

¿Por qué [No] leer a Byung-Chul Han?



[COLECCIÓN LA TRIPULACIÓN]

LUCIANA ESPINOSA · BEATRIZ GRECO · ANA PAULA PENCHASZADEH
MARÍA CRISTINA RUIZ DEL FERRIER · SENDA SFERCO
PRÓLOGO DE RICARDO FORSTER
ENTREVISTA A JORGE ALEMÁN · NOTA DE PAULA KUFFER



LA TRIPULACIÓN

*En las civilizaciones sin barcos,
los sueños se agotan,
el espionaje reemplaza allí la aventura
y la policía a los corsarios.*

Michel Foucault, Des espaces autres

Una tripulación se conforma de un grupo de personas que trabajan en una tarea izando la vela hacia un puerto en común: una biblioteca en la que los libros se han ido fundiendo unos en otros, donde se ha ido borrando cada título. Del olvido sopla una tormenta; pensar es sin duda cabalgar contra ella.

Como alguna vez dijo Marx: “Desplegamos intrépidos la bandera de la libertad; cada marinero cumplió seriamente su deber; si los esfuerzos de la tripulación por alcanzar una tierra nueva fueron vanos, el viaje fue hermoso y no lo lamentamos. Aunque la ira de los dioses nos haya acompañado, no nos asusta que nuestro mástil haya sido abatido. El valor sigue incólume en el mismo naufragio”.

La aventura de la historia se dio al pensamiento infinitas veces como navegación para retornar al puerto de origen, o como viaje, solo viaje real. No sabríamos decidirnos sobre esas dos alternativas: a bordo estamos y, enteros o a pedazos, ya navegando, atrapados en el mar desde que tenemos memoria. Esta colección es una invitación a flotar en las aguas de historia, con los medios de a bordo. Aquí estamos. Esta es la tripulación.



¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?

LUCIANA ESPINOSA
MARÍA BEATRIZ GRECO
ANA PAULA PENCHASZADEH
MARÍA CRISTINA RUIZ DEL FERRIER
SENDA SFERCO

PRÓLOGO DE RICARDO FORSTER
ENTREVISTA A JORGE ALEMÁN
NOTA DE PAULA KUFFER

LUCIANA ESPINOSA
MARÍA BEATRIZ GRECO
ANA PAULA PENCHASZADEH
MARÍA CRISTINA RUIZ DEL FERRIER
SENDA SFERCO

¿POR QUÉ (NO) LEER A BYUNG-CHUL HAN?

Prólogo de Ricardo Forster

Entrevista a Jorge Alemán

Nota de Paula Kuffer



Espinosa, Luciana; Greco, María Beatriz; Penchaszadeh, Ana Paula; Ruiz del Ferrier, Cristina; Sferco, Senda.

¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han? - 1ª ed. -Buenos Aires:

Ubu Ediciones, 2018

160 p.; 14x20 cm.

ISBN: 978-987-45921-5-6

Ensayo

Colección **La tripulación**

Este libro fue realizado en el marco del Proyecto PICT 0120:

"Potencia teórico-práctica del pensamiento político posfundacional. Claves para la comprensión de distintas figuras de la alteridad en el mundo contemporáneo".

(Préstamo BID 2016)

2018, Ubu Ediciones

Primera edición: diciembre de 2018

Publicado por Ubu Ediciones

www.ubuediciones.com.ar

Impreso en Argentina

Índice

PRÓLOGO

POR RICARDO FORSTER..... 9

INTRODUCCIÓN

POR LAS AUTORAS..... 21

PODERES

POR MARÍA CRISTINA RUIZ DEL FERRIER..... 29

TEMPORALIDADES

POR SENDA SFERCO..... 61

SUBJETIVIDADES

POR MARÍA BEATRIZ GRECO..... 79

MELANCOLÍAS

POR LUCIANA ESPINOSA..... 101

HOSPITALIDADES

POR ANA PAULA PENCHASZADEH..... 121

¿POR QUÉ TRADUCIR (A BYUNG-CHUL HAN)?

POR PAULA KUFFER..... 139

ENTREVISTA A JORGE ALEMÁN

POR LAS AUTORAS..... 143

Prólogo

Si partimos de la premisa de que el neoliberalismo busca producir una “nueva” humanidad, que su objetivo no es simplemente modificar las estructuras económicas para desplegar más intensamente y mejor la financiarización global, resulta claro que esa contrarrevolución cultural necesita de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información además, por supuesto, de “teorías” que describan la condición apocalíptica e insuperable en la que nos encontramos en tanto humanidad encerrada, engatusada y domesticada. Penetrar en lo más profundo de la subjetividad (y quizás, como objetivo final, alcanzar el núcleo del sujeto —allí donde se forja el lenguaje— y acabar cometiendo el “crimen perfecto” como lo llama Jorge Alemán a ese intento de capturar no sólo el plano de la subjetividad sino ir hasta el inconsciente mismo en tanto ser hablante, mortal y sexuado) constituye la apuesta más radical de un sistema de dominación que ha sabido movilizar a su favor esas nuevas tecnologías que entrecruzan el paso de lo analógico a lo digital junto con la generalización del uso del algoritmo como “lengua matemática” de una mundialización perversa que atrapa, en sus redes, a los seres humanos allí donde logra definir gustos, afectos, inclinaciones, emociones, modalidades de vida, proyectos, etc. Convirtiendo esos datos no sólo en un gigantesco negocio que enriquece sideralmente a algunas corporaciones (Facebook, Google, Amazon, etcétera) sino que, a su vez, va diseñando los contornos de las nuevas formas de subjetivación que se asocian con la etapa actual del capitalismo (a la que algunos, por ejemplo Bifo Berardi, le ha agregado aquello de “semicapitalismo” como un modo de ejemplificar mejor lo que supone la digitalización plena de la vida social). Lo digital, lo algorítmico, lo semiológico constituyen las herramientas que, asociadas, le dan su potencia al capitalismo en asociación, también, con los grandes medios de comunicación que se han convertido en los aliados estratégicos del neoliberalismo a la hora de expandir, en el interior de la vida cotidiana, los recursos simbólicos, las perspectivas aspiracionales, los contornos de la subjetivación economicista y hedónica, el dominio abrumador del emprendedorismo y la meritocracia como puntos nodales de la existencia de los individuos en la sociedad del consumo y el goce. Frente a esta realidad que nos desafía y que nos devuelve la imagen de la inexorabilidad de un sistema-mundo capaz, eso nos dicen, de eternizar el instante de su dominación, vemos que se juegan

diferentes alternativas en el interior del campo intelectual, político y cultural: por un lado, los depositarios de un antiguo mandato que sigue insistiendo con un pensar crítico y a contracorriente, capaz de seguir habitando la lengua política y proyectando caminos de emancipación sin perder de vista los peligros que acechan ni las fallas que escinden al propio sujeto en el escenario de una historia en la que ni la totalidad ni la completitud definen el orden de la sociedad; y por el otro lado, la proliferación de discursos de la consumación malsana de un sistema que ha alcanzado el máximo punto en su capacidad para perforar todas las defensas del sujeto hasta convertirlo en esclavo de su propia libertad, en artífice de su servidumbre y en deudor del misterio teológico del algoritmo. Pero lo sorprendente, y este es el eje central de *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, es que lejos de abrir, este tipo de hipérbole crítica, una estrategia de resistencia y de disputa política, se recuesta sobre la irreversibilidad de la captura lograda por el neoliberalismo de aquello que funda al sujeto hasta la consumación del “crimen perfecto” que nos deja, como sociedad y como individuos, atrapados y sin salida.

¿Cómo pensar, desde una mirada crítica, no complaciente y emancipatoria aquello que algunos han definido como “una mutación antropológica” que se está llevando a cabo en nuestro tiempo y ante nuestros ojos? ¿De qué modo sustraerse al nihilismo que emana, incluso, de aquellas críticas que siendo frontales y radicales sin embargo se deslizan hacia la culminación de una estrategia triunfante que ha sido capaz de capturar –eso nos dicen utilizando una retórica pseudo rebelde e iconoclasta– a los seres humanos de una manera que parece definitiva? ¿Cómo eludir la tentación de caer en una “adoración negativa” de las tecnologías digitales afirmando que “el crimen perfecto” ya se ha cometido, como sugiere Byung-Chul Han, hasta el punto que la idea misma de libertad ha sido apropiada por el neoliberalismo haciendo de cada sujeto el esclavo de sus propias decisiones? ¿Puede la lengua política *interrumpir* el dominio del semiocapitalismo? ¿La “servidumbre voluntaria” constituye la última metamorfosis de un sujeto plenamente domesticado bajo la impronta del goce y la culpa sacrificial? Preguntas que abrumen nuestra actualidad, que me preocupan desde la inquietud de seguir imaginando alternativas a la injusticia del capitalismo. Sobre todo, me incomodan algunas reflexiones, que aunque interesantes y necesarias, tienden al inmovilismo como si el neoliberalismo hubiera alcanzado la

quimera de la eternización de su instante histórico y ya estuviéramos transitando la fatalidad de lo inmodificable. Salimos del teleologismo que supuestamente garantizaba el camino hacia el socialismo para entrar en una lógica de la inexorabilidad de un orden económico capaz de apagar el propio movimiento del motor de la historia frenando, de una vez y para siempre, cualquier posibilidad de transformación de una realidad convertida en absoluta y total. Es en este sentido que valoro, hoy todavía más, la idea benjaminiana de ruptura, su condición de dislocamiento que interrumpe la supuesta circularidad “perfecta” del liberal-capitalismo. Romper con una ontología de lo circular, de una suerte de autorreproducción del Sistema que sigue su movimiento eterno de expansión infinita e ineluctable, constituye un acto de rebeldía y un más allá de una metafísica que nos asfixia y paraliza. Entre la idea del *comunismo*, hoy sometida a la impiadosa crítica de sus fracasos, y la idea del *populismo*, que pareciera asumir algo del otrora carácter maldito del sueño igualitarista, se juega la posibilidad de interrumpir esa marcha brutal del capitalismo. De nuevo, sin garantías.

Celebro, en esta perspectiva, el libro colectivo *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, libro en el que se recorre con solvencia y audacia crítica la obra del filósofo coreano mostrando su lógica binaria llevada al extremo, sus opacidades, sus contradicciones, sus juegos retóricos, sus disimuladas correspondencias con el espíritu neoliberal de época, su “operación” a través de la que se apropia bestsellerianamente de autores claves para ofrecer un producto de fácil y rápida digestión. Libro en el que sus autoras desmenuzan “la operación Byung-Chul Han” mostrando su celebración del nihilismo y la pasividad como única respuesta posible a la supuesta captura final que el neoliberalismo operó sobre los seres humanos atrapados en la nueva “jaula de hierro” del universo digital y hedónico, universo entre asfixiante y definitivo del que ya no es posible escapar. Atravesando los territorios arduos y complejos por los que el filósofo coreano se interna con ánimo simplificador y astuto, las autoras no eluden, en cada uno de los capítulos, deconstruir una estrategia que persigue un doble efecto: multiplicar lectores ávidos de textos simples y ligeros, entre anarco-críticos y desesperanzados con una pizca de intensidad estética, y apropiarse de una parte no menor de la tradición filosófica (con Heidegger a la cabeza) para ponerla al servicio de una política de la resignación.

Regreso, una vez más, a la mirada más filosófica –que aparece en Han y que es materia de análisis del libro que estoy prologando– que busca adentrarse en una suerte de fenomenología de los vínculos entre subjetividad y nuevos dispositivos semióticos interrogando por los límites de esta suerte de *autonomización* de las tecnologías hasta el punto de ya no poder pensarlas en el interior de un orden socio-económico y político-cultural de matriz histórica que supuestamente trae como consecuencia la imposibilidad de salir de esta nueva “jaula de hierro” que ha demostrado ser más eficiente que la imaginada por Max Weber a comienzos de siglo XX. Cada una de las autoras, tomando aspectos diferentes de la obra de Han, confluyen, para ponerlo en cuestión, en un punto central que acaba por darle su coherencia al dispositivo de la resignación: la potencia inusitada y final del Sistema que le ha permitido, vía las nuevas tecnologías de la información y la comunicación sumadas a las prácticas del goce consumista y del renunciamento a toda forma de resistencia, la consumación del “crimen perfecto” allí donde el sujeto, y ya no solo la dimensión subjetiva, ha sido completamente atrapado en las redes de acero de la dominación bajo la premisa de una “servidumbre voluntaria” que se constituye en la imposibilidad de toda idea de libertad en tanto antagonista de un poder sutil, poroso, evanescente y totalizador. Byung-Chul Han, coinciden las autoras, culmina un camino que parecía conducirlo hacia una crítica radical del orden del mundo para finalmente llevarlo al puerto de la inmovilidad, el pesimismo y la despolitización.

“Todos los signos –escribe Baudrillard en *El intercambio simbólico y la muerte*– se intercambian entre sí en lo sucesivo sin cambiarse por algo real (y no se intercambian bien, no se intercambian perfectamente entre sí sino *a condición* de no cambiarse por algo real)”. Con una dosis de mayor sutileza y envergadura filosófica, Baudrillard supo, mucho mejor que sus epígonos, captar y anticipar el devenir de la sociedad del signo. Claro que requería de lectores más esforzados a la hora de tener que interpretar sus reflexiones, algo muy distante de los lectores que imagina Byung-Chul Han al escribir sus libros. Pensar las estrategias comunicacionales es adentrarse en esta hipérbole del signo en la que la operación de desplazamiento se ha consumado de forma definitiva impactando de lleno en la subjetivación de individuos que establecen vínculos con “la realidad” a través de esta “emancipación del signo de su función referencial”. En la era de la “posverdad” todo puede ser

dicho y convertido en “verdad irrefutable”. Romper esta nueva forma de hechizo constituye el desafío más arduo y difícil de todo proyecto de liberación. Devolverle al lenguaje credibilidad supone poner en cuestión la aceptación lisa y llana de vivir en el interior de lo virtual y digital rescatando su dimensión material histórica.

Seguir por la huella nietzscheana de la “verdad como fábula” hoy no constituye ningún acto de subversión ni de transvaloración de los valores dominantes; si no, antes bien, una forma de adaptación a lo que el poder intenta hacer con nosotros. Este llamado a invertir los términos de la lectura de Byung-Chul Han es contemporáneo de una crítica capaz de incorporar, todavía y más allá del avance devastador del neoliberalismo, la lengua política como matriz emancipatoria. Por fuera del binarismo simplificador que atraviesa de lado a lado la escritura del filósofo coreano, las autoras declaran que las “mueve el deseo de multiplicar e incentivar una tarea fundamental en los espacios académicos y no académicos para repensar y propiciar otro tipo de práctica intelectual en conjunto, en diálogo, en amistad. Esta es nuestra apuesta y esta es la realidad efectiva del presente desde el cual escribimos este libro: una época que ya no puede desentenderse del cuestionamiento que ella misma ha podido sostener contra su impronta binaria, prendada de mandatos patriarcales, imposiciones soberanas individualizantes y proclamas de la retirada de la historia”.

Siguiendo al economista Robert Kurz, haciéndolo a través de un texto en el que el pensador alemán revisa el legado de Karl Marx buscando su actualización e imaginando que abre una vía opuesta a la seguida por Byung-Chul Han, nos encontramos con una fuerte crítica a aquellos que tienden a pensar esta época exclusivamente desde la óptica de las transformaciones tecno-comunicacionales desprendiéndolas de sus dimensiones histórico-sociales como si se hubiera llegado a una lógica de la modernización en la que el capitalismo informático y semiológico se hubiera devorado definitivamente las tensiones, contradicciones y conflictos en el interior del sistema. Leamos a Kurz: “En la misma dirección (de una esquemática comprensión del neoliberalismo) apunta el reduccionismo tecnológico de este concepto de modernización desvinculado de todos los contenidos de naturaleza originariamente social, analítico-social y económico-crítica. Si el acceso a internet y a la biotecnología deben serlo ya todo, entonces en el fondo eso no significa nada, pues las ciencias naturales y la tecnología no pueden

existir por sí solas ni producir un progreso aislado. Éstas sólo son eficaces dentro de un contexto de desarrollo social y socioeconómico que supere estadios anteriores. Una modernización centrada en una naturaleza meramente tecnológica, que ya no quiera cuestionar el *statu quo* del orden social y que admita haber llegado al fin de la metamorfosis de las formas sociales a través de la economía de mercado y de la democracia, se descalifica a sí misma¹. No hay duda de que Kurz nos previene respecto de aquellas críticas que se visten con ropajes híper radicales a la hora de presentar una descripción catastrófica del estado de las subjetividades en la sociedad contemporánea sin, paradójicamente, ofrecer ninguna alternativa superadora a la expansión del sometimiento y la dominación cuasi perfecta (sin haberlo leído a Byung-Chul Han, porque falleció unos años antes del *boom* editorial que como reguero de pólvora invadió las librerías del mundo llevando el mensaje de la consumación del neoliberalismo como forma acabada de la poshistoria y la pospolítica, el economista alemán llegó al hueso de esta profunda defección de quienes se siguen supuestamente identificando con una filosofía crítica). Kurz, que busca actualizar desdogmatizando el legado de Marx, percibe que ciertas críticas se desvían hacia una perspectiva que acaba en la parálisis y el pesimismo.

El peligro es que la dimensión real e imaginaria de este trastrocamiento de la materialidad en abstracción acabe por ser aceptada por los sujetos como la efectiva “realidad” sin chances de sustraerse a esta colonización cada vez más profunda. “La virtualización financiera –dice Bifo Berardi en una clave que sigue algunas de las huellas dejadas por Byung-Chul Han, pero sin alcanzar el dramatismo sobreactuado de un final anunciado que apenas nos dejaría, a unos pocos privilegiados, la vía contemplativa– es el último paso en la transición hacia la forma del semiocapital. En esta esfera, aparecen dos nuevos niveles de abstracción, como fruto de la abstracción del trabajo sobre la que escribió Marx (...). La abstracción digital suma una segunda capa a la abstracción capitalista. La transformación y la producción ya no acontecen en el campo de los cuerpos, de la manipulación material,

¹ Robert Kurz, “Las lecturas de Marx en el siglo XXI”, de la introducción a *Marx Lesen*, Frankfurt, 2001, publicada por el CEME, Santiago de Chile, 2005, p. 2.

sino en el de la pura interacción autorreferencial entre máquinas informáticas. La información toma el lugar de las cosas y el cuerpo queda eliminado del terreno de la comunicación (...). Luego, hay un tercer nivel de abstracción, que es el de la abstracción financiera. Las finanzas (...) se han desvinculado de la necesidad de la producción. El proceso de valorización del capital, es decir, aquel que incrementa el dinero invertido, ya no pasa por la instancia de la producción del valor de uso o, incluso, por la producción física o semiótica de bienes”². De todas formas, ya Giovanni Arrighi en su libro *El largo siglo XX* había destacado que en cada una de las etapas o ciclos atravesados por el capitalismo desde su primera estación genovesa se podía constatar un rasgo común a todas: que en sus períodos de declive se producía, en el centro hegemónico de cada época, un desplazamiento del capital comercial y productivo hacia el capital financiero (eso sucedió con Génova, Holanda, Gran Bretaña y, actualmente, con Estados Unidos que, según Arrighi, constituyen los cuatro ciclos de acumulación que definen el recorrido histórico de la economía-mundo capitalista). Rasgo más que interesante —aquella condición de hegemonía financiera en las épocas de decadencia de cada etapa del capital— que nos permite anticipar la crisis, quizás terminal, del ciclo dominado por Estados Unidos. Como si en el cuerpo inmaterial del capitalismo ya estuviese escrito, desde sus comienzos en el siglo XVI, la significación decisiva de la financiarización como núcleo último de su despliegue histórico y como marca de su condición crepuscular. En todo caso, tanto las referencias a Robert Kurz como a Giovanni Arrighi —acompañados por Fredric Jameson— apuntan a señalar los problemas que surgen de análisis como los de Bifo Berardi, del propio Baudrillard o, más recientemente, de Byung-Chul Han que tienden a exacerbar la metáfora de la “jaula de hierro” como el destino quizás último de una humanidad incapaz de encontrar alguna salida a las peores formas de la dominación que ya no nacen desde fuera del individuo sino que se proyectan desde su interior bajo la forma de una supuesta decisión libre; decisión que acaba siendo la forma más astuta de un sistema que logra llevar al individuo, transitando su propia libertad, hacia la más absoluta de las sujeciones. Kurz y Arrighi, fieles a sus perspectivas neomarxistas, buscan “historizar” la cuestión de la digitalización de la realidad y

² Franco “Bifo” Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja negra, 2017, pp. 176-177.

de los sujetos mostrando que nuevas estructuras del capital y que nuevas expresiones del fetichismo se encierran en esta etapa del neoliberalismo. En este sentido, vale, para ellos, y para filósofos como Jameson y Žižek, el carácter histórico de un sistema social, económico y tecnocultural, es decir, su condición temporal, sus mutaciones y su destino crepuscular. Tanto Berardi como Han tienden a absolutizar el presente y a desprenderlo de sus relaciones con el pasado como si la época actual se hubiese construido a sí misma alejándose por completo de cualquier herencia o determinación proveniente de una historia para siempre convertida en pieza de museo o en materia de ficciones cinematográficas. Esto no quita, por supuesto, la lucidez y el impacto sobre nosotros de esas interpretaciones que nos confrontan con los peligros de un tiempo de consumación bajo los rasgos del “crimen perfecto”, ese momento en el que el sujeto ya no sería solo dominado por los dispositivos de subjetivación del sistema, sino que habría sido penetrado hasta la profundidad del inconsciente. Me permito, junto a las autoras del libro, alejarme de estas visiones apocalípticas pensando que la materialidad de la historia sigue insistiendo en su duro combate con la fugacidad y la eternización –al mismo tiempo– del presente. “Tiempos –como señala Cristina Ruiz del Ferrier en el capítulo “poderes”– donde el lazo social, la resignificación del demos y la articulación popular son cada vez más urgentes, la retórica de Han se vuelve claramente efectiva para el adormecimiento de un contra-poder 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. Así, el tenor más propositivo en la obra Byung-Chul Han consiste en la invitación a que cada quien se vuelque a la vida contemplativa (que presupondría como precondition la libertad que hemos perdido) y que acepte individualmente el silencio, el cansancio, la depresión, el síndrome *Burnout* y su propia agonía. Frente a las urgencias de nuestro tiempo, se proclama la expulsión de la alteridad, tanto de las subjetividades, pero principalmente de la propia acción política. En suma, la invitación de Han consiste en un verdadero elogio a la inacción”.

Claro que, y en esto hay que darle la razón a Berardi, aunque no sólo a él, el nivel de predominio del capital financiero en la actualidad es abrumador y constituye el eje central de la

acumulación contemporánea hasta prácticamente reducir la producción de objetos materiales o inmateriales a la periferia en la búsqueda de rentabilidad. El semiocapitalismo se ha convertido en el punto máximo de abstracción del capital impactando directa y fulminantemente sobre individuos que viven, cada vez más, en el interior de realidades virtuales y bajo el signo de la desmaterialización de los vínculos intersubjetivos. Berardi agrega que la depredación del mundo real se hizo posible, en toda su extensión, en el preciso momento en el que el capital pudo prescindir de la producción de cosas útiles para centrarse casi con exclusividad en la dimensión abstracta de la circulación e inversión dineraria cuyo soporte técnico es asociable a la híper velocidad y a la desmaterialización de la información. “La separación del valor de un referente conduce a la destrucción del mundo existente”. El dominio de la abstracción generalizada como rasgo decisivo de la etapa neoliberal no sólo avanza sobre una depredación del mundo real, sino que también deja sin capacidad de reflexión, y por lo tanto de crítica, a una humanidad que es incapaz de comprender los mecanismos que han definido una actualidad demoledora sobre la que parece imposible intervenir en un sentido político. El problema, una vez más y como se destaca en *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, es el abandono de una perspectiva crítica y su reemplazo por una hipérbole en la que nada resulta posible allí donde la digitalización del mundo, nueva forma expansiva de la abstracción neoliberal, alcanzó a devorarse al sujeto, a su libertad y a su otrora capacidad emancipatoria. Yendo de la captura del tiempo, pasando por la cuestión de lo bello, deteniéndose en la caída del erotismo, despolitizando toda reflexión sobre la dimensión ontológica de lo político, desviándose por las sendas de los nuevos “enjambres” telemáticos y por las formas actuales del sufrimiento psíquico, hasta alcanzar las playas soñadas de la serenidad, el silencio y la contemplación en medio del desquicio de un mundo que arroja a la intemperie a millones de migrantes forzados, la propuesta del pensador surcoreano, que hizo del alemán su lengua de escritura, nos deposita en un más allá de toda acción.

Slavoj Žižek, a su vez, también insiste, aunque preocupado por otras motivaciones, con este carácter desmaterializador y supuestamente a-ideológico del capitalismo contemporáneo, un carácter que vuelve indecifrible, para el individuo atrapado en las gruesas pero invisibles mallas del consumo y la virtualidad, la trama de dominación que sigue ejerciendo su cuantioso poder sobre los

cuerpos y la naturaleza al mismo tiempo que promueve una “verdad-sin-significado” que se adapta sin inconvenientes a la era de la digitalización y la comunicación de masas. En *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo* señala que quizás “es aquí donde deberíamos localizar uno de los principales peligros del capitalismo: aunque es global y abarca todo el mundo, mantiene una constelación ideológica *stricto sensu* sin mundo, privando a la gran mayoría de la gente de cualquier mapa cognitivo significativo. El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el significado*: no es global a nivel de significado. Después de todo no existe ninguna ‘cosmovisión capitalista’, ninguna ‘civilización capitalista’ propiamente dicha: la lección fundamental de la globalización consiste precisamente en que el capitalismo se puede adaptar a todas las civilizaciones, desde la cristiana hasta la hindú o la budista, de Oriente a Occidente. La dimensión global del capitalismo sólo se puede formular a nivel de verdad-sin-significado, como Real del mecanismo global de mercado”³. Esa destotalización del significado se corresponde con el abandono de la acción reflexiva de parte de sujetos carenciados de aquellos instrumentos promovidos por la ilustración y que han quedado como restos arqueológicos de una historia vacía de contenido.

Hay una asfixia de la comprensión que es proporcional a la complejidad tecnológica a partir de la que se desplazan los infinitos flujos del capital financiero por la abstracción del éter informacional. Como si aquel sujeto de la ilustración se hubiera transformado, por mor de la digitalización de los dispositivos de la información y la comunicación, en un individuo pasivo que es hablado por una realidad desmaterializada en la que solo parece imperar el reino de la ficción y la artificialidad. Nada queda de la apuesta kantiana que postulaba individuos autónomos y soberanos. El semiocapitalismo se mueve sin inconvenientes en el interior de una sociedad atrapada en las redes del binarismo digital. Bifo Berardi lo ha dicho de un modo directo y preocupante: “Hoy en día, la tecnología digital se basa en la inserción de *memes* neurolingüísticos y dispositivos automáticos en la esfera de la cognición, en la psique social y en las formas de vida. Tanto

³ Slavoj Žižek, *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 16.

metafórica como literalmente, podemos decir que el cerebro social está sufriendo un proceso de cableado, mediado por protocolos lingüísticos inmateriales y dispositivos electrónicos. En la medida en que los algoritmos se vuelven cruciales en la formación del cuerpo social, la construcción del poder social se desplaza del nivel político de la conciencia y la voluntad, al nivel técnico de los automatismos localizados en el proceso de generación de intercambio lingüístico y en la formación psíquica y orgánica de los cuerpos”⁴. Fenomenológicamente esto se puede observar en las estrategias desarrolladas por los medios de comunicación a la hora de construir dispositivos que operan bajo la lógica de los *memes* neurolingüísticos a los que hace referencia Berardi, buscando, precisamente, saltar la anquilosada capacidad reflexiva de los telespectadores o de los usuarios de internet y de redes sociales hasta alcanzar su más profunda sensibilidad en donde las respuestas se vinculan con el gesto automático que se manifiesta como un antes y, por qué no, como un bloqueador de toda acción argumentativa.

Más adelante, y siguiendo la deconstrucción de la era digital, Berardi precisa mejor su definición de la actual etapa de la sociedad dominada por la confluencia de lo semiológico y de lo financiero: “Llamo *semiocapitalismo* a la actual configuración de la relación entre lenguaje y economía. En esta configuración, la producción de cualquier bien, ya sea material o inmaterial, puede ser traducida a una combinación y recombinación de información (algoritmos, figuras, diferencias digitales). La semiotización de la producción social y del intercambio económico implica una profunda transformación en el proceso de subjetivación. La infoesfera actúa directamente en el sistema nervioso de la sociedad, afectando a la psicoesfera y a la sensibilidad en particular. Por esta razón, la relación entre economía y estética es crucial para entender la actual transformación cultural”⁵. La masa de los ciudadanos-consumidores se mueve en el interior de este proceso de estetización del mundo que se corresponde con lo que Nicolás Casullo llamaba la “culturalización de la política”, perspectiva que nos lleva directamente a la influencia decisiva que se ha establecido entre las esferas del lenguaje y de la economía en el interior del

⁴ Franco “Bifo” Berardi, *Op. Cit.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, pp. 127,128

semicapitalismo, una categoría perturbadora que busca descifrar la fabricación de subjetividad y los nuevos dispositivos de la “servidumbre voluntaria” que ya no se despliega en la dimensión exclusiva de la imagen sino que intenta penetrar en los intersticios del lenguaje hasta alcanzar su núcleo más profundo e inconsciente. Los sujetos sujetados en el interior de esta lógica del capital son, ahora, *hablados* por esta configuración hecha de algoritmos, figuras y diferencias digitales. La trampa ya ha sido construida y hemos caído en sus redes. ¿Seremos capaces de romper sus nudos? ¿Hay esperanzas más allá del capitalismo neoliberal? Estas preguntas circulan por las escrituras de un libro que, haciendo pie en la obra de Byung-Chul Han pero que también podríamos hacer extensiva a la de Bifo Berardi y la saga de cultores del “crimen perfecto”, no se resigna a aceptar ni el cierre de la historia ni la evaporación de la política como lengua de la emancipación.

RICARDO FORSTER

Introducción: ¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?

El éxito editorial de Byung-Chul Han irrumpió en nuestras escenas académicas y, también, más allá de ellas. El carácter prolífico de su obra, la diversidad de temas que aborda, la facilidad de sus descripciones, la accesibilidad de su lenguaje, la concatenación prístina de las imágenes que invoca, hacen de él un autor capaz de dialogar con un público heterogéneo y amplio, probablemente masivo, en la lógica del *best seller*.

Su intento teórico busca dar cuenta de, y a la vez resulta funcional a, las lógicas de mercado neoliberales. En efecto, sus textos proponen descripciones rápidas y efectistas que no permiten ahondar en las paradojas de los complejos problemas que, sin embargo, sí señala. Asumiendo la lógica de iterabilidad propia de las redes sociales, este “autor twitter” –al decir de Franco Castignani–, es muy hábil para crear frases cortas y pegadizas, cuyo espesor teórico no llega a ser problematizado y donde tampoco hay, por lo tanto, una mirada que se pruebe del todo crítica.

La operación de Byung-Chul Han aparece entonces, en palabras de Jorge Alemán, como un “crimen perfecto”: no deja huella del borramiento que realiza. Se sirve de binomios categoriales y de oposiciones para replicar una y otra vez, en distintos contextos, una misma relación que sin embargo no logra tensar sus términos problemáticamente. Byung-Chul Han, dicho de otro modo, señala problemas que no problematiza. Sus tesis se asientan en una dicotomía fundamental: positividad/negatividad.

Desde esta matriz se desprenden otros binarismos que, a nivel metodológico, irán operando como claves para el tratamiento de los más diversos temas: transparencia/opacidad, mismidad/alteridad, distancia/cercanía, apertura/clausura, entre otros. Estos dualismos se movilizarán en diferentes escenas, buscando atender un registro pretendidamente exhaustivo de los problemas más diversos de nuestro tiempo: la soledad, la depresión, la inseguridad, la auto-explotación, la exposición, la libertad, etcétera.

Ahora bien, ¿es posible indagar el plano multiforme y discolo del orden empírico, de las prácticas que sostienen nuestras experiencias, a partir del binomio categorial positividad/negatividad?

¿Qué pasa cuando esta grilla de ordenamiento se erige como matriz predilecta de lectura y busca preceder categorialmente la contingencia de toda práctica? A nuestro entender, aquí yace el principal problema filosófico-metodológico de su enfoque. Byung-Chul Han queda preso de una circularidad teórica sin fisuras: en apariencia avanza analíticamente en una legibilidad que tiene a las prácticas en su horizonte de sentido, pero su metodología binaria le impone un límite infranqueable. En efecto, su prisma de lectura no es capaz de abordar el nivel empírico, es decir, de aprehender el campo de umbrales, paradojas y matices, el “entre” que se abre *efectivamente* en el reverso de sus binarismos teóricos: los universos elegidos por Han para observar ciertas prácticas, como por ejemplo las que tienen lugar en las redes sociales y mediante las nuevas formas de comunicación, resultan afines a esta inteligibilidad especular propia del mundo de las imágenes que él mismo sobreexplota. Pero si bien esta intención es rescatable en su potencia heurística, el punto de partida se vuelve en sí mismo problemático: su producción expone las consecuencias del abordaje dual del mundo que presupone *verificándose* en cada uno de sus libros.

Byung-Chul Han pareciera asumir así la tradición filosófica occidental platónica en toda su *luminosidad*, y aun si nos interpela a trascender lo que él llama una “Segunda Ilustración”, a nuestros ojos, restituye una “Tercera”. Es decir, una episteme como diagnóstico de nuestro tiempo, que finalmente no martilla los cimientos basales de la Modernidad que, aparentemente, intenta criticar. Al contrario, termina por *aggiornar* –sin hacerse cargo del montaje de sus restos– el *Humanismo caído* que, de modo sintomático, se resiste a abandonar. No hay en su escritura un gesto emancipatorio. Pues si el final de la historia ya llegó, si ya no hay sujeto, ni inconsciente, ni acción posible, tampoco hay forma alguna de encarnar y de movilizar prácticas de resistencia. Han nos brinda la imagen de un mundo vaciado, sin lugar para la singularidad ni para un trabajo de creación conceptual. Si el concepto meramente nombra, pero no permite problematizar una tensión entre teoría y práctica que es constitutivamente inescindible, es urgente reposicionar la tarea filosófica desde una impronta política.

El propósito de este libro sobre Byung-Chul Han es reponer el espesor teórico conceptual de algunos temas que su escritura

abandona rápidamente. Contra su carácter extensivo, proponemos un trabajo *intensivo* sobre algunos nodos que permiten tensionar el ejercicio filosófico de elaboración conceptual a partir del orden experiencial de nuestra propia actualidad. Así, a lo largo de los capítulos que componen este libro colectivo y polifónico, se darán cita cuestiones vinculadas con los problemas que suscitan hoy las preguntas por el sujeto; por las coacciones del poder en las que se encuentra atrapado; por las posibilidades de una acción emancipatoria; por el estatus que reviste la llegada del otro en la lógica de la hospitalidad; por el carácter efectivamente subjetivante de la crisis de la experiencia; por la potencialidad de nuestras dimensiones melancólicas.

