

RESUMEN DE LA TESIS DOCTORAL

«Las redes de la nada. Cartografía del pensamiento de Byung-Chul Han: trazados y recepción crítica»

Alberto Morán Roa — UNED — Facultad de Filosofía

El modo en que circulan, se analizan y discuten las distintas producciones filosóficas en el siglo XXI ha experimentado una transformación que trasciende el papel de las tecnologías de la comunicación, las redes sociales o los diferentes formatos digitales. Sería errado circunscribir a estos dispositivos la explicación acerca de qué ha cambiado en las dos últimas décadas para que el rol de la filosofía en la sociedad haya adoptado las características actuales. Cabe preguntarse, en primer lugar, qué mueve al público lector hacia la filosofía, qué espera encontrar en ella, por qué escoge aproximarse a esta disciplina en lugar de a cualquiera de los ámbitos que componen la constelación de los saberes. Del mismo modo, conviene plantearse en torno a qué ideas se gravita, cuáles resuenan con más fuerza, qué cuestiones son las que se consideran de mayor interés y de qué modo se interpretan los problemas analizados. Partiendo del hecho ineluctable de que no puede haber presentación directa del sentir y el pensar de una época, las inquietudes, dudas y lenguaje del presente se expresan en parte en esta relación entre la labor filosófica y la sociedad de la que brota y que, posteriormente, la recibe.

Una de las voces que mejor han sabido tocar el nervio de las inquietudes contemporáneas ha sido la del autor de origen coreano Byung-Chul Han. Formado en la ciudad alemana de Friburgo, Han se ha convertido durante la segunda mitad del nuevo siglo en uno de los analistas más populares dentro del ámbito filosófico, con una amplísima repercusión en medios de comunicación y publicaciones no especializadas, particularmente en el mundo hispanohablante. Columnas, artículos y reseñas analizan y replican sus tesis sobre las características de esa sociedad constituida, de acuerdo con lo defendido por Han, con arreglo a la pauta neoliberal. Conceptos como «psicopolítica» o «panóptico digital», las reflexiones acerca de la autoexplotación del sujeto de rendimiento o el análisis con respecto al papel de las tecnologías en nuestra relación con la alteridad se inscriben en estas investigaciones en las que la digresión teórica, sin dejarse nunca de lado, cede protagonismo a la reflexión que parte de y se desarrolla en torno a la experiencia vivida. Si algo caracteriza a los trabajos de Han en este ámbito es ir más allá de los andamiajes teóricos o las contextualizaciones históricas para desarrollar sus

reflexiones acerca de la pulpa de la experiencia, esa parte carnosa y sensible que siente, anhela y sufre.

Nos encontramos aquí ante una de las primeras cuestiones que nos hemos propuesto abordar en esta investigación. La popularidad de estos ensayos centrados en el modo de vida contemporáneo y sus problemas ha condicionado la recepción estrictamente filosófica de la obra de Byung-Chul Han, que no ha seguido el habitual proceso de integración por vía académica. Las publicaciones científicas al respecto han centrado sus interrogantes en aquellas cuestiones de mayor repercusión entre el público, multiplicándose en número a medida que Han copaba las listas de los autores de ensayo más vendidos. Esta tendencia, que aporta el evidente beneficio de una perspectiva filosófica respecto de los temas de mayor repercusión, ha dejado abiertos tres frentes relacionados entre ellos. En primer lugar, la inclinación haniana hacia las cuestiones socioculturales ha propiciado que se le lea en esta clave, cuando no desde una perspectiva política que demanda soluciones concretas a problemas concretos. En segundo lugar, la escasa integración de sus textos tempranos en estos estudios aboca a un análisis parcial, que obliga a preguntarnos en qué medida podemos prescindir de aquellos textos y sus posibles claves de interpretación a la hora de plantear una discusión completa. En tercer lugar, la recepción haniana ha centrado la discusión en aquellas regiones planteadas por el propio Han sin llegar a entrar a rebatir el nervio de su filosofía, aquellos fundamentos que, concretados en una u otra área, resultan en sus correspondientes observaciones.

Pues bien: una de las principales motivaciones de esta investigación ha sido dar respuesta a esta laguna en la recepción haniana, con el objetivo de llevar a cabo un estudio no de este o aquel texto, de una u otra tesis, sino del conjunto de la obra haniana, así como de sus principales referentes, para proponer una cartografía completa de su pensamiento que exponga sus fundamentos y planteamientos rectores. Con esto no se pretende apuntar a la existencia de un «verdadero Han» que habría quedado aquí desentrañado. Tampoco se ha aspirado a tal cosa, pues el ejercicio hermenéutico es inagotable: lo que aquí se propone es una interpretación bien fundada, que atienda al conjunto de su obra e identifique los mimbres a partir de los cuáles la habría constituido. Solo así, creemos, se puede corresponder al propósito de radicalidad de la filosofía para llevar a cabo una exposición, valoración y recepción crítica del pensamiento haniano entendido en su integridad. Esto permite realizar una aportación más allá de lo doxográfico, pues

aspiramos a formular contribuciones heurísticas y hermenéuticas, de modo que el estudio de las partes permita llevar a cabo una propuesta acerca del todo que, a su vez, arroje luz acerca de las hipótesis y propuestas planteadas por Han en las diferentes regiones de su ecléctica obra.

A modo de resumen que dé cuenta del conjunto de la investigación, en ella se ha llevado a cabo un estudio de la obra y el pensamiento de Byung-Chul Han para defender que su filosofía presenta un carácter unitario conferido por una premisa ontológica de carácter relacional que, opuesta a la sustancialidad y el esencialismo, concibe a los entes como constituidos a partir del vínculo de tensión y codeterminación de la identidad y la diferencia. Nuestra tesis es que las reflexiones planteadas en torno a las diferentes regiones que Han investiga a lo largo de su producción son concreciones de este fundamento de carácter metafísico, heredado del pensamiento de Heidegger. La obra haniana, desde los ensayos tempranos de carácter más teórico hasta los más recientes, centrados en el análisis del modo de vida constituido por el neoliberalismo, aparece así como el recorrido de una premisa —el relacionismo ontológico— y un objetivo: dar cabida a una negatividad que presenta como expulsada o eliminada de la vida.

Esta tarea ha exigido conceder un espacio propio a los primeros ensayos de Han; textos en los que desgrana sus premisas ontológicas y las perspectivas filosóficas a partir de las que constituye sus posiciones, pero también sus inquietudes tempranas y las líneas a partir de las que empieza a ensayar un conjunto de tesis que le acompañarán durante toda su producción. Estos textos, esencialmente teóricos, más extensos y académicos, proporcionan valiosas claves de interpretación de las propuestas de Byung-Chul Han, desde las tempranas a las más recientes. Dicho trabajo de lectura conduce, al mismo tiempo, a una reflexión acerca de cómo ha condicionado la recepción de la obra haniana el orden de publicación de las traducciones al español. Resulta ingenuo pensar que el acceso a un autor tiene lugar por los mismos cauces y conduce a las mismas conclusiones independientemente del ángulo desde el que sea leído: frente a esta hipótesis de un supuesto acceso «realista», la posición hermenéutica nos lleva a plantear que el orden de publicación de los textos hanianos, incluso su formato y periodicidad, deben ser investigados en cuanto claves de interpretación de su pensamiento y factores constituyentes de su recepción tanto académica como popular.

