánea tan solo se pueda comparar con las respuestas que

³¹⁴ *Íd. Topología de la violencia*, p. 197.

³¹⁵ Melo, Jorge. *Historia mínima de Colombia*. Madrid: El Colegio de México; Turner Publicaciones, 2019, p. 46.

³¹⁶ *Íd. La desaparición de los rituales*, p. 82

da el *asistente de Google* y sea, una razón más, para dejarlo sin más en la amorfa masa que acapara la subjetividad de la actualidad frente a la cual, valga decir, sobra cualquier tipo de filosofía porque no hay un cambio trascendental en los principios del ser que justifiquen un filosofar centrado en las modificaciones sustanciales de la humanidad.³¹⁷ Lo diferente, cuyo origen está en el cambio, no hace parte de una subjetividad de este modo concebida.

Algo de ello lleva a intuir que Byung-Chul Han no está del todo de acuerdo con el lugar relegado que les concede Platón a los poetas y a los sofistas en relación con el conocimiento, pero especialmente con respecto a la puesta en práctica de sus pensamientos. Como se ha dicho, frente al sexto lugar, en una clasificación diseñada en orden de importancia frente al alma que más ha vislumbrado la verdad en el número uno hasta la que menos lo ha hecho en la posición nueve antes de estar en el perecedero cuerpo, en el cual Platón pone a los poetas que no tienen *μαῖα* y, por consiguiente, se dedican a la imitación, o, ante la incómoda octava ubicación en donde pone a los sofistas por su tarea de *mercaderes del conocimiento* al cobrar a cambio de la enseñanza y por su labor distante de la verdad, tan solo superados por los tiranos,³¹⁸ Byung-Chul Han rescata el camino libre que construyeron unos y otros para el pensamiento al permitir los juegos en el uso del lenguaje debido a que se salen de la lógica de la producción que solo se mueve sobre el serio trabajo con la verdad.³¹⁹

Esto lleva a intentar una respuesta frente a la pregunta varias veces formulada acerca de la disminución en la existencia de genios en lo que va del siglo XXI que parece, al mismo tiempo, albergar la preocupación de no encontrar con una o varias personas que sean las fuentes expeditas para solucionar las mayores problemáticas que está afrontando el mundo. De acuerdo con la lectura que hace Byung-Chul Han de la génesis de la cultura helénica en Hegel, el espíritu griego no hubiera tenido el resplandor que tuvo en materia de conocimiento sin la adopción en su cultura de lo diferente que aportaban los extranjeros.³²⁰ Un tipo de

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 78.

³¹⁸ Platón. *Fedro*, 248d-e.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 103.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 48.

sincretismo que fue decisivo para la aparición del sentimiento de extrañeza que impulsó los desarrollos en esta cultura y que impactaron al mundo. Nada de lo cual sucede ahora, pues la multiplicación de los viajes en la era de la globalización no implica la proliferación de lo diferente y sin la divergencia en la configuración de las subjetividades no hay un extrañamiento fecundo que haga ver el mundo de todos los días como si fuera la primera vez en la que se estuviera en él. O si no, sirva preguntarse, ¿qué tipo de fuerza creadora de lo nuevo puede aparecer en alguien cuando el entorno humano y natural que se topa a diario se vive de la misma manera sin importar la persona o la parte del mundo ante la que se encuentre?

A este conjunto de circunstancias en medio de las cuales se establece la subjetividad en tiempos *positivos* hay que sumarle el fin de las prácticas sociales relacionadas con la duración temporal como la promesa, el compromiso y la fidelidad³²¹ resultantes de la libertad que creyó alcanzar el sujeto de la Modernidad tardía al sentirse fuera de toda atadura sin tomar en cuenta, según aduce Byung-Chul Han, que es en el espacio del vínculo donde se puede realmente experimentar la libertad. “Uno se siente libre en una relación de amor y de amistad. El compromiso y no la ausencia de este es lo que hace libre”,³²² expresa textualmente el filósofo. Adicionalmente se tiene que poner la proscripción que se ha hecho ahora de la muerte. A la falta de una etapa definitiva que describa los momentos de la vida en los cuales está el ser humano de la época contemporánea le es propio la desaparición de la muerte como proceso natural del vivir. De ahí que perecer sea asumido como un acto de violencia que proviene de una fuerza externa que acaba con la vida a destiempo.³²³ En esta época nadie muere en su debido momento. La vida y la muerte no están mediadas por el *καιρός*³²⁴ griego. Contrario a la visión integral que hace Sócrates de la muerte, quien la incorpora a la vida a través de la supresión de los prejuicios que la hacen pasar por un mal en sí mismo diciendo que traería mucha ganancia si se toma por ella un profundo sueño donde

³²¹ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 37.

³²² *Ibid.*, p. 53.

³²³ *Ibid.*, p. 22.

³²⁴ Como “momento oportuno”, puede entenderse. Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*, p. 179.

no se siente nada o una transformación que supone el cambio de morada para el alma,³²⁵ la muerte ya no puede tomarse como una fase final de la vida.

En una parcial mirada al *Πάντα ρεῖ* heraclíteo,³²⁶ en la medida en la cual no implica ninguna construcción de identidad basada en la razón negativa o el relacionamiento de sentidos opuestos que lleven a la fijación de una sustancia, se puede poner al sujeto de la sociedad del cansancio porque está en constante movimiento de un lugar a otro y en cada uno va acompañado de un nuevo inicio sin estabilidad alguna.³²⁷ En parte por esta animadversión a la muerte que no es otra cosa que la anulación ontológica que viene haciendo del *otro* y lo otro, su estar en el mundo es trémulo. Como el parpadeante fuego en la mecha de una vela sometida al más impetuoso de los vientos, la ínfima llama del sentido de la vida que le queda al individuo de la sociedad del eterno retorno se parapeta en la aceleración y el desasosiego que le garanticen la supervivencia, pero no un modo de vivir narrativo que lo acoja con toda su connatural diferencia.

En inusitada interpretación del famoso mito de la caverna platónica³²⁸ Byung-Chul Han echa de menos la falta de narrativa que tiene la vida actualmente. Lo hace diciendo que, más que diferentes formas de conocimiento o lugares y personajes con los cuales se representaría a los que conocen, ignoraran y opinan, con esta alegoría el filósofo griego está mostrando dos formas de vida: la narrativa y la cognoscitiva.³²⁹ Última de las cuales, dirigida por una fuente de luz natural que jerarquiza a partir de un espacio de trascendencia ocupado por la figura de Dios o de la razón, viene acabando con la narración intencional que se producía en las diferentes escenas que constituían el teatro en donde se encontraban quienes estaban atados al interior de la caverna. A favor de una forma de vida con menos sentido narrativo, según se puede inferir de Han, la luz de la razón actúa en deterioro de la lógica del

³²⁵ Platón. *Apología de Sócrates*, 40d.

³²⁶“Todo fluye”. Soto, Gonzalo. *Vida, obra y pensamiento de Marco Aurelio*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2018, p. 30.

³²⁷ Han. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 68.

³²⁸ Platón. *República* VII, 514a-517b.

³²⁹ Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 74.

mundo en el cual cada vida podría encontrarse en su particularidad. Literalmente, el autor de *La sociedad de la transparencia* dice:

La caverna de Platón es un mundo narrativo. Las cosas no se encadenan allí casualmente. Más bien siguen una dramaturgia o escenografía, que enlaza entre sí las cosas o los signos de un modo narrativo. La luz de la verdad *despeja al mundo de su carácter negativo*. El sol aniquila la apariencia. El juego de la mimesis y metamorfosis cede al *trabajo en la verdad*.³³⁰

Pero no todo se queda resumido en la óptica individual del sujeto tardo moderno. A nivel colectivo, paralelamente, se puede decir que este tipo de sujeto que vive sin narrativa y que se auto-explota sin que haya un referente claro de dominación pertenece tanto a la *sociedad del rendimiento* como propio es a él la dificultad de constituir un *nosotros* que configure una fuerza política a partir de la interioridad de un grupo que, alrededor de una ideología específica, pueda constituir un poder opuesto a las disposiciones del sistema neoliberal como algunos sindicatos, tipo *Ludismo* y *Cartismo*, que estuvieron contra las relaciones dominantes del capitalismo en los albores de la Revolución Industrial.

Por el contrario, los grupos que forman los sujetos de la Modernidad tardía carecen de solidez y durabilidad. Por eso no es gratuito que Byung-Chul Han los denomine *enjambres digitales* y los defina como aquel conglomerado de personas que “[...] les falta decisión. Ellos no *marchan*. Se disuelven tan deprisa como ha surgido. En virtud de esta fugacidad no desarrollan energías políticas”.³³¹ Esta clase de subjetividad es la culpable, entre otros males del siglo XXI, de la fundación de la *democracia de espectadores*³³² porque, a lo sumo, el ciudadano que se traslapa en la figura de consumidor se indigna³³³ frente a un hecho que le parece abominable y lo manifiesta a través del *Me gusta* en una publicación en una red social que más o menos exprese lo que quiere decir, pero nada más. Está despojado del sentido político que lo lleve a pensar en las repercusiones que tienen sus decisiones para la comunidad en la que vive.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 75.

³³¹ *Íd. En el enjambre*, p. 29.

³³² *Id. Psicopolítica*, p. 24.

³³³ *Íd. En el enjambre*, p. 22.

Ni siquiera es vecino un acontecer así a la subjetividad que avizora Han con una mayor intervención de la *negatividad*. Aunque hace parte de su propuesta para oponer resistencia a la *positividad*, el filósofo surcoreano habla del idiota. Un concepto polisémico en su obra. Porque en lo que tiene que ver con la dinámica del rendimiento de la sociedad neoliberal es óbice, pero en relación con la *negatividad* es un estímulo. Con respecto a la primera dimensión que tiene, obstaculiza lo que pretende disponer el sistema neoliberal en él con motivo de su completa alteridad. Impide la continuidad de la lógica del neoliberalismo en su interioridad puesto que no la asume como parte de sus afectos y la aleja cuan fuerza opresora que quiere acabar con su subjetividad.³³⁴

A la luz de la *negatividad*, en breves palabras, el idiota de los días presentes es la contrafigura de la subjetividad funcional a la violencia de la *positividad* como disposición sistemática y algún tipo de idiotismo, porque hace falta cierta debilidad fundamental que dé lugar al otro,³³⁵ se puede ver reflejado en todo aquel que en su vida cotidiana no tiene redes sociales, no cuenta con un dispositivo móvil de comunicación *Smartphone*, prefiere el encuentro interpersonal que la comunicación por medio de un chat o una video-llamada, valora la agudeza como lujo del pensamiento al trascender el reino de las necesidades,³³⁶ cultiva y practica aún la caligrafía,³³⁷ entre otras actitudes que están del otro lado de lo distinto que permite el reino de lo igual en la sociedad del rendimiento.

Como se pudo notar, el volcán de la *positividad* hace erupción y deja en el ser del individuo contemporáneo manchas de material magmático que corroen su firmeza por medio del consumismo económico, la pasividad política, el rendimiento físico y mental, la flexibilidad laboral, la falta de *idiotez* en tanto alteridad, la sobreocupación, la aburrición superficial, la permanencia de la vida en el presente fragmentado del eterno retorno, el fin de la muerte, la sobrevaloración de la salud, el adiós del sentido del vivir a partir de las causas

³³⁴ *Íd. Hegel y el poder*, p. 94.

³³⁵ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 83.

³³⁶ *Íd. Buen entretenimiento*, p. 58.

³³⁷ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 85.

finales y superiores, el desprecio por las humanidades y el aprendizaje de memoria, en suma, sujeto a las disposiciones sistémicas del neoliberalismo.

2.3. La temporalidad en la violencia de la positividad

El devenir del tiempo en la sociedad neoliberal está familiarizado con la lógica del mercado. Todo lo que se podría decir que pertenece a la naturaleza humana está volcado hacia ella, desde la concepción de la vida, la muerte, pasando por el trabajo y llegando hasta las tres dimensiones que tiene la esfera temporal: pasado, presente y futuro. Para empezar, el cambio primordial que se puede advertir para explicar esta situación proviene de la alquimia. Una práctica de las sociedades antiguas que tenía como finalidad la transmutación de metales de escaso valor en oro.³³⁸

La vinculación que hizo esta manera naciente de hacer ciencia del plomo con Saturno, el dios romano que fue identificado con el titán griego Cronos, encargado del tiempo, trajo un profundo cambio en las mentalidades de las sociedades occidentales. Sobre las concepciones de vida y muerte específicamente se dejaron atrás las características del límite y la caducidad que las describían por el imperio de la infinitud y la inmortalidad.³³⁹ Se instaló la idea de que tener grandes metales preciosos en las propias arcas significaba prolongar la vida y proscribir la muerte. De ahí que el *tiempo valga oro* según la terminología propia del *argot* de la vida cotidiana.

Como si se tratara de una ficción escrita por José Saramago donde la muerte dejó de matar, en primer momento porque la invitación a morir fue rechazada por un músico y después porque se enamoró de él,³⁴⁰ contra todo pronóstico racional el principio de comportamiento que con mayor facilidad se puede rastrear en los seres humanos de la

³³⁸ *Íd. Topología de la violencia*, p. 37.

³³⁹ *Ibíd.*

³⁴⁰ Saramago, José. *Las intermitencias de la muerte*. Bogotá: Punto de Lectura, 2006.

actualidad –debido a su constante uso– es el que sostiene que entre más dinero posee una persona mayor poder tiene sobre la totalidad de las cosas, incluyendo la vida y la muerte. Esto se debe, principalmente, a la preponderancia que le da el neoliberalismo al mercado y a lo que se transa en él. Mucho más cierto parece esta premisa cuando el que cuenta con solvencia económica es consciente de que puede hacer que otros trabajen para él y que, por esta razón, ahorra el tiempo que tendría que haber invertido para realizar las actividades. Por eso, una persona de estas no dudaría en asegurar que a mayor acumulación de capital incrementaría la presencia de su ego a donde quiera que vaya y creería cierta la ilusión que pone al tiempo en lo infinito como una realidad *palpable*.³⁴¹

Subyugado al rendimiento, el *yo* que se enriquece de materialidad, además, no tiene tiempo para el *otro*. El tiempo de este ha pasado. Predisponerse para escuchar al *otro* sería perder tiempo útil para la producción de bienes y servicios. Los *hombres de gris* vienen ganando la batalla cuya victoria está representada en el establecimiento de criterios propios de la lógica de mercado como rutas de acción para el sujeto tardo-moderno. Han logrado sustraer de los seres humanos una de las cualidades que, sin duda, concedía un completo espacio para el *otro*; aquello que los hacía “[...] todo oído sin la molesta boca”.³⁴² Se viene debilitando la virtud que tenía *Momo*, quien no tenía la respuesta ni mucho menos la solución precisa para todas las situaciones y problemas que le comentaban, pero sabía escuchar,³⁴³ puesto que

La política temporal neoliberal elimina el tiempo del otro, que por sí mismo sería un tiempo improductivo. La totalización del tiempo del *yo* viene acompañada de la totalización de la producción, que hoy abarca todos los ámbitos vitales y conduce a una explotación total del hombre.³⁴⁴

Sin que pueda alguien salir de la dimensión temporal de su vida, a menos de que estuviera muerto por lo que se hace incorrecto afirmar el paso del moribundo a la eternidad como diría Kant,³⁴⁵ la mayor cantidad posible de recursos económicos disponible en una

³⁴¹ Han. *Topología de la violencia*, p. 36.