A su vez, entendemos que las lecturas comprometidas y atentas a la complejidad tensional de nuestro aquí y ahora, que nos ofrecen Ricardo Forster y Jorge Alemán, sobre las conflictividades de nuestro tiempo, potencian y radicalizan dialógicamente la apuesta común de este libro. En ese camino, Ricardo Forster abre este libro con un prólogo indicativo de las complejidades menos aparentes de nuestro tiempo a partir de una lectura a contrapelo de la obra de Han. Nos invita a desembozar el discurso neoliberal en la trama de sus principales premisas y objetivos manifiestos, tan propios de este sistema de dominación actual que intenta avanzar en la lógica de la construcción y modulación de la subjetividad y hasta en el plano mismo del inconsciente. Las preguntas a las cuales Ricardo nos invita a pensar y a responder son tan urgentes como necesarias: “¿Cómo pensar, desde una mirada crítica, no complaciente y emancipatoria aquello que algunos han definido como “una mutación antropológica” que se está llevando a cabo en nuestro tiempo y ante nuestros ojos? ¿De qué modo sustraerse al nihilismo que emana, incluso, de aquellas críticas que siendo frontales y radicales sin embargo se deslizan hacia la culminación de una estrategia triunfante que ha sido capaz de capturar –eso nos dicen utilizando una retórica pseudo rebelde e iconoclasta– a los seres humanos de una manera que parece definitiva? ¿Cómo eludir la tentación de caer en una “adoración negativa” de las tecnologías digitales afirmando que “el crimen perfecto” ya se ha cometido, como sugiere Byung-Chul Han, hasta el punto que la idea misma de libertad ha sido apropiada por el neoliberalismo haciendo de cada sujeto el esclavo de sus propias decisiones? ¿Puede la lengua política *interrumpir* el dominio del semiocapitalismo? ¿La “servidumbre voluntaria” constituye la última metamorfosis de un

sujeto plenamente domesticado bajo la impronta del goce y la culpa sacrificial?”. De este modo, se da inicio a esta obra dejándonos la tarea de dar una respuesta colectiva en la vía de la emancipación y la resistencia al discurso y a las prácticas del neoliberalismo actual.

El libro que el/la lector/a tiene en sus manos en este momento también cuenta con la voz de Jorge Alemán, quien generosamente compartió su tiempo, su mirada y sus reflexiones en la entrevista que incluimos hacia el final de este volumen. En ella, afirma el carácter inaudito de este capitalismo neoliberal, que se jala entre innovaciones subjetivas que conducen a la construcción de una nueva batalla cultural y la tesis propia del “crimen perfecto”. Con un estilo propio, Alemán nos ayuda a afinar el instrumento analítico con las distinciones que propone entre sujeto y subjetividad; identidad y procesos de identificación; poder y hegemonía; revolución y emancipación, entre otras. Una mirada aguda, singular y precisa que es indicativa tanto de propuestas alternativas como de caminos posibles frente al actual capitalismo neoliberal.

También Paula Kuffer nos extiende la invitación a preguntarnos, entre lecturas y lenguas, “¿Por qué traducir (a Byung-Chul Han)?” y su reflexión sobre la traducción como tarea que aproxima diferencias en su disparidad y extranjería, nos invita a conocer a quien filosofa en lengua extranjera. Nos da a ver que “la lengua misma con la que filosofa este autor es otra que la materna; el propio pensamiento, cual traducción, tiene lugar en otra lengua”. Su pregunta inicial acerca de por qué traducir a Byung-Chul Han se vuelve finalmente hacia él porque como ella afirma, las horas dedicadas persiguiendo hilos y sentidos que reúnan palabras, aproximan lectura y escritura, cuerpo y silencio: “Si se diera la ocasión, quisiera preguntarle solo una cosa: ¿qué significa filosofar en *otra* lengua?”.

¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han? es una oportunidad de aportar nuestra mirada crítica sobre la potencia práctica del pensamiento político posfundacional. En efecto, hemos dedicado los últimos años de nuestra formación a pensar, crear y sostener espacios de diálogo y de formación interrogando la fuerza política de esta perspectiva. Es decir, nos mueve el deseo de multiplicar e incentivar una tarea fundamental en los espacios académicos y no académicos para repensar y propiciar otro tipo de práctica

intelectual en conjunto, en diálogo, en amistad. Esta es nuestra apuesta y esta es la realidad efectiva del presente desde el cual escribimos este libro: una época que ya no puede desentenderse del cuestionamiento que ella misma ha podido sostener contra su impronta binaria, prendada de mandatos patriarcales, imposiciones soberanas individualizantes y proclamas de la retirada de la historia. Nuestros cuerpos parlantes dan prueba de todo lo contrario: en las calles, en las plazas, en las aulas, en nuestras casas, siempre con *otres*, somos capaces de potenciar una fuerza, una *débil* fuerza, que hace lazo y nos permite contrarrestar la hipótesis *pasivizante* de Byung-Chul Han. Porque una fuerza débil no es lo mismo que una retirada pasiva, desde el Sur, entonces, desde la nuestra, una Argentina agonizante, reivindicamos este ejercicio de escritura común como un modo concreto de disputar políticamente cierta filosofía que, en su altivez autocomplaciente, quedó demasiado lejos de lo que para nosotras hace problema.

LAS AUTORAS

PODERES



Poderes: Contra el elogio a la inacción. Byung-Chul Han y el no-poder-poder-más como racionalidad neoliberal

María Cristina Ruiz del Ferrier

El poder se dice de muchas maneras. Si nos interrogamos por la categoría de poder (y no por una analítica del poder, es decir, por *cómo funciona* en la contemporaneidad), el filósofo surcoreano, Byung-Chul Han, curiosamente, no nos invita a dar un paseo por las concepciones orientales propias de su procedencia, ni por las formas más fructíferas por las que este tema ha sido interpretado en la filosofía y en la teoría política contemporáneas, sino simplemente a pasar revista del caótico reino de las teorizaciones occidentales que hasta hoy lo caracterizan.

Byung-Chul Han, intentará diagnosticar el presente a partir de las nuevas técnicas de poder del neoliberalismo actual en este, nuestro mundo occidental y capitalista en tiempos globalizados. En ese marco, se propone definir conceptualmente *qué es el poder*⁶: “De esta manera, quitaremos al poder esa fuerza que se basa en el hecho de que no se sabe exactamente en qué consiste.”⁷ Pretendiendo volverse él mismo un faro de luz en medio de la noche, emprende la (imposible) tarea de “hallar un concepto dinámico de poder capaz de unificar en sí mismo las nociones divergentes respecto a él.”⁸ Así, “frente a todo lo que el fenómeno tiene de obvio tenemos todo lo que el concepto tiene de oscuro”. Pero, ¿qué porta de “obvio” el poder? ¿Qué oscuridades suele habitar? ¿Es posible dar con una definición unívoca del poder?

“En relación con el concepto de poder, sigue reinando el caos teórico.”⁹ Con cierto grado de razón, probablemente, nunca hemos

⁶ Si bien este intento puede verse a lo largo de su obra hasta la fecha de manera más y menos explícita, probablemente donde de forma más directa lo haga sea en *Sobre el poder* (2016), *Topología de la violencia* (2016) y *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2014).

⁷ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, op.cit., p. 10.

⁸ *Ibid.*, p 9.

⁹ *Ibid.*

tenido en nuestras manos un libro que logre sistematizar con erudición y saturación teórica la cuestión del poder, una obra sistemática que condense con éxito las múltiples tradiciones de pensamiento político que supieron concebirlo, o bien, que agote el campo de posibles interpretaciones en torno a sus lógicas de organización y de funcionamiento. Desde nuestra perspectiva, como todo lo que constituye un tema “clásico” en el sentido borgeano, capaz de atravesar su propio tiempo en el que fue formulado e insistir en el presente por su actualidad meridiana, el problema del poder constituye un imposible ontológico, pero justamente por eso, productivo y productor de nuevos intentos de formular interpretaciones. Por lo tanto, ningún problema filosófico podrá encontrarse jamás con un concepto unívoco que le sea exclusivamente propio en nombre de “su verdad”, idéntico a sí mismo o igual para todo tiempo y lugar.

Esta *cuestión*¹⁰, inagotable, infinita, irascible frente a toda pretensión de normalización conceptual, sin embargo, para nuestro filósofo, resulta pasible de ser definida teóricamente. Una propuesta que a nuestro parecer está destinada al fracaso desde su propia formulación originaria (y poco original) si es pensada desde la perspectiva del Pensamiento Político Posfundacional¹¹. Perspectiva que se asienta en el 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. Así, nos iremos alejando de la postura de Byung-Chul Han y nos iremos situando más y más en la lejanía de las pretensiones de nuestro autor de descubrir la plena racionalidad del poder, y con ella, la posibilidad de definir conceptualmente *qué es el poder*.

En las líneas que siguen, inscriptos entonces en las potencialidades interpretativas de la perspectiva del Pensamiento Político Posfundacional, nos proponemos dar cuenta de la infructuosidad de los intentos de Byung-Chul Han de definir conceptualmente el poder, puesto que esta matriz de intelección colaborará en

¹⁰ Aquí, preferimos entender *cuestión*, tanto como temática y como una interrogación que abre a un problema filosófico.

¹¹ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

acercarnos a nuestros objetivos habilitando una lectura a contrapelo de la racionalidad neoliberal contemporánea. Asimismo, esta perspectiva que nace de “los maestros de la sospecha” –Marx, Nietzsche, Freud–¹², sigue por Heidegger y los heideggerianos de izquierda hasta llegar a la actualidad, se constituye ante todo como una teoría crítica, propositiva y de incidencia social¹³. Para ello, en primer lugar, interpretaremos la posición del filósofo surcoreano respecto a la posibilidad de definir, o no, el poder. Y, en segundo lugar, alertaremos sobre la potencia de un pensamiento que sentencia el “*no-poder-poder-más*” como parte constitutiva de la racionalidad neoliberal actual. Una peligrosa invitación a persuadirnos no sólo a *no-poder-más*, sino incluso a *no-poder* como la forma predilecta de inacción política de nuestro tiempo.

¹² Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999.

¹³ Ruiz del Ferrier, C. y Gradin, A., *El tiempo de las elites de poder en la posdemocracia. Diagnóstico, debates y propuestas posfundacionales*. En D. García Delgado, C. Ruiz del Ferrier y B. de Anchorena (Comps.). *Elites y captura del Estado. Control y regulación en el Neoliberalismo tardío*, Buenos Aires, FLACSO Argentina, 2018.

I. Oda a la impolítica: El poder como violencia y como libertad

Los tiempos en los que existía el otro se han ido.

El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo.

Byung-Chul Han. *La expulsión de lo distinto.*

Byung-Chul Han en las páginas de sus distintos libros, siempre de maneras distintas, sentencia el fin de la otredad radical y la imposibilidad del encuentro con el otro, ya sea para el conflicto, ya sea para el amor. En esa dirección, en la obra de nuestro autor se ofrecen nuevas denominaciones para caracterizar nuestro presente, pero finalmente se produce el mismo efecto: la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. Parece un hecho. Estamos atravesando un tiempo singular en una historia sin teleología ni esperanza. La clausura del tiempo sobre sí mismo no puede abrir más que un nuevo intento: un proceso por el cual, una vez más pero con renovadas nociones, se nos insta a aceptar sin cuestionamiento y de manera casi imperceptible *el fin de la historia*¹⁴.

Lejos de lo oscuro y más cerca de lo obvio, así, Byung-Chul Han nos ciñe a un estrecho sendero para repensar una categoría tan fructífera e incommensurable como lo es la noción de poder. Para ello, nos extiende la propuesta de suprimir el caos teórico hallando un concepto dinámico de poder capaz de condensar en sí mismo las diferentes nociones y perspectivas en torno a esta categoría. Una suerte de fórmula general manifiesta desde la cual, reunificando los elementos estructurales internos que le son propios, genere diversas formas por las cuales éste suele manifestarse de manera unívoca. Dentro de los abordajes clásicos del poder, Han identifica a las perspectivas jurídicas-políticas y sociológicas. La primera suele

¹⁴ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1991.

concebir al poder como opresión, coerción, lucha y arbitrariedad. Es decir, extremando todo cuanto el poder se pueda asociar a la violencia. En cambio, la perspectiva sociológica enfatiza la libertad, la comunicación, la acción común y el derecho; afirmando el poder del lado extremo del consenso. Así, violencia y consenso; opresión y libertad; arbitrariedad y derecho, se vuelven algunos de los pares opuestos a partir de los cuales las perspectivas más corrientes suelen concebir al poder. Estas perspectivas enuncian al poder desde, y a partir de, la coerción y de la libertad, ambos como las dos caras de una misma moneda cuyo curso legal debería revisarse sin más. ¿El poder solamente ha sido pensado desde la perspectiva jurídico-política o desde la sociología? ¿No existen acaso en el estado del arte de esta categoría predilecta otras perspectivas también potentes heurísticamente? ¿En qué consiste la singularidad de la propuesta de Byung-Chul Han en este sentido, en qué se diferencia y qué recupera de estas visiones del poder?

Pasando revista de los abordajes habituales del estudio sobre el poder, contrariamente a lo que podría pensarse, Han sostiene que el poder *como coerción* es la forma más débil, más endeble y, por lo tanto, más inestable de ejercer el poder. Su intermediación con el otro es baja puesto que este está siendo forzado a actuar. En contra del deseo del otro, el poder obliga. Manda y obliga a la obediencia. En palabras de nuestro autor: “(e)l poder como coerción consiste en imponer decisiones propias *contra* la voluntad del otro. Muestra un grado muy reducido de intermediación. El yo y el otro se comportan de forma antagónica. El yo no es recibido en el *alma* del otro”¹⁵. Así las cosas, la desobediencia y la resistencia del otro frente al poder como violencia es toda una posibilidad, ya que la relación transida por el poder como coerción es una relación antagónica. Por su parte, en el revés de la moneda se encuentra el poder *como libertad*. El poder como libertad posee las características exactamente contrarias a las dadas al poder como violencia: constituye la forma más fuerte y más estable de la relación, es decir, la intermediación con el otro es alta puesto que es producto de la conquista invisible e intangible que se produciría desde dentro de la subjetividad del otro, al grado máximo de que el otro lo vivencie como una elección propia (y no ajena o impuesta), es decir, como una elección libre y sin condicionamientos o imposiciones. Se

¹⁵ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, op. cit., p. 14.

trataría de la vivencia de una verdadera elección de la propia voluntad coincidente con la voluntad del otro soberano. En ambos casos, el otro frente al poder, en una contingencia radical, guarda para sí infinitas posibilidades en el decurso de su libre actuar: puede decir “no” y elegir atenerse a las consecuencias. Ahora bien, el poder tendrá éxito para imponer su propia voluntad en una relación social si el otro obedece (coerción), o bien, si actúa creyéndose libre en una plena identificación con la voluntad del poder del soberano. Así las cosas, la violencia y la libertad son entonces los dos polos extremos del poder. Un poder entendido sin escalas donde la falta de intermediaciones supone al poder del lado extremo de la violencia, la coerción, una forma intensificada de poder arbitrario (el modelo de la lucha¹⁶); mientras que la escala del poder en su exacto contrario implicaría el poder con múltiples intermediaciones, el consenso, la libertad, la comunicación, la acción común, el derecho; en suma, el modelo del consenso¹⁷.

Ahora bien, el poder ¿puede ser pensado más allá del modelo de la lucha propio del paradigma jurídico-político y más allá del modelo del consenso, tan caro al modelo de la racionalidad comunicativa? ¿Qué campos de reflexión se abren a la posibilidad de romper el *continuum* entre violencia – poder – libertad? ¿Qué sucedería si pensamos la violencia más allá de la coerción? ¿Qué rol podrían tener otras figuras de la subjetividad –o de la subjetivación– a la hora de pensar los vínculos, las relaciones sociales, las intermediaciones, el ser-con-otros y con nosotros mismos? ¿Cómo puede ser pensada la libertad, más allá de la imposición de una voluntad-otra? ¿Acaso sólo es posible pensar el poder en singular y no en plural, es decir, *los poderes*? Nuestra hipótesis es que la filosofía de Han nos insta de diversas maneras¹⁸ a abandonar las formas antagónicas de poder y se circunscribe a la posibilidad de hallar un concepto impolítico del poder. Veamos...

¹⁶ En este modelo se inscriben teorizaciones como la de Carl Schmitt, entre otros.

¹⁷ En este modelo podemos situar la tesis de Habermas, entre otros.

¹⁸ Byung-Chul Han analizará el poder desde su semántica, metafísica, política y ética para dar con una lógica del poder. Desde esta propuesta, el poder se volverá más del orden de la impolítica y la inacción, que del orden productivo del conflicto o de la libertad. Para un análisis exhaustivo, véase: Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016.

Han, inconforme con las maneras habituales de pensar el poder, propone concebirlo como violencia *y* como libertad:

(...) el poder que opera a través de órdenes y el poder que se basa en la libertad y la obviada no son dos modelos opuestos. Solo son distintos en su *manifestación*. Si se los eleva a un nivel abstracto, revelan la estructura que les resulta común. El poder capacita al yo para *recobrase a sí mismo en el otro*. Genera una *continuidad del sí mismo*. El yo realiza en el otro *sus propias* decisiones. Con ello el yo *se continúa* en el otro. El poder proporciona al otro *espacios* que son los *suyos*, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrase *a sí mismo*. Capacita al soberano a regresar a *sí mismo* en el otro. Esta continuidad se puede alcanzar tanto con la coerción como con el uso de la libertad (...). Pero en *ambos* casos, el poder le ayuda al yo a continuarse en el otro, a recobrase a sí mismo en el otro. La violencia y la libertad son los dos extremos de una escala del poder. (...) Así pues, es la estructura interna de la intermediación lo que determina la *forma de manifestación* del poder¹⁹.

Como podemos ver, en esta concepción que Han nos propone, el poder se vuelve menos del orden de los extremos polares entre violencia *versus* libertad, y más en torno a “un fenómeno de la continuidad” entre ellos.²⁰ Ahora bien, se hacen evidentes dos elementos novedosos respecto a la noción de poder a la que Han nos quiere persuadir: un elemento es el espacio. El poder genera *un espacio* para que el mismo se manifieste. “El poder es un fenómeno de la continuidad. Le proporciona al soberano un amplio *espacio para sí mismo*. Esta lógica del poder explica por qué la pérdida total de poder se experimenta como una *pérdida* absoluta del *espacio*”²¹. Así entonces, el poder para nuestro autor no sólo genera

¹⁹ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, pp. 17-18.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ *Ibid.*, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 19.

un espacio, sino que el propio poder se constituye él mismo en un espacio donde las relaciones sociales tendrán lugar²².

El otro elemento que adiciona Han a las perspectivas corrientes del poder es la comunicación. En dicho espacio, “el poder maneja o guía la comunicación en una dirección determinada, suprimiendo la posible discrepancia que hay entre el soberano y el súbdito a la hora de seleccionar la acción”²³. Confirmando así que el poder también opera de manera constructiva y productiva, y no de manera polar y extrema, nuestro autor argumenta por qué “la *conducción* comunicativa del poder no tiene por qué producirse con represión. El poder no se *basa* en la opresión. Siendo un medio de comunicación, opera más bien de forma constructiva”²⁴.

Por lo tanto, la categoría de poder que reúne los elementos dispersos que lo componen, en la perspectiva de Han, se reunifican en un espacio de poder donde este se basa en la comunicación como un medio para lograr que la resistencia (el “no”), se transforme en la probabilidad de un “sí”. En esto yace la positividad y la productividad del poder como “oportunidad” de inclinar la balanza del lado de la afirmación. Así, el poder induce, no reprime. Produce, no inhibe. Construye, ya no destruye. “Por el contrario, ahí donde el poder no se presenta como coerción, apenas o muy poco se percibe como tal. El poder se disuelve con el consentimiento. Es decir, el juicio negativo sobre el poder surge de una *percepción selectiva*”²⁵.

Byung-Chul Han no sólo encuentra problemas en concepciones tan difundidas de poder como las de N. Luhmann, sino también en la definición clásica e insoslayable que nos ofrece el padre de la sociología comprensiva. Recordemos que Max Weber define al poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que

²² Citando a N. Luhmann, Han argumenta que “el poder es la *oportunidad* de incrementar la probabilidad de que se produzcan unos contextos de selección que por sí mismos serían improbables” en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 19.

²³ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, pp. 19-20.

²⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 21.

sea el fundamento de esa probabilidad”²⁶. Para Weber, el poder como categoría amorfa, dada la contingencia de la acción humana frente a la posibilidad de imponer, o no, la propia voluntad en una relación social, se ligará a su vez a la definición de *dominación*, entendida como una orden de los actores dominantes que pretende influir en la acción de los subordinados con tal efectividad que pareciera que aquellos, por su propia voluntad, convirtieran la conformidad con la orden en una máxima de su propia acción, logrando “obediencia”. Vale decir que, para Weber, *dominación* se definiría como la probabilidad de que un mandato sea obedecido. En el caso que dicha probabilidad tenga éxito, entonces, estaríamos teniendo como resultado la disciplina, es decir, la aceptación de mandato. Conocemos los motivos internos de justificación de la obediencia que nos ofrece el padre de la sociología comprensiva (el temor o la esperanza) y también los tipos ideales de la dominación legítima (tradicional, afectivo-carismático y racional legal, con arreglo a fines o con arreglo a valores). De este modo, el concepto sociológico de “dominio” es más preciso puesto que garantiza que un mandato encuentre docilidad. Pero para Han, “a diferencia del dominio que ejerce el mandato, el poder no se manifiesta abiertamente. Al fin y al cabo, el poder del poder consiste, justamente, en que también puede mover decisiones y acciones sin un ‘mandato’ expreso”²⁷.

En este punto, Han recupera las teorizaciones de Michel Foucault para analizar la relación entre el poder y la libertad. En ese sentido, identifica a la libertad como la pre-condición del poder: “(...) el poder solo se ejerce sobre ‘sujetos libres’. Y estos tienen que seguir siendo libres para que siga existiendo la relación de poder”²⁸. Para nuestro autor, el poder es más poderoso cuando el más débil de la relación de poder (*i.e.*, el esclavo frente al amo) siempre tiene la posibilidad de decir “no” frente a un mandato o a una orden. Así, “una mínima libertad, que aquí es la posibilidad de decir ‘sí’ o ‘no’, es el presupuesto de la relación de poder”²⁹.

²⁶ Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 43.

²⁷ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 22.

²⁸ *Ibid.*, p. 156.

²⁹ *Ibid.*, p. 157.

Las relaciones de poder también se jalen entre el poder y la resistencia. Y decir “no” es un modo de limitar el poder. “Desde el punto de vista de la lógica del poder no cabe discutir que la relación de poder presuponga un mínimo de libertad. No hay ninguna relación de poder con una cosa pasiva, de la cual no se obtiene ninguna resistencia”³⁰. Pero también puede haber relaciones de poder sin resistencia: la “autoridad sobre sí mismo”, el cuidado de sí, la preocupación y la ocupación de sí mismo habilitarían relaciones de poder (sobre el sí mismo) sin resistencia. Así, Han lograría finalmente dar con un concepto dinámico de poder capaz de reunir en sí mismo los elementos que lo componen:

Si nos orientamos según la idea de la intermediación, las teorías del poder que de continuo se enfrentan entre sí se pueden subsumir en un modelo teórico. Básicamente, el poder como coerción y el poder como libertad no son distintos. Solo se diferencian en cuanto al grado de intermediación. Son manifestaciones distintas de un único poder. Todas las formas de poder buscan establecer una continuidad, y presuponen un sí mismo. Una intermediación pobre genera coerción. En una intermediación máxima, el poder y la libertad se identifican. Es en este caso cuando el poder es máximamente estable³¹.

De modo que el poder es en función de su grado de intermediación. Y el poder, ante todo, antes que solo violencia (al extremo de “hacer morir”), o solo libertad (responder “sí” o “no”), es una *relación*. Una relación no sólo hacia el otro (obligar o persuadir a acatar una orden)³², sino, principalmente, una relación con el *sí mismo*. El

³⁰ *Ibid.*, p. 160.

³¹ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, op. cit., pp. 37-38.

³² La perspectiva de Han sobre esta concepción de poder alcanza la posibilidad de ser extendida en el plano de las relaciones entre personas y también entre Estados, es decir, hacia fuera, frente a otros espacios de poder, de manera antagónica. En tiempos de globalización, nuestro autor insta a la configuración de una instancia de poder supranacional que supere el poder de los Estados nacionales. En este punto, la tesis de Han sobre la necesidad de encontrar formas de intermediación entre los Estados para desalentar el antagonismo entre sí, nos resulta muy funcional a la supranacionalidad neoliberal globalizada: “En este contexto, también

poder es espacio y es también tiempo. Pero para ser más estable, el poder debe enlazarse con un *sentido*, es decir, inscribirse en un horizonte de comprensión, o incluso, tendrá que crear un horizonte de sentido. En esto yace tanto su potencial semántico, como su efectividad. Para ser aún más efectivo, el poder tendrá que poder manejar con eficiencia el proceso de comprensión y el proceso de acción. Y para ambas cosas, deberá ser ante todo imperceptible: “El poder incrementa su eficiencia y su estabilidad ocultándose, haciéndose pasar por algo cotidiano u obvio. En eso consiste la astucia del poder. El poder que sin coerción ni amenaza opera sobre el ‘automatismo de las costumbres’ no se puede restringir al siglo XIX, opera en toda sociedad que muestra cierta complejidad”³³. El poder comprende entonces al espacio, al tiempo, al sentido y al registro simbólico, cada vez más lejos de la tesis del poder como violencia o como libertad, porque “el poder que se establece o se estabiliza por medio del hábito actúa en el nivel simbólico”³⁴. Así, Han abona una concepción del poder que ya no actúa hacia afuera en las lógicas de la intermediación extrema con la violencia o la libertad, sino en un repliegue del propio poder sobre sí mismo cuyo basamento lo encuentra en el sentido, en el hábito, en las costumbres, en los símbolos y en las narraciones cotidianas que lo hacen operar simbólica, y por ello mismo, imperceptiblemente. Más aún, el poder se vuelve efectivo por medio de los símbolos, narraciones y percepciones gracias a los cuales se garantiza la representación de una continuidad del sentido. En este espacio simbólico y semántico es justamente donde el poder alcanza su mayor umbral de eficiencia y de estabilidad.

Avanzando en su argumentación y en su objetivo, Han afirma que “el rasgo fundamental del poder es *ir más allá de sí*. Pero yendo más allá de sí, el sujeto del poder no *se* abandona ni *se* pierde. Ir más allá de sí –y este es el *modo en que marcha el poder*– es al

una estructura transnacional de empresas financieras que operan a nivel mundial puede impulsar este proceso de intermediación”, en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 39. No es objeto de este capítulo, pero vale la pena mostrar la deriva que Han realiza hacia una renovada lógica neoliberal en tiempos de globalización y de capitalismo especulativo-financiero.

³³ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 68.

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

mismo tiempo *ir consigo*³⁵. Se dirige al exterior, pero también se repliega sobre sí mismo³⁶. Han propone denominarlo “ipseidad”. En esto consistiría el rasgo decisivo del poder: expandirse más allá de sí y regresar a sí mismo reduciendo las escalas que separan como dos extremos a la coerción y a la libertad. Así entonces, una tercera vía interpretativa del poder propuesta por nuestro autor, nos conduciría a comprender finalmente que *violencia y libertad* no son diferentes entre sí, sino que tan solo se diferencian por su grado de intensidad o extensión, por su debilidad o fortaleza, por su mayor o menor grado de incidencia en la voluntad del otro, en su éxito o en su fracaso en el espectro de “posibilidad de lograr imponer mi propia voluntad en una relación social”³⁷. En el decir de nuestro filósofo: “Solo se diferencian en cuanto al grado de intermediación. Son manifestaciones distintas de un único poder”. La centralidad vuelve a estar en el poder, en su ipseidad radical o “tendencia ipsocéntrica”: “como el otro refleja al yo, el yo regresa *a sí mismo* en el otro. En virtud de su poder, el yo es libre a pesar de la presencia del otro, es decir, se recobra a sí mismo”³⁸. Este “doblegamiento” que es producido por el giro de sí hacia afuera (*el otro, lo distinto*) y por el retorno hacia sí mismo, constituye el carácter decisivo del poder que Han propone de manera alternativa a las miradas habituales de la concepción del poder.

La línea de fuga a esta doble identificación de la coerción y de la libertad con el poder, respectivamente, se dirige a esta reunificación siempre continuada a lo uno y a esta centralidad excesiva del poder: “El poder es esta capacidad de recobrase a sí mismo en el otro”³⁹. El poder entonces es más del orden de la interioridad, el repliegue sobre sí y la subjetividad, que del orden de la violencia *versus* la libertad. A mayor interiorización del exterior, mayor interioridad. Y a mayor interioridad, mayor libertad y poder. Así, no hará falta ningún uso de la violencia ni de la resistencia. El poder promete que nos convertiremos en soberanos de nosotros mismos y, con esa soberanía, nos volveremos hombres libres a nosotros mismos. Es el

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ “La continuidad del poder es una continuidad del *sí mismo*”, en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 107.

³⁷ Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

³⁸ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 84.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

fin de la dialéctica hegeliana amo-esclavo y con ella, el fin de la opresión, del conflicto, de la dominación y de la hegemonía. *Subjetividad* –entendida como “sí mismo”– y *continuidad*, constituyen para Han, dos momentos estructurales que permanecen constantes en todos los modelos de poder: en el modelo de la racionalidad comunicativa y en el modelo de la estrategia política de la lucha. Por lo tanto, para nuestro autor “el poder es la capacidad del yo para *continuar* en el otro. Brinda una *continuidad del sí mismo* en la que el yo se recobra íntegramente”⁴⁰.

Byung-Chul Han alcanza su objetivo: proponer una noción de poder que se aleje definitivamente del modelo del consenso y del modelo de la lucha. Y en su lugar, propone la reunificación de estos elementos del poder en la fórmula de *la hospitalidad* y de *la amabilidad*. Los tiempos en que el poder se expresaba como consenso o como violencia abierta se han ido:

Incluso cuando el poder se expresa en su ‘sobreexcedencia’ como ‘hospitalidad’ a toda costa, linda con lo *distinto del poder*. Se ha convertido en una especie de poder *superior* que contiene una singular *autosuperación del poder*. Ese poder superior irradia aquel dar irrestricto que el regreso a *sí mismo* y el *quererse a sí mismo* ya no se pueden reapropiar: *un dar* que, por así decirlo, sucede *inconscientemente y sin intenciones*, una amabilidad ilimitada que se produce incluso *antes* de la preocupación por el otro, *antes* de toda asistencia enfática al otro.⁴¹

La amabilidad comporta ciertas condiciones para ser tal, cuyo efecto final termina por detener el decurso del poder de expandirse, para regresar a sí mismo: el dar sin esperar nada a cambio⁴². Esas condiciones son la libertad y la reconciliación del sí consigo mismo. El problema en la interpretación de nuestro autor es que la propuesta no se dirige hacia el encuentro con el otro o la apertura para recibir al otro, sino justamente a todo lo contrario: a la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁴¹ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, op. cit., pp. 176-177.

⁴² El “munus” romano al que Han hace alusión en *Topología de la violencia*, en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 17.

clausura de ese encuentro. Se trata menos de la estrategia de una lucha colectiva contra el poder que nos oprime, y más de un repliegue sobre el sí mismo. Han hace un llamado al acontecimiento del poder que no se agota en el intento de vencer la resistencia o de forzar a una obediencia⁴³. De lo que se trata hoy es de motivar una acción, no contra el otro (el enemigo público⁴⁴ o el adversario político⁴⁵), ni consensuar con el otro (en clave habermasiana); sino, para reforzar en una esfera individual el encuentro conmigo misma, una ética y una estética del sí mismo que resulta en una amabilidad desinteresada, sin deseo e inconsciente de mí para mí en mí. Se produce así el pasaje de una política del poder (la lucha y la fuerza), a una ética del poder (el cuidado de sí) cuya pre-condición es la libertad. Una retirada del afuera y un reingreso hacia el adentro. Un desencuentro con el otro, para un reencuentro con el sí mismo. Silencio y calma. El yo se auto-afirma, mientras que el otro y su relación con él, se convierten en *nadie*.

El último hombre se ha constituido. La fuerza de lo viviente lo arrastra hacia sí mismo, hacia el repliegue y la mismidad, el cuidado de su salud y de sí en todo su ser. No hay espacio para una apertura al otro o a los otros. No hay amabilidad y tampoco hospitalidad sino entendidas del sí para sí. El poder y la mismidad van juntos. Para interpretar los problemas de nuestro tiempo, Byung-Chul Han afirma: “En esta mismidad se basa también la soberanía de un lugar político. La propiedad, la casa (*oikos*) o el capital también presuponen la mismidad del lugar. Por consiguiente, toda configuración de poder es *ipsocéntrica*”⁴⁶. Un poco más adelante, agrega: “El poder es ipsocéntrico. Al poder en cuanto tal, le es inherente la mismidad”⁴⁷. Así pensado, el poder se concibe como “poder de sí mismo” que lógicamente no puede darse a la apertura de la alteridad. Se retira de lo exterior y se vuelca a la

⁴³ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 11.

⁴⁴ Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2009.

⁴⁵ En una clara alusión a la propuesta agonística o agonal de la política de Chantal Mouffe, en Mouffe, Ch., *Agonistics: thinking the world politically*. Londres, Verso, 2013.

⁴⁶ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 150.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

interioridad: “Al poder en cuanto tal le falta la apertura para la alteridad. Propende a la repetición *de sí mismo y de lo mismo*”⁴⁸. Así, ya no hay ni habrá lugar ni espacio para formas de resistencia al poder. El gran problema de una perspectiva como la de Byung-Chul Han consiste centralmente en la desactivación de *lo político* entendido en su carácter ontológico: como lucha⁴⁹, como conflicto⁵⁰, como antagonismo⁵¹ o desacuerdo⁵². Una filosofía impolítica, desmovilizadora, desarticuladora de las formas más vivaces de la vida-con-otros y de la fuerza ontológica, productiva de *lo político*. “Los tiempos en los que existía el otro se han ido”. El retiro del sujeto del espacio público al espacio privado, al repliegue de ese espacio más íntimo de su propio ser, hacen que la acción política sea reemplazada sin más por la construcción de una nueva subjetividad. El poder como lucha y como conflicto se reconducen a la impolítica lógica neoliberal del mercado, de la economía, del consumo, la competencia y el cálculo.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁹ Marx, C., *Prólogo*. En *Contribución a la crítica de la economía política* (publicado por primera vez en el libro: *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, von Karl Marx), Berlín, Restes, FET1859, pp. 249-252.

⁵⁰ Lefort, C., *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990 y Lefort, C. *La cuestión de la democracia*. En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Madrid, Anthropos, 2004, pp. 36-51.

⁵¹ Laclau, E., *Posmarxismo sin pedidos de disculpas* (con Chantal Mouffe). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 111-145.; Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000; Laclau, E., *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; 2005; Laclau, E., *Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía*. En Ch. Mouffe (Comp.). *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 97-136 y Laclau, E. Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

⁵² Rancière, J., *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004 y Rancière, J., *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, La Cebra, 2010.

II. Apología neoliberal: El *no-poder-poder-más* como positividad de la inacción

En este contexto resulta imposible toda resistencia, toda sublevación, toda revolución.

Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*.

Ya no cabrían más dudas: ya no somos amables con los demás, tan sólo con nosotros mismos. Estamos en un tiempo atravesado por la aceleración y la escasez del tiempo, tras el trabajo infinito, la desvinculación de las relaciones sociales, la pérdida del espesor del encuentro con el otro, la virtualidad de los vínculos, el fin de la capacidad de escucha en el advenimiento de una cultura *selfie* en tiempos de renovado neoliberalismo. Es el tiempo de subjetividades *flexibles* y de individuos débiles. Sin identidad ni antagonismos. Sin representaciones, ni liderazgos. Nuestro tiempo sin tiempo, parece confirmar la tesis central de Byung-Chul Han en su libro *La sociedad del cansancio* (2017): Occidente está sufriendo un cambio de paradigma sutil y silencioso causado por la metamorfosis de la negatividad hacia *un exceso de positividad*. Y como resultado de este cambio de paradigma, en la actualidad, quedamos arrojados a una desolada sociedad del rendimiento.

En el diagnóstico que nos ofrece nuestro autor no parece vislumbrarse una interpretación de las prácticas causantes de nuestra sociedad –tal como lo hicieron, por ejemplo, Michel Foucault y Gilles Deleuze en sus análisis de *la sociedad disciplinaria* y *de seguridad* o *las sociedades de control*, respectivamente–. Pero mucho menos aún se ofrecen propuestas emancipatorias contra esta sociedad “del exhausto”. Sólo se pasa revista de los principales efectos negativos de la sociedad del cansancio. Así, estamos atravesados por estados patológicos que siguen una dialéctica de la

positividad en exceso⁵³. Se trata de una lógica tanatopolítica asentada en pasiones tristes⁵⁴.

Del territorio, al cuerpo (y sus conductas). Y de la anatomopolítica, a la *psique* (y al inconsciente). Las nuevas técnicas de poder del capitalismo neoliberal dan acceso cada vez menos al cuerpo y sus conductas porque cada cual ya ha introyectado la disciplina; y cada vez más acceso a la esfera de la *psique*, convirtiéndola en su mayor fuerza de producción. ¿Se trata de una nueva forma de corrosión del carácter⁵⁵? ¿O cabe esperar algo aún peor? Si el panóptico era tan propicio para producir la disciplina de los cuerpos y sus conductas, hoy es el apóptico el que tiene a cargo la seguridad y el control de las almas, del carácter y de la subjetividad en un refuerzo productor del narcisismo⁵⁶. Nos encontramos, más allá de la sociedad disciplinaria, en sociedades del rendimiento donde se producen ciertas enfermedades singulares que le son emblemáticas desde el punto de vista de un paradigma neuronal: la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP), o el síndrome del desgaste ocupacional (SDO), cuando no, el *Burnout*. Los remedios frente a estas patologías que ofrece Han son escasos y, en apariencia, poco efectivos: la invitación a la aceptación de este tiempo que nos pertenece y que al parecer nos ha tocado en suerte. La psicopolítica despliega para sí nuevos mecanismos de psicopoder. Se vale de la eficacia del *Big Data*, como un gran *Big Brother* digital, que gradualmente se apodera de los datos que los propios individuos le entregan de forma afable como si se tratara de una *servidumbre voluntaria*⁵⁷. La hipercomunicación y la expresión libre

⁵³ Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.

⁵⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011.

⁵⁵ Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Buenos Aires, Anagrama, 1998.

⁵⁶ “El imperativo de autenticidad desarrolla una obligación para consigo mismo, una coerción a cuestionarse permanentemente a sí mismo, a vigilarse a sí mismo, a estar al acecho de sí mismo, a asediarse a sí mismo. Con ello intensifica la referencia narcisista” en Han, B.-C. *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona, Herder, 2017, p. 37.

⁵⁷ La Boétie, E., *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Colihue, 1992.

que se difunden por las redes sociales se convierten en control y vigilancia de todo el cuerpo social, como un control ilimitado que conduciría a una auténtica crisis de la libertad⁵⁸. “La interconexión digital total y la comunicación total, no facilitan el encuentro con otros”⁵⁹. Así, una meditada manipulación del comportamiento de las personas es posible gracias al condicionamiento pre-reflexivo de los individuos sin consciencia (ni “en sí”, ni “para sí”). Por lo tanto, sin causas que expliquen estos efectos, reina el “*esto es así y punto*”⁶⁰.

Sin cuestionamientos ni resistencias, la psicopolítica se vuelve más y más eficaz y efectiva, además de económica. Su eficacia radica en el psicopoder, gracias al cual, el individuo se cree libre y “empresario de sí mismo”, cuando en realidad es el sistema el que está explotando su libertad sistemáticamente⁶¹. Las identidades en el neoliberalismo actual ya no se producen como resultados de lógicas antagónicas (ni siquiera relacionales) donde el “yo” se afirma por negación del “otro”, sino por la auto-producción del sí mismo que ofrece su ser como mercancía: *se ofrece*. “El imperativo de autenticidad fuerza al yo a *producirse a sí mismo*. En último término, la autenticidad es la forma neoliberal de producción del yo. Convierte a cada uno en productor de sí mismo. El yo como empresario de sí mismo *se produce, se representa y se ofrece* como mercancía. La autenticidad es un argumento de venta”⁶².

Como vemos, la disciplina de la anatomopolítica ya no precisa de los mecanismos ni dispositivos que le eran singulares. La psicopolítica es el actual sistema de dominación que, en lugar de emplear el poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente

⁵⁸ Han, B.-Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

⁵⁹ Han, B.-Ch., *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, Barcelona, Herder, 2017, p. 12.

⁶⁰ “La pregunta por el *por qué* está aquí de más. Es decir, no se *comprende* nada. Pero saber es comprender. Así es como los macrodatos hacen superfluo el pensamiento. Sin darle más vuelta, nos dejamos llevar por el *esto es así y punto*” en Han, B.-C. *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona, Herder, p. 13).

⁶¹ Han, B.-Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

⁶² Han, B.-Ch., *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 37-38.

(*smart*), sutil pero directo, imperceptible, calando hondo en la dinámica de la vida cotidiana, entre los hábitos y las costumbres⁶³. Así, consigue que los hombres se sometan a sí mismos y por sí mismos al entramado de dominación y de explotación, una suerte de auto-alienación, donde el amo se convierte en esclavo de sí mismo, y al mismo tiempo, la víctima en el verdugo sin ser conscientes de ello: “La víctima también es cómplice del sistema. No se puede distinguir del verdugo que se ocupa del buen funcionamiento del sistema. La violencia se dirige a sí misma en el sentido de que uno se explota a sí mismo, de que uno es víctima y verdugo al mismo tiempo”⁶⁴.

Paulatinamente, hemos dejado atrás la sociedad disciplinaria y la época biopolítica. Hoy nos sumergimos a la época de la psicopolítica digital, donde el poder interviene en los procesos psicológicos inconscientes y donde el psicopoder es más eficiente aún que el biopoder de antaño: vigila, controla e induce al *animal laborans* (*Just do it!*) como a una máquina de rendimiento autista⁶⁵ pero ya no desde fuera, sino desde dentro⁶⁶. El imperativo de la autenticidad es la única promesa neoliberal de emancipación individual: “Ser auténtico significa haberse liberado de pautas de expresión y de conducta prefiguradas e impuestas desde afuera. De ella viene el imperativo de ser igual solo a sí mismo, de definirse únicamente por sí mismo, es más, de ser autor y creador de sí mismo”⁶⁷.

El cansancio *de ser yo* resulta en una proliferación de nuevas herramientas para este imperativo de la *auto-poiésis*: la respiración profunda, la meditación, el *mindfulness*, el *coaching* ontológico,

⁶³ “El poder alcanza una estabilidad elevada cuando se presenta como ‘uno’ impersonal, cuando se inscribe en la ‘cotidianidad’. No es la coerción, sino el automatismo de la costumbre lo que eleva su eficiencia. Un poder absoluto sería uno que nunca se manifiesta, que nunca se señalara a sí mismo, sino, que más bien, se fundiera del todo en la obvedad. *El poder brilla por su ausencia*”, en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 78.

⁶⁴ Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder, 2016, p. 125.

⁶⁵ Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.

⁶⁶ Han, B.-Ch., *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014.

⁶⁷ Han, B.-Ch., *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, Barcelona, Herder, 2017, p. 37.

aprender a manejarnos en la incertidumbre y en la incerteza respecto de un presente sin mañana, sin proyecto, sin suelo. Sin causantes con rostro ni culpables con nombre propio, la violencia que provoca esta sociedad del *stress*, hacen que la depresión y la culpa sean su producto, y, por lo tanto, captar el alma es hoy la estrategia. Para Han ya no nos quedarían fuerzas para ser soberanos y dueños de nosotros mismos. “Ante el ‘yo ideal’, el yo real aparece como un fracasado que se abruma a base de autorreproches”⁶⁸. ¿Qué podemos hacer? Lejos de poder emancipar el alma, nos queda “el dopaje”. El remedio contra “el infarto del alma” es la inacción, la despolitización y reconocer sin defensas que, frente a la rueda infinita del hacer cotidiano, ya no podemos más.

Gracias a la sociedad del cansancio como sociedad del rendimiento, ya no podemos más de lo que podemos. *Este no-poder-poder-más* que le acontece a cada individuo, lo conduce al reproche a sí mismo, a la culpa, a la auto-agresión, y finalmente, a la depresión. Sin posibilidad siquiera de enojarse o sostener la ira, el individuo está destinado al repliegue de sí mismo y hacia el retiro a la esfera más privada: su propia interioridad. La violencia más efectiva es la que no se siente como violencia: “No solo el exceso de positividad es violencia, sino también el exceso de positividad, la *masificación de lo positivo*, que se manifiesta como sobrecapacidad, sobreproducción, sobrecomunicación, hiperatención e hiperactividad. La violencia de la positividad probablemente sea mucho más funesta que la violencia de la negatividad, pues carece de visibilidad y publicidad, y su positividad hace que se quede sin defensas inmunológicas”⁶⁹. Él mismo, sin la necesidad de dispositivos externos específicos, se priva a sí de las relaciones sociales y del encuentro con los otros en una lógica narcisista. El *ser-con-otros* deja espacio a la afirmación del individualismo, al narcisismo y al despojo del carácter social que le es propio por naturaleza.

¿Es el sistema sin rostro el principal promotor y causante de la sociedad del cansancio y del rendimiento? Sí y no: “(...) la *violencia sistémica*, afecta a *todos* los integrantes de un sistema social y los convierte en víctimas, sin requerir para su desplegamiento de

⁶⁸ Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, op. cit., 2017, p. 96.

⁶⁹ Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*, op. cit., 2016, pp. 10-11.

ningún *antagonismo* de clase, ninguna relación jerárquica entre arriba y abajo. Tiene lugar sin enemigo ni sometimiento alguno. El sujeto de esta violencia no es la clase dominante ni una persona que detenta el poder, sino el *propio sistema*. De ahí que carezca de un autor que pudiera hacerse responsable de la opresión y de la explotación”⁷⁰. Pero también ello es posible por el propio accionar cotidiano del sujeto que produce sistemáticamente su propia presión y prisión y se auto-explota sin más; quien lleva adelante su propia alienación y enajenación.

En este sentido, el sujeto de rendimiento, propio de la Modernidad tardía, es libre, pues no se le impone ninguna represión mediante una instancia de dominación externa. En realidad, sin embargo, goza de tan poca libertad como el sujeto de obediencia. Si la represión externa queda superada, la presión pasa al interior. Y eso hace que el sujeto de rendimiento desarrolle una depresión. La violencia se mantiene constante. Simplemente se traslada al interior. La *decapitación* en la sociedad de la soberanía, la *deformación* en la sociedad disciplinaria y la *depresión* en la sociedad del rendimiento son estadios de transformación topológicas de la violencia. La violencia sufre una interiorización, se hace más psíquica y, con ello, se invisibiliza. Se desmarca cada vez más de la negatividad del otro o del enemigo y se dirige a uno mismo⁷¹.

La violencia hacia uno mismo, la depresión y la auto-explotación son tan sólo algunos de los efectos sutiles y discretos, pero nunca tan reales, de la sociedad del cansancio. Ya no hay a quien dirigir la resistencia ni sindicar como culpable: “estos cansancios son violencia, porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje”⁷². De ahí que carezca de un *autor* que pudiera hacerse responsable de la opresión o de la explotación actual⁷³. La

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁷¹ Han, B.-Ch., *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, Barcelona, Herder, 2017, p. 11.

⁷² Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.

⁷³ Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016, pp. 123-124.

violencia material, deja su lugar a la violencia simbólica y se ofrece como libertad. “El ‘estruendo de la batalla’ no ha enmudecido. Pero se origina en una batalla singular, una batalla sin dominación ni enemistad. Se libra una guerra contra uno mismo, uno se violenta a sí mismo. (...) Paradójicamente, la nueva prisión se llama libertad. Se parece a un campo de trabajo forzado, donde uno está prisionero y a la vez es el vigilante”⁷⁴.

Nada cabe esperar, porque nada puede hacerse. Sólo reina el auto-aislamiento y el silencio. Frente a los efectos de la sociedad del rendimiento que se apoya en la costumbre, en los hábitos, en las convicciones y en las percepciones de la cotidianeidad, la dominación y la violencia se ejercen de manera simbólica y sin costos, sin esfuerzos físicos ni materiales. El exceso de producción (hiperproducción), de consumo (hiperconsumo), de rendimiento (hiperrendimiento), de información (hiperinformación) y de comunicación (hipercomunicación), afectan a los mecanismos de defensa psíquico-neuronal, trocando esa hiperactividad y producción en cansancio, agobio, depresión y *Burnout*. Operan de manera imperceptible y subterficio. Violencia y libertad coinciden. Y el efecto en cada uno de nosotros es igual: no sólo ya no podemos-poder-más. No podemos *poder*.

Así se van destilando poco a poco y con pretensiones de olvido las tesis más radicales y emancipatorias del siglo XIX y XX. Contra Marx, Engels, Nietzsche, Freud, Lacan, entre otros, hoy lo que enferma a la sociedad ya no es la alienación ni la sustracción, ni tampoco la prohibición y la represión. Así, “cada vez es más difícil distinguir al explotador del explotado, por la identidad entre víctima y verdugo. No se construye un adversario definido, un *frente* claro que genere dos campos, fuerzas o clases bien diferenciadas”⁷⁵. Es la hipercomunicación, el exceso de información, la sobreproducción y el hiperconsumo la que caracteriza a nuestra sociedad del *dopping*, que la engorda de pereza y la debilita de acción.

En este marco, la apología a la sociedad neoliberal se potencia. La tesis de nuestro autor sostiene que la revolución digital, internet y

⁷⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁵ Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*, op. cit., p. 185.

las redes sociales han transformado la esencia misma de la sociedad. Se ha formado una nueva masa: “el enjambre digital”⁷⁶. En la era de las comunicaciones, la idea de enjambre en apariencia daría cuenta del carácter más gregario entre los hombres. Sin embargo, para Han, el enjambre neoliberal consta paradójicamente de individuos aislados, que se caracterizan ante todo por carecer de *alma*, de “un nosotros” capaz de una acción en común, de andar en una misma dirección o de manifestarse en una misma voz.⁷⁷ Quedamos arrojados a la aceptación, al nihilismo y a la inacción.

Así las cosas, el diagnóstico se vuelve cada vez más sombrío y desalentador: con rasgos cuasi totalitarios, se imposibilita la formación de un contrapoder que pueda cuestionar el orden establecido por la sociedad de control, del rendimiento y del cansancio. He aquí los intentos sostenidos de nuestro autor para exhortar a sus lectores a un verdadero elogio a la inacción. El *no-poder-poder-más* se ha convertido casi imperceptiblemente, incluso para nosotros mismos, en la matriz del neoliberalismo actual.

⁷⁶ Han, B.-Ch., *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014.

⁷⁷ *Ibid.*, 2014.

Reflexiones finales

*¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer?
¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el
hombre?*

*A la primera pregunta responde la
metafísica, a la segunda la moral,
a la tercera la religión y a la cuarta la
antropología.*

**Immanuel Kant. *Crítica de la razón
pura.***

Para Byung-Chul Han, *el mundo está en ruinas*. “Parece que lo tengamos todo, pero nos falta lo esencial: el mundo. El mundo ha perdido la voz y el habla; es más, ha perdido el sonido. El ruido de la comunicación ha sofocado el silencio. La proliferación y la masificación de las cosas ha desplazado el vacío. Cielo y tierra están repletos de cosas. Este mundo de mercancías no es apropiado para ser *habitado*. Ha perdido toda referencia a lo divino, a lo santo, al misterio, a lo infinito, a lo superior, a lo sublime. También hemos perdido toda capacidad de asombrarnos”⁷⁸. Si la filosofía ya no porta el saber, ni la ética el deber ser, ¿qué podemos hacer si ya estamos despojados de la metafísica, la moral y de la religión? ¿Y qué cabe esperar si la antropología está atravesando un cambio de paradigma hacia la hiperculturalidad y la sociedad del cansancio? ¿Qué nos resta si ya no contamos con una historia teleológica ni con un horizonte de sentido frente a la incidencia (en nosotros y por nosotros mismos) del hipercapitalismo?

Estas líneas dedicadas a la obra (en construcción) de Byung-Chul Han, quien es presentado como “una de las voces filosóficas más innovadoras de los últimos años”⁷⁹ y que tiene en su haber un reconocido “éxito” editorial, sin embargo, pretende ser un llamado a la lectura atenta sobre los efectos funcionales de estos escritos a la nueva racionalidad neoliberal. En estas líneas, hemos querido dar un alerta respecto a esta voz surcoreana que habla y escribe en la

⁷⁸ Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 118.

⁷⁹ Así es presentado Byung-Chul Han en sus libros por los editores.

lengua principal de la filosofía, valiéndose de Hegel, Heidegger, Nietzsche, entre los clásicos y los modernos, y entre los de ayer y los de hoy, para reafirmar las nuevas técnicas de poder que el neoliberalismo⁸⁰ pretende desplegar y consolidar a lo largo de las sociedades occidentales contemporáneas en tiempos de globalización.

Más allá de sus *best sellers*, los de hoy y los que vendrán, el tratamiento de temas tan cruciales como el poder⁸¹ y la violencia⁸², hasta temas tan diversos y centrales como la cultura y la globalización⁸³, la percepción y la comunicación⁸⁴, las formas matriciales de la sociedad contemporánea⁸⁵, como la sociedad del cansancio y de las enfermedades neuronales⁸⁶, es ofrecido por Byung-Chul Han 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. Pero, sobre todo, se muestra despojado de un análisis interpretativo de las prácticas de subjetivación, de las implicancias de su diagnóstico para las lógicas de organización y funcionamiento de la democracia y de una analítica del poder que se inscriba genuinamente en “la carne de lo social”⁸⁷. En otras palabras, sin apelaciones ni reconocimientos a una ontología posfundacional siempre habilitadora de un ser abierto a las posibilidades dadas por la inmanencia, afirmativo de su carácter auto-*poiético* y productor de su ser-con-otros. Y, por lo tanto, sin un llamamiento al registro ontológico de *lo político*.

⁸⁰ Han, B.-Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

⁸¹ Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016.

⁸² Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016.

⁸³ Han, B.-Ch., *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona, Herder, 2018.

⁸⁴ Han, B.-Ch., *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, Barcelona, Herder, 2017.

⁸⁵ Han, B.-Ch., *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014.

⁸⁶ Han, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.

⁸⁷ Esta expresión es tributaria de Claude Lefort, en Lefort, C., *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990; Lefort, C. *La cuestión de la democracia*. En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Madrid, Anthropos, 2004 y Lefort, C. *Democracia y representación*. Buenos Aires, Prometeo, 2011.

Con un estilo muy propio, cada libro de Byung-Chul Han, en general pequeño en extensión, pero con grandes pretensiones heurísticas, todos ellos afirmativos de la negatividad y negativos del exceso de positividad, comienza con una frase de pretensiones contundentes, como quien indica un problema teórico de envergadura⁸⁸. Una promesa que se demuestra falaz cuando como lectores vamos viendo cómo se diluyen nuestras expectativas iniciales de encontrar en cada libro algunas respuestas que se van ciñendo una y otra vez en la misma dirección: el diagnóstico negativo de nuestro tiempo sin apelaciones ni llamamientos a las resistencias ni a una acción realmente emancipadora. Un tiempo cuya racionalidad neoliberal avanza raudamente hacia su propia consolidación y se abre paso sin obstáculos a la *hiperculturalidad*.

Una exaltación del nihilismo. Carente de proyecto colectivo, de utopías emancipadoras, despojado de formas de cohesión social, ausente de imaginarios articulados, el pensamiento de Han intenta producir un borramiento de la potencialidad del otro en tanto tal. Como si lo único que restase fuese la aceptación sin resistencia de este silencioso cambio de paradigma, de un tiempo gris, sombrío, desangelado; un tiempo histórico en el que el ser se dice hiperactivo, enredado en el enjambre del *multitasking*, auto-poético para su propia autodestrucción, volviéndose empresario de sí mismo, pero al mismo tiempo, cansado, depresivo, replegado, debilitado por sus propias prácticas cada vez menos virales y cada vez más neuronales, retirándose del espacio público y desprovisto de su condición social, gregaria y, sobre todo, política. Nada que saber, nada que creer, nada que esperar. Así se dibujan con nuevos trazos la figura del *último hombre*. Un ser que ha perdido el alma, porque le ha sido secuestrada por el sistema y él mismo lo ha consentido siendo su principal promotor.

⁸⁸ En *La expulsión de lo distinto*, sentencia: “Los tiempos en los que existía el otro se han ido” Han, B.-C. *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona: Herder, 2017, p. 9. En *Psicopolítica* comienza afirmando que “(l) a libertad ha sido un episodio” en Han, B.-C., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014, p. 11. En *Topología de la violencia*, puede leerse: “Hay cosas que nunca desaparecen. Entre ellas se encuentra la violencia”, en Han, B.-Ch., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016, p. 9.

Dos paradojas se suscitan: la primera, es que en tiempos donde el lazo social, la resignificación del *demós* y la articulación popular son cada vez más urgentes, la retórica de Han se vuelve claramente efectiva para el adormecimiento de un contra-poder 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. Así, el tenor más propositivo en la obra Byung-Chul Han consiste en la invitación a que cada quien se vuelque a la vida contemplativa (que presupondría como precondition la libertad que hemos perdido) y que acepte individualmente el silencio, el cansancio, la depresión, el síndrome *Burnout* y su propia agonía. Frente a las urgencias de nuestro tiempo, se proclama la expulsión de la alteridad, tanto de las subjetividades, pero principalmente de la propia acción política. En suma, la invitación de Han consiste en un verdadero elogio a la inacción.

La segunda paradoja, más ligada al éxito editorial del *Byung-Chul Han autor*, radica en haber podido convertirse en *best seller* por ofrecer ensayos breves en un tiempo sin tiempo; con tesis sin profundidad analítica; de frases que se suceden sin pretensiones de exhaustividad, pero al mismo tiempo, se convoca a las voces de los filósofos antiguos y modernos más relevantes al servicio del llamado a “asimilar bien este cambio de paradigma”⁸⁹. Su sensual retórica se inclina a persuadirnos sobre la falta de la necesidad de los lazos sociales y de la pérdida sin recupero de la frontera entre lo público y lo privado como clausura del poder; y ante la afirmación del individualismo, el consumismo, el aislamiento, el auto-control para la auto-explotación, el fin de la dialéctica entre el amo y el esclavo, y el reino de los imperativos del rendimiento, de antes (Francis Fukuyama), como de ahora (Byung-Chul Han). De esta nueva versión del *último hombre* (el hombre agotado por las renovadas auto-exigencias neoliberales) lo único que restaría esperar son prácticas individuales que ejerciendo su libertad practiquen la vida contemplativa, el silencio, la escucha, el cuidado de su salud y la amabilidad de sí para consigo.

⁸⁹ Han, B.-Ch., *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona, Herder, 2018.

Frente a la crisis de las relaciones sociales y a la virtualidad de los vínculos que al parecer caracteriza este, nuestro tiempo, resulta imprescindible afirmar el *ser-con-otros*. Y contra esta supuesta falta de re-ligamento y de conjunción social actual, hoy más que nunca, se vuelve necesario restituir la premisa de una naturaleza humana ligada a la idea aristotélica del *zoon politikón*. Tan urgente como necesaria es esta tarea que, a contra-reloj, nos conduce a desnaturalizar más y más el declive del hombre público⁹⁰ y una sociedad apática, impolítica y estéril de proyectos sociales que sigan demorando, aunque más no sea parcial o fallidamente, la construcción de un horizonte de lo social.

Desde la perspectiva del pensamiento político posfundacional, no cabría esperar una clausura ni de una visión singularizante del poder (el poder se dice de muchas maneras y siempre en plural, *los poderes*), ni de las potencialidades del ser en la dirección en que Han lo afirma para negar la apertura a la construcción de nuevas formas de ser-en-el-mundo. A pesar de, y más allá de, discursos y retóricas como las de nuestro autor, las prácticas de constitución de las identidades políticas construirán nuevas formas de resistencia, de transformación, de libertad, de poder y de emancipación. Así, la constitución de renovadas identidades dará lugar a otras formas de habitar el espacio público. Hacer retornar *lo político* al análisis de la filosofía y de la teoría política⁹¹ también constituye una parte importante de esta batalla contra-cultural respecto al neoliberalismo a la que Han claramente no invita ni incentiva. Frente a la invitación a aceptar sin más cuestionamiento este mundo actual de inacción que nos extiende sutil y creativamente Byung-Chul Han, seremos capaces de responder con libertad que no, que *preferiríamos no hacerlo*.

Hoy, más que ayer, una lectura atenta de obras como éstas, nos permiten conocer mejor cómo se pretende consolidar el discurso neoliberal, basándose en renovadas lógicas de pensamiento, tras la resignificación de qué categorías y con qué énfasis de sentido. Y, por eso mismo también, nos habilita un camino alternativo para desmarcarnos de estos intentos y dar con las posibilidades

⁹⁰ Sennett, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

⁹¹ Lefort, C., *La cuestión de la democracia*. En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (pp. 36-51), Madrid, Anthropos.

ontológicas del reverso del *no-poder-poder-más* en una lógica de la acción política propiamente dicha, donde ese *no-poder-poder-más* sea deconstruido y superado por la gramática de las prácticas de los siempre impredecibles poderes colectivos del *demos*. Entonces, por fin, la libertad social demostrará nueva-mente ser mucho más que el mero reverso de la moneda del poder como violencia.

TEMPORALIDADES



Temporalidades: El tiempo en crisis en la *gramática líquida* de Byung-Chul Han

Senda Sferco

Las descripciones de Byung-Chul Han tienen la facultad de ser escurridizas. Ni bien se intenta dar cuenta de los binarismos que organizan sus categorías de pensamiento –positivo / negativo, bueno / malo, transparencia / opacidad, etc.–, a fin de identificar allí un juego especular que, tal como ha sido anticipado, impide una producción crítica, su escritura se desliza rápidamente para efectuar un retorno sobre sí misma transformando sus binarismos categoriales en ambivalencias móviles. Esta es, probablemente, su mejor astucia: haber construido una “gramática líquida”⁹² capaz de expandirse en un plano analítico horizontal, sin espesor ni relaciones de fuerza, sin registro de las singularidades del plano experiencial, pero abarcando sentidos que, por ser constantemente desplazados, pueden *mostrarse* como *gestos críticos* respecto de la conformación anterior. Ahora bien, tal como será examinado en este breve estudio, dichos desplazamientos no implican una “posición crítica” –al menos según el carácter disruptivo que etimológica y semánticamente comporta este término⁹³–, sino que más bien comandan una dinámica de proliferación e incorporación discursiva *en bucle* que, en conjunto, deviene una práctica conceptual engullente. Dicho de otro modo, la *gramática líquida* de Byung-Chul Han parece hallarse a tono con los modos de

⁹² La llamamos “líquida”, puesto que la operación argumentativa de Han se inscribe en la impronta epistemológica denunciada por Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, quien advertía que nuestro tiempo postindustrial correspondía a la imagen de una “modernidad líquida”. Según esta idea, los modelos sólidos de institucionalidad y socialidad propios de la modernidad, se habrían flexibilizado, desregulado y llenados de incertidumbre. La liquidez es el modo rector, entonces, que para Bauman viene a nombrar un modo de experiencia y una producción de subjetividad contemporánea que ya no tiene en la relación forma-contenido una identidad capaz de objetivarla, sino cuya labilidad *sin materialidad ni compromiso* toma la forma del recipiente que pueda contenerla.

⁹³ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologie de la langue grecque. Histoire des mots*, Vol. II E-K, Paris, Klincksieck, 1970.

funcionamiento de las estrategias neoliberales más eficaces y menos explícitas, que se prueban útiles a la hora de incentivar e identificar diferencias a fin de re-incorporarlas a un sistema que sólo pretende su auto-reproducción. Esta estrategia nómada, o, más bien, parasitaria –capaz de hacer de cada figura rizomática una contaminación que ha de ser fomentada primero, detenida luego, e infinitamente relanzada hacia adentro de una misma lógica–, está al servicio de consolidar “la necesidad” defensiva del paradigma inmunológico que hoy le sirve de fundamento: occidente *ya está* conformado, su veridicción se refuerza anticipando toda producción de novedad y promoviendo una gestión de diferencias a nivel social y cultural (performarse identitariamente, volverse empresarios de sí mismos, asumir más diversidad, etc.)–, cuyo imperativo, sabemos, es funcional a la vitalidad neoliberal de nuestros sistemas de gobierno. Para ello, es necesario que el nivel teórico excluya el nivel práctico, que lo subsuma a una operación que se convalida por sí misma, insertando sus conceptualizaciones en un plano de legibilidad inmunológica que no precisa hacer recurso a ningún trazo de experiencia que lo confronte y reposicione críticamente.

En este texto, entonces, se intentará dar cuenta de las implicancias teóricas, metodológicas y políticas de esta perspectiva, a partir del tratamiento de uno de los tópicos en los que probablemente sea más difícil intentar aprehender estos corrimientos: nos referimos al abordaje que Byung-Chul Han hace de la cuestión del tiempo. En efecto, si la temporalidad es la dimensión deviniente y evanescente por excelencia para el pensamiento filosófico, este campo de problematización –a nuestro entender– ofrecerá al autor una posibilidad de tematización, o, mejor dicho, de “representación” de las oscilaciones con las que busca discurrir sus construcciones categoriales cuando se enfrentan a sus limitaciones fijantes. La hipótesis de lectura que guiará nuestro análisis, entonces, sostiene que si Byung-Chul Han construye una “gramática líquida” que resulta implícitamente eficaz a la estrategia de incorporación discursiva con la que se nutre el régimen neoliberal, esta eficacia sita en el carácter escurridizo de su escritura que podría ser explicitada a partir de su tematización de la temporalidad.

En este sentido, antes de proseguir con nuestra lectura crítica del enfoque del autor, concentrada especialmente alrededor de su obra *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2009), cabría reconocer, con todo, la eficaz

potencialidad descriptiva de la gramática del tiempo presente que la perspectiva de Byung-Chul Han repone. En efecto, su aparato conceptual ofrece una “imagen” de nuestro tiempo que, emulando el gesto heideggeriano y blumenbergiano respecto de nuestra imagen del mundo⁹⁴, busca elaborar una representación del campo de problemas de nuestra actualidad. La cuestión acerca de si esta imagen, asimismo, en su *liquidez* habrá de subsumir el carácter heterogéneo y mezclado de las temporalidades de la experiencia en una misma concepción espacializada del tiempo, para rescatar –a partir de Heidegger– un pensamiento del *ser* como preocupación por la existencia auténtica, es un problema que retomaremos hacia el final de este artículo. Ya veremos cuál es el propósito de esta tarea, puesto que, en este libro, por primera vez, Byung-Chul Han se plantea tender las bases para una filosofía propositiva capaz de desandar los problemas de nuestro tiempo. Para ello, es preciso que nos concentremos antes, en la visión “crítica” que plantea la representación del tiempo presente que propone: Tal como nos advierte a lo largo *La sociedad de la transparencia* ([2012] 2013), *Psicopolítica* (2014), *Topología de la violencia* ([2013] 2016) y *La expulsión de lo distinto* ([2016] 2017), nuestra sociedad contemporánea estaría marcada por una experiencia *caída*⁹⁵, transida por la pérdida de opacidad y de diferencia de las subjetividades que la componen. Esta mundialidad, compelida por una exigencia de transparencia propia de los modos de consumo de nuestras sociedades neoliberales, se hallaría condenada a la iteración de lo mismo como espacio-tiempo positivo. En esta configuración, dice Byung-Chul Han, el tiempo hace “crisis” y resulta impotente para organizar una acción que pueda convalidarse en términos histórico-emancipatorios. De esta constatación efectiva surge el hilo rojo que, a partir de una caracterización de la “crisis del tiempo”, va dando lugar a las argumentaciones del autor que nos ocuparán a continuación.

⁹⁴ Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996; Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, PreTextos, 2007.

⁹⁵ Walter Benjamin, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.

Las “crisis del tiempo”

En su libro *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2009), el autor se aboca especialmente a la problematización conceptual de las temporalidades que rigen la experiencia y la producción subjetiva en nuestra actualidad, comenzando por identificar algunos matices que —a pesar de que la liquidez de su enfoque no los desarrolla—, a nuestro entender, marcan algunas pistas que pueden ser productivas para inteligir las complejidades del tiempo presente.

Byung-Chul Han parte de la afirmación de que hoy “...el tiempo carece de un ritmo ordenador. De ahí que pierda el compás.”⁹⁶. Esta dispersión resulta de la constatación de que “...no hay nada que *rija* el tiempo.”⁹⁷. En consecuencia, sin parámetro rector, “...la vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por las coordenadas que generen una duración”⁹⁸. El tiempo, así, “da tumbos (...) sin rumbo alguno”⁹⁹, y ésta es, al decir de Han, la crisis de *disincronía* que sufre nuestro mundo actual.

Su argumentación se asienta en la *positividad* del diagnóstico posmoderno, para el cual, desde “el final de la historia ninguna duración *guía* al tiempo”¹⁰⁰. Asumiendo dicho “final de la historia” como condición de posibilidad de nuestro presente, el paradigma de consumo de la era de la información¹⁰¹ habría hecho, a su vez, de la “atomización” del tiempo la única vivencia posible. Así, tal como nos explica el autor, “...los acontecimientos se desprenden con rapidez los unos de los otros, sin dejar una marca profunda, sin llegar a convertirse en una experiencia”¹⁰². Puesto que su

⁹⁶ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Traducción Paula Kuffer, Barcelona, Herder, 2009, p. 6.

⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁸ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 7.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁰¹ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991; Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.

¹⁰² Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 57.

temporalidad se halla vaciada de negatividad y de opacidad¹⁰³ el tiempo, *transparente*, sólo convalidaría la instancia efímera de su carácter surgente, impotente a la hora de generar marca o espesor con fuerza de diferencia. Así, aplanado en una superficie, según el autor, no habría caso de intentar registrar en él relieves experienciales ni subjetivos, puesto que ya no tiene “duración”. En efecto, para Byung-Chul Han, y de un modo ciertamente reductivo, la duración habría muerto junto con las narrativas de la aceleración –de corte histórico y teleológico–, propias de la Modernidad.