En el primer apartado de la investigación se ha llevado a cabo una topología del pensamiento haniano en la que se exponen sus premisas ontológicas, donde se percibe con claridad la influencia del «segundo Heidegger» y la recepción por parte de la llamada «filosofía de la diferencia», heredera de este y pergeñada en Francia de la mano de autores como Derrida o Deleuze. A partir del relacionismo ontológico, Han plantea desde sus primeros textos que si el polo negativo de la relación identidad-diferencia se pierde, con él se disuelve el límite vinculante, recíproco, que los une, lo cual acarrea consecuencias en la experiencia del mundo; ya sea en la noción y el afrontamiento de la muerte (en *Caras de la muerte* o *Muerte y alteridad*) o la estructura de los espacios culturales y la experiencia de la temporalidad (en *Hiperculturalidad* y *El aroma del tiempo*). Para Han, la perspectiva metafísica dominante en la historia de Occidente incurriría de consuno en una eliminación de la negatividad, ya sea desechando lo indisponible como parte de la dinámica de exposición, consumo y reemplazo, ya sea mediante la destrucción de los intervalos, los umbrales y las demoras, que constituirían para el capitalismo meras trabas a eliminar, pero que tendrían un efecto clave de ordenación y estructura del tiempo. El fin de esta relación, propiciada por una determinada modalidad de ser en el mundo y una forma peculiar de relación con el ente, sería el factor común de las problemáticas que diagnostica a lo largo de su obra, hasta en los textos más recientes. La desaparición de la diferencia y su concreción en la negatividad, la alteridad y lo distinto adoptaría así el carácter de problema esencial de la actualidad; su restitución mediante un estado de ánimo acogedor con lo misterioso, lo distinto, con la interpelación del ente, una de las tareas filosóficas primordiales.

En este primer apartado hemos defendido que estas importantes cuestiones se desarrollan fundamentalmente en los textos tempranos, mientras las premisas filosóficas se concretan en una serie de obras más «pegadas» al ámbito sociocultural, la relación con las tecnologías y el modo de vida en el paradigma neoliberal, nos ha conducido a proponer una aportación original de la investigación: la distinción, que no separación estricta, entre dos conjuntos de textos. Así, la primera etapa comienza en 1996 y concluye en 2011, incluyendo las obras desde *El corazón de Heidegger* a *Shanzai*. Supone el periodo de mayor prevalencia teórica, donde se exponen las bases de su pensamiento. Como hemos visto, los ensayos iniciales (*El corazón de Heidegger* y *Caras de la muerte*) exponen tanto los fundamentos hanianos como el papel del pensamiento heideggeriano en su constitución y sus reflexiones en la línea de la filosofía de la diferencia. A lo largo de esta

etapa, de corte más académico, se comparan perspectivas metafísicas y ontológicas; en otros ensayos se define la naturaleza de conceptos concretos como el poder, la cultura o la aceleración, en un esfuerzo por resolver las que considera definiciones problemáticas por parte de otros autores. El diálogo con la tradición, guiado por una perspectiva de disputa y deconstrucción, se produce en clave de crítica, con una revisión de importantes tesis en la línea continental. Aunque no hay aún ensayos dedicados a la crítica cultural o social en la actualidad, hay una patente inquietud por la sociedad contemporánea, así como una notable presencia del pensamiento oriental. Por otra parte, en *Hiperculturalidad y El aroma del tiempo* se apunta a una de las claves de su pensamiento: la disolución de los límites en los ámbitos del espacio y el tiempo, respectivamente.

La segunda etapa comprende desde el año 2010, con la publicación de *La sociedad del cansancio*, hasta la actualidad. En estos años, las posiciones teóricas de la primera etapa se concretan en un análisis de la sociedad contemporánea, caracterizada a partir de sus facetas (del cansancio, del rendimiento, paliativa, etcétera) y bajo el paradigma del régimen neoliberal, heredero de la metafísica y presentado en clave de forma de vida o modalidad de ser, más allá de lo ideológico o lo económico. Aunque Han transita por diversas regiones como la relación con la tecnología, la estética o el dolor, los aspectos esenciales son los mismos que en la primera etapa: una apuesta por la desinteriorización y la apertura a la diferencia, una relación con el ente no regida por la representación y la voluntad, una apuesta por lo teórico y lo contemplativo que acoja la noción relacional del ser. La presencia oriental se ve reducida en una etapa en la que aumenta el número de interlocutores; las bases heideggerianas, por su parte, siguen articulando las propuestas de Han pese a recibir una atención menor, quizá por haber sido ya debidamente expuestas en sus trabajos anteriores.

El modelo que proponemos responde a dos motivos. En primer lugar, un análisis riguroso implica recoger, explicar y rebatir donde sea necesario las premisas filosóficas sobre las que se cimenta la labor crítica y comparativa de Han. Ello implica tanto un trabajo en torno a sus referentes como a las bases filosóficas que él mismo expone en sus primeros ensayos, donde se dirimen cuestiones metodológicas, históricas, filosóficas y gnoseológicas que conforman el fundamento de su trabajo posterior. Esta indagación a través de su obra revela un giro temático mediante la aplicación de estas premisas hacia el análisis de los fenómenos que configuran el presente, los modos de existencia

contemporáneos y la relación con el mundo en lo que denomina el régimen neoliberal. La división formal que proponemos no plantea una escisión o un gozne, sino una distinción que forma parte de un ejercicio hermenéutico integrador: mediante la presentación completa y explicada de las bases filosóficas de Han, sus premisas e inquietudes, se puede entender mejor el desarrollo posterior, pudiendo así establecer una relación entre las tesis concretas y el conjunto de su filosofía, entendiendo las primeras como expresión y actualización de las segundas.

Con esta distinción no se presente hablar de un «primer» o un «segundo» Han: precisamente defendemos la coherencia del pensamiento haniano a lo largo de toda su producción, a la vez que llamamos la atención sobre el hecho de que esta distinción entre etapas habría condicionado la lectura de su obra y la interpretación de su pensamiento. Sin el sustrato teórico de los primeros textos, la recepción crítica de las tesis hanianas solo puede llevarse a cabo de forma parcial. Del mismo modo, hemos llevado a cabo dos análisis que consideramos pertinentes para situar el pensamiento haniano: por un lado, la relación que mantendría con las tesis y los planteamientos del pensamiento posmoderno, para así exponer aquellas aproximaciones y distanciamientos que mantiene con esta corriente. Por otra parte, hemos estudiado su noción de la historia de la filosofía bajo la lupa de Richard Rorty, cuyo concepto de *Geistesgeschichte* contribuye a comprender las inclinaciones, objetivos y estructura del pensamiento haniano.

Por último, identificadas las etapas de la obra que nos ocupa, hemos llevado a cabo un estudio acerca de la recepción de esta en el ámbito hispanohablante y fuera de él. Esta indagación, además de constatar la vigencia de la falla entre los ámbitos analítico y continental de la filosofía, nos ha permitido corroborar nuestra tesis por la cual el orden de traducción y publicación en el mercado hispanohablante ha condicionado la recepción e interpretación de Byung-Chul Han, que habría tenido lugar en el ámbito académico con posterioridad a su creciente difusión entre el público. Proponemos que si a Han se le ha leído en clave política, sociológica o cultural ha sido por una recepción centrada en los textos de la segunda etapa en favor de los primeros, donde se detallan los fundamentos teóricos de los que se alimentan las tesis de los ensayos más recientes, donde pasa a analizar cuestiones como el neoliberalismo y a acuñar conceptos como «panoptismo digital» o «psicopolítica».