³⁴² *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 115.

³⁴³ Ende, Michael. *Momo*, p. 20.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 123.

³⁴⁵ Kant, Immanuel. “El fin de todas las cosas”. En: *Filosofía de la historia*, p. 123.

persona siembra una diferencia radical en la experiencia con la temporalidad en la sociedad *positiva*. Si antes de la Modernidad inicial existía la *negatividad* en medio de las relaciones humanas, en este momento esta no es más que el pasado que se mira por el rabillo del ojo de los sujetos de la *positividad*, quienes, en virtud de sus posesiones materiales construyen las experiencias con el tiempo. Entre mayor sea el capital del que se disponga más libre de algunas ocupaciones parece estar porque estará en una pompa de jabón que le hace creer que se ha liberado de algunas presiones externas; no obstante, la sujeción continúa, pero dirigida hacia sí mismo. Es como si después de soltar la herramienta de trabajo que tanto le pesaba, ahora el sujeto se las tenga que ver con el peso que le causa la mano que la sostenía.³⁴⁶

El dinero, como tipo de capital en tanto permite la creación de bienes y servicios, fue sustituido por el tiempo. “El capital se puede interpretar como tiempo condensado [...]”,³⁴⁷ dice Byung-Chul Han. Este capital, además, ajustado al mercado neoliberal tiene a la aceleración un rasgo destacado. Con la urgencia de producir más en menor tiempo, propuesta del fordismo en los albores de la Gran Guerra (1914-1918), la duración del tiempo en la vida, pese a la ilusión mental que lo considera ilimitado, se acortó. Ante el exceso de ocupación que está presente en la subjetividad que experimenta el poder de la violencia *positiva*, el ser humano contemporáneo se halla afanado por trabajar más sin ninguna otra ocupación; está urgido de vivir “[...] en un mundo muy pobre en interrupciones, en entres y entre-tiempos”.³⁴⁸

Pero no por esto se toma a la aceleración como el principio sobre el cual el sujeto de la *positividad* funda el esfuerzo que hace para construir su vida. No puede ser este el fundamento porque la aceleración del tiempo implica una linealidad hacia una dirección determinada.³⁴⁹ Nada próximo a la fragmentación del tiempo en el cual vive en la época contemporánea donde la temporalidad que experimenta se caracteriza por la sucesión de una gran cantidad de momentos, cada uno parecido al otro, que se instalan de manera indefinida

³⁴⁶ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 106.

³⁴⁷ *Íd. Topología de la violencia*, p. 36.

³⁴⁸ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 51.

³⁴⁹ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 19.

en el presente sin ninguna fuerza de unidad que los organice.³⁵⁰ Tampoco es la aceleración el mejor filtro de análisis sobre la manera en la cual el sujeto del rendimiento lleva su vida sobre los días presentes ya que implicaría entender que es el temor a la muerte el que hace que se viva a la mayor velocidad posible, con el fin de sumar todos los acontecimientos que se puedan a la vida para disfrutarla al máximo antes de que llegue la muerte. Es una manera ingenua de pensar para Byung-Chul Han³⁵¹ porque aparte de que obvia que una vida menos ataviada puede alcanzar el ideal de vida, oculta el verdadero problema temporal que está presente en los seres humanos de la Modernidad tardía: el fin de la posibilidad de concluir.³⁵² En la otra cara de la moneda, la lentitud y el reposo menos que se pueden leer a manera de procesos concomitantes con la aceleración en las sociedades contemporáneas, es decir, como resultado de la saturación a la que llevaría la realización de una gran cantidad de actividades de manera simultánea.

La aceleración y la lentitud son síntomas de la crisis que genera la pérdida de sentido que crea la fragmentación en la que se encuentra el tiempo. El reposo muestra el *ya-no-saber-hacia-dónde*³⁵³ del comportamiento del sujeto de la *positividad*, mientras que la aceleración, por un lado, es la apurada solución tomada para ocupar los intervalos vacíos de aburrición que dejan los puntos del presente en los cuales se ha dividido el tiempo por medio de la sucesión acelerada de acontecimientos.³⁵⁴ Por otra parte, es la sensación que deja el nerviosismo que caracteriza la desorientación de las experiencias de vida en la actualidad ante la ausencia de la tensión que suponía la existencia del presente con los implícitos del pasado y el futuro³⁵⁵ que implicaban momentos de cambio en el que se podía diferenciar, entre otros, el tiempo libre. La vida acelerada o en reposo trasluce la falta de asidero en el tiempo. No hay algo firme sobre lo cual aferrarse para alinear la temporalidad en el vivir hacia una meta determinada, con clausura incluida. Lo que antes lograban hacer los rituales en tanto formas que conectaban con la comunidad y el espíritu por medio de la creación de

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 14.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

³⁵² *Ibid.*, p. 26.

³⁵³ *Ibid.*, p. 45.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

significados, desapareció.³⁵⁶ Con ello sobrevino, entre otras consecuencias, la inversión de los ámbitos público-privados en el ser humano y el acabose de la objetividad social por el enaltecimiento de la subjetividad.³⁵⁷

Verbigracia, con mucho atino se puede decir, a propósito del origen griego de escuela, *σχολή*, que la educación en cualquier de sus niveles actualmente no se corresponde con el significado de su etimología porque no es a donde se va en momentos de ocio.³⁵⁸ Inicialmente, lo anterior se presenta debido a que la distinción entre trabajo y tiempo libre se eliminó.³⁵⁹ Con la aceleración o sin ella, todo es trabajo. Posteriormente, esta tesis tiene soporte porque lo que sucede al interior de la escuela de la sociedad neoliberal parece darle vigencia a lo que Tadeu da Silva creyó superado y por lo cual clasificó como teoría tradicional del *curriculum*: la finalidad que le daba a la educación Franklin Bobbit al pretender que “[...] la escuela funcionase de la misma forma que cualquier otra empresa comercial o industrial”.³⁶⁰

Con la misma circularidad de un bucle, la educación parece compaginar con las finalidades del mercado neoliberal. La preponderancia que se le da en el plan de estudio de varias instituciones escolares y universitarias a las áreas del conocimiento que están tras la producción económica lo hace notorio. En atención a lo cual, las ciencias exactas son las asignaturas de la educación básica y media con mayor intensidad horaria y las carreras profesionales que se dedican al estudio de esta índole son las más apetecidas entre los estudiantes universitarios. Y al interior de ellas, el desprecio por el aprendizaje de memoria por tomarlo como un atentado contra la creatividad y la innovación –apetecidas habilidades para la producción de bienes y servicios en la sociedad capitalista–, puede leerse como una manera más de reforzar la volatilidad con la cual se quiere forjar la atención en el ser humano

³⁵⁶ *Íd. La desaparición de los rituales*, p. 35.

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 36.

³⁵⁸ Skholè. Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*, p. 196.

³⁵⁹ Han. *Buen entretenimiento*, p. 158.

³⁶⁰ Tadeu, da Silva. *Documentos de Identidad. Una introducción a las teorías del currículo*. Belo Horizonte: Auténtica Editorial, 1999, p. 9, <https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/DoraBibliografia/Ut.%201/SILVA%20docs%20ident.pdf>

en procura de satisfacer las múltiples tareas a las que obliga el mercado, aunque esté en franca oposición a las bondades que trae consigo el aprendizaje memorístico, tales como, la profundidad y la estabilidad atencional.³⁶¹

En efecto, el mercado es un decisivo agente curricular tan poderoso en el diseño del plan de estudio de las instituciones educativas de las sociedades actuales que teóricamente tiene su lugar. Entre otras, se puede instalar en la categoría construida por José Gimeno Sacristán como *curriculum prescrito*,³⁶² el cual comporta una serie de prescripciones generales encaminadas a la orientación de la actividad en las aulas. Se estudia lo que el mercado necesita. Aquello que no acarrea la producción de bienes y servicios, como un gran número de producciones de las Ciencias Sociales y Humanas, son relegadas. Usualmente, por sus diferencias epistemológicas, este tipo de conocimiento académico es rezagado al plano de la *δόξα* –opinión–, aquel incómodo lugar intermedio entre el conocimiento y la ignorancia que Platón veía necesario trascender.³⁶³ Algo de lo cual advierte Martha Nussbaum cuando hace referencia al valor concedido a cierta clase de conocimiento académico en detrimento de otro diciendo que

A veces, esta confiada indolencia se instiga con el pensamiento de que la filosofía, dado que es en su totalidad no-matemática, debe ser fácil, algo que se puede aprender en pocos días.³⁶⁴

Para que se dé la anulación del tiempo libre y el fin de la concepción griega de la escuela como ocio, los aparatos digitales son protagonistas porque llevan el trabajo a todos los espacios donde el ser humano se desenvuelve. La pausa, las vacaciones, el sueño, la relajación y la diversión están, para los días presentes, en función del tiempo de trabajo.³⁶⁵ Lo que parece descanso puede ser invadido en cualquier instante por una llamada, un mensaje de texto o un correo electrónico con ocupaciones laborales. Aun si se anulara la existencia de estos medios en el tiempo no-laboral, este se mezclaría hasta convertirse en otra fase del

³⁶¹ Han. *La desaparición de los rituales*, p. 19.

³⁶² Gimeno, José. *El Curriculum: una reflexión sobre la práctica*. Madrid: Ediciones Morata, 1988, p. 124.

³⁶³ Platón. *República* V, 477b.

³⁶⁴ Nussbaum, Martha. *La economía aún necesita de filosofía*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2015, p. 17.

³⁶⁵ Han. *En el enjambre*, p. 58.

tiempo de trabajo porque si se reposa es para rendir más³⁶⁶ y lo que parece entretenimiento es realmente responsabilidad laboral. Todo tiene que ser entretenido.³⁶⁷ La invasión que esta disposición hizo en todo lo humano es razón suficiente para constituirse en un factor más que incide en lo llano que es el comportamiento de las personas en la sociedad *positiva*. A decir por Byung-Chul Han

Lo peculiar del actual fenómeno del entretenimiento consiste más bien en que rebosa con mucho el fenómeno del ocio. Por ejemplo, el *edutainment* no se refiere en primer lugar al ámbito del ocio. La ubicuidad del entretenimiento se expresa como su totalización, que suprime justamente la distinción entre trabajo y ocio.³⁶⁸

Esto hace que los diferentes momentos en los cuales se divide el tiempo sean vividos de la misma manera; que no se logre diferenciar entre el tiempo laboral y el que se destinaba al descanso. Mientras se descansa cada uno se puede entretener trabajando y el trabajo se intenta vivir como un entretenimiento. Indiferencia que sucede en el horizonte del tiempo y que contribuye a aplanar la vida en su conjunto. De modo que no hay ninguna posibilidad de que el tiempo del trabajo, enmarcado en estos linderos, sea equiparable con el tiempo de la fiesta. Apegado a la idea de una celebración donde no está el afán que identifica a la seguidilla de instantes fugaces y pasajeros del tiempo laboral,³⁶⁹ Byung-Chul Han habla de un tiempo sublime. Allí donde cada uno se elevaría casi al nivel de los dioses porque, como ellos, no se está produciendo ni trabajando.³⁷⁰

En definitiva, se vive en el mismo espacio sin importar el lugar en el cual se encuentre y el tiempo que se experimenta se limita al escurririzaje presente. La temporalidad de la que dispone el sistema de la sociedad de la *positividad* es aquella que tiene un sentido plano del tiempo que enaltece la atomización del presente en el cual se convirtió el futuro³⁷¹ y condena el pasado a la trastienda del olvido de todo tiempo donde existía el límite y la regulación de la *negatividad*. En medio de ello, el sujeto queda aprisionado en mundo cuantificable, de

³⁶⁶ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 107.

³⁶⁷ *Íd. Buen entretenimiento*, p. 158.

³⁶⁸ *Ibíd.*

³⁶⁹ *Íd. La sociedad del cansancio*, p. 103.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 105.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 52.

producción económica y aditivo.³⁷² Dicho de otro modo, el sujeto de la *positividad* está encapsulado en una dimensión numérica del mundo que no cuenta con narrativa alguna que dé lugar a un sentido más completo de su ser.

³⁷² *Íd. Psicopolítica*, p. 106.

CAPÍTULO 3

NARCISO EN EL LABERINTO:

De la filosofía de Byung-Chul Han a una crítica valorativa de su propuesta

“La *vita contemplativa* sin acción está ciega. La *vita activa* sin contemplación está vacía”.

Byung-Chul Han.³⁷³

“Jon me enseñó qué quiere decir nostalgia. *Nostos* en griego, me dijo, es ‘regreso’, y *algia*, ‘dolor’, así como *mialgia* es dolor de los músculos, así mismo nostalgia es el dolor del regreso. Todos los viajes, todos mis viajes, son viajes de regreso”.

Héctor Abad Faciolince.³⁷⁴

En una de las versiones de *Narciso* se precisa en lo último que pronunció la ninfa Eco, castigada por Hera a que solo pudiera decir la última palabra que los otros dijeran por haberla entretenido en conversaciones fútiles mientras su esposo, Zeus, la engañaba con otras ninfas. Las palabras finales que dijo Eco mientras veía marchar a Narciso después de haberle declarado su amor fueron “acostarme contigo”³⁷⁵ porque él, al rechazarla, sentenció que prefería morir antes que permitir “acostarme contigo”.³⁷⁶ Este hermoso joven no podía recibir a nadie en el espacio del amor porque se encontraba prendido emocionalmente de su propia figuraba después de que Ártemis lo castigara a que sintiera amor sin consumación en respuesta a la petición que le hizo Aminias antes de su suicidio, uno de los más intensos enamorados de Narciso, porque no logró su cometido final en materia sentimental.

Byung-Chul Han, retoma este mito griego por medio de diferentes pinceladas que hace en varias de sus obras para terminar dibujando el cuadro donde mejor se refleje el patrón de comportamiento que sigue actualmente el ser humano en la sociedad del *rendimiento*. Si la

³⁷³ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 160.