*El tiempo se precipita como una avalancha porque ya no cuenta con ningún sostén en su interior. Cada punto del presente, entre los cuales ya no existe ninguna fuerza de atracción temporal, hace que el tiempo se desboque, que los procesos se aceleren sin dirección alguna, y precisamente por no tener dirección alguna no se puede hablar de aceleración. La aceleración, en sentido estricto, presupone caminos unidireccionales.*¹⁰⁴

A diferencia de esa época unidireccionalizada, nuestra modernidad tardía “post-histórica” no estaría atravesada por la problemática de la aceleración (que para el autor devino una mera percepción subjetiva¹⁰⁵, sino por una “dispersión temporal” multidireccional que no permite experimentar ningún tipo de duración¹⁰⁶. En consecuencia, a diferencia del tiempo mítico e histórico, que buscaba colmar los vacíos y los intervalos de la temporalidad mediante sus narrativas explicativas, el tiempo atomizado característico de nuestra actualidad, acortaría al máximo la dilación entre los sucesos, anulando cualquier posibilidad de duración y de vinculación entre sus términos. De esta manera, en la lógica de iterabilidad de nuestro mundo actual “no hay nada que ligue los acontecimientos entre ellos generando una relación, es decir, una duración.”¹⁰⁷

Estas afirmaciones, con las que ciertamente se apresura demasiado

¹⁰³ Byung-Chul Han, [2012] *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013.

¹⁰⁴ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

la concatenación de los problemas que su retórica líquida va considerando, acarrear consecuencias políticas muy serias. En efecto, no podemos no preguntarnos, ¿qué estrategia argumentativa sostiene la efectuación de un paralelo entre “crisis de duración” a nivel discursivo y “crisis de relación” a nivel de la experiencia? ¿Cuál es el modo de veridicción de “la crisis” de nuestro mundo actual que configura esta superposición teórico-práctica? ¿No hay en dicho desplazamiento sintagmático –de la duración a la relación– una visibilidad reductiva, al servicio de asumir que hoy ya no podemos contar con ningún tipo de vínculo durable, es decir, que ninguna relación está en grado de probarse *efectivamente subjetivante* y ser capaz de reposicionar los términos de la crisis de nuestra experiencia?

Si, tal como advierte el autor, hoy “la vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generan una duración”¹⁰⁸, y la “crisis de disincronía”¹⁰⁹ es la clave para inteligir las complejidades de esta temporalidad discola, Byung-Chul Han podría tener acceso a la dispersión temporal propia de la experiencia atomizada del tiempo de nuestra actualidad haciendo del eco del lamento hamletiano –*time is out of joint*– un son contemporáneo. Y, munido del carácter activo que diagnostica su “crisis”¹¹⁰, convertir a la disincronía en una llave conceptual capaz de descomponer en un espectro de matices experienciales y subjetivos una experiencia que ciertamente, ya no puede ser cifrada como unívoca.

Sin embargo, de acuerdo a sus argumentos, la crisis de la experiencia actual no implica únicamente una crisis de las gramáticas de la duración, sino que *resulta asimismo identificable como* crisis de relación. No tendríamos entonces tampoco aquí, en sentido estricto, una “disincronía” (puesto que en una lógica de la identidad como dinámica de adecuación sujeto/objeto no hay discordancia entre sus términos), sino una mera superposición de planos que el autor va uniendo en bucle a costa de ir diluyendo sus diferentes especificidades. Ya nos ocuparemos seguidamente de este problema –que podríamos simpáticamente llamar, en honor a su

¹⁰⁸ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 7.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁰ Pierre Chantraine, *Dictionnaire*, op. cit., p. 584.

proliferación alegórica, el *barroquismo* de Byung-Chul Han—; tomemos nota, por ahora, del carácter escurridizo de la *gramática líquida* con el que caracterizamos su elaboración teórica, que aquí desplaza, reduce y diluye en una misma igualación “experiencia”, “duración” y “relación”, anulando el potencial crítico —histórico, particular y contingente— de la *crisis* que en cambio su diagnóstico disincrónico señala. En efecto, si la resultante de su lectura en lugar de abrir una mirada sobre lo disyunto busca reunir *tres crisis en una*, y todas pueden ser leídas desde el mismo prisma categorial, ya no hay necesidad de atender a su especificidad, ni a las relaciones de fuerza o a la heterogeneidad de un plano empírico que permita chequear y/o hacer advenir la urgencia de una elaboración conceptual a nivel teórico. No hay en Byung-Chul Han, de hecho, a lo largo de su obra, ningún interés de acceso a esta materialidad del orden de las prácticas, ni a las modalidades subjetivas de una singularidad experiencial. En todo caso, como anticipamos, la impotencia crítica de su mirada es útil para situar en el final de la historia una lectura del tiempo presente afín a las necesidades de los mecanismos reproductores de las discursividades neoliberales engullentes de toda incitada diferencialidad. En este sentido, si el diagnóstico de un vacío a nivel experiencial y subjetivo deja un tiempo cuya capacidad actuante ya no puede convalidarse en términos de duración histórica ni de lazo social, el problema principal, en consecuencia, radicarán en la pregunta acerca de qué tipo de acción se probará capaz de desandar *críticamente* estas crisis. Dicho de otro modo, si junto a él pensamos que la “crisis de disincronía” es la clave heurística para inteligir la temporalización subjetiva de nuestro presente, ¿qué acción deviene entonces *efectivamente* capaz de desandar dicha crisis? ¿Hay en Byung-Chul Han un deseo emancipatorio? ¿Cómo podríamos concebir la situacionalidad de esta acción, si se anticipa incapaz de hacer experiencia?

Una acción a los tumbos

Han indica que este tiempo sin ritmo ordenador no sólo da cuenta de una atomización experiencial y subjetiva, sino que emerge, asimismo, como síntoma de una acción que anda *a los tumbos*, asumiendo haber perdido “el rumbo” otrora brindado por las narrativas de la historia como paradigma filosófico de ordenamiento temporal. Sin *sostén* que opere de punto de gravitación y de espesor¹¹¹, hoy ya no sería posible trazar las coordenadas de esta acción ni desde la temporalidad direccionada por la necesidad de *telos* en una filosofía de la historia, ni haciendo pie en la negatividad de un andar a contrapelo de la historia que permita bifurcar el *continuum* de la herencia catastrófica de la Modernidad¹¹². Esto es así, advierte, porque en la lógica positiva de la transparencia de nuestra actualidad, “nada es decisivo; nada hace corte”¹¹³.

Sin embargo, y a fin de cotejar la arqueología analítica que él mismo propone, recordemos que “crisis”, por mandato etimológico, pertenece justamente a la semántica de cortes y decisiones bifurcativas comandada por su radical **kr*¹¹⁴. Esta filiación, que por otra parte comparte con la idea de “crítica”, impone la exigencia de efectuar una acción decisiva que permita una apertura en el medio empírico, un parteaguas respecto de las lógicas hasta el momento convalidadas para su reproducción. Por lo tanto, es preciso identificar y temporalizar las condiciones que puedan preparar su advenimiento: registrar la particularidad del conflicto de la coyuntura *en crisis* que reclama activamente su emergencia, asumir un posicionamiento particularmente situado capaz de problematizar histórica, experiencial y subjetivamente las relaciones *disincrónicas* entre sus términos, calibrar los matices de las prácticas que habrán de sostener sus consecuencias, inferir los diferentes modos posibles, en fin, de acción factible. En efecto, no es sino en ese “aquí y ahora” de las condiciones de posibilidad que sostendrán su corte, donde la crisis viene a marcar un diagnóstico “crítico” en el marco del cual –

¹¹¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 55.

¹¹² Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Madrid, Ítaca, 2008.

¹¹³ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 57.

¹¹⁴ Pierre Chantraine, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 584.

tal como nos enseñaba la Medicina Hipocrática—, deviene urgente actuar. Ahora bien, si bien para Byung-Chul Han éste es un problema que ilumina las dificultades de nuestra modernidad tardía, su perspectiva analítica no parece poder aprehenderlo. De hecho, inculpa a la pérdida de sostén por la duración a la *parestesia* de una acción que en nuestro tiempo habría quedado detenida, incapaz de producir irrupción subjetiva alguna. Ahora bien, junto con el historiador conceptual Reinhart Koselleck —por citar un ejemplo entre varias perspectivas efectivamente críticas—, podríamos recordar a Byung-Chul Han que las voces que han dado en decir históricamente la crisis, aún en la Modernidad, nos muestran que su acción nunca tuvo asegurada la duración (cf. 2006). Al contrario, al igual que el médico hipocrático, el corte crítico de la crisis ha debido actuar siempre en una episteme falible e incompleta, en medio de causas nunca totalmente anticipables, en pleno riesgo *pharmakon*¹⁵. Asumiendo ese *agon* irreconciliable de la acción crítica, que, como nos advierte Koselleck (2007), hereda la patogénesis del imaginario social y político moderno, la crisis produce una apertura que ha de rearmar lazos a fin de sostener y reelaborar la experiencia que su novedad impone. ¿Qué busca bifurcar, entonces, la crisis de disincronía de Byung-Chul Han?

Ciertamente, el filósofo coreano no es el primero en hacer de la disyunción la ocasión de una crisis, y aun si la idea de “crisis de disincronía”¹⁶ presentada (aunque lamentablemente no elaborada) por el autor, se muestra a primera luz capaz de una heurística interesante, diagnostica un problema que en verdad no resulta problemático desde la perspectiva de Byung-Chul Han. En efecto, de un modo muy revelador, la imagen del mundo que comporta la enunciación “crisis de disincronía” podría reforzar una apuesta crítica de alta intensidad, puesto que la crisis aparece identificada doblemente: tanto por el descalzamiento que expresa su caracterización de la experiencia como crisis disincrónica de temporalidades siempre disyuntas, como por la crítica a los modos de legibilidad convalidados para leerla que impone “la crisis” como

¹⁵ Recordemos que *pharmakon* es un vocablo griego que permite semantizar las ambivalencias ligadas a las consecuencias de una acción. En efecto, refiere a las pócimas, que, en el saber médico, son tanto capaces de curar y restablecer el equilibrio del enfermo como de envenenarlo fatalmente.

¹⁶ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 6.

sujeto de predicación. En otras palabras, si convenimos que cuando hablamos de disincronía temporal referimos al menos a dos temporalidades cuyo carácter disyunto da cuenta del espacio-tiempo crítico de una terceridad, hablar de disincronía es ya hablar de crisis, por lo tanto, referir a su crisis vendría a redoblar la necesidad de una creación conceptual dispuesta a dar legibilidad al plano de lo que efectivamente buscaría nombrar. Pero el autor no desglosa esta deriva. Tampoco echa luz en las conceptualizaciones que ya dieron en vincular las crisis del tiempo a una caída de la experiencia heredada de la modernidad¹¹⁷, o que buscaron situar en el registro de las crisis las condiciones para una articulación posible entre pasado y futuro capaz de reposicionar lo actual en un horizonte de expectativas diferentes¹¹⁸. Byung-Chul Han, tímidamente, busca alumbrar un problema que luego no indaga, al menos a nivel de las tensiones que invita a problematizar la puesta en uso de la noción de “crisis”, y en consecuencia su producción categorial resulta meramente ilustrativa.

Incluso, de un modo más simple, si en nuestra sociedad de la transparencia el tiempo atomizado ya no produciría experiencia, no habría *locus* descalzado ni *tempus* de disincronía que analizar. La conceptualización de temporalidades disímiles y heterogéneas –que se desprende de un modo ciertamente interesante de un abordaje del modo de acontecer disincrónico del tiempo– no tendría asidero. Aún si Byung-Chul Han advierte que “...la vida humana se empobrece cuando se queda sin cualquier intermedio. La cultura humana también es rica en intermedios”¹¹⁹, habiendo perdido su capacidad de proliferación de lazos, esta noción sólo fluctúa entre oximorones teóricos y líquidos que ya no precisan ser movilizados hacia un nivel empírico. Ni siquiera a nivel teórico resulta una oportunidad conceptual dispuesta a dar legibilidad a diversos matices de apertura y de diferencialidad con el objetivo de actualizar una episteme del presente que hoy precisa más que nunca la visión de sus relieves y su opacidad. Lamentablemente, Byung-Chul Han polemiza un problema que luego no aborda, y, una vez más, rápidamente, su enfoque se ocupa de *completar*

¹¹⁷ Benjamin, *Iluminaciones...*, op. cit.

¹¹⁸ Kosselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993; cf. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

¹¹⁹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 82.

líquidamente su elástico andamiaje categorial binario, relleno la fisura que, sin embargo, había contribuido a señalar.

El dato que resulta aún más grave debido a la “ingenuidad” de sus consecuencias políticas, es que en este libro Byung-Chul Han se propone brindar pistas propositivas, en clave emancipatoria, señalando una salida urgente y plausible capaz de rescatar a la temporalidad de nuestra experiencia del flagelo de la disincronía y la parestesia de la tardo-modernidad. Tal como podemos sospechar a esta altura del análisis, dicha recuperación del tiempo no posicionará la salida de su crisis en la acción crítica, sino en la acción pasiva –o mejor dicho, la “inacción” –, propia de la práctica de la contemplación.

La temporalidad propositiva

Desde las primeras páginas de *El aroma del tiempo* (2009), de un modo ciertamente peculiar ya que no lo efectúa en todos sus libros, Byung-Chul Han presenta las bases programáticas para desandar la crisis de duración de nuestro presente. Según sus propias palabras: “No se trata de lamentar la pérdida de la época de la narración. El final de la narración, el final de la historia, no tiene por qué traer consigo un vacío temporal. Al contrario, da lugar a la posibilidad de una vida que no necesita la teología ni la teleología y que, a pesar de ello, tiene su propio aroma. Pero requiere una revitalización de la *vita contemplativa*.”¹²⁰

Byung-Chul Han revisita la concepción aristotélica de *animal laborans* –con una breve referencia a la interpretación hegeliana y arendtiana de esta cuestión–, en función de dar cuenta de la enajenación productiva del mundo actual y de la importancia de dar lugar y tiempo a una vida contemplativa. Frente a la *hiperkinesia* de la aceleración de nuestras sociedades, el autor llama a “perder el tiempo” y a revalorizar los elementos *duraderos* de la vida humana. La pauta emancipatoria como práctica de resistencia frente a la cultura *laborans* es la “demora”. El ocio agustiniano, el antecedente. La contemplación aristotélica, el horizonte. Al decir de Byung-Chul Han, “...la crisis temporal solo se superará en el momento en que la vida activa, en plena crisis, acoja de nuevo la vida contemplativa en su seno.”¹²¹ Una vez más, la estrategia reconstitutiva de Byung-Chul Han atiende al uso de su contrario, puesto que frente a una experiencia atomizada y sin aroma: “El tiempo comienza a tener aroma cuando adquiere una duración, cuando cobra una tensión narrativa o una tensión profunda, cuando gana en profundidad y amplitud, en *espacio*. El tiempo pierde el aroma cuando se despoja de cualquier estructura de sentido, de profundidad, cuando se atomiza o se aplana, se enflaquece o se acorta (...) El tiempo se precipita, se agolpa para equilibrar una *falta de Ser* esencial, aunque no lo consigue, porque la aceleración por sí misma no proporciona ningún *sostén*. Solo hace que la falta de ser resulte incluso más penetrante”¹²².

¹²⁰ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 9.

¹²¹ *Ibid.*, p. 9.

¹²² *Ibid.*, p. 45.

Evidentemente, esta apuesta por la redensificación de *la falta del Ser esencial*, se asienta en la línea de la estrategia de Heidegger en *Ser y tiempo* (2003), quien insistía en que estamos arrojados a un mundo que no hemos elegido, cuya aperturidad siempre inquietante se nos revela en una estructura temporal sin fundamento histórico o teleológico que nos reclama dicha tarea temporalizante. El ser ha de sostener, entonces, *ahí* la preocupación de dar cuenta, una y otra vez, de su existencia del modo más auténtico posible, produciendo un ejercicio de interpelación que requiere siempre de una incitación recíproca entre un registro óntico y ontológico de la existencia. Ahora bien, si es verdad que para Heidegger la autenticidad ha de ser conquistada, y ahí radica una tarea angustiosa y vital que ha de tomar cierta distancia de los mandatos de la mundaneidad, no es menos cierto hecho de que la existencia siempre está condicionada fácticamente y nunca puede agotar su permanente inconclusión¹²³. De hecho, la autenticidad de la inquietud por el desocultamiento, más que en la mera contemplación, ha de activarse en la apertura capaz de movilizar un cuidado (*Sorge*) puesto que esta es la ocupación (*Besorgen*) como modo de estar-en-el-mundo.

Sin embargo, la altura contemplativa que prefiere Byung-Chul Han no ancla la pregunta por la existencia en una relación de cuidado. Más bien busca aislarse del mundo, abstraerse de su opacidad, salvarse de la fetidez envenenada de sus complicaciones. Desde allí, tiene dispensada la acción que conllevaría la inquietud de cuidado de los otros, o de un sí mismo -en los términos heideggereanos, o incluso foucaultianos- siempre reposicionado en la incitación a amplificar un lazo subjetivante en la vida-con-otros.

Recordemos, para terminar, que la crisis de disincronía de nuestro presente para Byung-Chul Han se conceptualiza como crisis de duración y crisis de relación. Sobre el final del libro, el autor suma a ellas, una crisis de identidad: "*La atomización de la vida supone una atomización de la identidad*"¹²⁴. No tendría caso seguir indagando a qué figura reductiva (puesto que se halla atomizada), correspondería la identidad que añora el autor, porque ya no nos queda mucho misterio: ciertamente se trata de un "hombre" –

¹²³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 41-45.

¹²⁴ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* op. cit., p. 7.

puesto que no hay tampoco “mujer” ni diferencialidad o pluralidad de géneros cualesquiera en sus proposiciones aparentemente diversas-. Probablemente sea el hombre que, según su argumento, veridiccionaba el rumbo de la acción “certera” y la duración como aceleración uni-progresista de un Humanismo que, como imaginario-centro de Europa, aún no puede *organizar su pesimismo*¹²⁵. Tal vez la impotencia crítica de la crisis de Byung-Chul Han esté a tono con cierto síntoma de envejecimiento filosófico, que todavía habla en nombre de un occidente que no asume la necesidad de hacer otros montajes con los restos de sus caídas, ni puede *complicar sus universales*¹²⁶ por la vía de una experiencia efectivamente disincrónica.

Como instancia de salida a la crisis, la “contemplación” representa, a la vez que un tiempo de algún modo suspendido, una topografía que se despliega en un espacio-tiempo “más allá” de toda experiencia. Mirando desde arriba, sobrevolando sin tocar nuestra experiencia ya caída, el andamiaje conceptual de Byung-Chul Han inscribe la tarea de la filosofía en la búsqueda de depuración de un aroma que, tal vez lo salve de la complejidad empírica, pero en todo caso ciertamente le impide abordar analíticamente el síntoma que identifica: la crisis de disincronía tiene en el postulado contemplativo su primera disyunción (o la primera complicidad con el régimen que critica) puesto que, sin analizar la heterogeneidad temporal de las relaciones efectivas que componen las tensiones que hacen crisis a nivel de la experiencia, su salida se exime de la tarea de interrogar cómo podría producir una acción capaz de interrumpir lo dado y rearmar lazos que se sostengan emancipatorios. Podríamos sospechar, en consecuencia, que el aroma del tiempo de Byung-Chul Han no puede con los olores de una historia que precisa ser retemporalizada. Su gramática líquida refuerza, en cambio, una soledad melancólica, puesto que alude a una nostalgia de sensaciones e ideas, a una duración y un rumbo certero de una acción que en verdad la Modernidad nunca efectivamente tuvo. Desde este punto sin materialidad, lejos de reposicionar los términos para su desenajenación efectiva, el *animal*

¹²⁵ Walter Benjamin, *Iluminaciones...*, op. cit.

¹²⁶ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction. Complicquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.

laborans consolida definitivamente la positividad de su inclinación¹²⁷
a la servidumbre voluntaria.

¹²⁷ Étienne de La Boétie, Discurso sobre la servidumbre voluntaria, Buenos Aires, Colihue, 1992.

SUBJETIVIDADES



Subjetividades: El sujeto transparente de Byung-Chul Han. Aproximaciones críticas desde el sujeto dividido

María Beatriz Greco

¿Hacia dónde conduce la crítica de Han al neoliberalismo como productor del sujeto del rendimiento contemporáneo? ¿Asistimos hoy, efectivamente, a una subjetividad totalizada por el “emprendedurismo”? Si el sujeto contemporáneo, supuestamente libre de ataduras, se auto-explota sin conciencia alguna y acríticamente, ¿desde dónde pensar una “salida” emancipatoria en la actualidad? En síntesis, ¿qué sujeto construye Han, en términos políticos y psíquicos?, ¿habilita su interpretación alguna propuesta transformadora del presente?

Detenernos en este punto, la constitución del sujeto y sus posibles lógicas emancipatorias, es la invitación de este texto en tanto apuesta de la contemporaneidad.

Partiremos de una crítica a los modos de concebir el sujeto en los textos de Han en lo que consideramos un acoplamiento sin diferencia del sujeto con la subjetividad neoliberal. En un segundo momento, más allá de Han, profundizaremos desde el psicoanálisis y la filosofía aquellos aspectos que dan a pensar un sujeto que no se funde en su totalidad con esta subjetividad producida históricamente en el presente, cuya “transparencia” se describe.

Asumir las condiciones de nuestra época supone reconocerlas en su complejidad así como desplegar lecturas críticas que arriesguen miradas no complacientes ni excesivamente ambiguas, capaces de visualizar el paisaje y sus opacidades. Nuestro malestar en la cultura actual no se deja atrapar fácilmente y los modos de leerlo corren el riesgo de hacerlo en forma plana, sin sombras o preguntas que (nos) conmuevan. El “modo Han” consiste en describir este mundo neoliberal hábilmente, en el cual podemos reconocernos pero cancelando, al mismo tiempo, el lugar del sujeto ante las posibilidades de un devenir emancipatorio. Deja entrever un sujeto que ha quedado capturado en una trama sin salida. Es aquí donde se abre nuestro interrogante central: ¿puede el sujeto ser concebido sin fisuras en su constitución, sin espacios

inabordables por los embates neoliberales, preso de un tiempo histórico que a la vez que lo captura, lo cancela?

La denunciada sociedad de la transparencia, del cansancio y de la psicopolítica plantea un sujeto unitario que encaja fácilmente en el paisaje descripto. Este se extiende en una superficie sin pliegues, carente de realidades en tensión o de opacidades subjetivas, singulares y colectivas. Sus textos construyen un mundo que devuelve una imagen verosímil de nosotros/as mismos/as en una cotidianeidad creíble aunque con escasos matices y cerrado sobre sí. Víctimas de la hipercomunicación, la hiperactividad, la positividad transparente de los vínculos en red y la depresión, sin amo ante el cual rebelarse nuestra libertad coincide con la servidumbre más excesiva. Por esa superficie resbaladiza nos deslizamos con extraña facilidad en la auto-comprensión (o compasión).

En su libro *Psicopolítica* (2014) Han comienza postulando la libertad y el sometimiento reunidos sin distinción, tomando partido por una definición unidireccional del sujeto a quien le asigna el solo carácter de “estar sometido”. Sujeto como sinónimo de sujeción. Una relación consigo mismo que se organiza sin falla, a partir de una configuración psíquica uniforme e indivisa.

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. En el régimen de la explotación ajena, por el contrario, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador¹²⁸.

Es este “no dejar que surja resistencia alguna” el que interroga un lugar de sujeto que el psicoanálisis ha delineado y constituido a partir de la articulación de espacios heterogéneos tanto en su relación “con el sistema” como en relación a sí. En Han la psicopolítica es entendida como un “conocimiento de dominación”¹²⁹ que interviene en el psiquismo para volverlo prereflexivo y transformar a los sujetos en objetos manipulables y mensurables en un sistema por el cual el sujeto mismo se somete exponiéndose. Los

¹²⁸ Han Byung-Chul. *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 10.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 14.

dispositivos electrónicos, las redes sociales, los enjambres de datos que los propios sujetos ofrecen y que circulan en forma transparente e hipercomunicada, conforman una “psicopolítica digital” que excluye toda negatividad.

Esta perspectiva del sujeto elimina heterogeneidades y tensiones, en ella la pulsión y sus avatares se vuelven una especie de energía uniforme manejada por el Big Data mediante el control de información. Sin síntomas, sin contradicciones, la configuración psíquica “encaja” como pieza de una maquinaria en un mundo social sin politicidad. El sujeto se presenta indiviso.

Han homologa así las formas de subjetivación con las formas del sometimiento que cada tiempo histórico despliega, aunque omite la tensión paradójica que habilita la posibilidad constitutiva de devenir sujeto siempre “en vías de emancipación” a través de sus fallas, vacíos, producciones sintomáticas, sublimatorias, propias de la condición humana. En *Psicopolítica*, el psiquismo se presenta como un material informe, plano, abierto a total manipulación, como una *tabula rasa* programable absolutamente.

A partir del Big Data es posible construir no solo el Psicoprograma individual sino el Psicoprograma colectivo, quizás incluso el psicoprograma del inconsciente, de este modo sería posible iluminar y explotar a la psique hasta el inconsciente ¹³⁰.

El tono apocalíptico de Han desarticula el mismo concepto de inconsciente, cuestión que será abordada a continuación. De este modo, encierra al sujeto contemporáneo en su pura exterioridad, no lo piensa más que como suma de datos; como un habitante de redes, enjambres, grandes plataformas transparentes, que anulan ese espacio interior-exterior moebiusiano (en el cual interior y exterior no se pierden constituyendo una cinta de dos caras) del cual el psicoanálisis da cuenta desde sus inicios a través de una división insoslayable.

Pero Han simplifica el lugar del sujeto unificándolo: fue topo, hoy es serpiente¹³¹. Metáforas animales que esencializan formas de ser.

¹³⁰ Han Byung-Chul. *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 21.

¹³¹ *Ibid.*, p. 18.

Paradojalmente, la descripción que realiza establece una dicotomía, fácilmente reconocible: un sujeto determinado entre configuraciones históricas bajo formas que cristalizan los espacios y los tiempos. El topo, figura de la sociedad disciplinaria, vive en contextos de encierro, es trabajador, habita territorios que lo anteceden y lo prefiguran definidos por muros, fronteras, umbrales. La serpiente, en cambio, en palabras de Han, “delimita el espacio a partir de su movimiento”¹³², es un empresario que se desliza por territorios sin demarcaciones previas y cuya auto-explotación sin límite resulta eficaz para el régimen neoliberal. Mientras que el topo es lento y se halla sometido a espacios ya establecidos, la serpiente es veloz, productiva, se mueve con fluidez por el mundo de la competencia y el proyecto de sí mismo.

Sin embargo, el sujeto humano excede categorizaciones acabadas y su compleja constitución a partir de un origen del que no puede dar cuenta, vuelve intrincada cualquier descripción “clara y distinta”. En Han, el conflicto psíquico parece haberse reducido a un sencillo equilibrio a través de un pasaje lineal de adentro hacia afuera: de lo íntimo a lo obscenamente expuesto en vidrieras digitales, de síntomas a datos, del conflicto al consenso neoliberal, de la escisión psíquica productora y producida por el inconsciente a su inexistencia.

En *Topología de la violencia* (2016), Han afirma que la violencia y la destrucción ya no provienen del exterior del sujeto sino de sí mismo, éste se autodestruye creyéndose libre. La exigencia de un *super yo* positivizado, transformado en ideal nunca alcanzable, agrede al yo hundiéndolo en la depresión, de la cual, según Han, el psicoanálisis no puede dar cuenta ni cura. Pero, ¿puede concebirse un sujeto sin psiquismo escindido y sin batallas pulsionales generadoras de transformación? ¿Es posible la desaparición del sujeto tanto psíquica como política y, con ella, de toda posibilidad de experiencia emancipatoria?

¹³² Han Byung-Chul. *Psicopolítica*, op. cit., p. 18.

El sujeto del inconsciente

Cada uno hace la experiencia de sí mismo como existencia insuficiente.

Maurice Blanchot, *La palabra analítica*

La categoría de sujeto configura un territorio de debate que trasciende los tiempos y es tal vez uno de los más importantes para los diversos campos de conocimiento en articulación interdisciplinaria. Un eje central en la discusión es la distinción entre el sujeto de la conciencia y el sujeto del inconsciente. Descartes legó a la filosofía y no solo a ella, un sujeto pura conciencia, autocentrado y autofundado. Desde Freud en adelante, el psicoanálisis ha postulado la división del sujeto, la escisión constitutiva del psiquismo signado por esa “otra escena”, la inconsciente, cuya organización pulsional -en torno al deseo humano y al lenguaje- derroca a la conciencia del trono que la modernidad forjó.

Constituido a partir del lugar del Otro y descentrado de sí mismo, el encuentro con el mundo será siempre problemático. El sujeto dividido se hace generador de producciones subjetivas que exceden la conciencia auto engendradora o el comportamiento medible, a través de la palabra, el sueño, la invención, el síntoma, el arte, el pensamiento. En medio de innumerables conflictos, el sujeto del psicoanálisis se vuelve, no solo “hechura” de su tiempo, sino “hacedor” de cultura, en palabras de Ulloa. Heredero infiel de un legado epocal es contrabandista de una memoria que no conoce pero que lo constituye¹³³. Para el psicoanálisis libertad y coacción no coinciden aunque conviven. El sujeto del inconsciente no es idéntico al sujeto, pues éste ignora lo que el otro sabe.

El descubrimiento del inconsciente, que en el momento de su surgimiento histórico se muestra en su plena dimensión, consiste en que el alcance del sentido desborda infinitamente los signos

¹³³ Hassoun Jacques. *Contrabandistas de la memoria. Una ética de la transmisión*, Buenos Aires, de la Flor, 1996.

manipulados por el individuo. El hombre produce muchos más signos de los que cree¹³⁴.

Aun cuando se conciba al psicoanálisis como parte del pensamiento moderno, es desde el comienzo una apuesta de interrupción, un quiebre en la historia del sujeto. Esa otra escena, inapropiable en su singularidad y constitución por la conciencia y por los sistemas políticos y sociales en su totalidad, conforma uno de los intersticios por donde horadar el crimen neoliberal, dar cuenta de que “el crimen no es perfecto”, en palabras de Jorge Alemán.

En términos posfundacionales, diferentes lecturas psicoanalíticas sostienen justamente la imposibilidad de una eliminación del sujeto del inconsciente, cuyo rasgo es el de no poder dar cuenta de sí mismo desde su origen. Estas postulan, en su interpretación de la actualidad, una complejidad y opacidad de la constitución subjetiva distantes de lecturas binarias que desembocan en una sustancialización del sujeto: libre o sometido, obediente o rebelde, auto consciente o capturado.

Dice Jorge Alemán desde una perspectiva política y psicoanalítica lacaniana: “El sujeto lacaniano surge como un vacío sin sustancia y sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen. Su soledad es radical, en la medida en que ninguna relación “intersubjetiva” o “amorosa” puede cancelar en forma definitiva ese lugar vacío y excepcional. Este vacío surge como el resultado de la desustancialización del sujeto efectuada en la enseñanza de Lacan y cuyo agente principal es el Lenguaje. Dicha operación toma en el álgebra lacaniana la forma de una escritura tachada. De allí surge también el carácter excepcional del sujeto, a saber, nunca puede ser representado en su totalidad por ningún significante, siempre es incomparable y al estar habitado por una opacidad inextirpable nunca es idéntico a sí mismo. (...) No obstante, el sujeto del que estamos hablando aquí, el sujeto lacaniano, es inconcebible sin su relación al Otro que lo precede lógicamente (...) el sujeto nace sincrónicamente en el lugar del Otro, tachado por el Otro. Sus historias, sus legados, sus

¹³⁴ Lacan Jacques. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Seminario 2*, Barcelona, Paidós, 1983, p. 10.

herencias, sus destinos anatómicos quedarán siempre modulados por el juego combinatorio del significante”¹³⁵.

En este sentido, Alemán afirma oponerse a pensar que el neoliberalismo sea un “dispositivo de construcción perfecto de subjetividad”¹³⁶ ya que el sujeto, concebido psicoanalíticamente, no podría ser alcanzado en su totalidad por el poder de las estructuras del capital, siempre habría en su constitución, un desarreglo inapropiable por los dispositivos históricos. Es por esta vía que la experiencia política y la posibilidad igualitaria juegan su parte y el psicoanálisis, en palabras de Alemán, ofrece herramientas para pensar esa zona no alcanzada de la subjetividad que nombra como “Soledad: Común”. Un modo de articulación entre “la condición singular del sujeto y el hecho colectivo de la política”¹³⁷, una conjunción-disyunción incapaz de reducir la soledad estructural del sujeto, y su insistente invención del vínculo social, en un común y sin fundamento. En palabras de Blanchot: “Nacer es, después de haber tenido todo, carecer repentinamente de todo, y en primer lugar del ser (el niño no existe ni como cuerpo constituido, ni como mundo). Todo le es exterior, y no es casi nada sino este exterior: el afuera, la exterioridad radical sin unidad, la dispersión sin nada que se disperse; la ausencia que no es ausencia de nada es, en primer lugar, la sola presencia del niño. (...) Es siempre cerca de la falta y o por la exigencia de esa falta que se forma el presentimiento de lo que él será, su historia. Pero esa falta es el “inconsciente”: la negación que no es sólo falta, sino relación con aquello que hace falta – deseo. Deseo cuya esencia es ser eternamente deseo, deseo de aquello que es imposible de alcanzar e incluso de desear”¹³⁸.

Esa “debilidad” del nacimiento prematuro es la fuerza de lo humano, imperfección del encuentro con el mundo, extrañeza que no se colma, desajuste del cuerpo que desconoce su origen, deseo que rodea los objetos, el pensamiento. La fragilidad humana conlleva

¹³⁵ Alemán Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, pp. 12-14.

¹³⁶ Alemán Jorge. Entrevista Radio La Patriada. Disponible en <http://www.fmlapatriada.com.ar/me-opongo-aceptar-neoliberalismo-sea-dispositivo-construccion-perfecta-la-subjetividad/>, 2017.

¹³⁷ Alemán Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*, op. cit., p. 23.

¹³⁸ Blanchot, Maurice. *La palabra analítica*, Buenos Aires, La Cebra, 2012., p. 17.

una potencia formativa del sujeto que, en su imposibilidad de hablar, ensaya una y otra vez, su relación única y singular con el lenguaje.

El sujeto del psicoanálisis es así, un sujeto abierto a lo que históricamente lo produce. No podría saberlo todo de sí y es esa 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.

Por su parte, Judith Butler, a partir de la pregunta por la posibilidad de “dar cuenta de sí mismo”¹³⁹, cuestión que la subjetividad neoliberal no podría realizar en el planteo que criticamos, recupera la vertiente psicoanalítica y el dispositivo analítico para pensar la constitución del yo y su configuración en “escenas de interpelación”, entre ellas, las de la transferencia. Ello implica para la filósofa la emergencia siempre abierta del sujeto ético. Un sujeto en una relación de opacidad consigo mismo y con los otros, que asume la imposibilidad constitutiva de dar cuenta absoluta de sí pero ante el requerimiento constante de configurarse narrativamente ante otros, con interrupciones e incoherencias.