Planteada esta mirada panorámica sobre el pensamiento haniano y su recepción, en el siguiente epígrafe hemos desarrollado los fundamentos filosóficos de Byung-Chul Han apuntando, con especial hincapié, en el papel de Martin Heidegger en el pensamiento de Han: desde su tesis doctoral —dedicada al concepto de «estado de ánimo»—, a su lectura de la historia de la filosofía, compuesta por mimbres heideggerianos y desarrollada en el contraste de tradiciones entre Oriente y Occidente. Destaca de entre las muchas influencias y aportaciones heideggerianas la noción por la cual el ser es irreductible a la lógica de la identidad y la limpieza de la tematización y el concepto. Frente a estas aspiraciones de presencia e identificación plenas, la lógica de identidad y diferencia o la estructura de interpelación entre hombre y mundo, desde el original estado de abierto, aparecen como aquellas premisas esenciales que permiten dar cuenta del dinamismo de un ser entendido en esa clave relacional que identificamos como el hilo rojo de la obra y el pensamiento hanianos.

Asimismo, aspectos del pensamiento heideggeriano como el desfondamiento del sujeto moderno, cartesiano, representador y constructivista, o la relación con la tecnología en clave de «desasimiento» (*Gelassenheit*) resultan imprescindibles para una comprensión completa de la filosofía de Han; de ahí que los apartados dedicados a la indagación teórica concedan la correspondiente importancia a dichos planteamientos. Pese a la influencia ejercida por Heidegger en el pensamiento posmoderno, Han se distancia de estos parámetros al defender el concepto filosófico de totalidad, con el importante matiz de que su estructura no tendría nada de jerárquico: sin núcleo originario o agente creador que condicione todos los entes, estos mismos se darían mutua forma mediante una correlación armoniosa pautada por la sincronía y el temple. Esta noción de la totalidad, en el que la mutua correspondencia de los entes sustituya las relaciones de poder y la acogida de lo misterioso reemplace la avidez de una transparencia que exponga al mundo *tal cual es*, exhibe la querencia haniana por el encuentro romántico con la totalidad, así como el papel de la naturaleza en esta perspectiva, y el rol imprescindible que lo religioso habría desempeñado en la constitución de su pensamiento. La puesta en valor del misterio y lo velado, así como la importancia de aquellos rituales que denomina «de orden superior», emanan de este estar vuelto hacia lo religioso entendido como una modalidad de existencia, un modo de vida, acogedor con la diferencia y con aquello que Heidegger identificó como el término de *lethe*: el incognoscible e irrenunciable fondo de ocultamiento del ser, la contrapartida de no manifestabilidad que acontece en el darse de

los fenómenos. En suma, el estudio emprendido permite conocer en profundidad una de las concreciones más difundidas de la vasta filosofía heideggeriana: el estudio de Han es un acceso privilegiado a qué perspectivas y propuestas se pueden construir en el siglo XXI a partir de unos fundamentos constituidos desde el pensamiento de Heidegger, particularmente en su etapa posterior a la *Kehre*.

Para situarnos en el componente esencial de la propuesta haniana que nos hemos propuesto exponer en esta investigación, conviene que nos movamos en el campo semántico del sonido y la idea de una alocución de la diferencia. Este ámbito ofrece la clave para entender dos ilustrativas metáforas que exponen cómo el núcleo del proyecto haniano se mantiene a lo largo de su producción. En *La expulsión de lo distinto*, Han lamenta el ocultamiento de la muerte en la sociedad contemporánea, afirmando que se la habría privado de su lenguaje. Por otra parte, en *La sociedad paliativa* apunta que la alocución de sentido a la existencia humana proviene de «lo *totalmente distinto*». En ambos casos encontramos la misma idea: la alteridad interpela al ser humano, y este interpelar ejerce un papel ordenador, sintonizador y estructurante de la existencia. Sin ella, desaparece la tensión metafísica que confiere constitución y sentido, dando lugar a un paisaje desestructurado, *indiferenciado*. La yuxtaposición de espacios culturales, la temporalidad fragmentaria, el narcisismo que impone el yo a la alteridad: todos comparten el rasgo común de la ausencia de límites derivada de la desaparición de lo negativo, la disolución de lo vinculante. De ahí que las distintas propuestas planteadas por Han a lo largo de su obra —en torno a la restitución de la vida contemplativa, la mirada teórica, el orden del tiempo con arreglo a esquemas narrativos— remitan a la misma idea: incluso la evolución de su pensamiento, desde el desasimiento propugnado en los trabajos tempranos a la apuesta por la narración y la estructura en los tardíos, así como la perenne influencia de lo religioso, responden a la primacía de esta búsqueda por la restitución de la codeterminación entre positividad y negatividad, el restablecimiento de la tensión entre ambos. Han puede haber virado algunas de sus posiciones, incluso desdecirse de algunas afirmaciones —en *Loa a la tierra*, por ejemplo, afirma preferir el afán metafísico de permanencia que el *desasimiento* del jardinero, en lo que parece una impugnación de su postura temprana próxima a Oriente—, pero tanto las premisas de su pensamiento como el objetivo último de sus investigaciones se mantienen a lo largo de su obra.

Lo que está en juego es en qué medida cierto modo de *estar* supone una clausura con respecto a los entes, reemplazados por objetos constituidos por el representar, que no devuelve más que el eco de quien lo produce. Desde la perspectiva heideggeriana este modo de estar, que constituye uno de los rasgos esenciales de nuestro presente, supone la cristalización del envío destinal del ser, de la historia de la metafísica. Han tiene claro que, para Heidegger, la metafísica constituye un sistema sordo: de nuevo, las figuras del hablar y el corresponder nos remiten a la vinculación originaria que solo se da en un dejar-ser antitético a la intervención y lo instrumental. Esta idea queda sintetizada en la afirmación haniana por la cual el Ser no se abriría a la actividad, pues el cálculo enmudece su alocución, de ahí que el objetivo consista en devolver esa elocuencia a los entes, al mundo, mediante la restitución de la diferencia. Esta *tarea*, como la define en no pocas ocasiones, implica al arte, la filosofía, la poesía, el pensamiento: precisamente desde *El corazón de Heidegger* apunta Han a las posibilidades del pensamiento cuando este enraíza en un estado de ánimo abierto a la diferencia. Se entiende así la apuesta por aquellos estados de ánimo tempranos, por lo contemplativo, por experiencias como la del cansancio profundo que «afloja la atadura de la identidad» y hace que «las cosas brillan, relucen y vibran en sus cantos». Esta pérdida de determinación apunta al relajamiento de la mirada representadora e intencional: cuando esta se desarma florece aquella diferencia antes silenciada, y su restauración sumerge al ente en un ámbito menos asequible. En eso consiste el paso del objeto al ente, posibilitado por la manera de relacionarnos con ellos.