³⁷⁴ Abad, Héctor. *La oculta*. Bogotá: Alfaguara, 2014, p. 89.

³⁷⁵ Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 2011, p. 315.

³⁷⁶ *Ibíd.*

violencia de la *positividad* es dirigida contra la misma persona que la origina es porque el sujeto contemporáneo no está ejerciendo el inocuo amor hacia sí mismo, sino que, en abuso de él, está poniendo en funcionamiento el nocivo narcisismo que por el extremo apego a sí mismo no da lugar al *otro*.³⁷⁷

Efectivamente, para Han el amor no correspondido, el desprecio por el *otro* en el mínimo trato que representa el reconocimiento como interlocutor válido y la indiferencia completa que recibió Eco, es la alegoría perfecta para hacer alusión al lugar que ocupa el *otro* ahora por cuenta del tipo de relacionamiento que le ofrece el narcisismo del *yo*.³⁷⁸ Cargado de su propia subjetividad, de toda su psicología, el sujeto de la sociedad del rendimiento, parecido a Narciso, suprime al *otro* hasta el punto en que este se convierte en su propia voz, tal como Eco languideció en una cueva repitiendo las palabras que otros decían.

La considerable diferencia entre el mito y la realidad de la sociedad tardo-moderna que concibe Byung-Chul Han es que el Narciso mitológico murió y el que describe el común denominador del actuar del ser humano en los días presentes está completamente vigente y se encuentra en expansión por todo el mundo por medio de un recorrido que hace en una dirección fragmentada y no lineal por un camino que, por los recovecos y vericuetos que tiene, parece diseñado bajo la figura de un laberinto con el fin de que todo aquel que lo transite dé tumbos y no pasos firmes.

3.1. Propuesta chulhaniana frente a la violencia de la *positividad*

Casi en la totalidad de las obras de Byung-Chul Han consideradas para esta investigación se encuentra, sobre todo en las páginas finales, puertas de salida para la situación en la cual se halla inmerso el sujeto de la *positividad*. Ideas que, si se revisan en general, se pueden valorar como un ataque frontal a la violencia que actualmente el ser humano está dirigiendo

³⁷⁷ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 40.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 113.

contra sí mismo dada la competencia que se autoimpuso y a la cual no es capaz de responder cabalmente. Al parecer no es propio del pensamiento de este filósofo identificar un gran número de problemáticas sin pensar en posibles soluciones para de ellas. Como lo exige cada período histórico de la humanidad el devenir de un nuevo pensador en el tiempo está acompañado del cultivo de una mirada universal a los problemas.

Para ilustrar lo anterior, puede decirse que en el muy conocido libro titulado *La sociedad del cansancio*, Han clasifica de tiempo sublime al de la fiesta porque pone al ser humano casi al nivel de la divinidad cuando vive un espacio –como el festivo– que se contrapone al laboral que oscila entre el aburrimiento y el trabajo, en tanto el tiempo de la fiesta no tiene en su transcurso un parámetro de duración.³⁷⁹ En *Psicopolítica* habla del idiota en el mismo sentido en el cual se referenció en capítulos precedentes. Es decir, en este punto el filósofo surcoreano resalta la falta de marginados, locos e idiotas en la sociedad de la *positividad*. Lo hace a través de un discurso apologético sobre el idiota por cuanto no sigue la ortodoxia de la sociedad neoliberal y con su comportamiento crea un punto de inflexión donde se hace posible el silencio, la quietud y la soledad.³⁸⁰

En *La expulsión de lo distinto* toma como referencia la figura de *Momo*, basado en la muy conocida obra del alemán Michael Ende, para exhortar sobre la importancia que tiene la escucha, atenta y desinteresada, que da lugar al *otro*. Análogamente al tiempo del *otro* que construye *Momo*, Byung-Chul Han dice, por ejemplo, que en el futuro habrá una profesión llamada *oyente*, e insiste en la escucha como uno de los mecanismos para desinstalar la omnipresencia narcisista del *yo*.³⁸¹ En *Buen entretenimiento* el lujo es puesto igualmente al nivel de una opción para salir de la sociedad del rendimiento porque representa una luxación con respecto al reino de las necesidades y la indigencia en el sentido en el cual desconecta el esplendor asociado con la plenitud y lo orienta hacia el vacío donde se puede valorar el discernimiento, el refinamiento y el pensamiento.³⁸²

³⁷⁹ *Íd. La sociedad del cansancio*, pp. 103-107.

³⁸⁰ *Íd. Psicopolítica*, p. 75.

³⁸¹ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 113.

³⁸² *Íd. Buen entretenimiento*, pp. 58-9.

En otras de sus obras, de manera semejante, arroja elementos que despuntan los agudos tentáculos con los cuales el sistema neoliberal pretende ingresar a todos los ámbitos humanos. Uno de tantos es el poder ante el cual Byung-Chul Han, en *Sobre el poder*, enfrenta el sentido de justicia que no procura la manifestación profusa del sí mismo del yo, como sí el poder, sino que encamina sus esfuerzos a darle a cada uno lo suyo por medio de la escucha.³⁸³ En este mismo texto confronta el lugar del poder funcional a la sociedad de mercado con el lugar de la amabilidad que permite que lo más marginal, inclusive, se manifieste con su “ser así”³⁸⁴ en lugar de lanzar la fuerza atrapante del uno. En *La sociedad de la transparencia* y de nuevo apoyado en la tensión dialéctica, en este caso relacionada con la presencia y la ausencia, a través de la desconfianza y la sospecha que pululan actualmente deja ver cómo la confianza sería garante de un relacionamiento con el otro basado en su singularidad, pues este valor, en vías de extinción en medio de las agrupaciones humanas tardo-modernas, hace posible reconocer dos aspectos fundamentales que desmoronarían al Narciso contemporáneo: 1) no todo lo sé y 2) eso que no sé lo puede saber el otro.³⁸⁵

Por su parte, Byung-Chul Han propone en *La agonía del Eros* un tipo de amor transgresor por cuanto rompe con la subjetividad que empalma con las necesidades y urgencias del sistema, a saber, el que no consume alcohol en exceso, no fuma, no consume drogas, practica mucho deporte, come sano, duerme lo suficiente y, entre comidas, solo se permite comer frutas.³⁸⁶ Un modo de entender el Eros como la oportunidad más expedita para experimentar al otro en toda su alteridad. En este mismo ensayo plantea otros elementos para contrarrestar la violencia de la *positividad* en la cual está enfrascado el ser humano contemporáneo del *rendimiento* que, a su vez, entablan conversación con otra de sus obras. Algunas de las ideas que aquí comparte están relacionadas con la queja que hace Han de la falta que hay en la sociedad del eterno retorno de la decencia, los buenos modales y el distanciamiento,³⁸⁷ y el libro con el cual se enlaza es *La desaparición de los rituales*.

³⁸³ *Íd. Sobre el poder*, p. 169.

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 176.

³⁸⁵ *Íd. La sociedad de la transparencia*, p. 91.

³⁸⁶ *Íd. La agonía del Eros*, p. 38.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 36.

En esta última obra, el filósofo surcoreano, se acerca a una posible solución a este problema específico en lo que denomina “ética de las bellas formas”.³⁸⁸ Una manera de comportarse, según se puede entender, que aprecia las formas rituales como modos objetivos de interacción entre los seres humanos, o sea, que sublima lo individual en beneficio del colectivo.³⁸⁹ Es, en resumidas cuentas, un intento más por vaciar el mundo del imperante subjetivismo que está asfixiando al ser humano con la pesada carga que se autoimpuso y que no es capaz de sostener. Mucho de lo que no está ligado con una finalidad externa, diferente a sí mismo, aporta con *negatividad* al pretendido choque que parece se quiere hacer con el mundo de la *positividad*. En este sentido Han vuelve sobre las acepciones antiguas y etimológicas de la escuela y la teoría.

En *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* se hace esta reconsideración a partir de una relación de contrarios, típica en el método de estudio del autor debido a la influencia hegeliana en su pensamiento, para poner de relieve su ausencia y enmarcar la necesidad de su implementación en la sociedad actual. Frente al particular, señala que el ocio, cuyo origen está en *σχολή* de donde viene escuela, permite dimensionar el pensar como teoría, del griego *θεορέω* que significa contemplar,³⁹⁰ o sea, la contemplación de la verdad³⁹¹ que supera la vida del trabajo entregada a la producción de lo útil y necesario³⁹² para la *mera vida*, como literalmente expresa el autor en *La agonía del Eros*.³⁹³ Este llamado, casi a gritos, de Han hacia el disfrute de la vida en sí misma por fuera de las lógicas del mercado, colmada de contemplación y alejada de los afanes de lo fabril, lo respalda con el aroma y su lenta percepción como una manera distinta de estar en el mundo.³⁹⁴

Si hasta aquí, entre otras proposiciones que hace Byung-Chul Han contra la violencia de la *positividad*, parece que el pensador contemporáneo está construyendo toda *negatividad*

³⁸⁸ *Íd. La desaparición de los rituales*, p. 90.

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 36.

³⁹⁰ Berenguer. *Helade. Ejercicios de griego*. Morfología, p. 178.

³⁹¹ Han. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 126.

³⁹² *Ibíd.*, p.124.

³⁹³ *Íd. La agonía el Eros*, p. 48.

³⁹⁴ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 72.

faltante en los días que transcurren sobre un sentimiento de nostalgia, cuya etimología lo sumergiría en el dolor al regreso, sería plausible la hipótesis construida en líneas anteriores sobre la concepción cíclica del tiempo en Han, como en los antiguos griegos, toda vez que parece, a claras luces, reclamar lo que fue presente en otra época. Sin embargo, hay una idea en la que persiste este pensador en el transcurso de varias de sus obras que puede llevar a un cambio de intuición.

Más allá de leer a Byung-Chul Han en clave de nostalgia por un pasado perdido que añora recuperar por vía de la esperanza puesta en un tiempo cíclico, es más preciso interpretarlo como un fiel escudero de la construcción de un tiempo de apertura donde la amabilidad permita tejer los significados del mundo en su especificidad. Esto quiere decir que aboga por un espacio donde tenga lugar lo que nunca ha tenido sitio.³⁹⁵ Es así, y no de otra manera, porque hay un apartado revelador en la obra estudiada de Han en donde parece renunciar a recuperar la forma en la cual se ha entendido la *negatividad*. Lo hace cuando dice “hay un tiempo de la vida, que no es narrativo ni vegetativo, que no se funda en el tema ni en el trauma”.³⁹⁶

Ese puede ser el de la *contemplación*, la *escucha*, la *demora*, la *confianza* y demás argumentos desarrollados a propósito, pero a lo mejor no vividos de la misma manera en la cual fueron experimentados antes de la actual época. Quizá Byung-Chul Han vea la relevancia de estos aspectos en la vida del ser humano, pero en relación con experiencias de vida no conocidas hasta el momento. Tal vez piense en un abrirse a lo desconocido que implique el vaciamiento del “sí mismo” del sujeto que inunda todo a lo que se dirige con el fin de ser digno receptor del *otro* con los vehículos que tiene, como la mirada y la voz.³⁹⁷ No por casualidad el tono que imprime Han en la siguiente afirmación tiene alcances universales: “el arte de vivir significa escapar *de sí mismo a la búsqueda de formas de vida y de juego que todavía no tengan nombres*”.³⁹⁸

³⁹⁵ *Íd. Hegel y el poder*, p. 154.

³⁹⁶ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 84.

³⁹⁷ *Íd. La expulsión de lo distinto*, p. 72.

³⁹⁸ *Íd. La desaparición de los rituales*, p.74.

3.2 Críticas y limitaciones de la filosofía de Byung-Chul Han

En esa difusa frontera que separa y diferencia la parte introductoria de una obra escrita con un capítulo de la misma, el profesor Ricardo Forster escribe el prólogo del libro *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?* donde deja plasmado, a grandes rasgos, las críticas que le formula a la filosofía chulhaniana. La producción académica del filósofo surcoreano, para él, está al interior de los sentidos que implican lo simplificador, multiplicador de ávidos lectores de textos simples y ligeros; anarco-crítico,³⁹⁹ inmóvil, pesimista, despolitizado,⁴⁰⁰ *best seller*, *boom* editorial, parálisis, apocalíptico, adormecimiento, silenciamiento, inacción e hipérbole.⁴⁰¹ Esta lista de calificativos es sostenida por Forster acerca de Han puesto que lo ubica junto con toda su obra como parte fundamental de la puesta en marcha del sistema neoliberal que tanto parece criticar porque este modelo, en su cometido de modificar la conducta humana y no solo el aparato económico de la sociedad, necesita de teorías que den cuenta de lo inexorable que se hace el control de la libertad humana.

Como parte de los cultores del “crimen perfecto”⁴⁰² cataloga igualmente el argentino al surcoreano ya que lo que hace este con su filosofía, a los ojos de aquel, es establecer una camuflada correspondencia con el neoliberalismo que llegó hasta el tuétano de la condición humana a través de la creación de *best seller* de ligera y fácil asimilación que están basados en autores vertebrales de la filosofía occidental, debido a que presenta el cautiverio en el cual está el sujeto de la actualidad como en un estado de cosas último y definitivo del cual nadie puede escapar. Máximo se podría responder a esta fuerza atrapante, que opera desde el interior de cada uno, con el nihilismo y la pasividad.⁴⁰³ El problema que entraña esta situación creada por Byung-Chul Han está en la ontología circular que pone en el fundamento de la metafísica contemporánea porque defiende la idea de que el sistema tal cual se conoce se

³⁹⁹ Espinosa, Luciana *et al.*, *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018, p. 11.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 12-4

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp.16-7.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 20.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 11.

sigue expandiendo desde la interioridad del ser y, por ello mismo, se presenta como una irrigación ponzoñosa imposible de detener.