El propósito no es aquí celebrar cierta idea de incoherencia, sino limitarnos a señalar que nuestra “incoherencia” establece el modo de constituirnos en la relacionalidad: implicados, obligados, derivados, sostenidos por un mundo social que está más allá y delante de nosotros¹⁴⁰.

Butler articula así mundo social y dimensión inconsciente en esa narración de sí, siempre fallida y siempre en obra. Articulación psicoanalítica por excelencia. Es en la posición crítica filosófica donde introduce la ética de una subjetividad que no puede, por definición, deshacerse de sus límites a la vez que los cuestiona.

A partir de algunas premisas psicoanalíticas en torno a la subjetividad y la constitución del yo, en diálogo con la filosofía contemporánea, se pregunta: “¿qué lugar para un yo en el régimen

¹³⁹ Butler Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

¹⁴⁰ Butler Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 93.

discursivo en que vivo? Y, ¿qué modos de consideración del yo se han establecido que yo pueda adoptar? (...) ¿Cómo nos formamos en la vida social y a qué costo?"¹⁴¹. Sus intentos de respuesta emparentan esa posibilidad de "dar cuenta de sí" con responsabilidad y ética. Estas exigen arriesgarse justamente en los momentos de desconocimiento, esos que constituyen al sujeto, cuando la divergencia entre su formación y lo que lo interpela de frente, lo "deshace" en las relaciones sociales que habita. Para Butler, la condición descentrada de la subjetividad, la dimensión inconsciente y a la vez relacional de lo humano, es la oportunidad ética de "ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar"¹⁴².

Ante la complejidad de este sujeto del inconsciente descentrado y escindido, a la vez ético, histórico y político, entre la normatividad, la crítica y sus interrupciones, la psicopolítica de Han¹⁴³ resulta reductiva. Su análisis de "lo psi" lo inventa atrapable en su totalidad, manipulable por un régimen que lo utiliza para su beneficio. Postula entonces un sujeto uniforme, transparente en tanto se constituye sin sombras, entregado al rendimiento neoliberal y ubicado en una cristalización narcisista que anula las dimensiones del conflicto. Así, se cancela al sujeto del inconsciente, sin resistencias y se construye una subjetividad contemporánea depresiva y despolitizada, sin salida.

Sin embargo, los momentos políticos, esos que están atravesados por la igualdad¹⁴⁴, no dejan de ofrecerse a lo largo de la historia de la mano de sujetos que hablan, escriben, sueñan, aman, resisten, dan cuenta de sí mismos y le hacen lugar a una igualdad diferenciadora en un mundo cada vez más desigual.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 157- 183.

¹⁴² *Ibid.*, p. 183.

¹⁴³ Han Byung-Chul. *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

¹⁴⁴ Rancière, Jacques. *Momentos políticos*. Buenos Aires, Capital intelectual, 2010.

Una emancipación como experiencia singular y común

*Uno pertenece a los sitios en los que
puede pensar.*

Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin estado*

Las preguntas que nos mueven, entonces, más allá de nuestras críticas al “sujeto transparente” que Han describe, son: ¿cómo hacerse cargo políticamente de un pensamiento sobre el sujeto? Y, ¿desde qué pensamiento político es posible abrir grietas para una “experiencia” emancipadora en el sentido en que experiencia se distancia del mero experimento de la modernidad? En tanto el experimento es aquello que se controla, se anticipa en su totalidad y donde los sujetos tienen ya su lugar asignado, la experiencia se habilita y se dispone sin imponerse, se le “hace lugar” desde la singularidad de cada sujeto, en torno a lo común que los reúne¹⁴⁵.

La emancipación concebida desde esta perspectiva difiere de aquella que la modernidad postuló y que supone desasirse de una autoridad externa que guía y distribuye posiciones. El texto de Kant *¿Qué es la ilustración?*, que Foucault retoma para postular la idea de la modernidad como actitud, plantea la emancipación como “salida”, esa “salida de la minoridad” que ubica a la humanidad en una relación de quiebre con respecto a toda autoridad externa a la humanidad misma. No obedecerse más que a sí mismo, será la consigna del sujeto moderno. Mirarse, pensarse, inventarse y nombrarse a sí mismo, a partir de una disposición fundamental: “ten el coraje, la audacia de saber”. Para Foucault, Kant define la Ilustración de una manera casi enteramente negativa, como una “salida”. Afirma que, en otros textos sobre historia, Kant llega a hacer preguntas por el origen o a definir la finalidad interior de un proceso histórico pero que en el texto sobre la Ilustración la pregunta concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de una finalidad completa en el futuro. Busca una diferencia, la diferencia que introduce el hoy en relación al ayer, la experiencia actual en sus límites y posibilidades. Lo que a Foucault le interesa es cómo Kant propone la pregunta

¹⁴⁵ Greco, María Beatriz. *Emancipación, educación y autoridad. Prácticas de formación y transmisión democrática*, Buenos Aires, Noveduc, 2012.

filosófica del presente y responde a una pregunta que lanzada por un periódico en diciembre de 1784, indicando enseguida que la “salida” que caracteriza a la Ilustración es un proceso que nos saca del estado de “minoridad”, de “un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos por los dominios donde conviene hacer uso de la razón”¹⁴⁶. Da tres ejemplos: estamos en estado de minoridad cuando un libro se ubica en el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia o cuando un médico decide en nuestro lugar.

Podríamos retomar hoy nuestras preguntas, desde nuestra diferencia histórica: ¿en qué sentido concebir la emancipación?, ¿de qué modo político, como experiencia, una lógica emancipatoria tiene o puede tener lugar en nuestro tiempo? y ¿desde qué concepción de sujeto que le haga lugar?

Algunas lecturas psicoanalíticas, políticas y filosóficas permiten concebir y desplegar pensamientos que aproximan formas emancipatorias. Retomamos, en primer lugar, la fórmula que Alemán propone: *Soledad: Común*, para redefinir una emancipación que difiere de su formato moderno sobre el supuesto de un sujeto que requiere liberarse de un sometimiento externo. La fórmula articula sujeto y política en el punto en que no renuncia a la singularidad de la configuración subjetiva y, a la vez, habilita un pensamiento sobre la emancipación, no como “salida” o liberación. *Soledad: Común* es la condición de la emancipación en términos contemporáneos. Es un “saber hacer” con esa conjunción-disyunción y no un mero rechazo de la servidumbre que se impone desde algún lugar exterior-interior. Es la aceptación de un sujeto que, de entrada, se constituye en el campo del Otro y que lleva en su propia constitución las condiciones para que “el imaginario de la servidumbre voluntaria emerja como tal”¹⁴⁷. Este sujeto psicoanalítico, del inconsciente, deseante, no se diluye en los rasgos de una época, menos aún si cae bajo el dominio de explicaciones homogeneizantes y totalizantes. Ese sujeto, es sujeto de emancipación si sostiene la tensión entre su soledad como

¹⁴⁶ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996, p. 87.

¹⁴⁷ Alemán, Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*, op. cit., p. 48.

condición irreductible y una construcción colectiva, con otros, que no se alcanzará en una meta última y finalmente lograda.

Reformular ese Común es tarea política, también singular, en tanto interroga la posible emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no constituida por identidades cerradas y predefinidas. Tampoco se trataría de concebirlo como disolución de singularidades sino como un “no saber”, eso que reúne sin fundamento y que habilita la emergencia de la invención que constituye todo encuentro. La experiencia política, poética, amorosa, amistosa, artística, se genera por y en esta lógica emancipatoria, sin garantías pero bajo la condición de estar con otros/as, habitar espacios, tiempos, proyectos inacabados.

A su vez, lo común se constituye por una igualdad diferenciadora que no se asemeja a lo idéntico ni homogéneo y que supone un sujeto político emergiendo una y otra vez, según el principio de “la igualdad de las inteligencias”¹⁴⁸. Un “maestro ignorante” (Rancière, 2003) no es más que aquel que enseña emancipando y que ignora la lengua en la que improvisan sus alumnos. De todos modos, el trabajo igualitario los reúne a la vez que los diferencia.

Podríamos postular aquí, siguiendo la lógica rancieriana, un sujeto de la igualdad que también y, paradójicamente es un sujeto dividido. Según el filósofo, un sujeto político opera una doble separación: “de la naturalidad del trabajo y de la identidad de un grupo social marcado por la ley de su corporeidad”¹⁴⁹. Así, el sujeto de la igualdad es un operador de desidentificación que sitúa una escena y redistribuye los papeles haciéndose contar como parte de ella, dando a ver una ficción que no es lo contrario de la realidad, sino una invención igualitaria que reúne singularidades en torno a un común:

¹⁴⁸ Rancière, Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones de emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes, 2003.

¹⁴⁹ Rancière Jacques. *Momentos políticos*. Buenos Aires, Capital intelectual, 2010, p. 48.

La ficción es una forma de esculpir en la realidad, de agregarle nombres y personajes, escenas e historias que la multiplican y la privan de su evidencia unívoca¹⁵⁰.

Retornamos al comienzo. Ficción, división, desajuste, disenso, son los nombres de una apuesta emancipatoria que no leemos en Han. Multiplicar escenas de igualdad verificándola, hacer lugar a un sujeto que resiste a la categorización unívoca y dicotómica, habilitar y leer sus producciones inconscientes, posiblemente, sean hoy parte del desvelo político que nos interpela y que se expresa en gestos, desplazamientos a veces imperceptibles que “hacen” igualdad.

¹⁵⁰ Rancière Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones de emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes, 2003.

Los gestos de lo político: “fabricar” una igualdad sensible

La fabricación de la igualdad es el trabajo siempre actual de hacerla presente, una insistencia que no se detiene, aún en los contextos menos favorables, más desiguales. Su verificación supone una “sensibilidad inteligente” (Lispector, 2004), una puesta en acto y materialidad de lo que se presupone: “la igualdad de cualquiera con cualquiera”¹⁵¹. La convicción de que lo político no permanece aislado ni constituye una esfera separada de la vida “común” sino que se entrelaza en el mundo sensible como lugar de configuración espacio-temporal, repartición o división donde la vida humana, sus poderes y saberes se despliegan. Se trata de visibilidades diferentes y tipos de palabra los que darán la medida de una redefinición de las maneras de ver y “organizar” lo real; esto es, un actuar a partir de gestos que den cuenta de otros sensibles que hagan lugar a posiciones o relaciones que no existían. Una apertura de espacios donde quienes no lo creían posible, se sientan capaces de hablar y actuar en conjunto. Confirmación/fabricación de una igualdad intempestiva.

Lo político asume así un carácter particular, del orden de la mezcla, el desorden, lo impuro, lo inacabado, lo momentáneo, lo frágil, lo heterogéneo, sin renunciar a la construcción de un “común” compuesto por estos mismos rasgos. Lo político se presenta siempre mezclado, entretelado entre las hebras de una realidad habitual, cotidiana, “común”. No pertenece a una esfera diferenciada, a salvo de lo “doméstico” y simple, ajena al mundo de los apremios sociales, las “necesidades” sensibles y corporales. Es por ello que, un primer gesto que creemos reconocer, implica lo político bajo la forma de sensibilidades, en el habitar de un mundo de cuerpos y pasiones, de identificaciones múltiples y desidentificaciones. Seguir los recorridos de lo político, implica encontrarse con habitantes de un mundo “común”: niños y niñas en escuelas, mujeres y hombres en la calle, trabajadores/as en los más diversos espacios. O de un mundo dentro de otro: filósofos plebeyos, nóveles escritores escolares, artistas populares, pedagogos contrariados, niños poetas. Sujetos que no son tales de una vez para siempre —como si se tratara de un ser unívoco— sino frágiles construcciones en

¹⁵¹ *Ibíd.*

transformación, formas de experiencia sensible que llevan siempre más allá de un “sí mismo/a”, política y psíquicamente hablando.
Es así que la experiencia se traduce en gestos igualitarios que los sujetos ponen en juego en torno a gestos que son pasiones, interrupciones, propios de la creación de lo nuevo y de la creación de lo común. Acerca de ellos pensaremos a continuación.

Pasiones políticas o el descentramiento identitario

Un mundo sensible se presenta o nos recibe, nos acoge y nos constituye como seres parlantes, nos hace seres destinados a situarnos espacial y temporalmente y a desplazarnos –una y otra vez- de nosotros mismos por efecto de la palabra como forma de movimiento; pero también nos ubica con cierta insistencia, casi sin que lo advirtamos, en lugares fijos, allí donde nacimos, por una herencia recibida, por un nombre adjudicado, por una biografía o un género asignados culturalmente, por un tiempo histórico que nos subjetiva. Un cierto ordenamiento institucional, social, familiar, lingüístico, corporal, sensorial, gestual –que se vive como formando parte de una naturaleza- nos acoge y nos nutre, nos hace ver, hacer y pensar. Cuando Jacotot, el maestro ignorante de Rancière insiste: “¿qué ves, qué piensas, qué haces?”¹⁵² es porque mueve a sus estudiantes para que una cierta intervención de y sobre lo sensible se produzca, donde estas acciones (ver, hacer, pensar) puedan ser percibidas en tanto no naturales y no instrumentales. Fruto de un trabajo, “trabajosas” y a la vez apasionadas; no tanto para ver, hacer y pensar algo totalmente diferente de lo visto, hecho y pensado hasta el momento, sino para que sean llevadas a cabo a partir de una extrañeza, un empeño desnaturalizador, una certidumbre de que es posible ver, hacer y pensar bajo otras formas.

Si lo político tiene que ver con un ordenamiento sensible es porque produce otras sensibilidades, disposición de cuerpos, nombres y herencias subjetivantes que ya están allí sin estarlo. Es en este punto en que lo político se vuelve menos una idea declarada –de igualdad, de libertad, de comunidad- y resulta más bien un intervalo entre un conjunto de pasiones encarnadas en cuerpos, voces que se hacen escuchar, palabras apropiadas y sentires que se pueden percibir en el calor y el color de lo cotidiano. Sin embargo, no se trata de una pluralidad de pasiones sueltas sino articuladas en torno a un común litigioso, el “lugar de todos los lugares” del orden de la igualdad y de la facticidad.

¹⁵² Rancière Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones de emancipación intelectual*, op. cit.

Pensar lo político en términos de pasiones y cuerpos nos lleva a una concepción de sujeto dividido que se presenta menos como esencia y más como cuestión de procesos y relaciones, actos y palabras, no de sujetos aislados, unitariamente definidos y categóricamente identificados. La pasión implica a un sujeto que no se halla inscripto en ninguna oposición sujeto-objeto, ni actividad-pasividad, ni mente-cuerpo, ni individuo-colectivo. Por el movimiento que le imprime la palabra, el sujeto es más proceso de subjetivación que recorte identitario; es alteridad, más que identidad; es la causa del otro/a.

La pasión política no es ciertamente el modo de obtener ciertos rasgos, objetivos, espacios o poderes que ofrezcan una nueva identidad; no hay instrumentalización en ella ni permite alcanzar un logro que cierre, termine y concluya dando a un sujeto o a un colectivo de sujetos aquello que aspiran. La pasión hace la experiencia de un poder, de lo que hay de fáctico en ese poder. Quien se apasiona sufre, padece sin sacrificarse, se entrega a la pasión haciéndose cargo de aquello que lo mueve desde el principio, de lo que “otra cosa” que el sí mismo le produce, que no es ni externa ni interna al sujeto, no obedece a necesidades “naturales” o de satisfacción inmediata, no busca reducir sino ampliar, diversificar, empujar los límites. Es innecesaria porque no responde a una lógica instrumental, utilitarista, de gestión de los medios para alcanzar objetivos ciertos, sean individuales o colectivos. La creación de un mundo común –en un sentido político- no tiene finalidades útiles, no “sirve para” ni llega a un estado determinado de acuerdos con vistas a un consenso utilitario. Su único sentido es producir sentido en el mismo momento en que acontece, a la vez, en forma siempre inacabada e incompleta. No es búsqueda de sentido desde un “afuera”, sino producción en el mismo momento en que se transcurre.

Lo político como gesto pasional es, entonces, el momento de una apropiación o reapropiación, un desdibujamiento de miradas que se despliegan, de un cuerpo que se dispone a desplegarlas, de un mundo que se transforma cuando algo de sí se trastoca. Es un intervalo entre un “sí mismo” y un “otro”, identidad descentrada que no cesa de hacer y hacer pensar “lo que queda por hacer”, siempre en relaciones reconfiguradas.

La creación de lo común en una escena escolar

¿Cómo articular un pensamiento y una práctica del lazo igualitario en tiempos en que, como insiste Han, aparentemente sólo producen la homogeneización de una subjetividad transparente? ¿Qué formas de resistencia se despliegan en lo cotidiano, por ejemplo, del trabajo de educar?

La siguiente escena da cuenta de una experiencia política, en una escuela de la ciudad de Buenos Aires, donde la desigualdad social ha dejado fuera del derecho a educación a muchos/as jóvenes. Sin embargo, en los pliegues de un mundo fragmentado, “otra cosa” ocurre. La escena se despliega en una escuela pública del barrio del Abasto. Estudiantes de 13 y 14 años han llegado a esta escuela desde barrios del conurbano bonaerense, la estación de trenes cercana trae a este lugar de la ciudad a trabajadores/as y sus hijos/s. Inmigrantes bolivianos y peruanos cuyas familias se han trasladado a esta ciudad en busca de mejores oportunidades de trabajo y de vida. La motivación del proyecto educativo que se crea surge del interés de las docentes por generar mayores capacidades en sus estudiantes para leer y escribir. Les preocupa el escaso hábito de lectura, la ajenidad con respecto a las lecturas que los programas de la materia proponen, el sentimiento de que escribir “no es para ellos/as”. La biblioteca los recibe en su silencio guardado por años en el edificio centenario. No es un espacio habitual, tan cercano y lejano a la vez. El taller de lectura y escritura se inicia una mañana de invierno en torno a la amplia mesa central. Sobre ella, los libros se hallan allí reunidos, desordenados, por momentos amontonados, en pilas que van variando su ordenamiento, entre libros que se mueven de mano en mano. Estudiantes y profesoras no se sientan alrededor de la mesa, no se acomodan para leer sino que merodean, deambulan alrededor de la mesa, tocando, percibiendo colores y texturas, dejándose llamar por las letras de los títulos, su tamaño y su decir. Invitados/as por los textos, cada uno/a selecciona uno solo y ahora sí, se alejan del grupo, hacia un sitio apartado y más íntimo para entrar en sus páginas. Se les pide a los/as estudiantes que piensen los motivos por los cuales eligieron esos objetos hechos de texto-textura-imágenes-palabras-peso-color y que recuerden a su vez, algún libro de la infancia que fuera significativo para ellos. Se los invita al relato oral, luego a la escritura, luego a la lectura de fragmentos y nuevamente la escritura. Los encuentros se suceden semana a semana, los/as estudiantes van hilando la experiencia

presente con experiencias pasadas, lo vivido actual con lo que no fue vivido nunca, la sensibilidad de cada taller con la reflexión por fuera de la situación en la biblioteca. El espacio escolar se vuelve propio para estos/as estudiantes que son pensados/as y se piensan a sí mismos/as como extranjeros/as. Ellos/as mismos/as generan la publicación de unos poemas de “nóveles escritores” y al ser nombrados/as como tales, un reposicionamiento subjetivo produce un giro emancipatorio que no se cerrará allí.

La escena es pequeña pero porta gestos potentes en la creación de subjetividad. Su carácter político “hace” un común cuando da a ver un mundo dentro de otro mundo, modifica lo real por lo virtual de una igualdad no homogeneizante, cuando abandona todo intento unificador, e identitario, reuniendo singularidades inscriptas en una igualdad litigiosa. En este espacio de reunión y separación, se despliega eso común que la escuela persigue en forma de pensamiento y verificación de una igualdad en acto.

Para ir cerrando, provisoriamente, nuestras reflexiones en estos tiempos en que, como afirma Han, las pasiones políticas se hallan en “retroceso”, advertimos los múltiples modos en que una lógica miserabilística de lo que no hay, lo que falta, lo que nadie hace, logra confirmar que nada cambia y que no vale la pena “ver, hacer, pensar”.

La invitación de este texto es la de pensar esa pasión desde un sujeto dividido, con sus facetas inquietantes y polémicas. Una pasión política que es el trabajo de tensar continuamente lo que se da con lo que puede darse bajo un presupuesto igualitario, que es exponerse a perder los propios límites en la experiencia con otros/as. Lo político pensado como pasión, interrupción, palabra y novedad que dan lugar a la heterogénea igualdad, es aquello que, en los más diversos ámbitos, instituciones, espacios e incluso en lo íntimo de cada sujeto, hace un mundo dentro de otro. Mundo “común” que nos mueve hacia otros/as, hacia lo otro.

MELANCOLÍAS



Melancolías: La melancolía como clave para repensar la experiencia (erótica) en clave posfundacional

Luciana Espinosa

La pregunta acerca de las condiciones contemporáneas del darse de la experiencia es hoy, sin dudas, una de las más recurrentes y más difíciles de responder. Sin embargo, esta insistencia, en cierto punto, puede ser leída como un claro indicador de la importancia y la urgencia que ella condensa. ¿Es posible todavía sostener que el hombre contemporáneo “está empobrecido de experiencia”¹⁵³ como a comienzos del siglo pasado sugería Benjamin? ¿Qué hay de cierto en el diagnóstico agambeniano de que “todo discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable”¹⁵⁴? ¿En qué se basa Byung-Chul Han para sostener que “el sujeto actual del rendimiento no es capaz de ninguna experiencia erótica”¹⁵⁵? ¿No hay, acaso, alguna forma en la que podamos reconsiderar esa *retirada* de modo tal que podamos recuperar algún rasgo de su productividad?

En efecto, aquí nos proponemos recorrer este camino. Buscaremos justificar que la experiencia es todavía posible, pero a condición de reconocerle una estructura melancólica, esto es, a partir de aceptar que ella funciona desde un corrimiento que sólo puede ser comprendido desde las coordenadas posfundacionales de su abordaje. Así, en lo que sigue, nos serviremos del tratamiento que Han ha dedicado recientemente a la experiencia erótica, con el objetivo de exponer de modo crítico sus limitaciones para, finalmente, explicitar cuáles son los motivos que nos permiten sostener que, a través de una ampliación en la comprensión de la melancolía, ella podría officiar de *vía* a través de la cual alcanzar el abordaje sobre la experiencia que estamos buscando.

¹⁵³ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 168.

¹⁵⁴ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 7.

¹⁵⁵ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2017, p. 19.

La retirada de Eros

“Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual”¹⁵⁶. Con estas palabras Byung-Chul Han inicia el desarrollo teórico que tiene lugar en *La expulsión de lo distinto*.

En las sociedades actuales comprobamos, según Han, la desaparición de la alteridad. Y en su lugar encontramos la expansión, sin precedentes, de la positividad que implica su reverso, esto es, confirmamos la instalación de una mismidad homogénea, plena y sin fisuras. Pero el diagnóstico no acaba allí puesto que, en las sociedades tardo-capitalistas la sustracción de la alteridad es, en realidad, indicador de un cambio mucho más profundo: la expulsión de la negatividad.

De la sociedad actual es característica la eliminación de toda negatividad. Todo se pulimenta y satina. Incluso la comunicación se satina hasta convertirla en un intercambio de complacencias. A sentimientos negativos como el duelo se les deniega todo lenguaje, toda expresión. (...) También aquí se confirma esa lógica universal de la expulsión de la negatividad de lo distinto¹⁵⁷.

Ahora bien, ¿es tan fácil afirmar la eliminación de la negatividad?, ¿en qué medida puede tener lugar realmente una salida de esta magnitud? Y, más aún, si ese fuera el caso, si pudiésemos afirmar el borramiento o la desaparición de *la lógica universal de la negatividad de lo distinto*, ¿sólo queda la positividad de lo igual - como si ellas fueran dimensiones mutuamente excluyentes-?

A partir de presuponer, de manera poco fundada, una identidad equivalencial entre alteridad y negatividad, pero también y de forma correlativa, entre mismidad y positividad, Han forjó a lo largo de su reciente producción filosófica una caracterización de nuestro

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 9.

¹⁵⁷ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit.p. 45.

tiempo que reposa sobre la operatividad de una perspectiva dualista que se basa en una escisión y la correlativa jerarquización de los dos fenómenos que ella analiza. Y *La agonía del Eros* no es la excepción.

En sus páginas, el filósofo surcoreano da cuenta de esta peculiar dinámica, pero ahora aplicada a la experiencia amorosa. Lo cual no es menor, ya que como veremos, al intentar aprehender las modalidades de un campo lábil y complejo como es el del amor, Han revelará las limitaciones intrínsecas de un abordaje que, al edificarse sobre dicotomías oposicionales, resulta demasiado precario. Pues, como sabemos, el amor arrasa con cualquier límite y determinación fija que intentemos imponerle.

El desarrollo argumental del texto es claro. *La agonía del Eros*, más allá del componente suspensivo de su título -que inmediatamente se transforma en el decreto de un final¹⁵⁸-, toma como punto de partida la desaparición del otro y, por ende también, la imposibilidad de hacer o tener una experiencia amorosa. Según Byung-Chul Han:

en tiempos recientes se ha proclamado con frecuencia el final del amor. (...) Pero estas teorías sociológicas desconocen que hoy está en marcha algo que ataca más al amor que la libertad sin fin o las posibilidades ilimitadas. No sólo el exceso de oferta de *otros* otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del *otro*, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad. En realidad, el hecho de que *el otro desaparezca* es un proceso dramático, pero se trata de

¹⁵⁸ “Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente a otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta sólo como proyecciones de sí mismo”. Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder 2014, p. 6.

un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan¹⁵⁹.

Dos preguntas nos asaltan en este punto: ¿qué entiende Byung-Chul Han por amor? y ¿por qué se encontraría actualmente en retirada?

Su pensamiento acerca del amor se basa en la matriz griega de Eros. Han asume que el amor es una orientación hacia un otro en sentido enfático, hacia un otro otro que, para poder ser alcanzado, exige una salida del régimen auto-referencial del yo. La experiencia amorosa se concibe, en efecto, como una apertura radical que presupone la asimetría y la exterioridad que impone la alteridad atópica de Eros. En otras palabras, el amor es un acontecimiento en el que se “interrumpe la perspectiva del uno y hace surgir el mundo desde el punto de vista del *otro* o de la *diferencia*”¹⁶⁰.

Sin embargo, tal como se sigue del curso del planteo, hoy en día no estarían dadas las condiciones para su ocurrencia. Y ello se debe a nos movemos en “el infierno de lo igual”¹⁶¹, en una dinámica iterativa y circular de una mismidad omnipresente, en la que no hay lugar para la aparición disruptiva de la alteridad -condición necesaria para la emergencia de la experiencia erótica-. En nuestras sociedades de consumo y de control se ha “elimina[do] la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, heterotópicas”¹⁶². De allí que la alteridad y el lazo insondable con el otro que ella suscita, es decir, el más puro ser de relación no dialectizable que ella instala, retrocede y cede su lugar al orden de las diferencias familiares y tolerables. Con lo cual, si el mundo y los demás se presentan como realidades bidimensionales, como meras proyecciones holográficas hechas a nuestra escala, el amor se resiente. En efecto, para Byung-Chul Han éste ya no está a nuestro alcance y se encuentra, por eso mismo, desplazado al orden de un imposible.

Desde este desarrollo podemos concluir que para Han la experiencia erótica se encuentra en retirada. Hoy no podemos experimentar el amor en sentido pleno dado que el otro -con su

¹⁵⁹ Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit. p. 5.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶² *Ibid.*, p.5.

carga de negatividad-, ha dejado de ser una alternativa en el contexto de una multiplicación, nunca antes vista, de mismidades autosuficientes. Razón por la cual, en su lugar, donde antes se encontraba Eros hoy está Narciso. Porque si el amor se construye a partir de una “delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo”¹⁶³, en la medida en que el sujeto no logra establecer de un modo claro esa frontera, éste se desdibuja y “el mundo se le presenta sólo como proyecciones de sí mismo”¹⁶⁴. De modo que la mismidad se vuelve omnipresente, lo deglute todo y la única “experiencia amorosa” a la que podemos aspirar es la que este (no) límite prescribe, a saber, la de un vínculo narcisista.

El yo que se robustece y al que las relaciones de producción neoliberales fomentan y explotan queda cada vez más escindido del otro. La voz del otro rebota del todo contra el ego que se acrecienta. La sobrecarga narcisista que caracteriza el centrarse en sí mismo nos vuelve sordos y ciegos para el otro¹⁶⁵.

Así, en la sobresaturación de mismidad y su imposible apertura a la alteridad, el yo narcisista recae necesariamente para Han en un estado depresivo. Agotado de sí, imposibilitado de producir algún pliegue que le permita la aparición de un otro, Eros cae y retrocede ante la depresión que suscita Narciso...Y es así como nuestro autor establece la figura de un sujeto depresivo-narcisista como rasgo actual de la subjetividad de nuestro tiempo. Una figura que se puede explicar si atendemos al rendimiento y la auto-exigencia como formas viciadas de una experiencia que, al no poder contar con la productividad que incita la presencia de un otro, se licúa en una simple vivencia articulada a partir de demandas infinitas y para la cual “la libertad se ha convertido, por distintas vías en coacción”^{166,167}. En definitiva, el sujeto depresivo-narcisista no es más

¹⁶³ Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 4.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁵ Han, Byung-Chul, La expulsión de lo distinto, op. Cit., p. 89.

¹⁶⁶ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 7.

¹⁶⁷ Es fácil reconocer en el planteo de Han la tensión entre vivencia [*Erlebnis*] y experiencia [*Erfahrung*] que haya tematizado Walter Benjamin en su producción filosófica de los años '30. Pero, además, es interesante notar que también ha sido Benjamin uno de los pensadores que ha llevado adelante una singular e interesante recuperación del motivo melancólico

que el nombre de esta trampa, el nombre de la figura que condensa el ciclo homogéneo de las infinitas demandas (siempre y necesariamente insatisfechas), entre las que se encuentran, desde ya, las de la experiencia erótica.

De todas formas, instalados en la grilla que Han nos propone para pensar ese caso, resulta interesante que como corolario de este diagnóstico nos presenta lo que parecería ser una salida. Cuando el planteo se cerraba sobre sí en una tautológica confirmación de su análisis, Han abre lo que denominaremos una *vía melancólica*. Pues, ante la confirmación de la sustracción de la experiencia amorosa (y de la experiencia en general)¹⁶⁸, el filósofo coreano elige introducir un elemento nuevo, a saber, la melancolía.

en algunas de sus obras en las que la experiencia es materia central de reflexión (Walter Benjamin, *Iluminaciones II*, Buenos Aires, Taurus 1972 y Walter Benjamin, *Escritos franceses*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012).

¹⁶⁸ Byung-Chul Han aborda la temática de la experiencia y del hecho de que en las sociedades actuales se ha vuelto imposible en diversas oportunidades (Las exposiciones más detalladas sobre este punto las encontramos en Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. Cit. y en Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013).

La vía melancólica de Han

A partir de recuperar la película *Melancholia* (2010) del cineasta danés Lars Von Trier, Byung-Chul Han nos propone pensar en un lazo etimológico capaz de aproximar melancolía y desastre.

La trama del film es la clave que le permite exponer la posibilidad de la melancolía como un rayo capaz de fisurar la homogénea superficie de lo siempre igual. La melancolía aparece como un desastre, como la forma en que sería posible salirse del bucle de la mismidad narcisista que, como ya hemos indicado, impide la emergencia del otro y con ello también, la posibilidad del amor.

‘Desastre’ significa literalmente *no astro* (lat. *desastrum*). En el cielo nocturno Justine descubre, en presencia de su hermana, una estrella resplandeciente de color rojo que más tarde se revela como un *no astro*. *Melancholia* es un *desastrum* con el que inicia su curso todo el infortunio. Pero allí hay algo *negativo* de lo que parte un efecto salvador, purificador. En este sentido, ‘Melancholia’ es un nombre paradójico, en la medida en que produce una cura para la depresión como una forma particular de melancolía. Se manifiesta cómo el otro atópico que saca a Justine del pozo narcisista. Así, florece realmente ante el planeta que trae la muerte¹⁶⁹.

En la película asistimos a una experiencia de pasaje. Vemos la transición vivenciada por la protagonista, Justine, quien transita desde un estado depresivo a una posición en la que encarna toda la fuerza de Eros. En el film, recordemos, un astro desconocido se acerca con velocidad inusitada a la Tierra y, con la certeza del inminente choque que ello va a suscitar, se abre para Justine el camino de su gigantesca transformación. Frente la desesperación que comienza a invadirlo todo, es decir, ante la constatación más descarnada del estallido final que el choque entre los astros va a generar, ella mejora. En el momento de la más absoluta certeza de su finitud, cuando la muerte no deja dudas acerca de su aplastante

¹⁶⁹ Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. Cit., p. 7.

victoria, Justine aplaza su angustia y se vuelve, como nunca antes, *amante*.

De esta manera, Han afirma que el tema de la película no es otro que el de

un acontecimiento desastroso, [la] irrupción del *afuera*, de lo *totalmente otro*, [que] se realiza como un des-
apropiar (expropiar), como supresión y vaciamiento de
lo propio; a saber, como muerte. (...) Pero este desastre
[genera] una ‘alegría devastadora’, es más, una *dicha de
la ausencia*¹⁷⁰.

Así, la obra de von Trier le sirve a nuestro autor como oportunidad para pensar lo que él llama una “*dialéctica del desastre* (...) el infortunio desastroso que se trueca de manera inesperada en salvación”¹⁷¹.

La melancolía es aquí una herramienta, una figura a partir de la que hacer reingresar la negatividad extraviada y rehabilitar por su intermedio la operatividad disruptiva de la alteridad que es siempre, a su vez, exterior. Ella nombra el afuera del que depende la posibilidad de reinstalar el interior que esa relación exige. En este sentido, la melancolía es invocada para cumplir una tarea reparadora. Como “prodigiosa transformación”¹⁷² ella designa el pasaje del círculo cerrado de la mismidad positiva a la apertura de la productividad propia de la negatividad que irrumpe siempre desde otro, siempre desde afuera. En definitiva, Han la convoca para cerrar un planteo que se encontraba clausurado ya que la melancolía, con su “dicha de la ausencia”, permitiría reposicionar el contrapeso perdido de Eros ante el protagonismo absoluto de Narciso. Y así, una vez más, se reconstruye la viabilidad perdida de la experiencia amorosa que, sin el desgarramiento propio del juego del dos, quedaba para Han suspendida.

Si bien, en un primer momento, la propuesta de reconsiderar la factibilidad de la experiencia amorosa desde las coordenadas de la melancolía parecía estimulante, como proyecto se deflaciona. En la

¹⁷⁰ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Op. Cit., p.10.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷² *Ibid.*, p. 7.

medida en que Han le atribuye la misión de dar cuenta de la contracara, esto es, de evidenciar el otro lado, de exponer el opuesto complementario de una lógica amorosa que hasta el momento se encontraba obturada porque no admitía el ingreso de ninguna otredad, la melancolía pierde su fuerza. En tanto reinstala el pleno funcionamiento de una economía que necesita de pares de opuestos, jerárquicamente organizados y en plena vigencia -para poder funcionar como un sistema cerrado- su aporte se circunscribe a reinstalar, desde una valencia alterada, el mismo esquema, la misma dinámica: afuera, adentro, positivo, negativo.

