



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Mazo Gaviria, Maicol; Restrepo Tamayo, Juan Camilo
LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO MUTILACIÓN ONTOLÓGICA
UN ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN¹

Eidos, núm. 37, 2022, Enero-Junio, pp. 275-296

Fundación Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/INDES.30.1.303.661>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85471528011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO
MUTILACIÓN ONTOLÓGICA UN ACERCAMIENTO
A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN¹**

The Violence of Positivity as Ontological Mutilation.
An Approach to Byung-Chul Han's Philosophy

Maicol Mazo Gaviria

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
mazomaicol@gmail.com

Juan Camilo Restrepo Tamayo

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
juanc.restrepot@upb.edu.co

RESUMEN

Un atento repaso por la concepción de la violencia chulhaniana en el contexto de las formas tradicionales que han estudiado este fenómeno social permite exponer con mayor detalle y claridad esta propuesta en cuanto a la relación con el *otro* se refiere. Cuando lo sucedido durante el colonialismo que azotó al mundo en el transcurso de los siglos XVIII y XIX se asumía como las más peligrosas acciones cometidas en procura de la supresión de las características propias de cada uno, en la medida en que los fenómenos de invasión suprimían materialmente la diferencia que poblaba el mundo, apareció la violencia de la *positividad* como la disposición sistémica que parte de la libertad y el consentimiento individual para, tácitamente, eliminar cualquier tipo de sentido de otredad presente en su constitución.

PALABRAS CLAVES

Alteridad, ontología, positividad, violencia, neoliberalismo.

ABSTRACT

A careful review of the conception of Chulhanian violence in the context of the traditional forms that have studied this social phenomenon makes it possible to explain in greater detail and clarity this proposal as to the relationship with the other refers. When what happened during colonialism that hit the world during the 18th and 19th centuries

¹ Artículo derivado del trabajo de investigación de Maestría en Filosofía titulado *La violencia de la positividad como disposición sistémica. Una aproximación a la filosofía de Byung-Chul Han como posibilidad de interrogación en el sujeto del rendimiento*, desarrollado durante 2020 por Maicol Mazo Gaviria bajo la orientación del Dr. Juan Camilo Restrepo Tamayo y adscrito a la línea de Investigación *Ética y Antropología Filosófica* del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.

was assumed to be the most dangerous actions committed in seeking the suppression of each other's own characteristics to the extent that invasion phenomena materially suppressed the difference that populated the world, the violence of positivity appeared as the systemic disposition that begins with freedom and individual consent to, tacitly, to eliminate any kind of sense of otherness present in its constitution.

KEYWORDS

Alterity, ontology, positivity, violence, neoliberalism.

Introducción

El *otro* desapareció. Para matizar la sentencia y encontrar en ella posibilidades diferentes de realización en la relación intersubjetiva de la época contemporánea, pudiera decirse que el lugar del *otro*, en tanto espacio que ocupa la alteridad, se viene extinguiendo, y cada vez más con mayor contundencia. Actualmente se viene incorporando al diferente, de manera voluntaria e implícita, al mundo de la igualdad donde se hace indistinguible cualquier tipo de aspereza. Situación en algún sentido comparable con el momento de contacto entre mundos cuando el diferente al *yo* era cosificado a través de ejercicios de violencia directa en los que había un claro victimario que oprimía a su adversario por medio del uso de la fuerza natural o a través de sus inventos o desarrollos, como el uso de la pólvora para la utilización de armas. Por muy sombrío que parezca el escenario esbozado, puede decirse, sin embargo, que es apenas la más rápida semblanza que con mayor exactitud se puede establecer a partir de la concepción que tiene Byung-Chul Han sobre la violencia con respecto a lo que él se ha preocupado en calificar, indistintamente, como modernidad tardía, *sociedad de la positividad o sociedad del rendimiento* en referencia al mundo de los días presentes. Con mucha más fuerza se puede sostener y extender este juicio cuando se toma en cuenta el planteamiento chulhaniano en el contexto de las acepciones que con mayor tradición se manejan sobre lo violento en el ser humano y, sobre todo, al momento de echar un vistazo sobre las

consecuencias ontológicas que tiene en la constitución interna, espiritual si se quiere, del ser humano. Porque si en la violencia dicotómica que se practicaba profusamente durante la modernidad inicial el *yo* del sujeto era sometido por una fuerza externa que lo obligaba a tolerar algo que no quería hacer voluntariamente, ahora el consentimiento y la ilusión de libertad caracterizan al sujeto del *rendimiento* que no recibe los actos violentos de una persona diferente de sí misma. Este sísmico movimiento a nivel individual es apenas reflejo de un cambio social y político que afecta a grandes estructuras como los paradigmas científicos y los metarrelatos religiosos. Próximo al fin de la jerarquización que implicaba la ubicación de la razón y la divinidad en un lugar elevado del resto de los mortales, el sujeto tardo-moderno cree poder alcanzarlo todo al no tener en frente un límite claramente reconocible que lo lleve a declarar que no sabe hacer algo o no está preparado para la ejecución de determinada tarea y, en consecuencia, lo impulse a reconocer que hay alguien diferente de sí mismo que puede llegar a donde él no alcanza y realizar lo que él no puede. Sin aquella razón negativa en la que se podía encontrar al *otro* para la constitución y reafirmación del *yo*, ¿qué es lo que queda de cada uno? ¿De qué tipo de existencia se puede hablar cuando cada persona tiene ante sí las vías de extinción del opuesto que confirme, entre otras cualidades, su simple existir?