Para Ricardo Forster es casi que apabullante la manera en la cual el pensamiento de Han instaaura la resignación como la mejor manera de estar en la *jaula de hierro* del neoliberalismo,⁴⁰⁴ cuya excepción a la regla está en una minoría privilegiada que se pueda dedicar a la contemplación y demás elementos asociados que se mencionaron con anterioridad que parecen cargar la atmósfera de la cierta *negatividad*, como el lujo del pensamiento y el tiempo sublime de la fiesta. Con sus propias palabras, el profesor latinoamericano expresa lo siguiente:

[...] la retórica de Han se vuelve claramente efectiva para el adormecimiento de un contrapoder que se abra paso a las posibilidades emancipatorias, para el silenciamiento de las formas de la resistencia, para la clausura de posibles vías para la construcción de una hegemonía o para el espacio de irrupción de *líneas de fuga* contra la racionalidad neoliberal en tiempos globalizados.⁴⁰⁵

Simultáneamente, Forster, le recrimina a Byung-Chul Han que presenta el estado actual de las cosas en un tiempo sin devenir histórico. Para el profesor argentino lo que hace el filósofo es dejar dominar su capacidad de análisis por el orden económico imperante que paralizó el motor de la historia y, en consecuencia, la posibilidad de cambio que motivó a la totalización de la realidad en la que se vive en este momento.⁴⁰⁶ En esta absolutización del presente cae Han. Hace como si la actualidad hubiera surgido de repente y desde relaciones y fuerzas que pertenecen a sí misma.⁴⁰⁷

En líneas escritas con mayor minucia, pero con el mismo tono crítico manejado hasta el momento, María Beatriz Greco, desde una perspectiva psicoanalítica, discrepa rotundamente de Byung-Chul Han en relación con el lugar en el que deja al sujeto de la época contemporánea. Con una introductoria amabilidad plantea que en el pensamiento del filósofo se crea un pliego de descripciones en el cual cada habitante del mundo se puede reconocer,

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 15.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 16.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 11.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 16.

pero con sorna cierra el comentario diciendo que el “modo Han” implica, al mismo tiempo, clausurar cualquier posibilidad emancipatoria de una persona frente a ello.⁴⁰⁸ Con esto el autor de *Psicopolítica* corta de tajo, según Greco, la tensión paradójica presente en el proceso de construcción del sujeto que da lugar a su liberación por medio de sus fallas y vacíos, por ejemplo.⁴⁰⁹

Del mismo modo, ligada a la inacción con la que Han condena al sujeto de la *positividad*, a María Beatriz Greco, le incomoda profundamente el reduccionismo con el cual lo asume. Una vez manifestó la pérdida de inmanencia del individuo *positivizado* porque voluntariamente consintió poner en público conocimiento y manejo hasta sus gustos más personales el sujeto para él no fue más que exterioridad, debido a que “[...] no lo piensa más que como suma de datos; como habitante de redes, enjambres, grandes plataformas transparentes, que anulan ese espacio interior-exterior [...]”⁴¹⁰

Y nada más equivocado para la autora que el sustancialismo con respecto a la naturaleza humana porque esta es tan rica y compleja que muchas de sus producciones subjetivas exceden el estado de conciencia en manifestaciones como la palabra, el sueño, el síntoma, la invención, el pensamiento o el arte.⁴¹¹ En este orden de ideas, el “crimen perfecto” del que se hablaba desde Forster no existe. Tras cada asesinato, en esta situación en particular de la subjetividad libre y autónoma, siempre queda algún indicio para salir de la encrucijada. Para María Beatriz Greco la huella que puede conducir a revertir lo inevitable en Byung-Chul Han está en el sujeto concebido psicoanalíticamente, a saber, el que mueve y determina sus acciones por el deseo del inconsciente. En sus términos el sujeto que no es capaz de encerrar ninguna fuerza histórica, al estilo del neoliberalismo, puesto que está

[...] abierto a lo que históricamente lo produce. No podría saberlo todo de sí y es esta ignorancia lo que lo impulsa a historizar, según las condiciones de su época, inscribiéndose/escribiendo en ella. Trabajo incómodo y en permanente diálogo con su negatividad.⁴¹²

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 79.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 81.

⁴¹⁰ *Ibíd.*

⁴¹¹ *Ibíd.*, 83.

⁴¹² *Ibíd.*, 86.

Bajo el apelativo *barroquismo* de Byung-Chul Han se puede recoger, por otro lado, una buena parte de la crítica que le hace al filósofo contemporáneo Senda Sferco. Alineada con Forster y Greco, considera que el pensamiento chulhaniano hace parte de los factores que influyen en el éxito del funcionamiento del sistema neoliberal. Su denuncia está centrada primordialmente en lo escurridiza que se torna la escritura en Han puesto que ni siquiera los conceptos binarios que forma, tales como transparencia/opacidad o negativo/positivo, son estables; se transforman en sentidos ambiguos⁴¹³ que implican el menoscabo de la crítica, mínimamente, en cuanto a que no hay sostén sobre lo cual apoyar lo que se diga.

Pasividad que se manifiesta, principalmente, en el desaprovechamiento que hace Han de la *disincronía* que anuncia tras las idea de fragmentación del tiempo presente en momentos discontinuos sin cierre como “[...] llave conceptual capaz de descomponer en un espectro de matices experienciales y subjetivas una experiencia que ciertamente, ya no puede ser cifrada como unívoca”.⁴¹⁴ Esto se presenta así en Han porque, para Sferco, él pone en evidencia un problema que no investiga a profundidad⁴¹⁵ dado que presenta bajo la figura de uno lo que por naturaleza es múltiple, como la experiencia, la relación y la duración. Las unifica cuando estrecha el margen entre la percepción fugaz de cada vivencia en el mundo y el tipo de relacionamiento que se entabla con la volatilidad del tiempo que se asume como sempiterno presente. Por lo cual, desde el punto de vista de Senda Sferco, puede decirse que hay en el autor del *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* una superposición de planos en esta relación categorial que priva el análisis de cada uno de ellos a partir de sus características específicas y su vínculo con la dimensión empírica de la vida.⁴¹⁶

La profesora María Cristina Ruíz del Ferrier se une a este desarrollo de ideas contra-chulhanianas. Para ella Byung-Chul Han hace un diagnóstico de la situación actual sin reparar en las causas ni en las salidas a las problemáticas halladas. Su enfoque es explícitamente partidario del Pensamiento Político Posfundacional que “[...] se asienta en el

⁴¹³ *Ibíd.*, 61.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 70.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, pp.66-7.

presupuesto de la imposibilidad del reconocimiento de fundamentos últimos que den inteligibilidad a los procesos históricos y de la imposibilidad de fusionar para siempre un concepto a un significado”.⁴¹⁷ Desde allí sustenta que, a lo sumo, Han propone la contemplación, el silencio, la escucha, la amabilidad de sí para consigo y el cuidado de su salud como maneras de comportarse —porque no podría decirse que son mecanismos de impedimento— con respecto al apabullante entorno en el cual vive el sujeto contemporáneo.⁴¹⁸

La Licenciada en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires es clara y directa: la filosofía de Byung-Chul Han aporta con nuevos trazos a la construcción de la figura del *último hombre*.⁴¹⁹ Lo que hace él, para ella, es abordar temas en sus *best seller* integrados por problemas trascendentales, como el poder, la violencia, la cultura, la globalización, la percepción, las formas matriciales de la sociedad actual, las enfermedades neuronales y la sociedad del cansancio⁴²⁰ “[...] de manera rápida (*fast book*), ligera, sin profundidad analítica ni mostraciones de erudición o referencias obligadas, cuanto menos, para robustecer sus principales conjeturas e hipótesis”.⁴²¹ Han, con su planteamiento, según María Cristina Ruíz, pero también de acuerdo con Sferco, Forster y Greco, aporta significativamente al funcionamiento del poder de la sociedad tardo-moderna porque anestesia cualquier posibilidad de concebir un contra-poder que le haga oposición.⁴²² La Licenciada expresa, además, que las frases con las que inicia sus libros levantan falsas expectativas alrededor de un gran problema que pretende afrontar porque terminan en lo mismo: diagnosticar los males del siglo sin oportunidad de resistirse a ellos,⁴²³ adormecer la actitud crítica que cuestiona el orden establecido⁴²⁴ e invitar a la aceptación de las cosas tal y como están.⁴²⁵

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 54

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p. 55.

⁴²³ *Ibid.*, p. 54.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 45.

El profesor Alejandro Recio Sastre responde a la mayoría de estos mordaces comentarios tras sostener que Byung-Chul Han es uno de los más importantes filósofos del siglo XXI que destaca por su estilo aforístico⁴²⁶ en libros que no exceden las doscientas páginas, pero que no por eso cae en las redes de la superficialidad. Lo que hace con su producción filosófica, para Recio, es abordar cuestiones profundas sin caer en enredos terminológicos.⁴²⁷ Cada cosa que dice el surcoreano tiene la impronta de su personalidad que, de acuerdo con lo que alcanza a percibir el profesor de filosofía español, está preñada de espíritu crítico y dotada de la capacidad de convencimiento para transmitir la desconfianza y el rechazo que tiene hacia mucho de lo que se produce conceptualmente en la actualidad.⁴²⁸

No obstante, en lo tocante al estudio que hace Recio del concepto de poder chulhaniano en virtud de su aparición *psicopolítica* en contra vía de la *biopolítica* que Han considera una realidad ontológica superada en el ser humano de las sociedades occidentales contemporáneas, el académico vinculado con la Universidad Nacional de Educación de Ecuador dice que fue un cambio en el que el filósofo se apresuró. Esto lo dice porque, por una parte, Han con *psicopolítica* se está refiriendo a un tipo de poder que coincidió con la libertad y apoyado en estas lógicas intangibles está, al mismo tiempo, desterrando el protagonismo del cuerpo y la materialidad en la estructura de la dominación. Por ende, está contribuyendo a la clásica división en la filosofía de lo corpóreo y lo inmaterial, el alma y el cuerpo,⁴²⁹ que aleja la posibilidad de ocuparse del poder en el sentido amplio de la palabra. Al excluir el cuerpo de los alcances del poder Byung-Chul Han con su planteamiento *psicopolítico* de la sociedad alimenta el poder-dominación porque todo poder-dominación es externo a la inmanencia del cuerpo.⁴³⁰

Por otra parte, en la dominación chulhaniana asimilada como poder hay una contradicción en el momento en el cual se encuentra con la libertad que Alejandro Recio no tarda en delatar.

⁴²⁶ Recio, Alejandro, “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”, *Revista Científica*, n° 13 (2019), p. 243.

⁴²⁷ *Ibíd.*, 242.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 243.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 252.

⁴³⁰ *Ibíd.*

Si por su silenciosa y consentida aparición el poder no es violencia, el espacio de libertad que procuraría ocupar podría también hacer factible que el sujeto de la *positividad*, por su propia cuenta y haciendo pleno uso de su voluntad, se agreda. Situación que demuestra, entre otras, que el poder no puede deslindarse tan fácilmente del ejercicio de lo violento.⁴³¹ Lo que motiva a Recio a conceder el beneficio de la duda en Han y a preguntarse si lo anterior sucede en su propuesta porque olvidó la manifestación de la violencia en el poder o intentó reivindicarse en *Topología de la violencia* para más o menos mostrar que dimensionar una forma de poder como sinónimo de libertad es una manera de ocultar la violencia que siempre hace parte de algún tipo de dominación,⁴³² en consecuencia, “[...] reconocería Han que la biopolítica se cimienta sobre un fraude que él mismo abaló [sic] y abanderó”.⁴³³

El sesgo en la concepción de poder en Byung-Chul Han pone en evidencia la miopía de la que sufre al momento de analizar el sujeto perteneciente al presente histórico. Al centrarse en el *psicopoder*, de acuerdo con el citado profesor de filosofía, está descartando todo el desarrollo que, por ejemplo, siguen implementando los gobiernos de los Estados del mundo en métodos de agresión física y herramientas bélicas.⁴³⁴ Simultáneamente, con esto está enfatizando la preferencia que tiene por la reflexión acerca del común denominador del ser en el individuo de las sociedades occidentales de los países de primer mundo –los que presentan mayor desarrollo económico– porque el sujeto que es libremente contralado por el poder resultante de la *psicopolítica* del neoliberalismo es aquel que dispone de los recursos suficientes para acceder y mantenerse conectado a las redes de la información y la comunicación. Y si bien esta es una realidad que se viene naturalizando a lo largo y ancho del mundo, no todos los habitantes del planeta tienen la misma facilidad en la conexión. Además, aunque para muchos parezca increíble, sencillamente, una persona puede decidir, por plena y libre convicción, no tener redes sociales y no disponer de un aparato móvil *Smartphone* así sea llamado idiota, en términos chulhanianos.

⁴³¹ *Ibíd.*

⁴³² *Ibíd.*, p. 253.

⁴³³ *Ibíd.*

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 256.

En este sentido, Byung-Chul Han, según Alejandro Recio Sastre, no puede omitir que cuerpo-mente configuran una síntesis originaria,⁴³⁵ que el *biopoder* en los días presentes actúa tanto como el *psicopoder* y que el sujeto al cual se dirige su filosofía es el auto-incluido en el espacio digital, que, por consiguiente, padece los embates de este tipo de poder, pero que una clase de subjetividad similar a esta no es la única que acompaña al cuerpo en su deambular por el mundo. No puede consolidar, bajo esta perspectiva, estable, fijo y duradero lo que apenas podría ser un semblante de una etapa de la historia de la humanidad que está en transición, en constante movimiento, como el aquí y el ahora.

María Cristina Ruíz del Ferrier también estudia el poder en la obra de Han. Entre otras cosas, dice que el *imposible ontológico* que está presente en el poder y gracias a lo cual propicia la construcción de diversas interpretaciones es condensado por Byung-Chul Han en una esfera individual que suprime su dimensión política.⁴³⁶ Al situarlo en la continuidad del sí mismo en el *otro*, para ella el autor de *Psicopolítica* está

[...] en la desactivación de lo *político* entendido en su carácter ontológico: como lucha, como conflicto, como antagonismo o desacuerdo. Una filosofía impolítica, desmovilizadora, desarticulada de las formas más vivaces de la vida-con-otros y de la fuerza ontológica, productiva de lo político.⁴³⁷

Entre los amores y odios que despierta Han en sus lectores puede añadirse que si el valor de su obra quiere ponerse al nivel de un escritor de manuales de filosofía, entonces tiene que ubicarse entre los mejores. Porque con el estudio que hace de la tradición filosófica occidental pasa por los pensadores propios de cada uno de sus períodos: presocrático, clásico, medieval, moderno y contemporáneo. Y lo hace con novedosas y diversas interpretaciones sobre el pensamiento de cada uno de ellos, como en el mito de la caverna platónica en donde, con desacostumbrada mirada, da mayor preponderancia a los prisioneros que al liberado. Similar ejercicio al que realiza con la dialéctica entre el amo y el esclavo hegeliana que retoma en varias oportunidades, entre ellas, para destacar la renuncia que hace el individuo en nombre

⁴³⁵ *Ibíd.*, p. 252.

⁴³⁶ Espinosa, Luciana *et al.*, ¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han? p. 34.