Esta apuesta se renueva en la segunda etapa, donde afirma que «el pensamiento tiene acceso a lo completamente distinto. Puede interrumpir lo igual». *Tiene acceso y puede*, por tanto. En eso consiste su *potencialidad*. Con esta afirmación Han no solo está recalcando su alcance: lo está *condicionando*. El hecho de que en las obras más actuales no mencione los templeps afectivos es secundario, pues ya en su primer ensayo estos constituyen un medio para una cuestión aún más esencial: el encuentro con la alteridad. A eso remiten en *El corazón de Heidegger*, de ahí que se recalque con insistencia su importancia: porque son la llave que abre la puerta de lo distinto al pensar. Pensar debe *redirigirse* con arreglo a un templeps orientado a la diferencia. Han lo plantea en los siguientes términos en *Caras de la muerte*, uno de sus primeros ensayos:

Pero es concebible una finitud distinta, que no fuera una simple negación de la actividad o una pasividad alienante, sino que fuera positiva en cuanto que tal finitud; una finitud que no habría que entender como límite aniquilador, sino como espacio habitable. El ser

no se puede reducir al ser activo e idéntico. La coerción a la identidad no es la única forma como el ser se expresa. Sería concebible otra constitución, otro temple del ser en el que fuera posible una disposición a la transformación a lo no-idéntico, otro temple del ser en el que fuera posible un estar templado, un *temple* que me llevara a asentir al otro: una constitución del ser *templada* de un modo determinado y en la cual el yo careciera de relevancia (Han, B.-C. *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, trad. Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2020, p.74).

La relación con el ente constituye, como hemos visto, uno de los elementos esenciales del proyecto haniano. En este ámbito, conviene recordar que una de las diferencias que Han destaca entre su pensamiento y el de Heidegger consiste en la relación de cada uno con lo inmanente y lo particular. Han aspira a una mirada más «cercana» que la de Heidegger sin por ello perder de vista la cuestión esencial de la relación con el ser. La desinteriorización aparece como un componente de este proceso en el que la interpelación de la diferencia se hace audible: esta desinteriorización es un gesto de desprendimiento de la identidad, una lasitud que entronca con las premisas de la etapa temprana al concebirse como un desarme del yo. Como podemos comprobar, pese a la defensa de la codeterminación y la dialéctica no agonística, Han sitúa en extremos opuestos y enfrentados los polos de identidad yoica y apertura ontológica al otro. El yo, lo psicológico, el alma, la voluntad y el deseo son por necesidad hostiles y disolventes de lo otro, la diferencia y la alteridad. La pauta del dejar-ser pasa necesariamente por este vaciamiento de interioridad. La tesis haniana aparece como una antítesis del idealismo: aquí el sujeto no crea mundo, sino que lo destruye, puesto que lo creado *no es el mundo*, sino el objeto que construye con su representar.

La manera en la que Han entiende «el ente» se comprende bien si atendemos a la siguiente cita de *La expulsión de lo distinto*, en la que se apoya en Heidegger para describir cómo, según el sabio de Messkirch, los griegos experimentaron lo ente como un encuentro con lo totalmente distinto. El misterio, lo hechizante, los dioses que dan ritmo, que sintonizan los entes y al sujeto con ellos. Todo esto apunta, como resulta ya evidente, a una apuesta por el reencantamiento del mundo, que contrapone a la intención y el afán instrumental, abriendo al sujeto a una espera en clave de avenirse a lo indisponible. Esta relación con el ente, esta espera, esta desinteriorización, configuran aquella posición contemplativa por la que Han apuesta de forma resuelta ya en *El aroma del tiempo*, y a la que retorna en ensayos posteriores. Lo contemplativo se asocia a los conceptos predilectos de Han —espera, recato, distancia, duración— y aglutina esta forma de estar y

relacionarse con el mundo que abre a lo distinto. No obstante, también advierte que lo contemplativo no debe entenderse en clave de retorno a una postura anterior, a una etapa pasada. No hay aquí concesión a la nostalgia, sino el mismo deseo temprano de ir más allá de la metafísica cartesiana y su paradigma moderno.

Por otra parte, uno de los más importantes gestos que Han propone como solución a las problemáticas contemporáneas es una recuperación de la narración. Han caracteriza el cálculo y la positividad como un mero contar en clave aditiva que no produce conocimiento alguno y al que faltaría tejido conectivo, así como todo límite regulador, toda negatividad, que le confiriese una duración. Pero lo que promueve no es el retorno a la linealidad temporal de la *puesta en intriga* histórica, sino lo que denomina como una *narratio absoluta* que ordena desde la codeterminación, una forma de narración que

no se descompone en piezas individuales. Las vincula la cercanía sin concepto, la amabilidad que incluso sin *concepto* junta y cohesionada. [...] La amabilidad no se limita a simplemente dejar que las cosas existan unas junto a otras. Produce una participación intensiva. [...] La cercanía amable como «coexistencia de lo dispar», el amable estar-junto de lo discontinuo se debe a un *vacío* especial que rompe la rigidez del sí-mismo (Han, B.-C. *Hegel y el poder: un ensayo sobre la amabilidad*, trad. Miguel Alberti, Barcelona, Herder, 2019, p.147).

Desde las bases heideggerianas al pensamiento oriental por el que transita en la etapa temprana, Han apuesta por una restitución de lo vinculante que no tiene por qué aferrarse a fundamentos, a lo estable y lo duradero. Ya en *El corazón de Heidegger* se describe cómo la metafísica es la mirada al mundo de un temple deseoso de certeza y seguridad, que calcula y establece una economía. Frente a ello, es necesario pensar sobre el abismo, asumiendo la heideggeriana falta de fundamentos. Pero al mismo tiempo, Han no es insensible a las propuestas de arraigo y refactización de Heidegger. De hecho, estas se presentan como la alternativa a la eliminación de los límites y el dominio de lo indiferenciado. Ante un presente en el que todo parece evanescente, en el que todo lo que era estable y duradero se descompone, Han se suma discretamente a la querencia por la estabilidad, la pertenencia y el vínculo. Han también aspira a devolver el sostén y la significatividad al tiempo, como parte de su propuesta de restauración de la vinculación. Sin embargo, conviene preguntarse si esta vinculación se plantea desde la ausencia de fundamentos o desde el fundamento de una narración, de un arraigo. Si en la etapa temprana encontramos una clara apuesta por la primera, en desarrollos posteriores se da una tendencia creciente hacia las narraciones, la estructura y todo aquello que confiere

firmeza. La apuesta, en *La sociedad paliativa*, por la narración cristiana, las expresiones de en *Loa a la tierra*, presentan a un Han que se adhiere no solo a lo religioso, sino a una religión ordenada, jerarquizada y de sólidos fundamentos: el cristianismo católico.

Queremos llamar la atención sobre el hecho de que esta deriva no se produce contra sus premisas, sino a partir de ellas: lo que ha cambiado en casi treinta años de producción académica no es qué se busca, sino los medios propuestos para alcanzarlo. En qué medida la pertenencia a una religión organizada pone en entredicho la noción de vivir una vida sin certezas ni fundamentos es algo que Han puede desarrollar en futuros trabajos, pues es una cuestión pertinente: aunque Han presente la práctica religiosa y a Dios mismo en términos hasta cierto punto compatibles con la renuncia a las certezas (ese «Dios que juega», como lo describe en *Loa a la tierra*, no es ningún Dios arquitecto o una pura racionalidad a la que comprender), la verdad dogmática de una religión tiene un muy complicado encaje con estos preceptos, así como con esa dialéctica que, según se defendía en los primeros ensayos, no aspiraba a subsumir la diferencia bajo la identidad.