El problema, justamente, es la superficialidad de este acercamiento. Al no tener en cuenta la ambivalencia esencial que la melancolía comporta, ni el lazo espectral con la ambigüedad del yo que ella esencialmente posee, esto es, su inherente condición espectral, Han no logra hacer aquí de la melancolía una forma de pensar a fondo la problemática de la *alteridad* y, por ende tampoco, de la experiencia erótica. Su dificultad radica en su retirada, en la lectura superficial que propone de la melancolía sin llegar a notar que ella, en tanto confunde e hibrida los límites entre el yo y el otro en un vínculo singularmente complejo, podría poner realmente en cuestión el propio *quién* del “vínculo” amoroso y así, entonces también, funcionar como una verdadera y potente estrategia de análisis de la experiencia (amorosa).

No obstante, la tematización dedicada a la melancolía no queda ahí y Byung-Chul Han la retoma en *Topología de la violencia* pero marcando una importante diferencia. En el contexto de esta obra, las coordenadas generales de su planteo no son las cinematográficas, sino que la grilla de inteligibilidad que el surcoreano nos propone se inscribir en las recepciones más clásicas del psicoanálisis. En particular, Han retomará la interpretación que en *Duelo y melancolía* llevará adelante Freud. La apuesta es interesante ya que podría implicar una productiva complejización del planteo inicial en el que reparar su anterior acercamiento. No obstante, si bien la indagación es conceptualmente más densa, tampoco será recuperada en toda su profundidad heurística.

En *Topología de la violencia*, Han sostiene que la melancolía es la resultante de un proceso psíquico complejo que se explica, en

última instancia, a partir de una “profunda disociación del yo”¹⁷³. El sujeto que experimenta una determinada pérdida, es decir, que debería transitar un proceso luctuoso, en lugar de dar curso a un trabajo o a la tarea de aceptación de lo perdido irreversiblemente, se resiste a ello y, previa identificación narcisista con lo perdido, lo interioriza y se vuelve entonces él también parte de lo perdido. Como consecuencia de ello comprobamos la inmediata indistinción entre el yo del duelo y el objeto de aquél.

En palabras de Freud, esto es,

la investidura del objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo. Quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto: el objeto abandonado¹⁷⁴.

La pérdida del objeto es, para el melancólico freudiano, mucho más que eso. La pérdida del objeto es equivalente a la pérdida del propio yo. La disputa que tenía lugar entre el objeto amado, ahora extraviado, y el yo, se replica pero ahora de un modo mucho más sutil, interiorizada en “la bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por la identificación”¹⁷⁵.

Así, en lugar de separarse, el sujeto de la melancolía se resiste a superar la pérdida e insiste, fiel a lo perdido, afirmando esa ambigüedad fundamental que es la que implica la estructura de “el otro en mí” o de “otro en yo”. Pero Han, lejos de indagar esta vía fantasmática y sin fundamento que aquí se nos abriría, opta una vez más, por un planteo conservador en el que reponer las clásicas oposiciones binarias. De allí que a continuación indique que esta fórmula (“el otro en mí”) no es sino la “fórmula de la negatividad en torno de la cual se organiza el psicoanálisis de Freud”¹⁷⁶. Y que, a

¹⁷³ Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016, p. 43.

¹⁷⁴ Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía” en *Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 246.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹⁷⁶ Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 45.

su vez, es la que permite distinguir entre lo normal y lo patológico: entre el *trabajo de duelo* -que culminaría con el acatamiento de la orden de lo real que nos indica desinvertir libidinalmente el objeto perdido y cuyo resultado es la recuperación y restablecimiento de un “yo libre y desinhibido”¹⁷⁷ - y el *trabajo de la melancolía*, aquél que en su imposibilidad de llevar adelante esta separación, es decir, en su rechazo de acatar el imperativo de la realidad, hace que toda esa energía se vuelva violentamente sobre sí en un angostamiento del yo que genera todos los reproches y denigraciones que se auto-provoca el melancólico.

De modo que no sorprende en absoluto que Byung-Chul Han considere a la melancolía en este contexto como “una relación perturbada y enfermiza consigo mismo”¹⁷⁸.

Ahora bien, ¿es sólo así como podemos leer esto?, ¿qué pasa si en lugar de una mirada patológica sobre la melancolía, buscamos aprehenderla por su flanco productivo, esto es, desde las coordenadas que podría implicar su *trabajo*? ¿No hay allí una clave que nos permita (re)establecer la experiencia en general, y la amorosa en particular, desde otra perspectiva? O, puesto en otros términos, ¿cuál sería el efecto de pensar la melancolía ya no como un estado transitorio y malsano del yo sino, de una manera más profunda, como la trama de toda experiencia (erótica)?

¹⁷⁷ Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, op. cit., p. 243.

¹⁷⁸ Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia* op. cit, p. 45.

Melancolización de la experiencia (erótica)

La melancolía, tal como buscamos considerarla aquí, no nombra un proceso patológico de duelo como sostiene Freud, ni un rayo exterior que fisura una mismidad homogénea y autocentrada, como quisiera Han. No. Ninguna de esas dos aproximaciones es la que, a nuestros ojos, resulta la más adecuada para su comprensión. Lo cual se explica porque, para nosotros, ella designa un elemento de un orden diferente, mucho más fundamental. La melancolía, tal como buscamos recuperarla en estas breves páginas, consiste en un peculiar modo de abrir el mundo y, por ende también, en una determinada forma de la productividad que de ello se desprende y sobre la cual reposa su vínculo con la experiencia¹⁷⁹.

Sin embargo, para poder justificar esta postura, todavía debemos desarticular una última exposición que sobre el tema nos ofrece Han. En el noveno capítulo de *Psicopolítica*, “El capitalismo de la emoción”, el autor nos propone examinar una distinción que podría ser pertinente para nuestro análisis entre afectos o emociones y sentimientos. Allí leemos que “tanto el afecto como la emoción representan algo meramente subjetivo, mientras que el sentimiento indica algo objetivo”¹⁸⁰. Es decir, hay en los sentimientos un elemento que permite diferenciarlos de los otros modos de la afección o el padecimiento. En este sentido, la peculiaridad sentimental pasa por un cierto espesor. Los sentimientos, entre ellos el amor, tendrían una temporalidad propia que les posibilita “abrir un espacio”, es decir, ellos proponen y estipulan diversas profundidades, distintas topologías. Y es por eso mismo que Han les atribuye una singular fuerza *constatativa*.

¹⁷⁹ Sobre una reflexión profunda en torno a la productividad de los afectos en términos práctico-políticos, cfr.: Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004; Susan Matt y Peter Stearns, (Eds.) *Doing emotions History*, Urbana, University of Illinois, 2010; Deborah Gould, *Moving Politics*, Chicago, Chicago University Press, 2009). Sobre la potencia práctica de melancolía, véase el tratamiento que sobre la melancolía benjaminiana realizan Jonathan Flatley, Op. Cit., 2008 y Natalia Taccetta, “Izquierda y melancolía. O de cómo pensar la acción estético-política” en Daniela Losiggio y Cecilia Macón, *Afectos políticos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.

¹⁸⁰ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, op. cit., p. 36.

Frente al sentimiento, la emoción no representa ningún *estado*. La emoción no se *detiene*. (...) La emoción es dinámica, situacional y performativa. El capitalismo de la emoción explota precisamente estas cualidades. El sentimiento, por el contrario, no se deja explotar por carecer de esta performatividad. Tampoco el afecto es performativo, sino más bien eruptivo¹⁸¹.

Lo que Byung-Chul Han nos indica aquí es que las emociones son consumibles (como las diferencias heterotópicas que Narciso puede tolerar); pero que los sentimientos, tal como Eros impone, abrirían la posibilidad de un espacio alternativo (¿de resistencia?) al infinito campo de las equivalencias mercantilizadas. La permanencia de los sentimientos, su demora en un objeto, funcionan como un derroche, como puro gasto ineficiente. Ellos darían cuenta de la posibilidad de desmarcarse de la eficacia y del rendimiento como notas propias de un capitalismo que, para nuestro autor, entre otras capturas, se ha quedado con nuestra experiencia. Pero, además, se ha quedado también con la posibilidad del amor.

No obstante, si bien podríamos vernos tentados de tomar esta línea de análisis, para nosotros el horizonte que abre la melancolía tampoco se circunscribe a un debate en torno a afectos, emociones o sentimientos. Desde ya que, en este campo, ella sería más afín a la dimensión sentimental pero creemos que, justamente, optar por ello sería funcional a la réplica de un esquema que, en cierto punto, se muestra intencional y que por ende, consideramos obsoleto e improductivo al reinstalar el funcionamiento dualista ya denunciado.

Lejos de los afectos, las emociones y los sentimientos, la melancolía tal como queremos pensarla aquí se encuentra más próxima a las coordenadas heideggerianas de la *Stimmung*¹⁸². Pues si con este término Heidegger en *Ser y tiempo* hacía referencia a la

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸² Resulta sumamente interesante el trabajo que en esta línea heideggeriana ha realizado Illit Ferber en *Philosophy and Melancholy*. Allí, la autora establece una notable relación entre la filosofía benjaminiana, en particular, su interpretación sobre la melancolía tal como es tratada por el filósofo berlinés en su producción temprana, y las categorías existenciales de *Ser y tiempo* Cfr., Illit Ferber, *Philosophy and Melancholy*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

“disposición afectiva” o al “encontrarse”¹⁸³ del *Dasein*, esto es, a una *afectividad* a través de la cual se abre el mundo, lo que intentamos exponer aquí es que la melancolía podría funcionar como un elemento en cierto punto constitutivo de “lo real” y por lo tanto también, como determinante de todo el horizonte de nuestras posibilidades de ser y actuar.

Entendida como “revelación primaria del mundo”¹⁸⁴, la melancolía concerniría no sólo al plano óntico propio de los entes intramundanos, esto es, la melancolía no designaría únicamente una determinación psicológica o un rasgo fenomenológico variable, uno entre otros; sino que, por el contrario, en tanto forma misma del abrirse del mundo, la melancolía se hallaría en un nivel (lógicamente) anterior, es decir, se correspondería con las determinaciones propias del plano ontológico.

Esto es fundamental porque, en este caso, ella sería una forma de ver *previa* a todo sentir, percibir e incluso, a todo conocer, pero también, y por sobre todas las cosas, a todo hacer. Sucede que desde las coordenadas heideggerianas la mencionada *anterioridad* de esta apertura se va a imprimir en lo por ella abierto y, de este modo, en la trama íntima del mundo que, de ahora en más, se va a volver necesariamente melancólica. Pues, como “tonalidad emotiva”¹⁸⁵, ella “no está ni en la interioridad, ni en el mundo, sino en su límite”¹⁸⁶. La melancolía abre y muestra, pero a su vez, determina y condiciona.

En este punto comenzamos a vislumbrar el desplazamiento fundamental que hemos anticipado en un comienzo. Porque si aceptamos acceder a la melancolía desde el prisma de la “disposición afectiva”, ella abandona su morada clásica relegada a un simple padecer y comienza a implicar una peculiar disposición del hacer¹⁸⁷. De hecho, su abrir ya es, sin dudas, una primera

¹⁸³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 151.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁶ Agamben, Giorgio, “Vocación y voz” en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 102.

¹⁸⁷ Sobre este punto, ver Burton, Robert, *Anatomía de la melancolía*, Buenos Aires, Ed. Winograd, 2008 y Jonathan Flatley, *Affective Mapping*.

declinación de ello. De un hacer que no es el hacer de la producción, la eficacia o el consumo intercambiable, sino de *otro hacer*. Un hacer más débil y no por eso menos potente. Un hacer que se demora y permite rescatar, en el lazo con lo perdido, la trama de su despliegue. Un hacer más lento y denso, en el que se superponen todas las capas de un pasado que insiste y al que no podemos dejar ir libremente porque con él también se va una parte de nosotros... Un hacer que acepta la ambivalencia y la tensión del otro en mí, es decir, que se afirma en el constante juego entre el retiro emocional y su aparente contrario, la más intensa o excepcional devoción de la energía amorosa. En definitiva, un hacer resiliente, un hacer que parecería impotente, pero que por el contrario hace de esa fragilidad y vulnerabilidad la fuente de su potencia. Y en eso consiste, justamente, el hacer melancólico como forma de *hacer otra* experiencia.

Una experiencia que se borda punto a punto en el reconocimiento de una supuesta imposibilidad pero que, por eso mismo, establece el orden de un posible. Más precaria pero todavía vigente, esta experiencia es en plural y hace de la esencial apertura del yo, de esa mismidad estallada y en cuyo corazón se encuentran las huellas de una alteridad infranqueable que la espectraliza, la instancia en la que todavía su emergencia es plausible.

De modo que es sólo desde una gramática posfundacional, que no tema afirmar a la vez yo y otro, positivo y negativo, adentro y afuera, es decir, que asuma la necesaria contaminación de los (falsos) extremos y que los sostenga en su inestable tensión, con sus profundas contradicciones, que podemos comprometernos con esta forma *otra* de la experiencia. Una experiencia que se resiste a la tautológica afirmación de un yo inexistente pero tranquilizador y que, por eso mismo, todavía puede sobrevivir y conmovernos desde una lógica paradójica en la que resuena la aporética “economía del sacrificio”¹⁸⁸ a la que hace especial mención Derrida en *Dar (la)*

Melancholia and the Politics of Modernism, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

¹⁸⁸ Al hablar de “economía” en el sintagma “economía del sacrificio” parecería que el propio filósofo francés queda preso de la misma lógica que se propondría deconstruir, esto es, la lógica poltreceproca y calculadora que se basa en una comprensión del don como simetría y

muerte. Lógica que conserva lo que parecería va a interrumpir, o mejor aún, lógica que retiene aquello que abandona. Todo junto y a la vez, cada vez.

Pero volviendo ahora al planteo de Han: no habría forma de que el otro se haya ido, no es posible, bajo ningún punto de vista, sostener que la negatividad de la alteridad haya desaparecido. De hecho, si aceptamos que la melancolía como *Stimmung* nos instala en las coordenadas de esta *otra* experiencia, es imperioso asumir que en ella el otro está ya siempre ahí porque es justamente eso lo que ella nombra como apertura: el juego infinito de la imposible renuncia al otro y la consecuente indistinción con él como límite insuperable de mi *mismidad*.

El problema es que nuestro autor no lo puede notar porque su aproximación binaria a la experiencia le reclama presuponer una instancia de relación, una figura de la mediación que sea capaz de articular lo que para él son elementos diferentes y que se conectan desde un plano de exterioridad. Pero lo interesante es que si desestimamos su comprensión dualista, si desmontamos sus binomios oposicionales, sólo queda la melancolía.

Ya no hay figuras que deban ser puestas en relación. De hecho, la melancolía nos posiciona en un esquema diverso, en un planteo que asume que el yo está ya tramado por la alteridad en una dinámica en la que los bordes entre ambos son difusos, borrosos e inestables, pero no por error o por una determinación histórica que deba ser corregida, sino porque esa es la forma propia de su ser.

reconocimiento. Sin embargo, advirtiendo esta posible objeción, Derrida aclara lo siguiente: “cálculo que va más allá del cálculo, más allá de la totalidad calculable como totalidad finita de lo mismo. Hay una economía, pero es una economía que integra la renuncia al salario calculable, la renuncia a la mercancía o al regateo, a la economía en el sentido de la retribución medible y simetrizable. En el espacio abierto por esta economía de lo desmesurado, una nueva enseñanza del don o de la limosna reclama un *devolver*, un rendimiento, incluso una rentabilidad, ciertamente, pero incalculable para las criaturas y que depende del *padre en cuanto ve en el secreto*”. Jacques Derrida, *Dar (la) muerte*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 102.

De modo que no es tan fácil sostener, como hace Han, que hoy el amor ya no es posible; ni tampoco que debamos renunciar tan rápidamente a su experiencia. Por el contrario, podemos y debemos afirmarlo, sólo que llevándolo a su propio límite, al punto extremo en el que se desfonda y melancoliza. La experiencia erótica (¿hay alguna experiencia que no sea, en última instancia, una experiencia erótica?) es todavía posible, pero demanda un sacrificio: el ejercicio posfundacional de una renuncia. El urgente abandono de la presencia como garantía de ser y el compromiso con la pérdida y la finitud como instancias más allá de las cuales nada puede ser producido. Ya que únicamente así, en el espesor melancólico de ese intersticio que no tiene afuera, podemos reconocerle todavía su vigencia.

Si, en efecto, e incluso en palabras de Han, el amor

pone en marcha un voluntario des-reconocimiento de sí mismo y un voluntario vaciamiento de sí. De allí que una especial debilidad se apodera del sujeto de amor, acompañado a su vez por un sentimiento de fortaleza que, de todos modos, no es una realización propia del uno sino el *don* del otro¹⁸⁹.

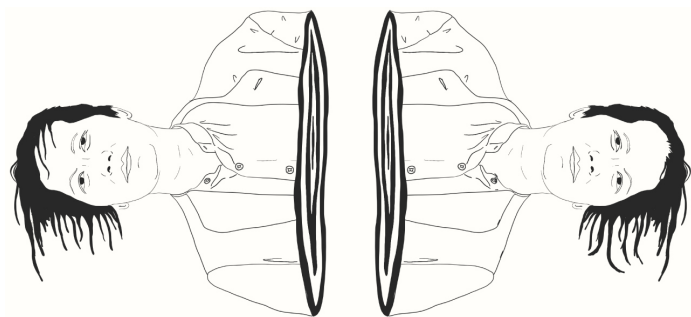
Pero, ¿dónde se encuentra hoy la instancia para esta “especial debilidad”? ¿Cómo podríamos leer la tensión entre debilidad y fortaleza propia de la experiencia amorosa? ¿Ya no hay lugar para el *don*, excesivo, des-fundamentado, capaz de traspasar toda medida de cálculo entre uno y otro? ¿Por qué insistir en la presencia de un rasgo “voluntario” en la experiencia del amor?

No sólo la alteridad y su negatividad no son exteriores ni son amenazas que irrumpen, como quisiera Han, en términos de un desastre imprevisto, sino que tampoco son voluntarias. Al contrario, las alteridades que están siempre ya ahí, son una tensión de nosotros mismos. La experiencia amorosa no es la del contrato, no tiene medida ni equiparación, sino que está *arrojada* –para retomar otra referencia heideggeriana– en una dinámica del *don* infinito. Al menos mientras dura, el amor, desborda toda frontera y toda voluntad. La verdadera riqueza del amor, y de toda experiencia en

¹⁸⁹ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 6.

general, no radica en el encuentro, es decir, no se halla en la tensión oposicional (y complementaria) que se pretendía instalar entre un falso dos, aquí entre Narciso y Eros. Sino que, más bien, ella anida encriptada en la productividad que se hace posible en la gama de tensiones intermedias que entre ambos se suscitan. En otras palabras, la experiencia amorosa no resulta conceptualizable desde la matriz de Eros ni tampoco desde la de Narciso. La condición afirmativa de su emergencia sólo puede radicar en Kronos, versión griega de Saturno, referente insoslayable de la gris, densa y ambivalente melancolía. Melancolía que produce y se hace cargo de que toda la fuerza de la positividad, para poder ser tal cosa, necesita irremediablemente tensarse con la negatividad que ella misma es y de la cual obtiene su fuerza creadora. ¿Acaso no es ésta la mejor definición que podamos darnos de experiencia? ¿Acaso no es sólo así como ocurre la experiencia del amor?

HOSPITALIDADES



Hospitalidades: En busca de nuevas claves filosófico-políticas para otro pensar de las migraciones en el mundo actual

Ana Paula Penchaszadeh

Las reflexiones de Han se organizan en torno a un binarismo central, positividad/negatividad, del cual se derivan otros binomios (otredad/mismidad, poder/violencia, secreto/transparencia). Este esquema dual, donde los elementos se diferencian y oponen prístinamente, nos ofrece un tranquilizador ejercicio taxonómico basado en criterios simples a partir de los cuales resulta fácil, casi natural, ponderar uno de los dos términos (bello/feo, abierto/cerrado, libre/esclavo).

Se obturan así las zonas de fuga, de pasaje, de confusión y fusión entre los elementos binarizados: la positividad es mala, la negatividad (casi siempre) es buena; una y otra se oponen; la primera avanza sobre la segunda; la segunda debe ser resguardada del avance de la primera; la segunda ha perdido vigencia, debe “reconvertirse” y suspender su productividad; la primera es más efectiva y penetrante que la segunda; a la segunda solo le queda parecerse a la primera. En una dialéctica cerrada, donde el diagnóstico positivo es sentencia, no hay lugar para el “entre”, la paradoja, los callejones sin salida. Ningún lugar, en fin, para la hospitalidad y el pasaje de fronteras en un sentido más profundo.

La hospitalidad promete reconciliación. Estéticamente, se manifiesta como belleza. La política de lo bello es la política de la hospitalidad. La xenofobia es odio y es fea.¹⁹⁰

Como nuestras sociedades tardocapitalistas buscan encubrir su violencia objetiva mediante una cultura de la “transparencia” y la “positividad”, todas las figuras de la alteridad son portadoras de “malas noticias” y, al mismo tiempo, de productivas opacidades. En este contexto, los extranjeros aparecen, junto con los pobres y otros

¹⁹⁰ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Buenos Aires, Herder, 2017, p. 36.

excluidos, como la cara visible de los “restos”¹⁹¹ que produce el sistema capitalista: “la extranjería es hoy indeseable por cuanto representa un obstáculo para la aceleración de la circulación de la información y el capital”¹⁹². Han asume y no asume, como veremos, que esta pretensión de transparencia requiere la creación y exacerbación de la “extranjería” y la habilitación de distintas lógicas de la excepción productivas para la soberanía en contextos de globalización.

A nivel político-práctico, la ponderación de la negatividad que realiza Han implica una transacción compleja con la teoría política decisionista de Carl Schmitt: “la negatividad propia de la decisión tiene la capacidad de determinar lo que es y ha de ser”¹⁹³. Han recupera el concepto de lo político de Schmitt y coloca en primer plano el decisionismo (para desgarrar la historia) y, con él, la potencia del secreto soberano basada en los arcanos “sacrificiales” de la matriz enemigo/extranjero¹⁹⁴. Retoma todas y cada una de las críticas schmittianas al liberalismo: la despolitización, la desideologización del debate, la imposición de lógicas *soft* de la diversidad frente a la diferencia vivificante (basada en la determinación existencial de un enemigo/extranjero) como negatividad perforadora de la indiferencia. En este esquema, el conflicto es constructivo y no puramente destructivo, pues

¹⁹¹ Dice Bauman en *Extraños llamando a la puerta*: “Para los marginados que sospechan que han tocado ya fondo, el descubrir otro fondo más bajo todavía que aquel al que han sido relegados es un acontecimiento salvador que redime su dignidad humana y rescata la autoestima que les pudiera quedar. La llegada de una masa de migrantes sin hogar y despojados de los derechos humanos, no ya en la práctica, sino también conforme a la literalidad de la ley, brinda una inhabitual oportunidad para un acontecimiento así. Eso explica en muy buena medida la coincidencia de la inmigración masiva reciente con la trayectoria ascendente de la xenofobia, el racismo y el nacionalismo chovinista, y con los asombrosos éxitos electorales sin precedentes de partidos y movimientos xenófobos, racistas y chovinistas, y de sus patrioteristas líderes” (Zigmund Bauman, *Extraños llamando a tu puerta*, Buenos Aires, Paidós, 2016, pp. 18-19).

¹⁹² Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op.cit., p. 66.

¹⁹³ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Buenos Aires, Herder, 2013, p. 20.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 21.

promueve la estabilidad de las relaciones y las identidades “hacia adentro”¹⁹⁵.

El miedo *por sí mismo* hace que inconscientemente se provoque la nostalgia de un enemigo. El enemigo es, aunque de forma imaginaria, un proveedor de identidad.¹⁹⁶

Para Han, las fronteras y las diferencias tienden a desaparecer, perdiendo tenor ontológico y productividad existencial la extranjería¹⁹⁷. La negatividad, dice, ya no puede diferirse y se dirige inexorablemente hacia uno mismo: “la falta de negatividad de la enemistad hace que la guerra se dirija contra uno mismo”¹⁹⁸. El gran dilema pareciera ser entonces: “¿cómo restablecer la relación con el otro más allá del esquema schmittiano amigo/enemigo?”¹⁹⁹ en un contexto donde el extranjero (exotizado y neutralizado en su diferencia) ya no produce miedo más que “en la imaginación”:

(...) los inmigrantes y los refugiados no nos resultan distintos, no nos resultan ajenos, no son unos extraños a causa de los cuales se sienta una amenaza real, un verdadero miedo. Ese miedo solo existe en la imaginación. Los inmigrantes y los refugiados se perciben más bien como una carga.²⁰⁰

Pero ¿qué quiere decir que el enemigo es un “proveedor imaginario de identidad” y, al mismo tiempo, que “el miedo a los extranjeros solo existe en *nuestra* imaginación”? ¿Acaso pueden distinguirse prístinamente la imaginación y las representaciones sociales de los “hechos” sociales, en suma, la “imaginación” que anima el conjunto de expectativas sociales y políticas (fuente de la intersubjetividad a la base de toda política) de una dimensión político-práctica de las “razones”? ¿Desde qué posición de sujeto enuncia Han estas sentencias? ¿En nombre de quiénes habla? ¿Quiénes conforman ese

¹⁹⁵ Han, Byung-Chul, *Topología de la Violencia*, Buenos Aires, Herder, 2016, p. 45.

¹⁹⁶ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 29.

¹⁹⁷ Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 10.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁰⁰ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 30.

“nosotros” desde el cual enuncia su pregunta? Es claro que se habla desde la perspectiva del “anfitrión”: “no *nos* resultan distintos, no *nos* resultan ajenos”²⁰¹. El gran problema de este enfoque es que, sobre la base de una estructura melancólica clásica –que asume, pero se sustrae, de los efectos de la globalización– sigue partiendo de un modelo westfaliano²⁰² basado en la soberanía (y por tanto en la lógica del Uno anfitrión) para pensar la política y su *ethos* afin. Este modelo parte de la dialéctica identidad-diferencia que, en un horizonte político posfundacional y contingente, reconduce necesariamente, cada vez, al decisionismo y al esquema amigo/enemigo.²⁰³ Han incluso pareciera ser consciente de este círculo vicioso en el cual se encontraría su elogio de la negatividad:

Sería necesario, para liberarse de la rueda de hámster narcisista, que da vueltas sobre sí misma cada vez más rápido, restablecer la relación con el otro más allá del

²⁰¹ La mejor prueba de esto último es que siempre habla de inmigración y nunca de emigración. El fenómeno de las migraciones es complejo porque, como bien lo señala Sayad, compromete política, ética, económica y culturalmente, al mismo tiempo, una ausencia y una presencia en, al menos, dos órdenes comunes. (Abdemalek Sayad, *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité. 1. L’illusion du provisoire*, Paris, Raisons d’agir, 2006).

²⁰² “El modelo ‘westfaliano’ presupone que hay una autoridad política dominante y unificada cuya jurisdicción sobre un pedazo de territorio claramente demarcado es suprema. La eficacia y la relevancia normativa de este modelo están siendo cuestionadas por el ascenso de una economía global a través de la formación de mercados libres en capital, finanzas y trabajo; la creciente internacionalización del armamento, la comunicación y las tecnologías informativas; el surgimiento de las redes y esferas electrónicas culturales internacionales y transnacionales y el desarrollo de actores políticos sub y transnacionales” (Sheyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 15).

²⁰³ En distintas publicaciones he abordado las paradojas que entraña, para el pensamiento político posfundacional, la asunción sin más de la matriz schmittiana (Ana Paula Penchaszadeh, *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, EUDEBA, 2014; Ana Paula Penchaszadeh, “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida” en *Revista ISEGORÍA*, Núm. 40, 2009, pp.177-190.

esquema schmittiano del amigo/enemigo, ligado a la violencia de la negatividad.²⁰⁴

Sin embargo, la única manera de interrumpir esta cadena es interrogar los presupuestos de las preguntas que estamos en condiciones de hacernos y mostrar su inmensa y devoradora inercia tautológica. Volviendo a la pregunta de Han –“¿cómo restablecer la relación con el otro más allá del esquema schmittiano amigo/enemigo?”– ¿no se trataría más bien de cuestionar *el lugar* de enunciación para habilitar otro pensar del *ser-con*? ¿Quiénes deberían “restablecer” la relación con el otro? ¿Qué tipo de poder asume disimétricamente esta pregunta? ¿Por qué el punto de partida debería ser el esquema amigo/enemigo de Schmitt? Según este esquema, las opciones son dos: asumir la productiva negatividad (mismo cuando se la sabe caduca) del otro/de la otredad/de la alteridad/del enemigo o apostar al “respeto” y a la distancia, a una suerte de “salto contemplativo” que asume un “otro” estanco, el silencio de la economía del reconocimiento, lejos de la política, es decir, de un territorio donde siga siendo posible grabar, rasgar, imprimir.

Tanto a los amigos de Facebook como a los concurrentes les falta la negatividad, que distingue al “amigo” del “enemigo” en el sentido de Carl Schmitt. Cercanía y lejanía también pertenecen al orden terrenal. Lo digital aniquila ambas cosas a favor de la falta de distancia, que significa una simple eliminación de la distancia. La falta de distancia es una dimensión positiva: le falta la negatividad, que caracteriza la cercanía. En ella está inscrita la lejanía.²⁰⁵

El pensamiento de Han propone una individualización estetizante *in extremo*, un retiro voluntario de la esfera pública y de los espacios de exposición. Insiste en la multiplicidad e impredecibilidad que habita *en* el sujeto mismo; en el secreto y en lo desconocido como motores de la relación social. El respeto surge así del reconocimiento de una alteridad inapropiable que resiste la cercanía e impone su distancia. Política de la abstención en suma, pues no

²⁰⁴ Han, Byun-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 76.

²⁰⁵ Han, Byung-Chul, *En el hambre*, Buenos Aires, Herder, 2017, p. 79.

se asume la potencia política de la llegada del otro, del migrante o, en palabras de Mezzadra, la hipótesis de la autonomía de las migraciones:

(...) hablar de la autonomía de las migraciones implica entender la migración como un movimiento social en el sentido literal de las palabras, y no como una mera respuesta al malestar económico y social. Desde luego, el enfoque de la autonomía de las migraciones no considera la migración de forma aislada respecto a las estructuras sociales, culturales y económicas; por el contrario, es concebida como una fuerza creativa dentro de estas estructuras. Para abordar el tema de la autonomía de las migraciones, es necesaria entonces una «sensibilidad diferente», una *mirada* diferente. Esto significa que hay que observar los movimientos y conflictos migratorios desde una perspectiva que priorice las prácticas subjetivas, los deseos, las expectativas y los comportamientos de los propios migrantes.²⁰⁶

Han pretende superar el modelo schmittiano de la identidad/diferencia mediante un salto estetizante hiperindividualista: la idea de hospitalidad que propone, basada en el respeto y la reconciliación, carece de todo espesor crítico-deconstructivo y se basa en una negación de la singularidad como *ser-con*. En las antípodas de esta definición anodina de la hospitalidad se halla la propuesta poético-política de Jacques Derrida que habilita una deconstrucción de la dialéctica identidad-diferencia. Lejos de ponderar uno de los polos que la tensionan, y fiel a la estrategia de la deconstrucción, busca rehabilitar el conjunto de sentidos contradictorios que habitan en este vocablo: *hosti-pet, hospes, hostis, despotes, potere, possum*²⁰⁷. Con-fusión

²⁰⁶ Sandro Mezzadra "Capitalismo, migraciones y luchas sociales La mirada de la autonomía" en *Revista Nueva Sociedad*, Nro 237, 2012, p. 159. Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/3826_1.pdf.

²⁰⁷ "Nuestra cuestión es siempre la identidad (...). Y antes que la identidad del sujeto, ¿qué es la ipseidad? Ésta no se reduce a una capacidad abstracta de decir 'yo', a la que siempre habrá precedido. Tal vez signifique en primer lugar el poder de un 'yo puedo' más originario que el 'yo', en una cadena donde 'pse' de ipse ya no se deja disociar del poder, el

primera de huésped y anfitrión –el anfitrión siempre está en proceso de devenir huésped de su huésped– y de hospitalidad/hostilidad.

Derrida acuña el término *hostipitalidad* para hacer justicia a esta cohabitación de sentidos contrarios no dialectizables²⁰⁸. El extranjero es el “ser pregunta”, aquél que posa la primera pregunta²⁰⁹. Antes de su llegada –y el otro ya llegó como lenguaje– el anfitrión no tiene nada que le sea propio en tanto tal, porque el “amo” no posee nada que le sea propio jamás²¹⁰; el extranjero conmueve el orden de la comunidad, pues el *ser es siempre ser-con, es decir, Relación*²¹¹; constelación que cambia con la llegada y *visitación* de nuevos/viejos elementos. En palabras de Derrida: “Ese ‘yo’ se habría formado, entonces, en el sitio de una situación inhallable, que siempre remite a otra parte, a otra cosa, a otra lengua, al otro en general”²¹².

La hospitalidad derridiana, como bien lo explica Homi Bhabha, se *da* en el espacio intersticial de ‘terceridad’ que ya no pertenece ni al Uno ni al Otro, “tiene que ver con la negociación de la alteridad,

dominio o la soberanía del hospes (me refiero aquí a la cadena semántica en obra tanto en la hospitalidad como en la hostilidad: *hostis, hospes, hosti-pet, posis, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, potsedere, possidere, compos*, etcétera” (Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 27-28).

²⁰⁸ Penchaszadeh, Ana Paula, “Hospitalidad con o sin papeles” en *Revista REMHU*, Vol. 25, Núm. 50, pp. 47-64. Recuperado en: http://www.redalyc.org/pdf/4070/Resumenes/Resumen_407052519004_1.pdf.

²⁰⁹ Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne, *La hospitalidad*, Buenos Aires, La Flor, 2000, p. 11-13.

²¹⁰ Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro*, *op. cit.*, p. 38.

²¹¹ Las reflexiones de Derrida sobre el *ser-con* como Relación hallarán una fuerte inspiración en la poética de Édouard Glissant: “La identidad-relación está ligada, no a una creación del mundo, sino a la vivencia consciente y contradictoria de los contactos entre culturas; está dada en la trama caótica de la Relación y no en la violencia escondida de la filiación; no concibe ninguna legitimidad como garantía de su derecho, pero circula en una extensión nueva; no representa una tierra a la manera de un territorio, sino como un lugar donde ‘damos-con’ (damos-junto-a) en lugar de ‘comprender’. La identidad-relación celebra el pensamiento de la errancia y de la totalidad” (Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, Quilmes, UNQui, 2017, p. 178).