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 43.

del colectivo: el esclavo por el amo y este por una fuerza superior como la del Estado;⁴³⁸ igualmente Han con esta metáfora recuerda la medianía que tiene la negación en el vínculo del amo y el esclavo con las cosas porque el trabajo de este hace que el primero consuma, y una u otra acción van en contra del ser autónomo de ellas.⁴³⁹

Si de modo impreciso el deseo de muchos está asimismo en catalogar a Han al nivel de exitosos filósofos de divulgación, semejante a lo que hacen Jostein Gaarder o Darío Sztajnszrajber, tiene que ubicarse en el lugar más alto de la pirámide porque, como se demostró, aporta con originalidad a la investigación que hace en filosofía y no se queda con los filósofos *per se*; avanza un poco más. Pero, si lo que se quiere es clasificar al nacido en Seúl como el autor de una clase de pensamiento *sintomatológico* que critica sin cesar y que propone poco ante tantas problemáticas que encuentra, la balanza de la justicia en los lentes de quien lee sus obras puede equilibrarse. Y es que no deja de llamar poderosamente la atención que un obstinado defensor de la lentitud, la contemplación, el tiempo libre, la escucha, la resistencia desde la alteridad, el silencio, etcétera, sin embargo, dé cuenta de su pensamiento a partir de un ligero repaso por autores que en filosofía sobresalen por la densidad en sus ideas, como Foucault, Marx o San Agustín –lo mismo no podría decirse de Hegel y Heidegger a quienes dedica más atención– a través de cortos textos que a veces tienen en la extensión de sus capítulos menos de cuatro páginas. ¿Con este tipo de comportamiento académico no está haciendo parte de la producción de piezas de entretenimiento para sobrellevar la vida con mayor ligereza entre los fragmentos de tiempo que se suceden el uno al otro sin que termine alguno de los dos y que tanto le incomoda de la época actual?

Además, con respecto a los argumentos que componen sus libros, ¿era necesaria la publicación de tantos textos o hubiera sido suficiente con llevar a la imprenta un par de ellos que recogieran a los demás? Es que tal vez una de las mayores dificultades que tiene leer varias obras de Byung-Chul Han está, aparte del deseo insatisfecho por conocer con más

⁴³⁸ Han. *Hegel y el poder*, pp.70-1.

⁴³⁹ *Íd. El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 137.

detalle su reflexión sobre los autores que trabaja someramente, en recordar con precisión en cuál de sus textos está determinado argumento porque no es escaso el número de veces donde en un libro cualquiera se puede topar con la misma idea o el mismo ejemplo que está en otro. Han es consciente de esto y se cita a sí mismo. Verbigracia, en *La desaparición de los rituales* referencia *Hiperculturalidad, Psicopolítica, Neoliberalismo y nuevas formas de poder, y Tipología de la violencia*. No obstante, para finalizar, esto conlleva a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto en su producción bibliográfica hay un limpio reciclaje de sus ideas y no señales de desgaste en su pensamiento?

3.3. El espacio de la interrogación como posibilidad en el sujeto de la *positividad*

“‘Una vez’, dice una leyenda soraba, ‘hacia la hora del mediodía, cerca de Dehsa, una joven campesina dormía tumbada entre la hierba. A su lado: su novio meditaba de qué manera deshacerse de ella. Entonces llegó la dama Mediodía y le hizo varias preguntas. Por mucho que él respondiera, ella no dejaba de interrogarlo. Cuando la campana dio la una, el corazón del novio se detuvo. La dama Mediodía lo había interrogado a muerte’”.

Elías Canetti.⁴⁴⁰

“‘Ahora es un orgullo no tener límites, es una prueba de ingenio, una muestra de nuestro incomparable talento. Pero tal vez llegará el día en que algo en nosotros implorará por un límite como implora un poco de agua el que muere de sed’”.

William Ospina.⁴⁴¹

El intelectual colombiano Carlos Gaviria Díaz sostiene que la pregunta es el signo a través del cual el espíritu se manifiesta. Esto lo dice al tratar de explicar la relación de necesidad que establece el ser humano con el conocimiento. Entre los motivos que están en el fundamento de esta postura se encuentran el principio, la finalidad y el sentido de la vida, así

⁴⁴⁰ Canetti, Elías. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores, 1981, p. 219.

⁴⁴¹ Ospina, William. “La lucha contra el mundo”, *El Espectador*, 28 de noviembre del 2020, recuperado el 05 de diciembre de 2020, <https://www.elespectador.com/opinion/la-lucha-contra-el-mundo/>

como el reconocimiento y diferenciación que cada uno requiere hacer de su entorno.⁴⁴² Elías Canetti es más visceral. Expresa que la interrogación, instrumento del poder, es una navaja que penetra y corta el cuerpo del interrogado.⁴⁴³ La metáfora es propuesta por el pensador búlgaro porque toma a la pregunta como una especie de cirujano que estimula por medio del dolor determinadas partes del cuerpo con el fin de saber con mayor seguridad sobre otras.

Para Canetti toda pregunta está dirigida intencionalmente a obtener una respuesta. Lo hace, en primer momento, inquiriendo casi siempre por el lugar y la identidad,⁴⁴⁴ pero, a la larga, se extendería más acerca de lo que todavía quiere saber. El interrogante es una navaja. Bajo esta consideración quien lo ejerce se encuentra en un lugar de superioridad con respecto a la debilidad que tiene el interrogado. En el juicio al que conlleva un proceso penal queda en evidencia esta relación de poder en el espacio de la interrogación. El que pregunta tiene la libertad que no está en el otro porque puede apuntar en cualquier dirección lo que pregunte, en tanto que el cuestionado solo podrá ir por el camino trazado,⁴⁴⁵ si bien es cierto que en cualquier momento podrá responder con mentiras o con comentarios insustanciales; sin embargo, las falacias le traerán serios problemas porque su encuentro con el otro carecería de identidad en razón de la falta que hizo a la verdad cuando se le interrogó por lo básico de su vida.⁴⁴⁶ A la par, contestar con ideas que no permiten profundizar mucho no disminuye el poder en el interrogador puesto que este sabrá establecer nexo entre lo superficial que dijo y aquello de gran importancia que calló.⁴⁴⁷

No obstante, frente al poder de la interrogación, Elías Canetti propone formas de resistencia que por su funcionamiento se clasifican en externas e internas. Pertenecientes al primer orden están la adulación al interrogador para reconocer su superioridad sin que la tenga que demostrar y demarcar la identidad propia por medio de la desviación de la atención

⁴⁴² Gaviria, Carlos. *Mito o logos. Hacia la república de Platón*. Bogotá: Luna libros/ Editorial Universidad del Rosario, 2013, p. 15.

⁴⁴³ Canetti. *Masa y poder*, p. 212.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 218.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 215.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 213.

hacia la relevancia que tendría interrogar a alguien más.⁴⁴⁸ Desprovisto de estos recursos, el interrogado, internamente puede usar de parapeto al *secreto* y el *silencio* consciente de los grandes peligros que tiene optar por una u otra alternativa como respuesta. Ante la resistencia secreta y silenciosa en relación con las preguntas formuladas se generaría una fuerza tan intensa en el interrogador que se podrían producir situaciones de tortura.⁴⁴⁹ La mejor manera de acabar con la interrogación es la réplica, pero para llegar ahí hay que estar al mismo nivel del interlocutor⁴⁵⁰ y este lugar se cultiva en el transcurso de un largo proceso. No se da con la misma rapidez con la cual se derrite un cubo de hielo expuesto al sol de verano.

Desde un ángulo parecido habla la profesora Carolina Sanín de la violencia como forma de interrogación. Lo hace cuando analiza *La mujer del animal*, la más reciente película de Víctor Gaviria, y afirma que la violencia es un interrogatorio en doble vía que encierra una contradicción. En la acción violenta cada suceso está encaminado a saber, en últimas, quién es el otro. Como tal empresa no puede llevarse a cabo porque no es posible reducir la variedad de la vida a un objeto simple, sucede la muerte. Pero, a su vez, el victimario en el transcurso de sus actos está aplicando la violencia puesto que va tras la duda de saber quién es, aunque, contradictoriamente, no le permita responder a la víctima. No se permite el riesgo de escuchar que le digan lo que no es, o peor aún, que le señalen algo diferente a lo que creía que es. Con esto, de acuerdo con Sanín, se espera que “[...] en últimas el torturado demuestre que no es nadie, que no existe —y que con ello demuestre que el torturador tampoco existe”.⁴⁵¹

Para reavivar el interés por el ser que antaño se mantuvo vivo con los trabajos de Platón, Aristóteles y Hegel, Martin Heidegger recupera la importancia de la pregunta. Cuando toda investigación por el sentido del ser ha sido olvidada, según Heidegger, porque su carácter universal, indefinible y evidente lo ha hecho pasar por claro, obvio y comprendido⁴⁵² aparece

⁴⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p. 214.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁵¹ Sanín, Carolina. “La mujer del animal (II)”, *Arcadia*, 22 de abril del 2017, recuperado el 06 de diciembre del 2020, <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/carolina-sanin-discute-la-mujer-del-animal-de-victor-gaviria/63092/>

⁴⁵² Heidegger. *Ser y tiempo*, pp. 13-4-5.

la interrogación a su rescate. Un interrogante que para el filósofo alemán tiene tres momentos estructurales de común manejo: aquello que se busca, lo cual impulsa la interrogación porque es el contenido de lo que se pone en cuestión, el interrogado y el que pregunta.⁴⁵³ Y que deja ver, en la práctica, el avance en el estudio del ser porque el hecho mismo de preguntar le pertenece. Entre la pregunta y el ser hay una íntima relación ya que al momento de interrogar se da una conducción previa que viene de lo buscado. En el ejercicio de interrogación por el ser hay una *mediana* y *vaga* comprensión de este.⁴⁵⁴ Wolfram Eilenberger revalida algo de esto con las ideas que vienen a continuación:

[...] lo que hace que el *Dasein* sea lo que esencialmente es, es en última instancia el preguntarse por la esencia de la diferencia ontológica misma, esto es, la pregunta metafísica por el sentido del ser.⁴⁵⁵

En medio de la fragmentación del tiempo en momentos presentes que no concluyen, el acelerado sujeto de la sociedad del rendimiento —tanto por el nerviosismo que le causa la desorientación en su vida como por la urgencia que tiene de no permanecer por mucho en los espacios vacíos que deja las efímeras vivencias por las que pasa— tiene la interrupción necesaria donde ingresaría al proceso de la interrogación. El eterno actuar al que obliga el sistema neoliberal deja una grieta desde la cual el ser humano puede, en la antesala de esta decisión a la que se ve impelido, manifestar todo su espíritu que lo lleve a establecer límites entre lo que es él y lo otro que está haciendo, es decir, entre sí mismo y su espíritu, diría Carlos Gaviria Díaz.⁴⁵⁶ La ventana que abre la filosofía chulhaniana y que es anunciada por Senda Sferco como llave conceptual⁴⁵⁷ aquí es aprovechada para ingresar por ella.

Por eso es que en esta fisura se propone la posibilidad fecunda para el sujeto de la sociedad de rendimiento porque, sin la necesidad de contar con el privilegiado tiempo de ocio que tiene el amo —al interior del encuadre filosófico de la metáfora de Hegel—, en el ser humano tardo-moderno se puede generar el revulsivo por medio de la inversión en las lógicas de

⁴⁵³ *Ibid.*, pp. 15-6.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁵⁵ Eilenberger. *Tiempo de magos*, p. 294.

⁴⁵⁶ Gaviria, Carlos. *Mito o logos. Hacia la república de Platón*, p. 15.

⁴⁵⁷ Espinosa, Luciana *et al.*, *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?* p. 66.

interrogación dialéctica que plantea Elías Canetti. Si la violencia de la *positividad* se dirige hacia el mismo sujeto que la ocasiona según Byung-Chul Han, desde Canetti una pregunta con las características que describe podría, en algún momento, quedarse en un acto solipsista donde el interrogado y el interrogador sea la misma persona.

Ontológicamente lo expuesto tiene un choque de sentido. En el planteamiento de Canetti, pero también en los de Sanín, Gaviria y otros, el ser está sobre el horizonte *biopolítico* donde el cuerpo y el otro son determinantes para su constitución y control, mas, para Byung-Chul Han, el panorama *psicopolítico* controla la mente con los gustos y deseos del sujeto como cedazo para sublimarlo a un estado de patológico narcicismo. No obstante, denuncia el profesor Alejandro Sastre, con ese argumento Han está ofreciendo una mirada parcializada sobre las sociedades del mundo, pues, entre cuerpo y mente hay una unión íntima para pensar a cabalidad en una persona y, sobre todo, no todos los individuos están conectados al mundo de la virtualidad,⁴⁵⁸ por ende, no es la violencia de la *positividad* —aquella que, tipo proyectil, se orienta hacia la misma persona que la origina— la que más padecen. Todavía es la violencia directa e indirecta de la que habla Galtung⁴⁵⁹ la que más lacera a las agrupaciones humanas del mundo, especialmente aquellas que suelen denominarse en vías de desarrollo.

El mundo de la experiencia, apoyado por los medios de comunicación masiva, ratifica la proliferación que tiene la violencia tratada por Galtung⁴⁶⁰ y que implica, en todos los casos, la relación antagónica entre víctima y victimario sea el primero un sujeto o la estructura de la sociedad mundial. Así mismo, esta tesis tiene respaldo en investigaciones recientes vinculadas con la filosofía social. Por mencionar alguna de tantas, el investigador Orlando Arroyave Álvarez, para la situación específica de Colombia, hace alusión a la violencia en el país a partir de la memoria histórica diciendo:

Los estudios sobre memoria histórica asociada al conflicto armado son tan vastos que ni el estado del arte más completo logra abarcar lo producido en los últimos años en Colombia (1990-2010), período en el cual se intensificó la producción de este material

⁴⁵⁸ Recio, Alejandro, “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”, p. 252.

⁴⁵⁹ Galtung. *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*, p. 319.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 314.

que pretende recuperar, desde la memoria histórica, lo acaecido en el conflicto armado o sus múltiples violencias.⁴⁶¹

Pese a la parcialidad en la filosofía chulhaniana al momento de estudiar al ser humano de la actualidad, su pensamiento cumple a la perfección con algunas de las más nobles actividades del filosofar que ponen de relieve los profesores Damián Pachón Soto y Freddy Santamaría Velasco: “[...] cuestiona la dadidad, lo naturalizado, lo establecido, y que muestra, visibiliza, lo ocultado, lo enmascarado, por ciertas relaciones de poder, por la tradición o por la autoridad”.⁴⁶² Byung-Chul Han con su planteamiento acerca de la violencia de la *positividad* navega con cierta facilidad sobre estas aguas porque saca a flote un tipo de comportamiento en el sujeto la sociedad del eterno retorno que está apareciendo, extendiendo y naturalizando en comunión con las órdenes del sistema neoliberal. Esto hace pertinente no solo el estudio del autor, sino también necesario seguir pensando en el interrogante como vía de salida del actual conjunto de condiciones de las sociedades contemporáneas.