Lo que se mantiene es que la obra haniana constituye la exposición de una propuesta ontológica en la que se apuesta por la restitución del vínculo y la tensión dialéctica, por el juego de la lógica de identidad y diferencia. El pensamiento haniano no es fundamentalmente político, ni cultural, sino que se concreta en estos ámbitos desde un planteamiento dialéctico, basado en la tensión metafísica, que se distanciaría de las tesis hegelianas en las líneas planteadas por Heidegger y Deleuze. Las propuestas de Byung-Chul Han se presentan como alternativa al cálculo y la economía, rasgos de la metafísica, así como a sus desarrollos históricos en el idealismo moderno y el subjetivismo cartesiano. Los ensayos más recientes y que gozan de mayor acogida, pese a enriquecerse con perspectivas e interlocutores nuevos, aparecen como una concreción de estas premisas: el neoliberalismo, estadio actual del pensar representativo e instrumental del cálculo, no sería sino la modalidad de un poder inteligente y sutil que constituiría un medio prerreflexivo en el que formar subjetividades del rendimiento, instaladas en el mundo desde el narcisismo y la voluntad. El mutismo del mundo, la pérdida de la alteridad y la disolución de los límites serían las consecuencias de esta forma de estar en el mundo, frente a la que se impone un cambio de paradigma que implica devolver a la negatividad

su estatus de alteridad, abrazando el dejar-ser al ente y la serenidad heideggerianos. El corazón de Heidegger sigue latiendo en el de Byung-Chul Han.

Comprendidos los fundamentos filosóficos de Byung-Chul Han, hemos llevado a cabo un itinerario de las premisas teóricas en la primera etapa. Fiel a las tesis de las filosofías de la diferencia, con las que comparte raíz heideggeriana, los términos con los que Han retrata la configuración histórica metafísica-occidental no dejan lugar a dudas acerca de su posición respecto a este decurso: «violencia», «doblegamiento», «continuación de la identidad *sobre* la diferencia» son solo algunas de las expresiones con las que se pretende dejar claro la historia del pensamiento de la esencia, nuclear en la constitución de Occidente, habría sido la historia del ejercicio del poder. Será esta premisa la que guiará sus investigaciones, en esta etapa, acerca del mundo oriental y su constitución a partir del concepto rector de la ausencia: *Filosofía del budismo zen o Ausencia* son dos de los mejores ejemplos de esta línea de investigación, cuyos frutos se dejarán notar en el conjunto de su obra. Así, en esta sección hemos llevado a cabo un estudio sistemático de la comparativa emprendida por Han entre las tradiciones de Oriente y Occidente, ordenando su contraposición en torno a cuatro pares conceptuales que ponen de manifiesto las implicaciones del sustrato ontológico de ambos paradigmas: el mundo occidental de la esencia y el oriental de la ausencia.

Por otra parte, los efectos de la disolución de los límites como consecuencia del paradigma filosófico occidental a partir de la presencia, lo efectivo y la técnica moderna —no se habla aún de neoliberalismo o de capitalismo, ciñéndose aún a los términos heideggerianos— habría provocado unos efectos que detalla en *Hiperculturalidad y El aroma del tiempo*. En estos trabajos se expone un punto de partida común: el fin de los unos límites que, en tanto límites vinculantes, desempeñarían un papel en el marco ontológico en el que nos venimos desarrollando. Las consecuencias de este fenómeno se habrían dejado notar en la relación entre culturas y en la estructura ordenadora de la temporalidad, que le conferiría duración y sentido. La tesis fuerte de Han a este respecto es que la aceleración en sí misma no sería sino una consecuencia —y no, como se plantea desde otras perspectivas, una causa— de este fin de los límites que configurarían la estructura del tiempo.

Asimismo, en este periodo damos con una cuestión central que Han identifica como uno de los ángulos ciegos de Heidegger al afirmar que es una cuestión omitida por el análisis existencial heideggeriano. Se expone, pues, que la pregunta por el poder no es el resultado de un viraje o un giro forzado con el que poner sobre la mesa un tema interesante para el gran público: se trata de la continuación del esfuerzo heideggeriano por sendas que, a juicio de Han, este no habría transitado con la suficiente profundidad.

Este punto de partida nos ha llevado a tratar el fenómeno del poder en el pensamiento haniano en la etapa temprana, en la que el autor de origen coreano enfrentará su postura a la de pensadores como Hegel y Foucault, en el marco de una reflexión que persigue definir los contornos y la naturaleza del poder, tanto en su esencia como en su ejercicio presente. Partiendo de la premisa de que el pensamiento de la identidad sobre la diferencia se asienta sobre y a la vez articula una primacía del poder, se defiende en la obra haniana que el poder superior sería aquel que desarrollase formas y operatividades más sutiles y eficientes, prescindiendo de la violencia y la eliminación de la diferencia para reemplazar esos criterios por la seducción y el doblegamiento amable de la negatividad. El modo en que Han desarrolla su analítica del poder es coherente con nuestra propuesta de una distinción entre dos etapas: en la primera lleva a cabo una reflexión sobre su naturaleza; en la segunda, un diagnóstico sobre su operatividad y su transformación cualitativa desde el paradigma de la sociedad disciplinaria hasta la sociedad de rendimiento actual guiada por los preceptos neoliberales. En los ensayos tempranos sobre la naturaleza del poder se ensayan las premisas que posteriormente defenderá para justificar la diferencia peculiar del poder neoliberal. Para Han, el poder se concibe como continuación de la identidad sobre la diferencia. La aniquilación, rasgo característico de la violencia, no sería por tanto un gesto tan característico del poder como conseguir que esa diferencia se doblegue, pase a formar parte de la identidad, se integre sumisamente en esta y sirva a sus propósitos. El poder no se comprende en clave censora, represiva o violenta, sino productiva, elocuente, incluso amable. Esta idea nuclear acerca del poder se concretará en los textos más recientes, integrándose en el análisis de la contemporaneidad para formular una de sus tesis más populares, así como más controvertidas: que el neoliberalismo habría adaptado la forma óptima del poder inteligente, alcanzando una hegemonía tal que se habría erigido en marco de constitución de la subjetividad. El neoliberalismo, del que empieza a hablar en la segunda etapa, aparece caracterizado como algo más que una teoría económica o una ideología: es una

forma de vida completa, que articula desde la percepción y vivencia del tiempo a la modalidad de relación con los entes, pasando por el tipo de vínculo que establecemos con el otro y el papel que concedemos a la naturaleza.