²¹² Derrida, Jacquesm *El monolingüismo del otro*, *op. cit.*, p. 43.

no con acomodar diversas culturas o identidades en un mismo sitio”²¹³. Se pasa así de lo identitario a lo relacional, del individuo a la singularidad, a un *ser-con* como *hiatus* acontecimental singular-plural desgarrando desde siempre y cada vez toda unidad: “si las identidades son relacionales, ellas no pueden más que ser polémicas. Ellas son genealógicas, ‘auto-poiéticas’ y están estructuradas por su propio ‘más allá’, por su sentido de los límites”²¹⁴. Se asume que la diferencia se inserta en todo pro-yecto de Unidad, entendido como singularidad acechada por el otro, en guerra consigo misma desde el comienzo (si es que una instancia liminal tal existe). Por esta razón, en palabras, de Marramao:

(...) conviene desplazar el foco de la teoría y de la praxis a la constitución de los sujetos, de una subjetividad política radicalmente nueva, capaz de constituirse ya no a partir de la ideología identitaria de la *reductio a Unum*, sino del criterio y la de la potencia simbólica de la diferencia.²¹⁵

Derrida afirma la coexistencia de dos hospitalidades, una condicional y otra incondicional, contradictorias entre sí y, al mismo tiempo, no dialectizables²¹⁶. Por un lado, las “leyes” de hospitalidad regulan (o intentan regular), según criterios políticos basados en el cálculo soberano, la entrada y la salida de los elementos “extraños”; esta dimensión condicional, definida como “política migratoria”, requiere la ficción política de un adentro y un afuera, de una instancia soberana capaz de delimitar un territorio mediante una frontera que separe nacionales de extranjeros, amigos de enemigos, ciudadanos de “ilegales”. Desde esta perspectiva condicional se hace posible comprender por qué la xenofobia es la regla de hierro de nuestras sociedades democráticas tardo-capitalistas y posfundacionales: siguiendo la hipótesis de Schmitt, que Han (así como muchos de sus contemporáneos) no puede dejar

²¹³ Bhabha, Homi, *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p.32.

²¹⁴ Didier Bigo, “Sécurité et immigration : vers une gouvernementalité par l’inquiétude?” en *Cultures&Conflits*. Número 31-32, p. 5. Recuperado de: <http://conflits.revues.org/539>.

²¹⁵ Marramao, Giacomo, *Contra el poder. Filosofía y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 32.

²¹⁶ Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne, *op.cit.*, pp. 81, 83, 85.

de evocar (aun frente a su evidente caducidad), el extranjero/enemigo es productivo para la identidad²¹⁷.

*Ninguna nación (es decir, ningún Estado nacional) posee de hecho una base étnica, el nacionalismo no puede definirse como un etnocentrismo, sino precisamente como una producción de una etnicidad ficticia. Razonar de manera contraria implicaría olvidar que las “razas”, los “pueblos” no existen naturalmente, en virtud de una descendencia, de una comunidad de cultura o de intereses preexistentes. Es preciso instituir en lo real (y por lo tanto en el tiempo de la historia) su unidad imaginaria, contra otras unidades posibles.*²¹⁸

Ahora bien, por otro lado, arruinando el cálculo soberano y sus leyes, Derrida define una hospitalidad incondicional. Esta “Ley” de hospitalidad afirma el carácter difuso de la singularidad, del sí mismo como otro, y, por lo tanto, la imposible distinción de adentro y afuera, de nacionales y extranjeros, de amigos y enemigos. El otro ya llegó y sigue llegando. Se quiera o no, la *visitación* se impone a la *invitación*. En palabras de Bhabha, se trata de “decapitar” la dialéctica introduciendo la “extranjería” como fundamento ético-político de nuestras comunidades paradójales atravesadas por identidades parciales, *ficciones*, dobles y contiguas: “simultáneamente, ‘mismo y otro’, nativo y extranjero, ciudadano y forastero”²¹⁹. Ahora bien, esto no implica hacer un elogio del nomadismo de las víctimas del capital global:

²¹⁷ El propio Schmitt introdujo en su teoría política la figura del partisano, mostrando la imposibilidad de un cierre sobre sí de la comunidad política: no hay tierra que no esté rodeada por agua y el agua fluye horadando todo límite. Sin consecuencias políticas, Han lo denuncia de *hidrofóbico*: “El agua, para Schmitt, es un elemento que le inspira un inmenso miedo, pues no puede marcarse de modo permanente. No tiene carácter, porque nada se puede inscribir sobre ella” (Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 71). En la vereda opuesta se encontrarían los pensamientos *hidrófilos* de Massimo Cacciari y Édouard Glissant, más cercanos claramente a la comprensión que se propone este capítulo sobre la hospitalidad.

²¹⁸ Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, clase. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997, p. 71.

²¹⁹ Bhabha, Homi, op. cit, p. 25.

(...) los migrantes, los refugiados y los nómades no se limitan a circular. Necesitan establecerse, solicitar asilo o la nacionalidad, exigir acceso a una vivienda y a la educación, hacer valer sus derechos económicos, y procurar para sí el estatuto de ciudadanos.²²⁰

El “demorarse”²²¹ se ha convertido en la regla²²² y supone una conmoción del espacio político tradicional de la pertenencia vinculado a la nacionalidad²²³. Éste es un punto central que define el reposicionamiento crítico de las izquierdas en la actualidad y que autores como Derrida y Žižek²²⁴ han logrado captar con una claridad y agudeza envidiables: es preciso deconstruir la política partiendo de sus propios términos y trabajar a contramano de las tendencias imperantes. Si existe una suerte de consenso acerca de la inoperancia del sistema de derechos humanos y de la caducidad de la democracia y de las formas soberanas sobre las cuales se asientan –justo cuando el capitalismo ya no requiere de sistemas basados en estados de Derecho, siendo China el gran ejemplo en este sentido–, entonces se vuelve imperioso defender y repensar estas herencias políticas, leer de otra manera sus “términos” (en el doble sentido de vocablos y condiciones) para hacerlos trabajar desde adentro.

²²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²²¹ Los trabajos de Étienne Tassin y de Michel Agier, siguiendo la hipótesis de Sayad en relación a la ilusión del carácter provisorio de la inmigración (Abdemalek Sayad, *op.cit.*, pp. 33-34), han echado luz sobre estas *presencias* “migrantes” que, aunque permanentes y persistentes desde hace muchas décadas, siguen concibiéndose como *pasajeras*. Saskia Sassen incluso llega a cuestionar el lenguaje de la “inmigración” y la “etnicidad”, es decir de “la otredad”, para referirse a los procesos de reterritorialización y desterritorialización de las culturas y las identidades producto de la globalización económica (Sassen, Saskia, *Los espectros de la globalización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 28-29).

²²² Solo el 3% de los refugiados en el mundo, por ejemplo, ha podido retornar a sus países de origen, según el informe de Tendencias Globales del Desplazamiento Forzado en 2017 del ACNUR.

²²³ Benhabib, Sheyla, *op. cit.*, p. 24.

²²⁴ Žižek, Slavoj, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.

La forma en que nuestras sociedades “gestionan” la llegada masiva de inmigrantes es una muestra clara de la confusión entre “violencia”, como acontecimiento transgresor que se impone y no puede interiorizarse, y “poder”, entendido como la capacidad de alcanzar un orden mediante distinciones y fronteras, instancias que Han pretende mantener separadas en *Topología de la violencia*²²⁵. La violencia que se ejerce más allá de todo estado de Derecho contra las personas migrantes, demarcando así una frontera de las democracias por fuera y al interior de los Estados-nación, es absolutamente afín al poder/organización/consolidación de una comunidad política democrática en su interior²²⁶. Así, a diferencia de lo que plantea Han, violencia y libertad son en última instancia dos formas simultáneas del poder hoy (el tratamiento violento, excepcional y fuera del derecho de las migraciones en las democracias más consolidadas del planeta, sería un claro ejemplo esto).

Lejos de la amabilidad/hospitalidad/reconciliación que augura (¡y necesita presuponer!) Han, la exposición a la llegada del migrante pone en marcha y perfila, tal vez de manera paradigmática hoy, una de las pocas dimensiones resilientes de la soberanía estatal. El carácter reactivo-productivo de los Estados anfitriones, la proliferación de muros y barreras de todo tipo, así como la concomitante extensión de la agencia estatal (mediante la multiplicación de nuevas formas posdemocráticas del poder gubernamental en espacios invisibilizados y con baja penetración jurídico-territorial), serían claras manifestaciones de lo que Marramao define como el “*declinar creciendo*” del Estado²²⁷. La crisis de soberanía, la incapacidad de los Estados para dominar y comprender los fenómenos actuales, no se manifestaría así en “menos Estado” sino paradójicamente en “más Estado”²²⁸, especialmente en la gestión de sus bordes, redefinidos cada vez más como “trincheras”. En palabras de Benhabib, en quien Marramao se inspira:

La paradoja de los actuales eventos políticos es que, si bien la soberanía estatal en los dominios económico, militar y tecnológico se ha visto ampliamente

²²⁵ Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., pp.102,108-109.

²²⁶ Balibar, Étienne, *Droit de cité*, Paris, PUF, 2002, p. 15.

²²⁷ Marramao, Giacomo, op. cit., p. 79.

²²⁸ *Ibid.*, pp.78-79.

erosionada, ésta continúa reafirmandose vigorosamente en las fronteras nacionales, aunque más porosas, siguen allí para mantener afuera a extranjeros e intrusos. Las viejas estructuras políticas pueden haber declinado pero las nuevas formas políticas de la globalización aún no están a la vista²²⁹.

Tal vez la explicación a esta aparente paradoja, cuya clara manifestación es la extensión microfísica e invisibilizada de apópticos-banópticos (por ejemplo, los centros de detención de migrantes y refugiados), se halle en la vinculación de poder y secreto. La soberanía, en uno de sus aspectos más relevantes e indeclinables hoy, como regulación de la frontera (mediante el proceso de selección de los elementos que ingresan y salen del territorio) sigue operando con máximos niveles de arbitrariedad en el “entre” países, es decir, en el espacio cada vez más extenso y extensivo de las fronteras.

Han insiste en que el poder no debe adquirir necesariamente la forma de una coacción y que, en su máxima expresión, no depende de la violencia. Ahora bien, el poder puede ejercerse sobre los “ciudadanos”, casi siempre silenciosamente y sin remitir a sí mismo en grandes espacios de visibilidad democrática (diría Weber, como dominación y coincidiendo en cierta medida con la libertad), a condición de ejercerse en otros lugares invisibilizados (como los centros de detención o en las fronteras) o hipervisibilizados (razias, controles migratorios y policiales de migrantes) hacia aquellos que no son considerados “ciudadanos”, como los inmigrantes. Las formas sutiles del poder (servidumbres voluntarias) conviven con formas literales y violentas del poder (al punto de negar todo tipo de derechos para aquellos que, por ejemplo, son considerados “ilegales” y/o “terroristas”). A la pregunta “¿podemos conceder que los actuales *homines sacri* ya no son los excluidos, sino los *incluidos en el sistema*?”²³⁰, debemos contestar claramente que no: la autoexplotación es un lujo que cada vez menos personas pueden darse.

²²⁹ Benhabib, Sheyla, *op. cit.*, p. 16.

²³⁰ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Buenos Aires, Herder, 2014, p. 22.

Lejos de una perspectiva crítica, Han es “tomado” por la falta de espesor que la exposición a la positividad impone paradójicamente a su pensamiento: todos los temas se entretejen en un solo plano y mediante una narrativa sin pliegues ni puntos crípticos, de ahí la fascinación que genera en los grandes públicos hoy: ya decía Furet, al analizar el legado de la Revolución Francesa, que la burguesía reconoció desde el comienzo la potencia de legitimarse a sí misma odiándose abiertamente y habilitando su propia crítica.

Han sólo toma en cuenta la realidad de las clases trabajadoras incluidas en el sistema. Si bien es cierto que en la actualidad se producen también objetos no-físicos, que requieren la optimización de procesos psíquicos y mentales, la fuerza de trabajo a nivel planetario, ésa que sigue produciendo nuestro mundo de consumos cada vez más variados, supone una nueva y renovada exigencia para la productividad de los cuerpos bajo condiciones que no solo no han dejado de ser denigrantes sino que (y cada vez más, por la disponibilidad propia del sistema tardocapitalista) empeoran con el paso del tiempo. Basta echar un vistazo a las condiciones de trabajo semi-esclavas que se imponen bajo el imperio las consolidadas democracias del Norte a inmigrantes en situación documentaria para tomar conciencia de esta connivencia.

Ahora bien, seguramente por su afinidad con las formas de la positividad y la transparencia, las reflexiones de Han sobre el valor cultural resultan oportunas y atinadas para comprender las “imágenes” de la migración en nuestro mundo actual: “[...] la coacción de la exposición explota lo visible. La superficie brillante es a su manera transparente. No se le pregunta más allá de eso. No tiene ninguna estructura hermenéutica profunda”²³¹. El mundo virtual habilitado y construido por la red, donde la sobreexplotación de las imágenes de la miseria y la mostración obscena de cuerpos yacentes en pateras, mares, trenes y fronteras son la regla, tiende a volverse cotidiano y a “incorporarse” acríticamente en el horizonte de los males “irresolubles” e inevitables que aquejan a la humanidad.

Han explica que la comunicación visual se realiza hoy como contagio, desahogo o reflejo y que no conlleva una “reflexión

²³¹ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Buenos Aires, Herder, 2013, p. 31.

estética”²³². La contracara de “me gusta” es una indignación sin consecuencias, despolitizada, que se manifiesta a través de las redes sociales y círculos cuasi-privados de “amigos” pretendidamente públicos²³³. Se impone así una “estetización anestésica”²³⁴, pues los números no “cuentan” nada sobre el “yo” que se debe a una narración²³⁵. La desindividualización del extranjero es un fenómeno que ya describía Simmel en su *Excursus sobre el extranjero*²³⁶; las metáforas de los desastres naturales son muy afines al ejercicio de deshumanización de las migraciones (olas, flujos, avalanchas son algunas de sus palabras luego adjetivadas con lo migratorio)²³⁷. La película *Marea Humana* es paradigmática en este sentido. El gesto deshumanizador supone la ausencia total de nombres, de historias personales, de narraciones. La misma técnica del dron, propio de la guerra, de la distancia igualadora de una imagen aplanadora e impersonal, es utilizada por Ai Weiwei a lo largo de toda la película

²³² *Ibíd.*

²³³ Un claro ejemplo de esta ausencia de estructura hermenéutica profunda, es el tratamiento sistemático de la “crisis” migratoria en los países centrales ofrecido en los suplementos culturales de los grandes diarios de la Argentina donde se plantean interesantes miradas críticas a nivel cultural, sociológico y político de este fenómeno en los países “centrales” (predilectamente con énfasis en EEUU y los países europeos) y, paralelamente, una falta total de tratamiento de estas cuestiones a nivel local, aun cuando Argentina es principal país receptor de migraciones del MERCOSUR. Fácil indignarse con las noticias del más allá, con problemas que se replican o tienen su cristalización muy cerca, demasiado cerca, sin ningún tipo de vinculación reflexiva: esos grandes medios de comunicación argentinos que ofrecen sofisticadas reflexiones sobre las crisis migratorias de más allá, y que incluso condenan abiertamente a Donald Trump y sus acólitos por sus políticas de muros y fronteras cerradas, solo hacen referencia las inmigraciones locales en las secciones policiales y como “problemas” desvinculados de las acciones u omisiones de su gobierno de turno.

²³⁴ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, op. cit. p. 31.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 49.

²³⁶ Simmel, George, *Estudio sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1977.

²³⁷ Penchaszadeh, Ana Paula, “La comunidad dislocada. Democracia y migraciones en clave derridiana” en J. A. Águila, C. Contreras Guala (comps.), *Jacques Derrida: envíos pendientes. (Im)Posibilidades de la democracia*, Santiago de Chile, Cenaltes, 2017. Recuperado de: <http://www.cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/download/24/20/63-1>.

para modelizar el “campo”. No hay narración ni inversión de la escena de poder en ningún momento: la víctima es la víctima, el artista es el artista, el entrevistado especialista es el especialista, el funcionario es el funcionario. Todo encaja mecánicamente. Las entrevistas se suceden monótonamente. No hay subjetivación, no hay interrupción del sufrimiento en ningún momento. Los refugiados son una “marea humana”. La metáfora del desastre natural está al servicio de la absoluta deshumanización de las migraciones: millones de vidas singularísimas fagocitadas en una gran avalancha. Ningún espacio para otro decir que no sea la ventriloquía de la desesperanza. No hay gesto estético, no se conmueve ninguna percepción. El artista camina como cualquier otro privilegiado en el campo. La escena del intercambio de pasaportes con un refugiado del campo es reveladora en este sentido: todo es una farsa, el artista que previamente le ofrece su pasaporte alemán al refugiado del campo, culmina diciendo “yo te respeto, devuélveme mi pasaporte, por favor”. Los campos son todos iguales, se pierde el espesor del “espacio/tiempo” de esa historicidad que solo puede ser narrada²³⁸. A esta película podrían contraponerse los trabajos densos, demorados, paradójicos del antropológico de los campos de detención Michel Agier²³⁹, como lugares “de paso”, donde se narrativizan y politizan esas vidas vividas a través de una escucha y una escritura que las atiende en su singularidad.

Aquí y ahora las fronteras crujen. Sin *hablar por*, mas acogiendo esa palabra/voz que tan poco ha resonado en los espacios públicos, ni hablar en los académicos, es preciso correr el foco de las estructuras hacia los sujetos²⁴⁰ y abrir la escucha a la poética de la Relación en curso. Concluye, así, este capítulo con la poesía profunda y potente de Sandra Condori Mamani/Chana MaMani, líder boliviana y argentina por opción, con la que coincidimos en

²³⁸ Han, Byun-Chul, *La sociedad de la transparencia*, op. cit., p. 63.

²³⁹ Agier, Michel, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002 ; Agier, Michel, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, 2008 ; Agier, Michel, *Zonas de frontera. La antropología frente a la trama identitaria*, Rosario, UNR, 2015.

²⁴⁰ Marramao, Giacomo, op.cit, p. 32.

escrituras activistas y políticas²⁴¹, y quien sin rodeos postuló que el gran problema de la escritura académica es que “corrige” obturando el *climax parrésico* de la subjetivación, de ahí que su lengua más afín no solo debería ser “marrón” sino poética y *créole*²⁴²:

Lengüetazo marrón

Pues, ¡a mojada estaba. Nos habíamos entrelazado en los bordes de esa frontera de la cama, tus dedos pomelos componían ese fragmento teñido de confianza que tanto me gustaba y a medida que silenciabas, te pedía más rasgueo y erupcionaba tu lengua.

Si, muyuspa, muyuspa, boliviana-extranjera, me desataste las trenzas desde el conurbano al centro de CABA y en ese hartazgo de escucharme, ¡a residía no solo en las verduras de tu sopa sino en la abreviatura de tu boca.

Recuerdo esa vez en la universidad, recuerdo otra vez en la calle, recuerdo en la sala de espera de un CESAC-Hospital, recuerdo compañere, recuerdo labios parlantes desahuciados me veían cóndor sin plumas, cóndor sin patas.

Más cerca de la cintura, como larva sin voz impaciente eructaste ¡sos boliviana!, pensé que eras jujeña, ah salteña, ¿no? ¿Pero estás segura?, mirá vos, ¡sos peruana! Perdón por las molestias, mi lengüetazo marrón, es dadora de sentidos, pues te sentía aquisito y mi nariz se desvestía en la curva de tu luna.

Mi cuerpo no para de cantar y te inquietas participante, te anexas por esas notas que libran esa libertad, frotas mis tierras y yace manantial de tu piel.

Un rayo parte las sombras de tus piernas, residiendo por Belgrano R u Once no había extrañeza, me amontoné cerquita de tu hombro

²⁴¹ Penchaszadeh, Ana Paula y Condori Mamani, Sandra, “Ciudadanía migrante en Argentina, ¿hecho o proyecto?” en *Revista Temas de Antropología y Migración*, Núm. 8, 26-40, 2016. Recuperado de: <http://www.migrantropologia.com.ar/images/stories/PDF/Revista8/revista8.pdf>.

²⁴² “La creolización, que es uno de los modos del entremezclamiento –y no solamente una resultante lingüística, solo tiene de ejemplar sus procesos, no los “contenidos” que le permiten funcionar (...) Lo que nos moviliza no es la mera definición de nuestras identidades, sino su relación con todo lo posible: las mutaciones recíprocas generadas por este juego de relaciones” (Glissant, Édouard, *op.cit.*, p. 121)

*izquierdo y mi pelo-grueso-negro enganchado –como telaraña–
quedó en las chas'ka de tu lengua menguante.*

No me sueltes, aunque nos aniquile esa mirada.

*Agarro el termo y vuelvo a cebarte ese mate migrante, pues seré
siempre andina residente.*

*Zigzagando en sinfonía te miré: –mis ojos no olvidan esa lengua
burócrata y cartesiana que penetra y oprime hasta el interior de
este color. Pues esa lengua heteropatriarcalpomela es una
maquinaria voraz que devora en las camas, en las fronteras y en
este deseoso rincón. Nos tiran cactus minados para que pisemos
mañana.*

*Me prefiero desnuda porque quiero y clandestina por si acaso, pues
además de sangre somos fuego. – ¡Esta lengua tiene formas
distintas y es agitada! dijiste. Te tomé de la mano y mi cuerpo
marronado- tirando-café no quiere ser objeto de tolerancia ni amiga
de la hospitalidad. Pues ¡a al rato, por si acaso, también somos
procreadoras de aparentemente 1 millón de niñxs-negrxs-marrones-
indígenas-extranjerxs ¡si todxs!, que circulan hasta en las verduras
de tu sopa.*

*Humedecida hasta la cintura, mi corazón late verbos y en ese
delirio de mitos te eclipsas detrás de mis orejas. Y...¡o pues te hurto
un gemido. ¿Acaso debajo de esa pollera, adentro de esa manta, en
lo profundo del awayu, en ese sombrero ondoso no podemos
meterle lengua? Recuerdo alguna categoría académica que me
mantenía emponchada y en su lengua solo era esa mujer-migrante-
víctima de toda opresión punzante/tolerada que cae bajo sospecha.
Te juro por la virgen que desata-tu-nudo que además muerdo y soy
chorreante. Esa lengua que desde arriba nos exotiza también es
racista.*

*Dibujo en tu fuente ese satélite de Tupac mientras tantito te paseas
por los costados de mis pechos para llegar al punto de partida y
acabo en tu mejilla.*

*Me permito hurgarte en ese vuelo, libre de nuestros cuerpos y
aterrizo para danzarte una saya, aquella, tocadora.*

*Salimos a la calle, una sirena azul caza desmedidamente, curveamos
ese callejón, me tiras un aventón, adentro y afuera de la cama.*

*Pues, ¿acaso solo somos aceptadas con polleras y awayus en lugares
delimitados, festivos o en el forro de tu cuaderno y soy bolita-sucia-
sumisa-extranjera-peligrosa cuando me tienes cerca?*

*Estas lenguas no solo hablan tragedias, sino que mojan, abortan,
menstrúan, cogen y pues también las hay invertidas.*

*Mi lengua wassy toda rebalsa, por tu chas'kapomela, mi lengua besa
y galopea –prendida no te molesta– soy tu manantial que te foguea,
desbordas, chorreas, gritas, paras y avanzas... residís por mi pezón
marrón.*

Encendida. Uf, acaba/mos

(Chana Mamani)²⁴³

²⁴³ Poesía publicada en el suplemento “Las 12” del diario página 12, el 22 de junio de 2018. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/13281-lenguetazo-marron>.

¿Por qué traducir (a Byung-Chul Han)?

Paula Kuffer

Traducir apunta, casi, a lo imposible: a la extranjería primera que nos constituye, al punto en que, inquietantemente, lo propio y lo ajeno se tocan. Es precisamente lo extranjero lo que da lugar a la traducción y lo que a ella se resiste: la tarea del traductor es construir esa relación como exigencia de contacto con el otro. Quizá por eso Derrida coloca lo intraducible en el centro de la traducción. Eso significa, pues, que siempre queda algo por decir –y por saber– que, aunque no se pueda nunca, o justo por ello, es la posibilidad misma de la traducción. Esa diferencia irreducible es su impulso y a la vez su límite: pone en juego la pluralidad. El más humano y trágico de los errores sería apostar por una comunicación absoluta, transparente, porque es la extrañeza, lo que no entendemos, la lengua del otro, la que nos empuja a la traducción. Esta *tarea*, sin duda, implica una responsabilidad, una atención. Quizá por eso Benjamin hable de la *Aufgabe* del traductor, así como de la del crítico o del historiador: se trata de pensar esta relación en tanto que efectiva construcción de esta tensión. Quizá el empeño ético de todo sujeto hablante pase por ahí, por una suerte de ética de la traducción donde la relación con lo extraño o extranjero, aquello que permite y a la vez esquivo la traducción, se presente como exigencia que nos impone la alteridad.

Una lengua es una representación del mundo –no abrimos el mundo de la misma manera con una lengua u otra–, pero toda lengua es “solo” una entre otras. Dice el relato bíblico que antes de Babel –que en hebreo significa “confusión”– había una única lengua (y un único poder). Pero el nuestro no es el mundo de la creación sino de la historia, estamos felizmente condenados a la vida profana, la diseminación de lenguas, las diferencias. Esa es la bendición de haber sido expulsados del paraíso: la configuración del momento del encuentro con lo diferente y la necesidad de la traducción. Sin duda en todo encuentro surge el malentendido, o quizá todo encuentro surja, más bien, del malentendido. Precisamente en el gesto de la traducción se pone en juego aquello que en lo otro permanece inabordable e incontestable. El texto ajeno, por su profunda extrañeza, algunas veces tiene la fuerza del acontecimiento y constituye el punto de partida de la construcción

del saber. La simetría de los mundos y las lenguas que los hacen es solo una ficción de los códigos binarios. Una lengua siempre es un asunto político, y el papel que pueda llegar a ocupar la traducción tiene que ver con el modo en que consideramos al otro, al extranjero, en definitiva, con el modo que tenemos para vérnoslas con nuestras diferencias y articularlas.

En el salto de una lengua a otra se muestra la disparidad entre estas y a la vez la íntima relación de todas ellas en su diversidad, como si ninguna pudiera satisfacer sus intenciones por separado, sin la totalidad de las otras. Benjamin diría que es la lengua pura (*die reine Sprache*, no tanto en el sentido de límpida sino de solitaria e inaccesible; es incluso muda, porque no comunica nada, quiere decir lo que en las lenguas permanece no dicho), la que se manifiesta *entre* ellas, en el abismo de una a otra. Es esa falta la que circula *entre* las lenguas y esa falta es la que compartimos en el ser en común: solo una estructura de este tipo puede dar lugar a un lazo político verdaderamente democrático más allá de las esencias y los esencialismos, sin caer en la osadía de decidir a quién incluir y a quién excluir. La traducción es una posibilidad, una de las maneras que nos permite hacer en la heterogeneidad. Es un lugar privilegiado y singular: aquel que se abre entre las lenguas y que nos interpela a bascular entre lo mismo y lo otro. Se presenta como un excelente modelo de *savoir-faire* con las diferencias y nos invita a abandonar el mito, tan perverso y mortífero, de la identidad. La traducción consiste en articular estas diferencias, ponerlas en común, hacerlas circular sin nunca poder aprehenderlas. Esa es la responsabilidad de la traducción ante la hospitalidad o la violencia de su propio gesto, que debería, por tanto, plantearse a modo de pregunta para quien traduce.

He dedicado cientos y cientos de horas a traducir a Han. La traducción también es un gesto, que te une con el cuerpo al silencio. Hay que avanzar frase a frase, perseguir un tono, explicar un sentido, tirar del hilo hasta otra lengua, al fin y al cabo, otras ideas. La traducción (por qué no de Han) es una nueva lectura, radical, que incluso se convierte en escritura, aunque solo roce ligeramente al original, y por suerte es para siempre incompleta, pues está marcada por la particularidad de cada traductor y su relación con el mundo y las palabras. Una relación, pocas veces se dice, atravesada por la soledad y el desconsuelo ante las elecciones constantes a la que nos aboca con insistencia. Sea toda lectura,

pues, bienvenida. Si están leyendo este texto, seguramente habrán leído a Han. Conocen sus frases lacónicas, cortantes, casi siempre condenatorias, aunque a veces dejan aflorar un atisbo de esperanza –un ensueño nostálgico de un mundo sensato y reposado, que evidentemente, quizá lamentablemente, no es ni será el nuestro–. Han nació en Seúl –donde estudió metalurgia–, pero lleva treinta años viviendo en Alemania, donde se formó en el terreno de la filosofía, literatura alemana y teología. Me imagino que esa experiencia puede entenderse como una traducción. La lengua misma con la que filosofa este autor es otra que la materna; el propio pensamiento, cual traducción, tiene lugar en otra lengua. En una entrevista irreverente en el prestigioso *Die Zeit*, el filósofo comentó que la comida en Alemania era un “problema” (si no recuerdo mal, dijo algo así como que los alemanes no apreciaban la comida, y apelaba a modo de explicación, como tantas veces se hace cuando se trata de entender a los alemanes, al protestantismo, a su rechazo de los sentidos). Los periodistas le preguntaron cómo hacía para aguantar entonces tantos años en Alemania: a lo que él respondió que en Alemania había encontrado muchas cosas, una esencial entre ellas: una lengua para pensar filosóficamente (sin duda también en eso sigue mostrándose fiel a Heidegger, sobre quien escribió su tesis). Hasta el momento no he tenido oportunidad de coincidir con Han. Ni siquiera sé si pronuncio bien su nombre. Si se diera la ocasión, quisiera preguntarle solo una cosa: ¿qué significa filosofar en *otra* lengua?

Entrevista a Jorge Alemán

Las autoras

La obra de Byung-Chul Han, según tu parecer, ¿ofrece una grilla de lectura crítica adecuada para entender los problemas del neoliberalismo actual? ¿Cuáles son las fortalezas y las debilidades de su enfoque?

En primer lugar, creo que es necesaria una caracterización de este autor, en el sentido de lo que podríamos denominar *su eficacia*. Él hizo una tesis doctoral sobre Martin Heidegger. Parece -o presumo- que lo ha leído bien y cuenta con el instrumento de la analítica de *Ser y Tiempo* y lo que en su etapa posterior Heidegger ha desplegado. Hay que recordar que Heidegger decía que cada época del mundo tenía imágenes que lo configuraban. Pero lo que caracteriza al mundo contemporáneo es que éste se ha vuelto imagen -eso lo dice en 1938-. Esto está presente de distintos modos en Byung-Chul Han.

Luego, me parece que además es un sucesor de Baudrillard, porque este autor fue el primer teórico del “crimen perfecto”. Efectivamente, Baudrillard pertenecía a la época en donde, utilizando la expresión de Heidegger, “la época de la imagen del mundo”, la misma se había instalado como tal en todas sus consecuencias. Por ejemplo, cuando Baudrillard decía: el “estadio del video” ha sustituido al estadio del espejo, en cierta forma tenía razón; pero quedaba sin aclarar que para que podamos adjudicar al estadio del video una cierta potencialidad en la configuración o en la producción de subjetividad, era necesario, primeramente, que el sujeto -esta es una distinción sobre la cual yo insisto mucho metodológicamente: la de subjetividad/sujeto- haya tenido una relación estructural constituyente con las *imágenes* primordiales.

Nunca podríamos llegar a entender de qué manera los dispositivos de imágenes capturan, producen o promueven determinados tipos de subjetividades, si no se asumiera que el verdadero momento en donde el Yo se constituye como tal es en una relación con una otredad que lo antecede y que, de algún modo, lo domina. Esto se debe a que el *infans* está en una posición incoordinada motrizmente, con una información propioceptiva desorganizada y

queda capturado por la *imago*. Lacan habla de un drama que va de la insuficiencia a la anticipación; la imagen lo anticipa. Esta sería la parte estructural, y la histórica es que la “época de la imagen del mundo” sabe cómo instalarse en ese elemento que es estructural al sujeto. Pero me parece que, estas dos cosas siempre deben diferenciarse: no es que, únicamente, haya un estadio del vídeo que sustituya al estadio del espejo, sino que sólo podemos explicar esta predominancia de la imagen en razón de que el sujeto ha surgido de modo alienado con respecto a sus propias *imago*s constituyentes, como decía Lacan.

Entonces, vuelvo al caso de Han. Hay que decir que tiene una enorme solvencia para resumir a los pensadores. Hace una especie de resumen de Google en libros muy pequeños dedicados a las obras de Foucault, Nietzsche, Heidegger, Kojève, etcétera. Además, hace una travesía y una actualización de múltiples temas de época y lo hace de una manera muy resumida. De esta manera, sigue las indicaciones que hoy en día proponen los medios audiovisuales, formando parte de cierto dispositivo de la industria cultural, atento a tiempos acotados... Por ejemplo, “no hagas un vídeo que dure más siete minutos, porque no lo ve nadie”. Han produce libros que se pueden leer con mucha fluidez y rapidez dado que, además, tienen un estilo muy claro. Pero destacaría otro aspecto que “engancha” especialmente: la ambivalencia del autor. Es decir, hay todo el tiempo en su enunciación una suerte de simulacro de teoría crítica, que convive, a la vez -y muy bien-, con la siguiente afirmación: “estas” son las cosas tal como son, “esto” es como ahora se nos da el mundo y, en realidad, “esto” ya no tiene ninguna posibilidad potencial de ser transformado.

De hecho, cuando un texto puede ser publicado por el grupo Prisa o cuando puede ser citado por sensibilidades tan distintas, significa que nos ofrece un mosaico de la época y lo hace con la ambivalencia suficiente de tener la posibilidad de traer a Benjamin, a Nietzsche, a Heidegger, a Deleuze. Sin embargo, uno siente que la conjugación de todos estos pensadores está al servicio de describir las potencialidades del capitalismo sin abrir ninguna dimensión de lo político. Se tiene una información de cómo está funcionando el asunto, cómo están funcionando los dispositivos y cómo están reproduciéndose ilimitadamente determinado tipo de estructuras en el neoliberalismo -en la fase del capitalismo de reproducción ilimitada- cuando ya se han borrado todas las fronteras: no hay más

frontera entre lo público y lo privado y no hay más diferencias entre la economía real y la financiarización del mundo.

Han incluye un paisaje que siempre se caracteriza por una matriz narrativa, donde todo aparece conectado, donde las relaciones de conjunción y disyunción que constituyeron todo nuestro ámbito están rotas. Ese espacio hiperconectado, a la vez, ha producido -y aquí es donde se destaca su lectura de Heidegger- lo que él mismo llama una “desfacticización del mundo”, en relación a todo lo que Heidegger había descrito como “vida fáctica”. Recordemos *Ser y Tiempo*: el *Dasein*, el ser-ahí, está arrojado al mundo, no hay nada que justifique su vida, no encuentra en sí mismo su propio fundamento, no hay ningún tipo de pertenencia ni de identidad que justifique su vida. Está arrojado y carece de fundamento. Traducido al psicoanálisis, se trataría de la pasión que tiene el neurótico por justificar su vida. En Heidegger, esa experiencia exige un paso, una travesía, que consiste en pasar al “estado de resolución” y de asunción del “ser para la muerte”. Según los traductores: pasar del “estar a la muerte” o del “ser para la muerte”, para poder así salir del “estado de impropiiedad” o “salir del estado de inautenticidad”. Bueno, esto es lo que Han piensa que esta época ha bloqueado radicalmente como posibilidad. Es decir, la experiencia existencial como tal ya no tiene lugar, porque el paisaje que se ha organizado desde los algoritmos del neoliberalismo y desde el mundo hiperconectado del capitalismo no nos permiten este tipo de experiencias existenciales. Se habría ya logrado para Han una metafísica del consumidor consumido que hasta compite consigo mismo y obtiene una satisfacción en ello. Es un auténtico resumen de ciertos autores de la época.