Si para Carlos Gaviria Díaz es la pregunta donde más se manifiesta el espíritu humano, para Elías Canetti y René Descartes no es nada menor. Uno dice que el interrogante desmonta al interrogado y con cada respuesta que da desnuda una nueva faceta de sí mismo⁴⁶³ y el otro logró llegar por el camino de la duda a la certeza sobre su propia existencia.⁴⁶⁴ Con base en ello no se permitiría muchas brumas en el pensamiento con el fin de destacar a la pregunta como ruta expedita para salir del mundo del rendimiento por cuanto en ella el ser del individuo se manifestaría tal cual es. Con una formulación del proceso de interrogación hacia sí mismo, inicialmente, en medio de los tiempos muertos que dejan la sucesión de vivencias que llenan el panorama de la acción, el ser humano de la *positividad* si —en la fugacidad del instante— no se conecta a una red social en su teléfono móvil o —en unos cuantos días con

⁴⁶¹ Arroyave, Orlando, “‘Memoria histórica’ como respuesta a la violencia”. En: *Qué hacer ante el daño que produce la violencia. Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*, editado por Liliana Cecilia Molina González y Luis Antonio Ramírez Zuluaga. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019, p. 133.

⁴⁶² Pachón, Damián y Santamaría, Freddy. “De la utilidad de la filosofía para la vida”, *El Espectador*, 19 de noviembre del 2020, recuperado el 10 de diciembre del 2020, <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/de-la-utilidad-de-la-filosofia-para-la-vida/>

⁴⁶³ Canetti. *Masa y poder*, p. 213.

⁴⁶⁴ Descartes, René. *El discurso del método*, p. 122.

mayor duración— cuando esté en las obligadas vacaciones porque su contrato laboral a término fijo finalizó y se renueva en un par de semanas, no se vincula a otro empleo donde paguen por horas tendrá el breve espacio para preguntarse con el léxico más familiar que le parezca quién es él y qué es lo que hace que parece que sin esta interdependencia no podría existir.

Mejor dicho, ¿cómo es posible que a donde vaya esté trabajando y que sin ello no sea nadie? Con esta incipiente y solipsista interrogación podrá desencadenar una serie de cuestionamientos que, paulatinamente y en segunda instancia, hagan emerger el lugar del *otro* en su vida. Porque no hay autorreferencia que no esté demarcada por alguien más. Henri Michaux diría que el “Yo se hace de todo. Una flexión en una frase, ¿es otro yo quien intenta aparecer? Si el SÍ es mío, ¿el NO es un segundo yo?”.⁴⁶⁵ Y es que en la manera misma en la cual se formulará las preguntas activará el recuerdo del *otro* en él ya que en los gestos y palabras utilizadas podrá recordar a su madre que desde pequeño y bien de cerca le hablaba, a sus vecinos todas las mañanas cuando se decían a sí mismos —mientras se tomaban una taza de café— lo que tenían por hacer en el resto del día, a sus amigos cuando se reprochaban haber fracasado en la consecución de alguna meta académica o deportiva, etcétera.

En el hablarse a sí mismo y con el idioma del interrogante está la clave. Impulsado por el objeto de la interrogación —que motiva todo el proceso para Heidegger⁴⁶⁶— el sujeto de la *positividad* realizaría, o volvería a hacer y las sostendría en el tiempo, todas aquellas prácticas donde se manifieste todo su espíritu, es decir, todo lo que es, todo lo que pertenece a su subjetividad, o singularidad como diría Byung-Chul Han,⁴⁶⁷ y en esa medida, desde que la diversidad, o la alteridad según prefiere el filósofo surcoreano,⁴⁶⁸ haga parte de su inmanencia, la exterioridad y concretamente la relación con el *otro* podrá tener lugar sin castraciones ni *amputaciones ontológicas*. Cultural y socialmente se habla de acciones en las

⁴⁶⁵ Michaux, Henri. *La noche se agita. Plume precedido por Lejano interior*, p. 439.

⁴⁶⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 15-6.

⁴⁶⁷ Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 39.

⁴⁶⁸ *Íd.* *La agonía del Eros*, p. 20.

que puede incursionar o reiterar para profundizar y estar en sintonía con las ideas que más se relacionan con su ser.

En materia cultural, el arte es una llave de apertura y de acceso al cierre ontológico en el cual está enfrascado el sujeto de la *positividad* por cuenta del control que ejerce el sistema neoliberal a partir de su propia voluntad y que lo supedita a la productividad. Lo es porque, como reconocía Hegel en la prelación que le da a lo bello artístico en relación con lo bello natural, en el arte el espíritu se manifiesta de un modo considerable. Textualmente el filósofo alemán dice que “lo que nos agrada en el arte es precisamente el carácter de libertad que se manifiesta en sus creaciones. Nos gusta sacudir un momento el yugo de las leyes y de las reglas [...]”.⁴⁶⁹ Lo sucedido en algunas sociedades históricas lo corroboran. Lo que hay que hacer es rescatar la importancia del arte en la vida. En tiempos aciagos, donde el espíritu humano parecía doblegado por completo a las lógicas de la violencia, el arte causó una luxación familiar de la diversión, según Byung-Chul Han.⁴⁷⁰ Desde una lectura de causa-efecto puede verse cómo a cada demostración ostensible de la violencia algún tipo de manifestación artística le hizo frente en la ciudad de Medellín entre los años 70, 80 y 90 del siglo XX.

El Museo Casa de la Memoria de Medellín llevó a cabo para el año 2018 una investigación denominada “MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar”. Con lo que se dice allí se infiere la relación de causalidad que existió entre los acontecimientos —directos o tácitos— relacionados con la violencia y las manifestaciones artísticas que se dieron en estos tiempos en la capital del departamento de Antioquia. Entre otros detalles a los que llega este trabajo se puede mencionar que en la década del 70 del siglo XX cuando se tramita el Decreto 1188 por el cual se expide el Estatuto Nacional de Estupefacientes (1974), se da el discurso del presidente Alfonso López Michelsen que reconoce la existencia de bandas narcotraficantes en el país (1975), aparece el Cartel de Medellín (1976), el Cartel de Cali (1977) y se registran 615 homicidios en Medellín (1979). Casi de manera concomitante, suceden las Bienales de

⁴⁶⁹ Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 21.

⁴⁷⁰ Han. *Buen entretenimiento*, p. 60.

arte de Coltejer (1968, 1970, 1972), el Festival de Ancón (1971), evento de rock realizado en La Estrella (Antioquia) al estilo del *Woodstock* que se dio en Nueva York (1969) para favorecer la paz y condenar la violencia; a la par, igualmente, se crean: Galería La Oficina, La Fanfarria, Escuela Popular de Arte-EPA (1972); Revista Alternativa (1974), proyecto periodístico que tuvo la participación de escritores reconocidos como Gabriel García Márquez y Antonio Caballero; Pequeño Teatro (1975), Museo de Arte Moderno de Medellín-MAMM (1978) y Teatro Matacandelas (1979).⁴⁷¹⁴⁷²⁴⁷³

Más que ruptura se puede hablar de continuidad en lo que sucedió en la década siguiente, los años 80, en medio de la cercanía entre violencia y prácticas artísticas. Aunque la enumeración de los hechos es extensa, entre estos diez años fueron asesinados Rodrigo Lara Bonilla (1984), Guillermo Cano (1986), Héctor Abad Gómez (1987) y Luis Carlos Galán Sarmiento (1989), prominentes personajes para la historia reciente de Colombia. Magnicidios que no fueron en Medellín precisamente pero que, al igual que en el resto del país, causaron fuertes consecuencias en la ciudad. Además, esta vez sí en la capital antioqueña, el poderío que había alcanzado los grupos armados ilegales se evidenció con la fuga en helicóptero de alias “La Kika” de la Cárcel Bellavista (1988). Frente a condiciones de atrocidad como estas, aparecieron milicias y bandas con lazos familiares en común: Los Nachos, Los Calvos, Los Triana, Los Pachely, entre otros. Pero, sin reparar en rígidos vaticinios y en sentido opuesto a estas prácticas violentas, surgieron el movimiento teatral Águila Descalza (1980), el Primer Coloquio y Muestra de Arte de Objetual. MAMM, el Cuarto Bienal de Arte de Medellín (1981) y espacios de formación y difusión poética como la Revista Prometeo (1982).⁴⁷⁴⁴⁷⁵⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Museo Casa de la Memoria. *Irrupción del narcotráfico. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷² *Íd. Liberación del pensamiento. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷³ *Íd. Transformación urbana, migración ciudad desbordada. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷⁴ *Íd. Narcoterrorismo y guerra contra el Estado. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷⁵ *Íd. Ciudad sitiada-la vida a pesar del narcotráfico. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷⁶ *Íd. Transformación urbana, ciudad metropolitana. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

Durante los últimos diez años del siglo XX la violencia se disparó en la ciudad de Medellín y los movimientos artísticos no surgieron de un modo directamente proporcional a los hechos más dolorosos que padeció la sociedad en esta parte del país. Sin embargo, en la víspera del siglo XXI se dieron algunas manifestaciones artísticas que hacen posible sostener la conexión, aunque con mayor debilidad, entre la expresión del espíritu por medio del arte y los acontecimientos de violencia que intentaron domeñarlo. En el trascurso de los años que van desde 1990 a 1995 en la ciudad de Medellín detonaron algunas bombas en el Hotel Intercontinental (1990), puente El Pandequeso (1990), Plaza de Toros La Macarena (1991), Avenida San Juan con carrera 70 (1992), Carrera 70 con calle 48 (1992) y Parque San Antonio (1995); también en este lapso se dan la Masacre de Villatina (1992), la creación del grupo Perseguidos Por Pablo Escobar-PEPES (1992), la muerte de Pablo Escobar (1993), la consolidación de los paramilitares Autodefensas Unidas de Colombia-AUC (1990), etcétera. A la par, aparecen Tallerarte (1993), un espacio donde por medio de la escultura se encontraban jóvenes pertenecientes a bandos en disputa al interior de una comuna de la ciudad, Festival Internacional de Poesía de Medellín (1991) asociado con la Revista Prometeo, Colectivo Cultural Barrio Comparsa (1990) y Revista Kenetoscopio (1990), el espacio para la crítica de cine perteneciente al Centro Colombo Americano de Medellín.⁴⁷⁷⁴⁷⁸

Suficiente ilustración para afirmar que el arte tiene cierta función compensatoria cuando lo más propio del ser humano se ve afectado, aunque sea por fuerzas derivadas del mismo azar que explica la teoría de la evolución, según Gerard Vilar, porque que el arte cumpla determinada función no significa que solo exista para ello.⁴⁷⁹ Esto quiere decir que con lo expresado se está conforme con la idea de *arte anarquista* del que habla el filósofo español, a saber, “[...] una forma de permanente *disenso* y de creación de incertidumbre”.⁴⁸⁰ Se vivió de este modo en la ciudad de Medellín cuando reinaba la violencia antagónica —si es que

⁴⁷⁷ *Íd. Guerra contra el Estado, reacciones y víctimas civiles. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷⁸ *Íd. Medellín despierta y resiste. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar*, Medellín, 2018.

⁴⁷⁹ Vilar, Gerard. *El desorden estético*. Barcelona: Editorial Idea Books, 2000, p. 29.

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 31.

ahora no sigue imperando— y puede tener el mismo efecto *contra-corriente* en relación con la violencia de la *positividad* porque el sujeto que se autoexplota para alcanzar mayor rendimiento tendría en las manifestaciones artísticas todo el ocio y la contemplación que demanda Byung-Chul Han⁴⁸¹ de la época contemporánea para plantearle una contrapartida a la situación en la que se halla inmerso. Todo lo que necesitaría sería partir de una pregunta que lo lleve a querer saber más de sí en aras, principalmente, de diferenciarse de su entorno, aunque casi siempre se vea reflejado en él. Nada penetraría tanto en la subjetividad de una persona como el filo de la navaja del interrogante.

En el espacio social todo lo que necesita el sujeto que está involucrado en la violencia de la *positividad* es mayor protagonismo en la comunidad a la que pertenece. Esto no quiere decir que, de un momento a otro e injustamente, los reflectores de la atención social se dirijan hacia quien, segundos atrás, era un completo desconocido. El propósito con esta idea es que el ser humano de la *sociedad del rendimiento* que vive encapsulado en la competencia que tiene consigo mismo pueda destacar en algo, por mínimo que sea, ante los demás. En este reconocimiento social la autoestima del sujeto —porque siempre viene del *otro* y nunca del *yo* exclusivamente, dice Byung-Chul Han⁴⁸²— se puede incrementar y consolidar junto con el conocimiento de sí que lo lleve a retirar las capas que envuelven su subjetividad para vivir con mayor grado de singularidad.

Con esto se está volviendo a pasar por argumentos bastante citados y estudiados en la historia de la filosofía occidental, como el *zoón politikón* aristotélico⁴⁸³ o la *insociable sociabilidad* kantiana,⁴⁸⁴ pero necesarios para remarcar la importancia que tiene la sociedad como frente de ataque contra la violencia de la *positividad*. Porque lo que cada ser humano hace al interior de esta tipología de lo violento es intentar todo lo que esté a su alcance para ser el mejor en lo que hace, así solo sea para sí mismo. Si este criterio de calificación pasara

⁴⁸¹ Han. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, p. 126.

⁴⁸² *Íd.* *La expulsión de lo distinto*, p. 42.

⁴⁸³ Camps, Victoria. *Filosofía política, conceptos y textos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011, p. 3.

⁴⁸⁴ Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En: *Filosofía de la historia*, p. 46.

por el filtro del *otro*, especialmente del cercano que lo valora más allá del resultado utilitario de sus acciones que instrumentalizan a la razón en la actualidad,⁴⁸⁵ muchos de los actos de violencia que dirige contra sí podrían menguar. El síndrome del Eróstrato, por ejemplo, no ocuparía tantas horas en los noticieros televisivos ni llenaría abundantes páginas en los periódicos impresos o en línea cuando aparece a través de matanzas con fusiles de asalto o cualquier otro tipo de arma, y gran parte de las enfermedades mentales se reducirían: *burnout*, déficit de atención, hiperactividad y depresión. Una marcada presencia del *otro* en la vida del *yo* daría actualidad a valores con un alto impacto social, como la confianza, que desvertebran el enfermizo narcisismo a favor del colectivo.