Las consecuencias de esto serían numerosas y profundas: las instancias coercitivas y externas del pasado se habrían visto reemplazadas por el mandato internalizado de promoción, rendimiento, originalidad y actualización constantes, impidiendo cualquier posible rebelión contra un agente externo y dirigiendo la frustración y el reproche hacia el propio sujeto, que se ahogaría en un *no poder poder*. La modalidad de relación con los entes en clave instrumental produciría sujetos narcisistas que solo reemplazarían cualquier alteridad por reflejos de sí mismos, hasta ahogarse depresivamente en esta saturación de sí mismos, incapaces de establecer relaciones genuinas con el mundo. Se renunciaría a toda intermediación, con la consiguiente crisis de representación democrática; el control biopolítico sería reemplazado por un control psicopolítico de las inclinaciones, las emociones y los deseos; se constituiría, en definitiva, un régimen de pura positividad en el que todo lo negativo, todo límite, dique o umbral habría desaparecido para favorecer el dinamismo de los flujos de capital y la expansión ilimitada del rendimiento. El deseo haniano de una presentación neta vuelve a hacer aparición aquí, conduciendo a no pocos problemas. La tesis de Han es extrema: el neoliberalismo es el sistema de la *pura positividad*. Desde su punto de vista, planteamientos como el de Foucault o Heidegger serían insuficientes pues no contemplarían adecuadamente el exceso de positividad y la casi completa ausencia de lo negativo. El neoliberalismo se concibe, así, como aquel poder que habría constituido un espacio de acción en el que todo acto estaría constituido, desde su motivación original a su actualización, por sus parámetros. La libertad estaría garantizada en tanto toda acción «libre» es en realidad una expresión de sus parámetros, continuados a través de todas aquellas diferencias subsumidas, niveladas a producto de consumo e igualadas en la categoría mercantil.

Este es el Han que goza de una mayor difusión, así como de una mayor recepción académica. Obsérvese que también es el Han que enuncia unas tesis más extremas sin exponer, al mismo tiempo, sus fundamentos teóricos. Con esto no planteamos que un conocimiento de esas bases metafísicas diluyan la radicalidad de estos enunciados: ayudan, sin embargo, a entender el desarrollo de sus tesis, y arrojan luz sobre el hecho de que Han, pese a su inclinación hacia lo cotidiano, muestra una tendencia a integrar la

realidad en un marco donde encaje limpiamente en un aparataje teórico. En este apartado es donde hemos dado comienzo a la discusión con las tesis hanianas para exponer, mediante un análisis del concepto de neoliberalismo, cómo su perspectiva pasa por alto las negatividades que constituyen este sistema. En este sentido, no pretendemos contraponer nuestras propias teorías a las suyas, sino precisamente honrar la premisa de codeterminación para exponer que si el neoliberalismo opera del modo en que lo hace es precisamente por esa mutua relación entre positividad y negatividad, entre identidad y diferencia. Han arroja una mirada tan amplia que sitúa sus objetos de estudio en parcelas contrapuestas, sin reparar en la codeterminación ínsita en esos mismos objetos de estudio; en el caso que nos ocupa, el neoliberalismo en clave de gubernamentalidad o forma de vida.

Por lo tanto, es en este apartado donde llevamos a cabo la primera de nuestras críticas. Como exponen autores como Foucault, Laval y Dardot, el neoliberalismo necesitaría para su constitución de la constitución por parte del Estado de un marco de actuación con arreglo a la lógica del mercado, que se aplicaría mediante el uso de las leyes y, cuando correspondiese, de la violencia. En este sentido, exponemos otras instancias violentas o relacionadas con la exclusión, la marginación y la negatividad; por ejemplo, al plantear que el carácter motivador y promotor del neoliberalismo no sería tal sin lo que denominamos el «fondo de precariedad», la amenaza latente y constante de la miseria material en caso de abandonar la permanente huida hacia adelante. Lo que planteamos con esta reflexión es que si el neoliberalismo opera desde la positividad y la negatividad, la idea medular de la recuperación e integración de la negatividad como solución a las crisis de la contemporaneidad se agrieta de forma alarmante. Al fin y al cabo, ¿qué sentido tendría reivindicar la recuperación de lo negativo, del límite, cuando precisamente el paradigma que produce los problemas que aquí se recogen lo hace *mediante* lo negativo y el límite en la misma medida que mediante lo positivo y la producción? La tensión metafísica no ha desaparecido: ya la hay, vehiculada a través de las tensiones inherentes a la implementación del modelo neoliberal mediante la actividad estatal. Para no dejar que este escollo nos detenga en nuestro recorrido por el itinerario intelectual haniano, dejaremos las conclusiones que de él emanan para el apartado correspondiente, pues como se puede comprobar sus consecuencias e implicaciones no son pequeñas.

El análisis de Han acierta al subrayar el papel generador y activador del neoliberalismo, al poner el acento en cómo sus coacciones se ejercen desde el sujeto contra el propio sujeto: este, constituido y guiado por imperativos, máximas y seducciones, se vería abocado a la implosión del *burnout*. El componente esencial del neoliberalismo no sería ni la mera promoción del rendimiento mediante la liberalización de los cauces productivos, ni la noción del mercado como espacio óptimo de toma de decisiones: sería la constitución de sujetos que, por sí mismos, operasen y se condujesen dentro de las lógicas mercantiles, como empresarios de sí mismos. Pero donde erra el análisis haniano, desde nuestra posición, es en no dar cuenta de la alternancia y codeterminación del disciplinamiento y la promoción: creemos que cuando nos referimos a estas dos formas de operatividad no estamos, necesariamente, ante dos polos conceptuales sino, en el ámbito que nos ocupa, ante dos rasgos que se entremezclan, se codeterminan y se posibilitan el uno al otro. Esta concepción polarizada de los conceptos no da debida cuenta de un mutuo imbricarse en las sociedades contemporáneas que va más allá de la mera superposición. Por otra parte, la perspectiva haniana no contempla adecuadamente el papel del Estado y la imprescindible aportación de sus medidas disciplinarias, cuando no violentas, a la hora de constituir el marco en el que opera el neoliberalismo. El neoliberalismo necesita de la colaboración del Estado, y necesita que la violencia monopolizada por el Estado sea puesta en práctica de forma violenta y expeditiva al menor conato de desobediencia. Esto es lo que confunde a aquellos teóricos del neoliberalismo que lo defiendan como, en esencia, un poder promotor de la libertad: la libertad siempre dentro de unos cauces y la violencia como respuesta a toda libertad que los supere. El neoliberalismo, en realidad, está cómodo con toda violencia que no interrumpa los flujos productivos. La celebra y defiende. El neoliberalismo no supera las opresiones, ni las violencias, ni las exclusiones.

Más allá de esta impugnación dentro del ámbito del neoliberalismo, hemos planteado una recepción crítica en torno a una serie de puntos relativos al nervio filosófico que nos hemos propuesto desentrañar. Concebida como una impugnación desde sus propios términos, hemos propuesto una lectura de la presencia y el papel de la negatividad que Han, en su afán por un encaje limpio de su análisis en los márgenes teóricos de sus premisas, habría pasado por alto. Hemos elaborado, asimismo, una crítica su lectura de la historia de la filosofía, condicionada por la premisa de una oposición radical de esencia y ausencia: con esto hemos aspirado a exponer cómo Han tiende a diluir matices y aristas

en favor de una presentación limpia que encaja sin aristas ni divergencias en el marco de la dicotomía entre Oriente y Occidente. Esta mirada parcial tiene asimismo consecuencias en su semblanza del pensamiento occidental: para Han, toda la historia de la filosofía, con excepciones muy puntuales, está atravesada por el paradigma de la presencia, el esencialismo y la identidad. Sus críticas a Kant, Hegel o Levinas apenas conceden margen a que cualquiera de sus respectivas tesis puedan distanciarse los sesgos y problemas que Han les atribuye. También nos hemos propuesto exponer cómo, pese a su aparente oposición a las duplas binominales, en un gesto característicamente derridiano, los análisis de Han muestran una tendencia a acabar estructurados en pares que, lejos de darse a sí mismos la mutua identidad a partir de sus diferencias, se oponen en un enfrentamiento en el que uno acaba presentado como la opción preferible, en la línea del discurso ético y moral. Hemos discutido que el pensamiento haniano muestra ciertos rastros idealistas y una relación con el otro marcada por la misma falta de serenidad que achaca a algunas de las figuras clave de la historia de la filosofía. Por último, planteamos la pregunta de si se trata de un proyecto esencialmente religioso: de ser el caso, no estaría sino dando la razón a aquellas perspectivas que argumentan que negar el acceso de la razón a lo absoluto conduce necesariamente al fideísmo. Insistimos en la importancia de subrayar que con esta crítica no se intenta *polemizar* con Han confrontando un conjunto de ideas opuesto al suyo. El propósito de esta sección es una continuación del objetivo principal de esta investigación; a saber: desentrañar el nervio de la filosofía haniana para comprobar su consistencia, la solidez de sus premisas y la capacidad de construir a partir de ellas análisis coherentes de las regiones estudiadas.