No importa qué marco teórico se elija como referencia, en todas las experiencias que se generaron en el pensamiento radical del siglo XX había umbrales, límites, travesías, transformaciones. Esto queda absolutamente disuelto, licuado, en la obra de Han. Su narrativa expresa que no hay ningún viajero. No se atraviesa ninguna frontera ni ningún umbral, porque en realidad se está siempre en el mismo lugar y, aunque el “turista” se traslade a todas partes - porque está en el interior de un hipertexto y de una hipercultura- ya no tiene lugar para franqueamientos, ni travesías, ni pasajes de un campo a otro. Este procedimiento está sucesivamente argumentado en Han. Como conoce a Heidegger, lo neutraliza. Así

logra generar un paisaje donde ya no hay transformación, donde ya no hay umbral, donde ya no hay atravesamiento de ningún límite.

Pero no sólo neutraliza a Heidegger, también neutraliza a Freud. Según Han, todos los aparatos se han adueñado del inconsciente: lo onírico mismo está intervenido por los dispositivos neoliberales. Aquí es donde aparece su ambivalencia: el sujeto disfruta de su propia dominación, ya no son necesarias figuras como el panóptico de Bentham o el Leviatán de Hobbes, porque este sujeto no necesita ser vigilado; él se vigila a sí mismo mediante los “imperativos de rendimiento”. Sin embargo, esos imperativos de rendimiento, que son efectivamente ciertos, no habrían funcionado ni tenido ninguna operatividad si no hubiesen logrado instalarse exactamente en el lugar del *superyó* freudiano, o en el lugar del “ser deudor y culpable”, tal como describe Heidegger. En algunos de mis trabajos he desarrollado esta orientación.

Ahora bien, si uno quiere deconstruir realmente la eficacia de esos imperativos de rendimiento que, evidentemente, van más allá del concepto clásico de alienación marxista, hay que analizarlos como uno de los rasgos de la producción de la subjetividad neoliberal. Lo que falta en el planteo de Han es la diferencia entre *subjetividad* y *sujeto*. Así como dije antes que el estadio del vídeo de Baudrillard conquistó su eficacia al encontrar un sujeto en el cual las *imágenes* tenían un lugar muy importante en su propia estructuración; por la misma razón, los imperativos de rendimiento –el *just do it* que a Han le encanta evocar, como gran orden *superyoica*– solo son posibles en la medida en que el capitalismo ha logrado captar del sujeto la instancia del *superyó*, que es una instancia que, precisamente, se caracteriza por su condición pulsional encubierta. Es decir, el *superyó* te hace renunciar a una satisfacción y, al mismo tiempo, se satisface a sí misma con esa renuncia. Entonces, no se podría entender qué es lo que ha permitido que todos esos imperativos o mandatos de rendimiento, condensados en los dos grandes rasgos del neoliberalismo –estar todo el tiempo en un proceso de auto-maximización de sí mismo, en un proceso de rendimiento y, a la vez, sentir todo el tiempo que no se da la talla, ser deudor y culpable–, hayan encontrado su eficacia histórica de no haber tenido como soporte estructural al sujeto.

Entonces, desde un punto de vista político, es muy importante distinguir qué le entregamos a la historia y cuáles son los

elementos ontológicos o estructurales sobre los cuales la historia efectivamente trabaja, pero que no son susceptibles de ser reducidos a la historia. O, en otros términos, qué es lo que resulta inapreciable para las construcciones de poder que proceden de las relaciones de fuerza que atraviesan la historia. Cuando Lacan habló de las *imágenes* en la constitución del sujeto, no consideraba que eso era un momento histórico, aunque es un momento sobre el cual la historia puede intervenir. Es como la división del sujeto, está presente en Roma, en Bizancio, en la Modernidad. Lo mismo ocurre con las pulsiones freudianas.

¿En qué aspectos difiere tu comprensión del sujeto de aquella que propone Byung-Chul Han?

Han cancela la dimensión política borrando al sujeto en aras del dominio de la subjetividad producida. Es algo brutal. Pues, el suelo natal del sujeto no es el poder ni la historia, sino la lengua. Es una fracción, una millonésima fracción de segundo, incuantificable. El sujeto surge antes en la Lengua que en el Poder. Si surgiera primero en el poder, como sobreentiende Han, es evidente que estamos ante “el crimen perfecto”: si la subjetividad no es otra cosa que el resultado de las operaciones de los procedimientos de reproducción ilimitada de capital –y es ahí donde la subjetividad se constituye– ya no hay resto y todo queda realmente reabsorbido.

¿Podrías retomar tu distinción entre sujeto y subjetividad?

Esta distinción surgió de un cierto forzamiento analítico. No tengo problema en aceptar que fuerzo las cosas porque, en este horizonte latinoamericano, uno se apropia de los pensadores de la tradición europea para pensar y decir lo que nos ocurre. Yo nunca he creído en una identidad pura del pensamiento “nacional y popular”. El verdadero gesto soberano consiste en que uno toma determinados pensadores, los combina y los reformula según lo que considera que es preciso decir, dado que está atravesado por una causa política. Entonces, entiendo que la constitución del sujeto, como también la constitución del *Dasein* heideggeriano, no son episodios que procedan de la historia, no son construidos ni construibles. Están causados por la Lengua. Son descripciones de la experiencia de una subversión del sujeto cartesiano. Tanto *Ser y Tiempo* como los escritos de Lacan apuntan a esta cuestión. Por ejemplo, leí a Judith Butler decir en un debate que la división del sujeto era

histórica. No estoy de acuerdo. Para mí, el sujeto no es Uno, ni se puede clausurar en una identidad, ni se puede cerrar sobre sí mismo a través de una operación autorreflexiva. Hay una razón estructural que se lo impide: en el lugar donde se constituye como sujeto no hay recursos para ello. La estructura es una estructura inconsistente e incompleta y es aquí, en este lugar, donde emerge el sujeto.

¿Cómo estabiliza un sujeto ciertos efectos de sentido en un lugar abierto, incompleto e inconsistente? Este es el problema de los puntos nodales que Derrida resolvió sirviéndose de los suplementos, Lévi-Strauss mediante determinados significantes flotantes y Laclau a través del punto nodal de Lacan. Pero todos se han tenido que preguntar cómo una estructura abierta y sin fundamentos, sin embargo, logra generar efectos de sentido. Yo abrevio de esta tradición para la cual el sujeto no es eliminable.

También habría que establecer aquí una diferencia entre lo histórico y la historicidad. La historicidad sería el lugar de ese sujeto y lo histórico los distintos modos en que se conforma como ser sexuado, hablante y mortal; modos que a lo largo de la historia sufren permanentes y serias transformaciones. Pero lo que es hablante, mortal y sexuado está en un lugar no construido por la historia. Esta tensión me parece clave, aunque sus espacios se contaminen, aunque no se puedan atrapar en una lógica binaria, aunque sus relaciones topológicas sean muy complejas. Si, tal como acabo de decir, el *superyó* ha sido trabajado por los dispositivos neoliberales, todo el tiempo, asistimos a zonas en donde el sujeto se contamina. Pero, a pesar de esas contaminaciones, a pesar de esas relaciones topológicas complejas, es importante mantener esta distinción, pues no creo que la división del sujeto sea un fenómeno moderno. Como tampoco creo que la sexuación, entiéndase no la diferencia hombre-mujer sino el problema de la sexuación -que afecta a trans, a *dragqueens*, a travestis, etcétera-, que es en definitiva el problema del goce y de las pulsiones, no constituyen problemas que tengan que ver con tal o cual etapa de la historia. Otro asunto sería considerar que la pulsión escópica -una de las cuatro pulsiones que nombró Lacan- ha encontrado en el mundo actual una vía de satisfacción absolutamente inconfundible con otras épocas, en el sentido de que ya no sabemos si la obra de arte nos propone alguna experiencia, o no, en el sentido en el que lo define Han. Entonces, sí, podríamos acordar con Lacan en que la

pulsión escópica elude la castración, el orden simbólico y resulta, entonces, propicia para darle, tanto a la voz como a la mirada, a la época de la técnica un despliegue sin precedentes. Heidegger había entendido la técnica como una estructura que lo emplazaba todo, que provocaba al ser a ponerse a disposición en todos los ámbitos de su existencia, y que Han no hace más que describir esto de distintas maneras. Distingo subjetividad y sujeto con el fin de decir que el sujeto no está producido. Pues, si estuviese producido, si fuese equivalente a una mercancía ya no sería posible salir de este embrollo circular.

Entonces, ¿vos situás en esta diferenciación la posibilidad de una salida emancipatoria?

Claro, para mí sí. Yo no puedo renunciar a ella. Pero no me interesa inscribirla en el metarrelato de la Revolución porque es un metarrelato que buscaba juzgar a todos los demás relatos y que, además, se transformó en un significante Amo. Decidía qué poesía era revolucionaria y qué arte era revolucionario, entregándose a una metafísica histórica que una ley teleológica iba a cumplir. Prefiero sustituir esa idea de Revolución por una idea más indeterminada, con menos definición, la idea de Emancipación. Es una idea que me parece interesante transitar, precisamente, porque no está anclada en los fundamentos de ningún relato finalístico.

Dado que hablás de una renuncia o del abandono de la idea de revolución como metarrelato, ¿esa emancipación presupondría, en algún sentido, una especie de duelo?

La palabra Duelo es clave para mí. Duelo no es cancelación. Estoy hablando desde el sentido que le da Derrida en *Espectros de Marx* - que es un libro que me emociona intelectualmente- el duelo es un trabajo activo y es productivo. Hacer el duelo por la revolución no quiere decir abandonarla sino reelaborarla, reinventarla y situarla en una lógica distinta, que no funcione según *lo necesario*. Admitir, entonces, la contingencia de la emancipación supone que ella no está sostenida teleológicamente. De allí que hacer el duelo consista en entender verdaderamente cómo sería reposicionar todo este problema que se había organizado alrededor de la pregunta por la Revolución, en otro horizonte, desarraigado de la metafísica que lo gobernaba.

En línea con esta crítica social y política, ¿desde dónde pensás vos que Han habla? Nosotras creemos que él está hablando desde una socialdemocracia europea, consolidada como centro y que refiere a un nosotros que no tiene nada que ver con Latinoamérica...

Creo que habla desde un cinismo ilustrado que te viene a decir que se goza de estar explotado. Al mismo tiempo, no puede esconder el mar lleno de cuerpos flotando o que matan a niños y a mujeres y que ya no se designan culpables porque son “vidas matables”. En esto tiene razón Agamben. Al describir el estado de excepción como nuestros estados democráticos, con un estado de derecho supuestamente funcionando y con la regulación de todo el aparato institucional que produce muerte, ya no hay nadie que sea *el* culpable de la mujer que muere con un niño en medio del mar, ni del hombre que trata de llegar a una costa.

Hay dos formas de muerte contemporánea: dar la muerte sin que haya culpables y que haya normas que protejan a los ciudadanos para que no se encuentre al culpable de esas muertes, y la del terrorismo que es darse la propia muerte, matando a otros. Una es el reverso de la otra. Y esta es la tensión que Han, evidentemente, con su cinismo ilustrado evita porque, desde su visión, en definitiva, el capitalismo “es así”, todo *just do it*, sin Leviatán, ni panóptico. Ya tu Amo no te vigila, vos mismo tenés incorporado al Amo para vigilarte con tu propio imperativo de rendimiento. ¡Qué panorama más funesto! Han elude el abordaje de este horror. Con su fórmula escondida e implícita: “prefiero que me explotes porque sino me pueden tirar al mar”. Exalta la explotación como única salida porque hay una “fábrica de cadáveres” que no se puede detener. Esto está un poco anticipado en Heidegger. Es cierto, Heidegger era un infame, un cobarde, un traidor, un nazi... Pero en *¿Qué significa pensar?*, al hablar de la mutación de la ciencia en técnica, describe también la “fábrica de cadáveres” de nuestro tiempo. Por eso tal vez Agamben, en su interpretación de los dispositivos de poder contemporáneos, tome la noción de “dispositivo” no en un sentido estrictamente foucaultiano sino, más bien, inscribiéndolo en la *Gestell* de la estructura del pensamiento heideggeriano. Agamben dice que en el Estado democrático el paradigma es el campo de concentración. Esto es lo que creo que Byung-Chul Han, vamos a decir, trata de neutralizar. Aunque Agamben tampoco tenga una salida política para esto.

En este sentido, creo que Agamben tiene razón si bien no concuerdo con su teoría del sujeto. Él se olvida que para hacer la división *zoé/bíos*, previamente, hay que contar con la escisión estructural propia del sujeto. Cuando él explica cómo es que el poder moderno tiene la capacidad de escindir al ciudadano que sería *bíos* (la forma de vida) de la *nuda vida* (que según mi juicio sería el *objeto a* lacaniano), se olvida de dar cuenta de la escisión entre pulsiones y significantes al interior del sujeto. Ahí lo que te está diciendo Byung-Chul Han es: “mirá, mejor gozará del privilegio de ser explotado, porque del otro lado te están tirando al mar...”. Mi amiga Luciana Cadahia ha escrito un texto muy interesante, *Mediaciones de lo sensible*, donde hace reflexiones muy interesantes sobre Agamben y sus dispositivos.

Vos decías que tal vez haya alguna vía emancipatoria en el cristianismo. Si esta vía hoy ha de implicar una salida del círculo de rendimiento capitalista neoliberal y si la política es el movimiento de Eros frente a la pulsión de muerte, ¿cómo podemos pensar esa relación?

El nombre de Eros es la política. Es tratar de ver, por inconsistente que sea el planteo, por lo balbuceantes que seamos, que se trata de insistir igual, en algún modo. Yo creo que, si hubiera condiciones de un proceso emancipatorio, todos esos refugiados y todos esos inmigrantes tendrían lugares de inclusión distintos. Porque, al final, en lo que vas pensando es en la posibilidad de construir superficies de prácticas emancipatorias. No en el acceso, no en el logro de una sociedad definitivamente emancipada. Es decir, son prácticas, superficies, lugares donde ciertos fenómenos que no están de entrada regulados por el capital se pueden dar, o no.

¿Cómo podrías pensar una práctica emancipatoria desde una lógica que traicionaría un presupuesto, que para vos es capital, como es el de la diferencia como necesidad de la igualdad? ¿Te parece que puede haber realmente algo emancipatorio en una gramática que no deja de reivindicar al Padre? ¿No habría allí otro superyó que se vuelve Amo?

Los hechos confirman que la “Soledad: Común”, que yo pensé desde una lógica femenina, dan cuenta que “el todo y la excepción” no pueden pensar la Igualdad. Creo que, efectivamente, la igualdad es lo más difícil de pensar. Porque se la tiende a pensar como

equivalencia, como homogeneidad, como enunciaban ustedes recién muy bien. La verdad es que los momentos de “Soledad: Común” son momentos instituyentes que, rápidamente, quedan reabsorbidos por gramáticas que no pueden alojarlos. Este es el problema que hay y con respecto al cual, añadido, uno no puede estar todo el tiempo decepcionándose porque, verdaderamente el desafío de la insistencia erótica, es una y otra vez pasar por ahí. En España, por ejemplo, estuvo el 15M, que para mí fue un acto instituyente, en el sentido de que no estaba previsto; surgió como un corte en la situación, una ruptura; no fue convocado por nadie ni tuvo programa. Sería éste un caso de “Soledad: Común”, porque no tuvo adentro ni afuera, es decir, se constituyó realmente como una experiencia en donde no hubo ni afiliados ni no afiliados. Pero, sin embargo, se inventó un espacio nuevo, se circunscribió un lugar, una localidad. No es como dice Han todos conectados, sino desplegados. Efectivamente eso tiene un aquí y ahora. En aquel caso, en la Plaza Mayor.

El problema es que llega el momento fatal de instituirlo. Y siempre, entre el acto instituyente y la institucionalidad, hay una fatalidad ineliminable. Mientras que el acto instituyente se mueve en la lógica femenina del “no todo”, sin jerarquías, al institucionalizarlo empiezan las jerarquías, los nombres, las exclusiones, el Padre, la lógica del Amo. Esto no tiene solución, porque si decís, “bueno, que prosiga el 15M”, seguimos todos en la plaza, y al pasar dos días la gente tiene que ir a trabajar, tiene que ir a hacer esto, tiene que ir a hacer aquello, se deshilacha el acto instituyente. Como no quiere aceptar el momento de la permanencia, el encuentro pasional se deshilacha. Al mismo tiempo, si se acepta el momento de la permanencia, de algún modo en contra del acto instituyente, quitándole así sus alas, se lo hace ingresar en una lógica que lo mortifica. Reitero, esto para mí no tiene solución. A los que plantean, siguiendo lógicas deleuzianas “no, no tendríamos que haber institucionalizado nada, tendríamos que haber jugado con las intensidades de los cuerpos”, les respondo que eso hubiese llevado al grado cero del acontecimiento. Porque si empiezas una movilización allí, otra movilización acá y otra más allá y... en algún momento se vuelve una inercia y se sedimenta de todas formas.

Respecto a lo que señalas, ¿qué pensás sobre la institucionalidad democrática? O sea, ¿qué pensás hoy de los saldos, las deudas, de lo que es la democracia hoy? Porque cuando uno trabaja en el

orden de las prácticas efectivas, funciona muy bien esto que estás planteando, pero para muchos intelectuales del acontecimiento, de lo instituyente, lo legítimo está en la calle. También funciona para muchos que estamos pensando la democracia y cómo irrumpir en ese orden del cálculo y hacer lugar, efectivamente, al otro. Es decir, ampliar el estado de Derechos, interpelar la forma en la que se entiende la ciudadanía. En última instancia, evitar que ese orden del cálculo se piense, efectivamente, como una escena que necesariamente traiciona la otra.

Esto para mí es una condición. No puedo admitir acontecimientos que no se propongan de algún modo transformar las instituciones y reinventarlas. Si no, es una especie de epifanía romántica, a la que no le veo salida. Por eso mismo, siempre me ha parecido lúcida la fórmula de usar al padre para ir más allá de él y seguir pensando a la democracia. Sostengo, tendencialmente, que el capitalismo lleva al estado de excepción. Pero si por ello pierdo interés en la democracia, se pierde interés, a su vez, en lo político. Y aquí te espera, como desenlace, precisamente, la justificación de un aparato represivo monstruoso. Al final, hay que jugar, radicalizar la democracia e incluso inventar instituciones nuevas y tratar de modificar el Estado.

Si hay algo de lo que responsabilizo un poco a los intelectuales franceses, incluido vuestro amigo Jacques Rancière, es esta negligencia que han tenido con lo político. Se han focalizado excesivamente en el mayo del '68, en la comuna de París, en la Revolución Francesa. No tienen nada que ver ellos con eso. Es decir, no tiene nada que ver con que Alan Badiou haya estado una y otra vez diciendo: el capital y el parlamentarismo son lo mismo, o la expresión “el otro del capital es la democracia”.

¿Se trata de una paradoja de la filosofía política contemporánea, muy lúcida en sus análisis, pero que no logra traducirse del mismo modo en el orden de las prácticas e instituciones democráticas?

Exactamente, porque se ve transformada, de algún modo, en una especie de nuevo existencialismo. Propone una suerte de posición radical en relación al proceso de subjetivación, pero que, con respecto a lo plebeyo, a lo subalterno o a los sectores excluidos, mantiene una mezcla de nomadismo, transformación de energías de distintas intensidades. Pero, finalmente, si para unos todo es policía

y para otros todo es capital, el acierto de Podemos fue decir “no”. Si bien proceden de una bibliografía de este tipo, todos han leído a Rancière, por ejemplo, se propusieron hacer algo, intentar construir pueblo. Y, en este sentido, han sido muchísimo más peligrosos. Es decir, a ellos sí que los vinculaban todo el día con Venezuela, con Irán, precisamente por esta decisión.

Han puede ser publicado en *El País* porque no va a provocar nunca una irrupción populista. Si se dice que uno es trotskista, anarquista o derridiano de la hospitalidad del otro o rancièriano de la política como opuesto a la policía o badiouiano, está todo bien. El problema surge al querer meterse, realmente, en el tablero e introducirse en el juego. Ahí sí, te estigmatizan, porque ellos ya tienen, previamente, los casilleros organizados.

Respecto de la institucionalidad democrática, ¿qué opinión te merece el hecho de pensar la democracia radical a partir de la idea de “condiciones democráticas”, según lo plantea Laclau en La razón populista?

Sobre esta cuestión tengo varias diferencias. Yo distingo Poder de Hegemonía. No considero que, por ejemplo, existan “populismos de derecha”. No creo que Le Pen sea un populismo de derecha. Estamos ante una lógica masculina, identitaria, donde se constituye un todo en relación a una excepción que te amenaza. Esto, para mí, no tiene nada que ver con la construcción populista. Se trata de situar, incluso, a Laclau contra Laclau. Éste exige para la lógica hegemónica, que sea dada la articulación de diferencias y que ésta sea absolutamente inconsistente, inestable y frágil. Es decir, que la hegemonía neoliberal es una contradicción en sus propios términos. Porque el neoliberalismo es una potencia homogeneizante que no puede, precisamente, dar lugar a la articulación de diferencias. Al revés, todo el tiempo las procesa a favor de la equivalencia y del Capital. Entonces, yo no encuentro ahí el concepto de Hegemonía. Luego, hay otro problema político mayor: el neoliberalismo tiene cada vez más problemas para instituir una gobernabilidad. Surgen así movimientos de ultraderecha, movimientos identitarios o, como pasa aquí en Argentina, donde no hay ningún principio de gobernabilidad. Sin embargo, todo esto no quiere decir que el neoliberalismo esté en crisis. Algunos autores dan como prueba de la crisis neoliberal lo que está sucediendo en el escenario político.

El problema radica en la confusión entre crisis política y crisis del neoliberalismo. Se suele creer que hay una crisis del neoliberalismo porque encuentran que los partidos políticos tradicionales “hacen agua”, porque empiezan a ser reemplazados por estructuras políticas “apolíticas” o por estructuras políticas neofascistas o cosas por el estilo, pero no quiere decir que el neoliberalismo esté en crisis.

¿Ahí se inscribe el debate de que estamos frente a nuevas derechas?

Sí, exacto. Es parte de este tema. La cuestión del macrismo, por ejemplo que, a mi entender, no es más que un mediador evanescente del poder. Nunca vi que el macrismo estuviera construyendo una hegemonía, por ejemplo, porque la hegemonía es un principio articulador de elementos heterogéneos que tiene, como condición, la posibilidad de una dislocación. No puede partir de la homogeneidad y la identidad. Es decir, Macri compara la Argentina con un equipo de fútbol, dice que cuando un jugador no juega, no juega el equipo, dice cosas así. Por supuesto, lógicamente sí genera relatos, consensos, secuencias culturales, pero eso no es una construcción de hegemonía.

En ese sentido, tal vez sea importante recuperar el aporte metodológico de la matriz de pensamiento posfundacional. Según nuestra intuición, una genealogía nietzscheana de este enfoque comportaría una impronta más crítica e historizada, que desde la diferencia óptica/ontológica heideggereana que opera como punto de partida en Oliver Marchart, instaurador de este campo de pensamiento. También éste parece ser el punto de partida de un Byung-Chul Han, que, desde una lectura muy reducida busca conformar un planteo “crítico” a través de una separación entre “Ser” y “Tiempo”, para ligarla a una proclama del fin de la historia que se desvincula de toda facticidad histórica y existencial. ¿Qué pensás de la necesidad de hacer surgir pensamientos contemporáneos desde esta deriva? ¿Tienen potencia política? ¿O habría que recuperar, en cambio, políticamente, una intempestiva nietzscheana?

Sí, estoy de acuerdo, es importante recuperar la intempestiva nietzscheana. Yo pienso que hay que insistir allí. Porque allí está el eros de la política. Aún sin ninguna esperanza. Es la insistencia del deseo: “Yo insisto”. Finalmente, pareciera que Byung-Chul Han,

habiendo leído a Heidegger, entendió la frase “sólo un dios puede salvarlos” dejando de lado la parte de sólo un dios para describir un mundo que ya está consumado como tal. Éste sería “el mundo de los últimos hombres”, para usar la expresión de Nietzsche que también Byung-Chul Han explica de manera didáctica. Es decir, somos los últimos hombres los que estamos en ese mundo, un mundo donde los hombres ya no tienen historia, ni legados simbólicos, ni ningún “aquí y ahora” porque están conectados planetariamente todo el tiempo. Como latinoamericanos, en el sentido de lo que sería nuestra perspectiva histórica y nuestra trascendencia simbólica, no podemos admitir esto. Pero tampoco me parece que occidente lo pueda admitir, dado que la xenofobia atraviesa de una manera clarísima toda la configuración de la política. Hay como una especie de utopía capitalista última en Byung-Chul Han. Como esas películas malas de ciencia ficción donde hay un montón de corporaciones que regulan al mundo y la gente no se halla a disgusto. No son los esclavos de Roma o los explotados modernos, sino que, circulan dentro del programa, funcionan y siempre queda algún resto, y tal vez allí se encuentre también algo de la ambigüedad de Byung-Chul Han. Puesto que para que no lo tomen como un tipo que quiere justificar lo que describe, por momentos amaga con algún punto de fuga y coquetea con recordar que alguna vez hubo algún umbral o que tal vez alguien pensó alguna salida.

Dignidad, respeto y silencio. Sintetizadas en el llamado a volver a la contemplación. Esas las tres propuestas de Byung-Chul Han.

Sí, es una traducción de una Serenidad heideggeriana, de la *Gelassenheit* al modo oriental. Rescata el respeto, la dignidad y silencio, como si Heidegger tuviera un anclaje un poco nostálgico, queriendo retornar a un lugar. Si bien en Heidegger pueden encontrarse huellas de esa metafísica romántica de la presencia, de la importancia de la tradición, lo que le otorga una coloración fascista a su pensamiento, a la vez siempre hay una ambivalencia porque de “ese originario” nadie puede apropiarse nunca. O sea, son muy apresurados quienes ven a Heidegger como un romántico vulgar, como si sólo dijera: “volvamos a la tierra natal, nos quedamos en ella y armamos una identidad”. No, en Heidegger siempre hay un extrañamiento y una imposibilidad. Hay algo inapropiable en la propia estructura del ser. Es decir, en la propia

existencia. Podemos pensar que hay algo que ya está fracturado, y que es una fractura de la que no podemos reponernos nunca.

Por eso Byung-Chul Han es complejo y hábil ya que nos deja guiños a lo largo de sus textos que habilitan estas reflexiones. Esto se ve en su "operatoria Haiku", por así decirlo: frases sin espesor crítico que conforman una narrativa donde se van exponiendo una variedad de temas sin interrogarlos, saltando rápidamente a otro tema... ¿qué salto ético es posible desde Byung-Chul Han?

Y... es más que nada una narrativa estética. No sé si es posible un salto ético. Un salto ético, al final, desembocaría en un problema político, si es un salto ético de verdad. Pero el de Han es más bien estético. En Europa, un *marchand* de arte no tendría problemas en describirte el mundo tal como lo hace Byung-Chul Han. Te diría: una obra de arte ya es una mercancía, estos son los circuitos donde circula, te puedo mostrar cuáles son y si no estás en estos circuitos no tenés ninguna posibilidad de éxito. No tendría ningún inconveniente en describirlo tal como lo hace Han. Sabe que los ricos se distinguen por sus colecciones de arte y cómo los bancos califican sus compras.

El Origen de la Obra de Arte de Heidegger, tiene una especie de epílogo donde él pregunta si asistimos a un tiempo donde la obra de arte pone en obra a la verdad, al ocultamiento, o si el desocultamiento de la técnica ya ha logrado que la obra de arte no abra la posibilidad del desocultamiento. Heidegger en su momento, en referencia al impacto de la obra de arte, hablaba de una experiencia por la que uno quedaría por fuera de lo representable. Era muy exigente respecto a lo que tenía que suceder con el arte. Ahora un *marchand* lee a Byung-Chul Han y puede estar de acuerdo con lo que describe, porque ofrece descripciones como las de los tipos inteligentes de una multinacional. Igual que un Steve Jobs cuando dice: "nosotros no hacemos lo que la gente quiere, sino hacemos que la gente quiera lo que nosotros queremos". En fin, podríamos parafrasear a cualquiera de esos actores nuevos -porque no están anclados en las narrativas de las burguesías tradicionales-, que entendieron verdaderamente cómo es el juego neoliberal. Personajes que, si son un poco inteligentes, no creo que tengan demasiado problema en admitir este cinismo estético, que describe los funcionamientos sin abrir ninguna consideración política,

emancipatoria. Como no hay fractura ni antagonismo, pueden entender y compartir su obra fácilmente.

Han es muy meticuloso en describir todo lo que el capitalismo logra sirviéndose de nuestra disposición a deshacernos de la metafísica de la lucha de clases, pero no puede abolir su antagonismo. Con todo, se ocupa muy bien de que uno no vea el lugar del antagonismo. Dice que no hay lugar para el conflicto, que es preciso seguir consumando una realización. Ahí también hay mucho de Kojève, de la idea de un último hombre que, o bien se realiza como un *dandy*, o bien se subsume en la animalidad. Un último hombre que ha vuelto sobre sí y que yace en sí mismo, allí donde está todo. Un poco como le pasó al último Foucault cuando fue a buscar en Grecia el “cuidado de sí”.

La gran ausente en la obra de Byung-Chul Han es la mujer, la que vos traes justamente como figura, instancia, al desplazamiento del no-todo, de lo representable.

Seguramente hará un libro sobre eso. A mí también me llamó la atención esto que ustedes señalan.

Sobre las autoras

Luciana Espinosa es profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Actualmente, trabaja en su tesis doctoral en Filosofía (UBA) en la que busca indagar de qué modo la tematización benjaminiana de la melancolía podría funcionar como grilla de análisis ampliada de la subjetividad contemporánea. A su vez, forma parte de diversos equipos de investigación en los que se cruzan las preguntas propias de la teoría política y la filosofía contemporánea. También se desempeña como docente en el Ciclo Básico Común (UBA), en su programa a distancia UBAXXI y en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

María Beatriz Greco es Doctora en Filosofía y Ciencias Sociales (UBA, Universidad Paris VIII). Licenciada en Psicología (UBA). Se especializa en temas de educación y psicología articulados con un pensamiento filosófico y político. Se desempeña como profesora en la Facultad de Psicología de la UBA y en el Instituto del Profesorado Joaquín V. González. Desde 2008, dirige diversos proyectos UBACyT que profundizan en torno a la constitución de subjetividades en contextos educativos y las relaciones de autoridad. Es autora de *La autoridad (pedagógica) en cuestión*, Rosario, Homo Sapiens, 2015; *El espacio político*, Buenos Aires, Prometeo, 2012 y *Emancipación, educación y autoridad*, Buenos Aires, Noveduc, 2012.

Ana Paula Penchaszadeh es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Magíster en Sociología y Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Doctora en Filosofía de la Université Paris 8 (Francia). Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas con sede en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (Argentina) y como profesora de grado y de posgrado en la Universidad de Buenos Aires. Aborda temáticas vinculadas con la extranjería, la hospitalidad y las migraciones desde una perspectiva política práctica y teórica.

María Cristina Ruiz del Ferrier es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctoranda en Ciencias Sociales por la misma Casa de estudios. Se desempeña como investigadora-docente de grado en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales y en el Ciclo Básico Común de la UBA. Como docente de posgrado se desempeña tanto en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, como en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina, Área Estado y Políticas Públicas. Se ha especializado en teoría política contemporánea. El pensamiento político posfundacional ha sido su “caja de herramientas” preferida para analizar y publicar sobre temas como el poder, la democracia, la estatalidad y los procesos de constitución de subjetividad.

Senda Sferco es Antropóloga, Postitulada en Estudios Culturales y Artísticos la Escuela de Artes de Indonesia, Doctora en Filosofía y Doctora en Ciencias Sociales. Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas con sede en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y como profesora de grado y de posgrado en la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Aborda temáticas del campo de pensamiento filosófico y político contemporáneo, especialmente en relación a la problematización de la temporalidad que rige la producción de subjetividad y de acción política en nuestra actualidad.



Ubu Ediciones

Manuel Rebón
Oriana Seccia
Paula Collado
Ana Negishi
Juan Pedro Fullana
Martín Calderón

Para esta edición de *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* se utilizó papel ilustración de 300 g en la tapa y Bookcel de 80 g en el interior.

El texto se compuso en caracteres Trajan Pro y Stempel Garamond.

Este libro fue cosido a mano y encuadernado artesanalmente por **Cuadernos Ex Libris.**

Diseño e ilustraciones de tapa e interior:
Pi Collado.

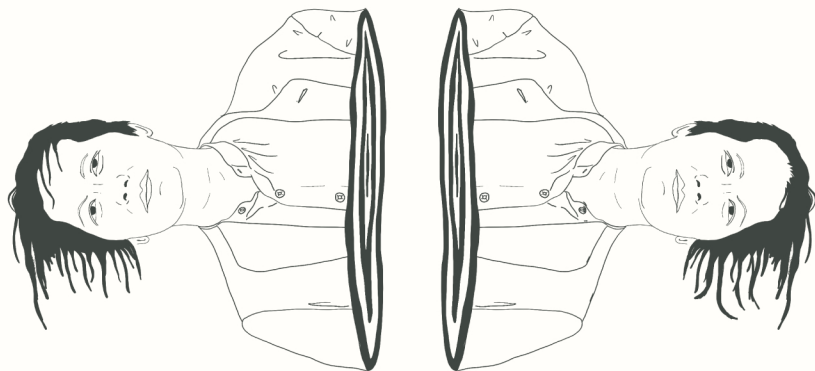
Se terminó de imprimir en diciembre de 2018 en Tecno Offset,
José Joaquín Araujo 3293,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
Argentina.

¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?

[COLECCIÓN LA TRIPULACIÓN]

Este libro colectivo recorre con audacia crítica la obra del filósofo coreano mostrando su lógica binaria llevada al extremo, sus opacidades, sus contradicciones, sus juegos retóricos, sus disimuladas correspondencias con el espíritu neoliberal de época, su “operación” a través de la que se apropia bestsellerianamente de autores claves para ofrecer un producto de fácil y rápida digestión. Libro en el que sus autoras desmenuzan “la operación

Byung-Chul Han” mostrando su celebración del nihilismo y la pasividad como única respuesta posible a la supuesta captura final que el neoliberalismo operó sobre los seres humanos atrapados en la nueva “jaula de hierro” del universo digital y hedónico, universo entre asfixiante y definitivo del que ya no es posible escapar. Atravesando los territorios arduos y complejos por los que el filósofo coreano se interna con ánimo simplificador y astuto, las autoras no eluden, en cada uno de los capítulos, deconstruir una estrategia que persigue un doble efecto: multiplicar lectores ávidos de textos simples y ligeros, entre anarco-críticos y desesperanzados con una pizca de intensidad estética, y apropiarse de una parte no menor de la tradición filosófica (con Heidegger a la cabeza) para ponerla al servicio de una política de la resignación.



ISBN 978-987-45921-5-6



9 789874 159215 6