Recientes investigaciones transitan por el mismo sendero social para enfrentar los males que produce la violencia en el ser humano. Los investigadores Liliana Molina y Orlando Arroyave parten desde caminos diferentes, pero llegan a lugares parecidos. Para la profesora el inicio está en el perdón como proceso, en tanto para el profesor se encuentra en la memoria histórica. Ella dice que si bien el perdón tiene una esfera personal e íntima que usualmente corresponde a la víctima, también es cierto que en él hay una dimensión social importante. Literalmente, la filósofa colombiana expresa que el perdón “[...] tiene como punto de partida la capacidad individual, pero respaldada intersubjetivamente, para reconocer que se ha sufrido daño y que este no tiene justificación social alguna [...]”.⁴⁸⁶ Con el perdón socialmente concebido la víctima podrá reparar los lazos morales⁴⁸⁷ que le permitan reconstruir la confianza y la esperanza⁴⁸⁸ que requiere para sentirse parte de una comunidad, pero principalmente, el reconocimiento social de su daño lleva a que el sujeto pueda “[...] comprender el valor de la propia singularidad, de la propia vida, para poder desarrollar

⁴⁸⁵ Pachón, Damián y Santamaría, Freddy. “De la utilidad de la filosofía para la vida”, *El Espectador*, 19 de noviembre del 2020, recuperado el 10 de diciembre del 2020,

<https://www.elespectador.com/noticias/cultura/de-la-utilidad-de-la-filosofia-para-la-vida/>

⁴⁸⁶ Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño”. En: *Qué hacer ante el daño que produce la violencia. Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*, p. 36.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 35.

sentimientos de autorrespeto”.⁴⁸⁹ Más que la reparación del daño es de gran importancia el reconocimiento del mismo y de la persona que lo sufrió.

El psicólogo Orlando Arroyave plantea que entre los móviles que hay para la elaboración de la memoria histórica están denunciar, buscar justicia, justificar los crímenes contra los civiles o contar la verdad de lo que sucede en la guerra,⁴⁹⁰ pero que, por encima de todo ello, básicamente la memoria histórica está para el “[...] reconocimiento de los derechos de las víctimas como ciudadanos y una valoración y solidaridad social que recupere su valor como individuos pertenecientes a una sociedad”.⁴⁹¹ Con este vínculo entre el *yo* y el *otro* en el relato que robustece la memoria histórica se puede construir entre los seres humanos empatía, respeto, solidaridad y, esencialmente para el autor, indignación por lo que hicieron con la dignidad humana.⁴⁹² Como se pudo notar, la participación de los demás en un proceso de recuperación frente a los estragos que produce la violencia es determinante.

Puesto en un escenario antiguo, en el fondo y de algún modo, de lo que están hablando Liliana Molina y Orlando Arroyave se podría relacionar con el *θυμός* griego. Un valor clásico que Byung-Chul Han traduce como valentía y lo pone al nivel de una fuerza *negativa* ausente en la época de la *positividad* que podría romper con lo establecido;⁴⁹³ que pasa por deseo, sentimiento, ira o coraje cuando se le revisa a partir de uno de los diccionarios más comunes de griego clásico,⁴⁹⁴ o que, en Platón, se puede poner en el orden de una de las partes del alma, relacionada con la fogosidad, que, en atención a lo racional y al apetito,⁴⁹⁵ montaría al ser humano sobre el caballo dócil a la voz y la palabra⁴⁹⁶ y hacer las mejores cosas del mundo, pero también está facultado para seguir el ritmo del caballo de los excesos, petulancias⁴⁹⁷ y

⁴⁸⁹ *Ibíd.*

⁴⁹⁰ Arroyave, Orlando, “‘Memoria histórica’ como respuesta a la violencia”. En: *Qué hacer ante el daño que produce la violencia. Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*, p. 149.

⁴⁹¹ *Ibíd.*

⁴⁹² *Ibíd.*, p. 154.

⁴⁹³ Han. *La agonía del Eros*, p. 77-8.

⁴⁹⁴ Berenguer. *Helade. Ejercicio de griego. Morfología*, p. 178.

⁴⁹⁵ Platón. *República IV*, 441 a-b.

⁴⁹⁶ *Íd. Fedro*, 253e.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

necesidad de reconocimiento y realizar lo peor que supere a todos los malos instintos de la naturaleza humana, tal cual dice Hannah Arendt sobre la *banalidad del mal*.⁴⁹⁸

Aquiles, por ejemplo, el semidiós hijo de Peleo y Tetis, era un diestro en la guerra. Allí podía desarrollar su *θυμός*, pero difícilmente pueda asegurarse que repuntaba en otros escenarios de la vida. Carlos Megino constata esta descripción del héroe griego al decir “[...] que es caracterizado como un joven impulsivo, violento, temido y de gran reputación como guerrero [...]”.⁴⁹⁹ Sin duda alguna tenía *θυμός*. Un concepto que, por demás, es ambivalente y escurridizo, de acuerdo con lo que muestra Megino en el seguimiento que le hizo en la *Iliada* de Homero. Con su investigación se percató que el *θυμός* es múltiple en sus implicaciones. Tiene que ver con la vida afectiva, intelectual y volitiva en el ser humano⁵⁰⁰ y su ubicación material no es menos precisa. Hay quienes lo ubican en el corazón, como reza la definición de diccionario recientemente citada, en el diafragma, en las entrañas,⁵⁰¹ en los pulmones o en la parte superior del tórax.⁵⁰² Sin embargo, al margen de lo precisa que sea su ubicación, Carlos Mengino Rodríguez insiste en la idea de que el *θυμός* se puede entender como aliento interno porque regularmente aparece asociado en el poema homérico con verbos que significan algo que perfectamente causaría un movimiento violento.⁵⁰³ Adicionalmente, desde esta óptica, el *θυμός* aparece con toda su ambivalencia mirado a partir de las finalidades de las acciones a las que llevaría porque, en palabras del investigador, “[...] se identifica tanto con el padecimiento de todo tipo de afectos como con la ponderación intelectual, cargada de afectividad, de alternativas de actuación ante situaciones difíciles”.⁵⁰⁴

En vista de esta bipolaridad, al ser humano de la *positividad* que no se le permita destacar en alguna esfera de la sociedad, un espacio donde tenga lugar el despliegue de su *θυμός*, aunque sea con su madre y el resto de sus familiares por haber obtenido el título académico

⁴⁹⁸ Arendt. *Eichmann en Jerusalén*, pp. 417-18.

⁴⁹⁹ Megino, Carlos. “Notas sobre la caracterización de thymos en la *Iliada*”. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, n° 217 (2001), p. 36.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*, p. 40.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

que cualquiera podría conseguir sin mucho esfuerzo o en lo que hace a diario en su anónimo desempeño laboral, recurrirá a la violencia para conseguirlo, especialmente la que proyecta contra sí mismo porque, probablemente, lo primero que hará será *echarse en cara* la supuesta falta de cualidades que se necesitan para el reconocimiento de los demás. La vida que lleva en el yo ideal somete a la del yo real.⁵⁰⁵ Quien le reste importancia a la estimación social porque dice que es indiferente a la valoración que hagan los demás sobre lo que hace tendrá que anestesiar una parte de su consciencia para seguir viviendo sin tomar en cuenta todo lo que realiza a diario para los otros. Tangible e intangiblemente en la vida cotidiana se realizan una gran cantidad de acciones con el propósito de que alguien más lo note, sin lo cual, por lo tanto, dejarían de existir.

En cierto tipo de novela autobiográfica, Piedad Bonnett deja ver las cualidades, físicas y relativas a la personalidad, que están en función de los demás y que, hasta cierto grado, trazan la suerte de las circunstancias en las cuales se verá sumergido cada uno. Desde temprana edad Bonnett tuvo presente el gran contraste en cuanto a belleza física que tenía con su hermana y lo inquietante que esto debía de ser en el pensamiento de su madre cuando meditaba acerca del futuro que podía tener una y otra por esta condición: “mientras nos miraba, una al lado de la otra, mi madre debió preguntarse secretamente por nuestros destinos. Mi hermana ya llevaba buen trecho ganado, pues la belleza, bien se sabe, es gonzúa que hace ceder todas las cerraduras”.⁵⁰⁶ Pero ante la ausencia o al menos la no presencia por completo de la belleza física en una persona el ser humano desarrolla habilidades por las cuales pueda, así mismo, recibir admiración.

A cualquier cosa, menos a aceptar la atención de los demás parece que se quiera renunciar. El *otro* se necesita tanto en la vida que es requerido, incluso, para que confirme la propia existencia, diría Domenach.⁵⁰⁷ El sentimiento de satisfacción que sentía Piedad Bonnett por el reconocimiento social que tenían sus primeros logros escolares lo demuestra.

⁵⁰⁵ Han. *La sociedad del cansancio*, p. 96.

⁵⁰⁶ Bonnett, Piedad. *El prestigio de la belleza*. Bogotá: Punto de Lectura, 2010, p. 13.

⁵⁰⁷ Domenach. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*, p. 38.

Ella cuenta que cuando le tocó poner en evidencia ante las religiosas de su colegio que había aprendido a leer y a escribir prematuramente solo quería que la admiraran. Con sus propias palabras relata que “quería que me admiraban, que no dejaran de mostrar su sorpresa, que siguieran hasta el infinito llenas de estupor y fascinación”.⁵⁰⁸

El interrogante que, en forma y en contenido, viene cargado del *otro* sería de gran ayuda en este contexto porque no llevaría al sujeto tardo-moderno por las peligrosas líneas de la adulación, el secreto, el silencio o la actitud esquiva, como formas de resistir a la pregunta, con arreglo a lo que ilustra Canetti,⁵⁰⁹ porque, empalagado de *positividad* y entremezclado con apariencias, en él se genera la necesidad primordial de ganar diferencia en relación con su entorno, como se podría decir a partir de Carlos Gaviria.⁵¹⁰ Por lo cual, apoyado en el pensador europeo, se podría decir que a través del corte que haga la navaja del interrogante en una persona se introduciría la seguridad necesaria en su subjetividad con el fin de alcanzar la posición de interlocutor válido para sí mismo y que a cada pregunta que se haga se formule otra que apunte al *otro* qué hay en él o a la influencia que ejerce sobre los demás. Solo en la consciencia que construya con respecto a la simbiosis bajo la cual funciona lo social podrá tener claridad acerca de su importancia para los otros. El interrogante aquí fungiría como un dique, un límite, que contiene las fuertes olas de la igualdad que confunden las singularidades de los individuos en reflejos idénticos de vida.

En síntesis, si la violencia de la *positividad* se enmarca en el interior del sujeto de nadie distinto a él podrán surgir alternativas que lo saquen del egoísmo en el cual vive y que es funcional al mercado capitalista. Para esta ocasión se presenta el interrogante como un espacio de realización humana donde ni el Estado ni la *sociedad de rendimiento* ingresarían debido a que en él se construye una coraza mientras el ser humano tardo-moderno se auto-inspecciona en los reducidos espacios que le quedan en medio de la cadena de momentos presentes en los cuales se fragmentó el tiempo, dado que en la soledad cualquier intromisión

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰⁹ Canetti. *Masa y poder*, p. 213-4.

⁵¹⁰ Gaviria. *Mito o logos. Hacia la república de Platón*, p. 15.

es detectada y podría ser fácilmente rechazada. Con el interrogante como revulsivo interno, finalmente, el ser del individuo de la actualidad tendría en el arte y en el reconocimiento social de sus acciones los dos momentos espirituales que nutrirían su vida de singularidad y alteridad, o sea, con más *negatividad*. De acuerdo con las preguntas que se formule en torno a lo que puede ser él con respecto a lo que hace, en las prácticas artísticas tendría el horizonte ideal para expresar o reconocer buena parte de lo que pertenece a su subjetividad por medio de movimientos que estén en contravía de las interpretaciones prediseñadas que acaparan cualquier sentido de diversidad en el ser. Porque el complemento de las actuaciones que emprendería para revertir las lógicas que someten su vida está en el cuestionamiento que realice con miras al doble influjo de significancia que tienen sus realizaciones en sociedad, para lo cual, la proporcionada estima que hagan de lo que hizo será la convalidación que todo ser humano requiere para fortificar su autoestima.

4. CONCLUSIONES

En el 2014, a treinta años de la muerte de Julio Cortázar, el periodista José Vales dedicó un artículo a la gran figura que fue para las letras de la literatura universal el escritor argentino donde cita una de las frases de André Gide que más le gustaba: “Todo se ha dicho ya, pero como nadie escucha, hay que decirlo de nuevo”.⁵¹¹ Paralelamente, si lo que hay en la presente investigación se ha dicho ya y con suficiente claridad, su valor estará en la reiteración que, para Byung-Chul Han, hace posible la profundidad.⁵¹²

Por lo demás, leídas y escritas algunas páginas acerca de la filosofía chulhaniana y su contexto intelectual quedan ciertas claridades e interrogantes sobre la violencia de la *positividad* en el sujeto de la época contemporánea. William Ospina alguna vez escribió que “‘El amor’ exige en cada caso una definición nueva, si no quiere extraviarse en vaguedades, en abstracciones”.⁵¹³ Tal cual acontece con la violencia. Pese a los innumerables trabajos que la abordan cada período histórico, individuo o tipo de pensamiento dirán algo diferente sobre ella.

En particular, la aproximación realizada a Han deja la sensación de estar ante un nuevo tipo de violencia que se viene estableciendo paulatinamente desde las sociedades del centro del mundo hacia las periferias. Con palabras más precisas, los argumentos que desarrolla Byung-Chul Han más que una inexorable radiografía de lo que sucede actualmente y que no se puede cambiar, son el vaticinio de la petrificación a la que llegaría la voluntad humana si se naturaliza la disposición sistémica del neoliberalismo que domina al individuo por medio de la libertad.

Otras ideas que se pueden apuntalar con el estudio hecho es que la ontología que concibió el filósofo surcoreano del sujeto contemporáneo, donde no tomó en cuenta todo lo que sucede

⁵¹¹ Vales, José. “Julio Cortázar vivía en París, pero escribía en Buenos Aires”, *El Tiempo*, 16 de febrero de 2014, recuperado el 18 de diciembre de 2020, <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13512036>

⁵¹² Han. *La desaparición de los rituales*, p. 19.

⁵¹³ Ospina, William. *La decadencia de los dragones*. Bogotá: Punto de Lectura, 2002, p. 29.

con frecuencia en el mundo por cuenta de la violencia que implica la díada entre víctima y victimario, permite constatar algunas ideas que harían parte de la naturaleza humana y de la configuración conceptual del hombre occidental. El sujeto heredero de la tradición grecorromana y que en este momento tiene los pies sobre la faz de la tierra está acostumbrado a la presencia, evidente o soterrada.

Si no hay un tipo de verdad sobre la cual apoyarse el impulso a actuar en el ser occidental desaparece. El espacio de la interrogación que tendría ocasión en el reconocimiento social y en las manifestaciones artísticas podría ser el báculo que necesita, ontológicamente, cada persona para orientarse hacia el camino que abre posibilidades distintas al ser de la *positividad*. En este sentido, la mayoría de edad kantiana es una realidad que en los días presentes se llegaría a dar hasta el final de la vida biológica en cada uno, inclusive. El *pensar por sí mismo* es una realidad conceptual que dista mucho de la estructura del pensamiento del individuo de los días actuales.