Desarrollada esta crítica, en el epígrafe correspondiente a la conclusión hemos subrayado el papel imprescindible de esa ontología relacional expuesta en los inicios de su trayectoria filosófica y que habría vertebrado su pensamiento hasta la actualidad, en tanto fundamento de la interpretación del mundo como un juego de identidad y diferencia al que le habría sido arrebatada la segunda. Asimismo, conviene poner en valor la que consideramos es una de las grandes aportaciones hanianas, y que puede contribuir a explicar su éxito. Y es que, aunque se pueda criticar a Han una querencia por los nítidos contornos de lo teórico, su punto de partida es la experiencia vivida. Su filosofía tiene un fuerte componente afectivo, de alocución, de vivencia que muchos lectores pueden compartir y con la que pueden resonar, por utilizar la terminología de Hartmut Rosa. Si Han expusiese sus ideas empezando y terminando por los marcos teóricos, albergamos

pocas dudas de que su recepción entre el público amplio hubiese sido mucho más discreta: sus aportaciones se ceñirían quizá al ámbito académico, donde formarían parte del *corpus* heideggeriano y podría servir de reflexión acerca de las derivas de estos planteamientos en el siglo XXI. Pero las reflexiones de este filósofo que comenzó su investigación en torno a los estados de ánimo están preñadas de un determinado temple que articula toda una modalidad de ver el mundo y reaccionar ante él, de concebir las problemáticas y plantear respuestas con respecto a ellas. Defendemos que esa experiencia filosófica del encuentro, la sintonía, la resonancia, la concordancia afectiva, es lo que ha hecho que Han tenga la recepción de la que ha disfrutado en el gran público.

A este respecto, hemos llevado a cabo una reflexión con respecto al acercamiento —o distanciamiento— que debe mostrar la filosofía hacia aquellas propuestas que se mueven, principalmente, entre el público general. Dirigir una mirada sistemática que atienda a los motivos de estas recepciones es un ejercicio que contribuye a añadir una capa de complejidad a la comprensión del presente. Esta tarea, que puede inscribirse en la llamada ontología del presente, implica dar cuenta de las inquietudes, los anhelos, las preguntas que plantean las mujeres y hombres que lo habitan. El estudio de Han y los fundamentos de su nervio filosófico permiten una reflexión acerca del propio quehacer filosófico, de su comunicabilidad, de su componente afectivo y de los riesgos de un afán excesivamente teórico; extraer, en definitiva, hipótesis acerca de qué es hacer filosofía en el siglo XXI.

Una reflexión en torno a la acogida de Byung-Chul Han y su papel en el panorama filosófico contemporáneo permite explorar algunas propuestas con respecto al papel de la filosofía en la actualidad, así como acerca de la relación que se establece entre el filósofo y el público que lo lee y qué nos dice este encuentro, tanto del emisor como del receptor. No se trata de aventurar motivos o de proponer explicaciones: la brevedad de sus ensayos, el respaldo editorial y el enfoque hacia lo sociocultural son elementos de sobra conocidos, de modo que basta mencionarlos aquí y no detenerse demasiado en ellos. Nos centraremos, en cambio, en dos aspectos que queremos analizar: en primer lugar, qué es lo que proporciona el pensamiento de Byung-Chul Han y en qué sentido *resuena* con el sentir del público. En segundo lugar, qué significa para el quehacer filosófico la capacidad comunicativa de Han. Con estas dos cuestiones se aspira a abrir sendas y modestas vías

de reflexión acerca de la filosofía en la actualidad, así como de la propia obra haniana y su contenido.

La difusión de Han apunta, a nuestro juicio, tanto a la preocupación acerca de los problemas de la actualidad como a la manera de interpretarlos y afrontarlos. Los temas escogidos por Han para su análisis pueden resonar con la gran mayoría de lectores: la relación con tecnologías cotidianas como las redes sociales, la autoexplotación, la experiencia de un tiempo confuso y atolondrado. Sin embargo, la cuestión esencial no es tanto qué temas se escogen como la manera en la que estos se entienden, interpretan y plantean; el plexo de sentido en el que se insertan y que les confiere su significado. Han no solo expone marcos teóricos y perspectivas epistemológicas: con sus tesis, *ofrece un retrato en clave afectiva de una serie de experiencias que sus lectores pueden compartir*. Y ofrece explicaciones para ellas.

La redacción haniana está permeada de emoción: independientemente de su esfuerzo por mantener una distancia intelectual, la filosofía haniana es afectiva, y se expresa afectivamente. Desde la admiración por la naturaleza hasta la desesperación por la falta de alternativas del presente, el texto haniano transita por la indignación, el asombro, el aburrimiento, la serenidad, el cansancio, la depresión. Esta observación no constituye una crítica: Han no solo escribe sobre el presente; escribe sobre *cómo el presente es vivido*, y esta perspectiva no solo provoca el acuerdo o el desacuerdo. Por eso lo que plantea durante toda su obra es *otra manera de vivir el presente*. Transformar el mundo es transformar la manera en la que estamos instalados en él, y eso implica no solo la manera en la que pensamos el mundo, sino en la que lo vivimos. Antes planteamos cómo Han critica y analiza el neoliberalismo no en tanto ideología o sistema económico, sino en tanto *forma de vida*. Lo que interpela de Han no son solo las teorías y las propuestas, sino cómo se relaciona afectivamente con los problemas que estudia.

Se ha acusado a Han, por ejemplo en *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* de derrotista, de pesimista, de aceptar el crimen perfecto del capitalismo. Si bien coincidimos en identificar un sesgo pesimista en el pensamiento haniano, creemos poder seguir el rastro de esta crítica hasta dar con otra de las razones por las que tanto sus ideas como la manera de presentarlas gozan de la acogida que han tenido. Y es que Han es un filósofo

pesimista para tiempos pesimistas. Una de las críticas recurrentes hacia los filósofos posmodernos es que, con sus planteamientos, habrían inducido una actitud conformista y acrítica con la deriva hegemónica capitalista y globalista. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿no se han limitado a describir algo dado? Ni los pensadores posmodernos entonces, ni Han ahora, inducen el inmovilismo, el desencanto, la aceptación resignada del *status quo*, y criticarlos por ello no es sino el gesto desesperado de quien busca simplificar un problema muy complejo y concretarlo en una serie de nombres. Han piensa *desde ese desencanto*, desde los pesares cotidianos y a la falta de alternativas: la poca coherencia de las demandas colectivas planteadas a lo largo de *En el enjambre*, la proliferación de las patologías mentales en *La sociedad del cansancio*, el carácter capilar y motivador de la cultura del rendimiento en *Psicopolítica*. Si con este retrato sombrío de la actualidad contribuye a mantenerla como está, aplastando posibles llamas emancipadoras, es una hipótesis quizá en exceso atrevida. Han no pretende introducir cambios concretos, programas políticos o iniciativas particulares. Han es un autor fundamentado en lo ontológico, en cuestiones metafísicas como la tensión dialéctica y el relacionismo, y consideramos que esa es la clave óptima desde la cual leer sus propuestas, ya sean relativas al ámbito de la política, de la relación con los entes, etcétera.

¿Qué propone Han al respecto de este panorama? Ha quedado claro que Han no es un revolucionario. Es anticapitalista, o al menos se manifiesta contrario al capitalismo, pero no indaga acerca de sus mecanismos particulares, sino que lo circunscribe a una crítica mucho más amplia al pensar occidental. ¿Qué hacer, entonces? Aquí Han es pedagógico y humilde; tanto, que sus soluciones no consiguen abandonar la esfera privada, más allá de algunas pinceladas sobre cómo construir una identidad grupal. Es pedagógico porque se propone inducir el cambio enseñando nuevas formas de vivir, de relacionarse con el mundo, de acoger la diferencia. Y es humilde porque estas alternativas acaban adoptando la forma de leños a la deriva a los que sujetarse en el naufragio. No podemos cambiar las dinámicas extractivas que nos explotan en nuestra cotidianidad, pero podemos no contribuir a ellas explotándonos a nosotros mismos. No podemos huir de la tendencia hegemónica a reducirlo todo a productos de consumo, pero podemos buscar en la naturaleza aquellos reductos de belleza y rincones de facticidad que echamos en falta. No podemos cambiar el mundo; no debemos intentar cambiar el mundo, diría una perspectiva budista. Pero podemos cambiar cómo vivimos en él, y que el cambio

tenga lugar a través de esta transformación. En el peor de los casos, habitaremos una forma de vida más amable, más conectada con el mundo, menos impositiva sobre los entes. Si suena a propuesta de mínimos es porque tal vez lo sea. Y si esa manera de afrontar las cuestiones tratadas resuena con un número tan amplio de lectores, no es demasiado aventurado proponer que tal vez esa sea la manera en la que viven esos problemas: desde el desánimo de quien se sabe frente a algo inevitable pero busca la manera de responder ante ello dentro de lo que permitan las circunstancias.

Que la actualidad es vivida y leída como un periodo de inestabilidad e incertidumbre no es una novedad. Tampoco lo es apuntar a la percepción de que cuanto era estable, sólido, garantizado o fiable se deshace, de que los viejos órdenes se disuelven y de que lo aparentemente duradero ha resultado no serlo. Estas percepciones son características de cualquier periodo de transición: aquí queremos distanciarnos de la noción de «auroral» o «crepuscular»; preferimos mantenernos fieles a la propuesta de la codeterminación y plantear que toda época transformativa aglutina ambos componentes: el fin de viejos paradigmas produce la génesis de nuevos, y viceversa. En este sentido, la contemporaneidad no necesita más indicadores del desánimo y la incertidumbre reinantes, pero Han no solo es otro canario en la mina: sus propuestas, el temple afectivo de sus textos, hasta el lenguaje empleado nos proporcionan pinceladas del interminable retrato de la actualidad.

El filósofo, conviene recordarlo, no es un observador externo al mundo que lo analiza desde fuera: está constituido por él, desde las cuestiones a las que considera problemas a la manera de vivenciarlos y de responder ante ellos. Han no es ajeno a concepciones vulgares: la mirada sesgada hacia Oriente, la tendencia al naturalismo que incluye el bucolismo de lo rural frente a lo urbano, la poca esperanza hacia las propuestas emancipatorias, la indefinición del concepto de «neoliberalismo», el anhelo por lo estable y las pautas acerca de cómo aglutinar, estabilizar, dejar atrás la zozobra y la inquietud; incluso el componente nostálgico, del que Han aspira a distanciarse sin lograrlo como quizá pretendería, se vuelve una constante cuando el presente y el futuro aparecen en clave inquietante. Pero si Han exhibe estas nociones es porque se mueve en ese *Mitsein* en el que se cocinan las ideas, y que el filósofo puede aprehender desde una posición propia, pero nunca escindir de ello. Estos rasgos constituyen un texto que *resuena* con

un público amplio, de un fuerte componente de sintonía afectiva, de horizontes compartidos.

No decimos nada nuevo si señalamos que Han es un gran decantador de perspectivas y un gran comunicador. Y es que el mensaje que mejor comunica no es ni el más simple, ni el más difundido, ni el más emocional: es aquel que se *acoge*. La acogida del mensaje es una cuestión de contenido, forma y *temple*. Lo que se expone, la mirada hacia lo que se expone, el modo peculiar en el que se vive aquello que se expone al compartirlo. En este último punto, acerca de cómo se expone un problema, es imprescindible el uso que se hace del lenguaje. En la última entrevista que concedió en vida, en marzo de 2012, el profesor Quintín Racionero hacía la pertinente observación sobre la filosofía y su papel:

El propio carácter de presentación o género literario científico con que se vehicula [la producción académica de la filosofía] hace que no llegue a la vida social, que no se integre en ninguno de los circuitos de interés por los que atraviesan las preocupaciones del mundo. [La filosofía] tiene que regresar al presente, y por ello mismo tiene que ajustar el lenguaje sin renunciar a los ideales de reflexión, de crítica [de las opiniones comunes], de acicate, [de] identificación de los problemas (<https://youtu.be/ArwW6BVQbs8>; última comprobación el 7 de julio de 2022).

Esta es, a nuestro parecer, la gran aportación haniana. Expresarse en un lenguaje que se puede compartir, que puede integrarse en esos circuitos de interés. No es la única contribución, por supuesto: ha recibido una recepción amplia entre el público general su diálogo con filósofos como Hegel, su crítica al neoliberalismo, conceptos como el de «panoptismo digital». Ha puesto en contacto con Heidegger, con el idealismo alemán, con el postestructuralismo y el mundo oriental a quienes de otro modo quizá nunca hubiesen cruzado sus caminos con estos pensadores y planteamientos. Las aportaciones de Han no destacan por su originalidad; tampoco sus investigaciones. *Su aportación clave es tomar una multitud de ideas, decantarlas, y ofrecer a partir de ellas un examen de la actualidad que, por cómo es vivida y expresada, resuena con un público amplio.* Para Han, comunicar una idea es comunicar la experiencia que formó esa idea, con su irrenunciable componente afectivo. Este es, quizá, uno de los aspectos más característicos del enunciar de su pensamiento: las palabras de Han *palpitan*. Muchos de sus planteamientos arrojan aspectos problemáticos que se pueden discutir, como hemos hecho a lo largo de esta investigación. Pero un rasgo innegable es que el latido de sus ideas, con sus inquietudes y pesares, resuena y encuentra eco como muy pocos en la

actualidad: una actualidad que pide respuestas, soluciones y certezas, pero también, a veces, una mirada que vea con más profundidad allá donde uno quiere o no puede dejar de mirar, una voz en cuyo temple encontrarse y compartir una determinada cadencia, una experiencia del mundo.