En función de los ámbitos social y artístico, el ser humano que no sea reconocido socialmente, ni siquiera por el insípido y convencional saludo de todos los días que habitúan hacer los vecinos del lugar donde vive, podría producir actos de violencia —contra sí mismo como hacia los demás— porque no tiene el mínimo respaldo de los otros que necesita para darle fuerza a su personalidad. Indistintamente, cada persona requiere de algún tipo de relación con el arte. Sin ello, carecería de un espacio vital donde pueda experimentar el mundo de un modo más sensorial que lo haga vivir de una forma distinta a la que acostumbraba.

Igualmente, se puede afirmar que la violencia de la *positividad* es una disposición sistémica que se puede in-disponer. Los determinismos son relativos y, de modo análogo a como emergió la dominación interna de la individualidad, en cada uno está el medio de apertura frente al sombrío panorama que bosqueja Byung-Chul Han de la actualidad. Por las rendijas de los momentos que se suceden sin término en el presente, el ser humano puede ingresar con su voluntad para cuestionar a profundidad sobre el modo en el cual lleva la vida.

Cualesquiera sean las reflexiones a las que llegue se está preguntando y en la interrogación misma, tal cual se decía desde Heidegger, hay cierta comprensión del ser.⁵¹⁴

Ataviado por las vanidades que están en sincronía con el mercado de valores humanos que comercializa la sociedad capitalista (largas y constantes rutinas de ejercicio físico, fin de la vigilia, precisión y contabilización de la cantidad de calorías que se consumen, adhesión a prácticas de comida veganas, lectura constante de libros de superación personal, asistencia masiva a charlas dirigidas por *coaching*, etcétera) está el sujeto bajo la disposición del sistema que causa la violencia de la *positividad*. Cuando la combinación de dichas rutinas no lleva al ilusorio éxito en todo, llegan las enfermedades mentales y la autoagresión que podría terminar en suicidio.

Ser lo más parecido a sí mismo en términos chulhanianos equivale a ser singular y a permitir la alteridad en sí. Para lo cual el mejor camino que propone el autor es el ejercicio activo de la contemplación que, por principio, contraría el tiempo del trabajo que lo llena todo. Mas, a sabiendas de lo difícil, si no imposible, que resulta este privilegio para el común habitante de las sociedades tercermundistas que depende del trabajo para vivir, la inclusión en su vida de los espacios del arte —aunque para este hace falta algo de ocio— y del reconocimiento de los demás llevaría a la transformación de prácticas sociales que, por la competencia que tiene cada uno consigo mismo, hacen ver en el *otro*, cuando se le considera, al enemigo que se tiene que derrotar.

La prelación de la estima social y de los espacios del arte en la vida de los habitantes de las sociedades contemporáneas parte de la decisión que cada uno tome. De acuerdo con el cuestionamiento que una persona se haga a favor de profundizar en el conocimiento propio llegará a la necesidad de expresar o encontrar los significados de vida más afines a su forma de ser, para lo cual las diferentes prácticas artísticas existentes o que se pueden hacer son idóneas. Simultáneamente, en lo que se encuentre en los otros hay un camino interesante de

⁵¹⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 16.

autoexploración, pues, mucho de lo que se es no se toma en cuenta hasta cuando alguien más lo dice.

Así pues, ¿es la violencia de la *positividad* la que mejor recoge las problemáticas por las cuales atraviesa el ser humano actualmente? Debido a su masiva proliferación y a las diversas maneras en las cuales se presenta, ¿la violencia es una forma válida de la relacionarse consigo mismo y con el *otro*? ¿Es la puesta en marcha de la violencia la *razón negativa* que cada uno necesita para reafirmarse en sus principios de comportamiento más importantes? Si la violencia es un constructo social y no una característica natural del ser humano, ¿por qué en ella ve un medio para indagar en la primigenia e indeleble pregunta por su esencia? ¿No podría tomarse a la violencia, sin las nefastas consecuencias que lleven al fin de la vida de los implicados, una forma de conocimiento porque en su ejecución se vislumbran facetas que de otra manera no se conocerían de una persona?

Es más, ¿qué tipo de imagen construye de sí mismo el ser humano en medio de una situación de violencia, como la *positiva*, que frecuentemente recurre a ella cuando se ve impedido a la realización de determinada acción? ¿Es la violencia uno de los espacios a donde llegan algunas de las intenciones no cumplidas o es la realización de ellas por otros medios diferentes a los inicialmente concebidos? ¿La puesta en práctica de la violencia no es un acto de protesta ante la falta de espacios para expresar algún sentido de vida que escapa al conducto de la razón y al manejo de las emociones? ¿La conducción de mediano conocimiento sobre lo que se pregunta que implica la interrogación no está a la base del ejercicio de la violencia que desarrolla de otra manera lo que en el fondo no es más que un deseo inagotable de indagar por la propia naturaleza humana?

En definitiva, si se tuviera que hacer un acercamiento más o menos concreto al concepto de violencia podría hablarse de un espacio contingente que el ser humano construye cuando quiere y no puede manifestar en gran medida lo que hay en su interioridad y que, ante la consecuente ausencia de reconocimiento social que recibe, procura toda acción que, explícita o tácitamente, atente contra la potencialidad del individuo o el colectivo tanto porque impide

que sus más fuertes capacidades se desplieguen como por hacer viable la proyección de una cantidad de acciones con muy poca pertinencia con respecto a la exigencia que hace cada situación en particular debido a que, bajo la ilusión del “todo vale” o “cómo sabe si no lo ha probado”, se esfuerza al máximo por hacer aquello que no es acorde con sus capacidades e intereses y, frente a su predecible fracaso, se auto-lesiona.

5. REFERENCIAS

Abad, Héctor. “La melancolía del ‘hikikomori’”, *El Espectador*, 21 de julio de 2019, recuperado el 25 de junio del 2020, <https://www.elespectador.com/opinion/la-melancolia-del-hikikomori-columna-871987/>

_____. *La oculta*. Bogotá: Alfaguara, 2014.

Ánjel, Memo. *La significación de lo insignificante. Una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo, 2018.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

_____. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Arroyave, Orlando, “‘Memoria histórica’ como respuesta a la violencia”. En: *Qué hacer ante el daño que produce la violencia. Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*, editado por Liliana Cecilia Molina González y Luis Antonio Ramírez Zuluaga. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019.

Berenguer, Jaime. *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*. Barcelona: Editorial Bosch, S.A., 1999.

Bonnett, Piedad. *El prestigio de la belleza*. Bogotá: Punto de Lectura, 2010.

Camps, Victoria. *Filosofía política, conceptos y textos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

Canetti, Elías. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores, 1981.

Corsi, Jorge y Peyrú, Graciela. *Violencias sociales*. Barcelona: Ariel, 2003.

Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. Madrid: Servilibro, s.f.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006.

Descartes, René. *El discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

Domenach, Jean-Marie. “La violencia”. En: *La violencia y sus causas*. París: Editorial Unesco, 1981.

Durkheim, Émile. “Reglas para la explicación de los hechos sociales”. En: *Antropología: lecturas*, editado por Paul Bohannon, y Mark Glazer. Barcelona: McGraw-Hill Interamericana, 1993.

Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de magos*. Bogotá: Ediciones Taurus; Penguin Random House Grupo Editorial, 2019.

Ende, Michael. *Momo*. Bogotá: Editorial Alfaguara, 1995.

Espinosa, Luciana, Beatriz Greco, Ana Paula Penchaszadeh, María Cristina Ruiz del Ferrier y Senda Sferco. *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018.

Feijóo, José Valenzuela, Maya Aguiluz Ibargüen, Norma De Los Ríos Méndez, René Zavaleta Mercado, Giovanna Valenti Nigrini, Luis Tapia Mealla, Lucía Sala, Eduardo Ruiz Contardo, Hugo Rodas Morales, Martín Puchet Anyul, Lucio Oliver, Mario Miranda Pacheco, Jorge Mansilla, Mauricio Gil Q., Elvira Concheiro Bórquez, Jorge Cadena Roa, Roger Bartra, and Luis H. Antezana J. “Recuperar a Hegel.” En: *René Zavaleta Mercado: Ensayos, Testimonios y Re-Visiones*, 239–96. FLACSO-México, 2006,
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/Zavaleta/Seccion_V.pdf

Galtung, Johan. *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1995.

Gaviria, Carlos. *Mito o logos. Hacia la república de Platón*. Bogotá: Luna libros/ Editorial Universidad del Rosario, 2013.

Gimeno, José. *El Curriculum: una reflexión sobre la práctica*. Madrid: Ediciones Morata, 1988.

Gómez, Víctor. *La técnica: el umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2020.

Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder Editorial, 2019.

_____. *En el enjambre*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.

_____. *Buen entretenimiento*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

_____. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2019.

_____. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

_____. *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder Editorial, 2020.

_____. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

_____. *La sociedad del cansancio*. 2.ª ed. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

_____. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

_____. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

_____. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

_____. *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991-1998.

_____. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Mestas Ediciones, 2003.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Barcelona: Herder Editorial, 2005.

_____. “La pregunta por la técnica”. Traducción de Francisco Soler, *Revista de Filosofía* 5, n°1 (1968): 55-79.

_____. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Hernández, Miguel. *Poesía*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2004.

Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid: Editorial Alianza, 2000.

Juarroz, Roberto. “Cada uno tiene su pedazo de tiempo...”, *A media voz*, recuperado el 11 de abril de 2020, <http://amediavoz.com/juarroz.htm>

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Alfaguara, 1998.

_____. “El fin de todas las cosas”. En: *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En: *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. “¿Qué es la Ilustración?” En: *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Lozano, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: Edicep, 2006.
- Lull, Vicente, Rafael Micó, Cristina Rihuete y Robert Risch. “La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología”, *Cypsela*, n° 16 (2006): 87-108.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- Mazo, Maicol, Sergio Henao y Mauricio Moreno. “Instancias curriculares: concepciones del maestro, contenido escolar y violencia en la enseñanza de las ciencias sociales, estudio de caso”. Tesis. Universidad de Antioquia, 2012.
- Megino, Carlos. “Notas sobre la caracterización de thymos en la *Iliada*”. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, n° 217 (2001): 25-42.
- Melo, Jorge. *Historia mínima de Colombia*. Madrid: El Colegio de México; Turner Publicaciones, 2019.
- Michaux, Henri. *La noche se agita. Plume precedido por Lejano interior*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2009.
- Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño”. En: *Qué hacer ante el daño que produce la violencia. Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*, editado por Liliana Cecilia Molina González y Luis Antonio Ramírez Zuluaga. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019.

Museo Casa de la Memoria. *Ciudad sitiada-la vida a pesar del narcotráfico.*

MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar, Medellín, 2018.

_____. *Guerra contra el Estado, reacciones y víctimas civiles. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90.*

Memorias por contar, Medellín, 2018.

_____. *Irrupción del narcotráfico. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar,*

Medellín, 2018.

_____. *Liberación del pensamiento. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar,*

Medellín, 2018.

_____. *Medellín despierta y resiste. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias por contar,*

Medellín, 2018.

_____. *Narcoterrorismo y guerra contra el Estado. MEDELLÍN/ES 70, 80, 90. Memorias*

por contar, Medellín, 2018.

_____. *Transformación urbana, migración ciudad desbordada. MEDELLÍN/ES 70, 80,*

90. Memorias por contar, Medellín, 2018.

Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra.* Madrid: Editorial Edaf, 2005.

Nussbaum, Martha. *La economía aún necesita de filosofía.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2015.

Oliva, Carlos. “Subjetividad y objetividad”, *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*, recuperado el 04 de julio de 2020,

<https://www.fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=S&id=21>

Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2004.

Ospina, William. *Es tarde para el hombre*. Bogotá: Random House Mondadori, 2012.

_____. *La decadencia de los dragones*. Bogotá: Punto de Lectura, 2002.

_____. “La lucha contra el mundo”, *El Espectador*, 28 de noviembre del 2020, recuperado el 05 de diciembre de 2020, <https://www.elespectador.com/opinion/la-lucha-contra-el-mundo/>

Pachón, Damián. “Max Weber, 100 años después”, *Arcadia*, 12 de junio de 2020, recuperado el 23 de junio del 2020, <https://www.revistaarcadia.com/impresasociologia/articulo/max-weber-100-anos-despues/81934>.

_____ y Santamaría, Freddy. “De la utilidad de la filosofía para la vida”, *El Espectador*, 19 de noviembre del 2020, recuperado el 10 de diciembre del 2020, <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/de-la-utilidad-de-la-filosofia-para-la-vida/>

Plácido, Domingo. “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n°. 59 (2004): 157-172.

Platón. *República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

_____. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

- Recio, Alejandro, “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”, *Revista Científica*, n° 13 (2019): 240-260.
- Reyes, Beatriz. “La aterradora banalidad del mal”, *El Espectador*, 01 de julio del 2020, recuperado el 15 de agosto del 2020, <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/la-aterradora-banalidad-del-mal/>
- Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental vol. II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- Sanín, Carolina. “La mujer del animal (II)”, *Arcadia*, 22 de abril del 2017, recuperado el 06 de diciembre del 2020, <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/carolina-sanin-discute-la-mujer-del-animal-de-victor-gaviria/63092/>
- Santamaría, Freddy. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás / Universidad Pontificia Bolivariana / Siglo del Hombre, 2016.
- Saramago, José. *Las intermitencias de la muerte*. Bogotá: Punto de Lectura, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Sol 90, 2003.
- _____. *El muro*. Buenos Aires: Losada, 1975.
- Schmitt, Carl. *Teología y política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Soto, Gonzalo. *Vida, obra y pensamiento de Marco Aurelio*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2018.

Tadeu, da Silva. *Documentos de Identidad. Una introducción a las teorías del currículo*.

Belo Horizonte: Auténtica Editorial, 1999.

<https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/DoraBibliografia/Ut.%201/SILVA%20docs%20ident.pdf>

Vales, José. “Julio Cortázar vivía en París, pero escribía en Buenos Aires”, *El Tiempo*, 16 de febrero de 2014, recuperado el 18 de diciembre de 2020,

<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13512036>

Vilar, Gerard. *El desorden estético*. Barcelona: Editorial Idea Books, 2000.

Zinkin, John. Thymos y "Thymotic Man". En *Challenges in Implementing Corporate Governance: Whose Business is it Anyway?* Hoboken, Estados Unidos: John Wiley & Sons, 2012.

https://books.google.com.co/books?id=DKkAzgVPZMQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false