La violencia *positiva* de Byung-Chul Han en contexto

En atención a algunas de las investigaciones más generales sobre la violencia en el ser humano se puede traer a colación lo que dicen autores como Vicente Lull, Rafael Micó Pérez, Cristina Rihuete Herrada, Roberto Risch, Jean-Marie Domenach, Johan Galtung, Jorge Corsi y Graciela Peyrú. Los primeros de los aludidos se interesaron en investigar la violencia desde el punto de vista de la arqueología. Como todo cometido que se proyecte desde esta ciencia social, revisaron las sociedades humanas del pasado. En

este recorrido, iniciaron diciendo que, en el mayor grado de expresión que permite la mirada panorámica, por violencia se entiende “[...] toda acción encaminada a impedir la expresión libre de la voluntad individual de alguien, que quedaría así obligada a actuar de manera contraria a su inclinación natural o espontánea” (Lull et al., 2006, p. 88). Sobre esta misma línea de sentido están otros investigadores y teóricos de las ciencias sociales y humanas con mayor notoriedad, inclusive. Para Jean-Marie Domenach (1981), con mucha cercanía a la definición tratada, la violencia es el “[...] uso de una fuerza, abierta y oculta, con el fin de obtener de un individuo, o de un grupo, algo que no quiere consentir libremente” (p. 36). Johan Galtung (1995), por su lado, coincide en términos de posibilidades de realización con que la violencia está “[...] cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales” (p. 314). Corsi y Peyrú (2003), con el mismo tono caracterizado por la dominación de unas voluntades sobre otras, sostienen que el concepto en cuestión es “[...] una modalidad cultural, conformada por conductas destinadas a obtener el control y la dominación sobre otras personas” (p. 20). Cada uno de ellos tiene afinidad, además, con las derivaciones necesarias que debe tener la consistencia teórica de la violencia con el fin de abarcar la mayor cantidad posible de sus manifestaciones en la práctica. Bajo el amparo de diferentes denominaciones hacen alusión a dos maneras en las cuales se hace presente lo violento. Por un lado, está la directa y tangible; por otra parte, construye sentidos latentes e intangibles. En lo que respecta a la valoración del juicio que ubica a la violencia como una característica conatural al ser humano se repasaron diferentes argumentos. Algunos provenientes de los anteriores autores, como los de Lull et al. (2006), que sostienen que “la capacidad humana para agredir puede tomarse como una *condición necesaria* para ejercer la violencia física, [...] pero no como *condición suficiente* para explicar los episodios reales de violencia en que se materializa” (p. 94).

Otros, basados en lo que hicieron Mazo, Henao y Moreno (2012), quienes, en consideración a la relación naturaleza humana y violencia, respondieron que la “agresividad es connatural al ser humano y la violencia es un constructo sociocultural” (p. 36). Para fundamentar su trabajo se apoyaron, entre otras ideas, en la *insociable sociabilidad* (Kant, 2006) para acotar aún más la diferencia entre agresividad y violencia, puesto que la *insociabilidad*, en tanto disposición natural en el ser humano que debe su aparición a una alta dosis de fuerza, es, de algún modo, equiparable con la agresividad, y por sí misma no es negativa, toda vez que hace uso de la potencia que tiene en su interior y vence la pereza, uno de los más pesados lastres, junto con la cobardía, que evitan la emancipación que requiere el ser humano para pensar por sí mismo (Kant, 2006). En relación con este contexto, la propuesta chulhaniana sobre violencia puede leerse a partir de las categorías de *lejanía* y *cercanía*. Si se toma al primero de los sustantivos como ruta de análisis se tiene que decir que el énfasis de Han no se encuentra en la tipología de la violencia física, bien sea bajo la consideración directa que hace Galtung o de fuerza física que aparece en la propuesta de Lull et al. (2006), o de lo que Domenach (1981) discrimina como de tipo moral, en tanto estas dependen de una tensión entre sentidos contrarios que perfectamente pueden caracterizar el inventario de los recursos dispuestos para los movimientos colonialistas del siglo XVIII y XIX en el mundo que cosificaron al *otro* por medio de un avasallante dominio (Todorov, 1998). Y menos cercana todavía a Han resulta lo que el francés insiste en llamar “violencia política”, porque la presenta con respecto al poder, unión (poder-violencia) que en el surcoreano existe con escasa conexión. Esto, porque para él, el “[...] poder consiste en que se continúa a sí mismo en el otro, en que se recobra a sí mismo en el otro” (Han, 2017b, p. 85), es decir, es un silencioso proceso en el cual, sin importar las múltiples y variadas relaciones que establece el *yo*, podrá encontrarse siempre en medio de lo distinto. De ahí que, siguiendo de cerca a Han, se pueda expresar que esta forma de asumir el

poder otorga licencias para hallar cierta certeza en aquel tipo de aforismo que indica que a través del *otro* se puede encontrar el *yo*. Pero si se reducen algunas licencias y se hace necesario establecer acuerdos con el planteamiento de Han sobre violencia, debido a que es un proceso iniciado y terminado en el sujeto, en línea con una parte del pensamiento de Johan Galtung (1995), se podría clasificar cercano a la violencia personal o directa porque hay un autor identificado en ella. La gran diferencia es que el ejercicio de la violencia en la actualidad para Han no sale del perímetro trazado por la subjetividad de cada uno, pero en el estadio ulterior de desarrollo de la misma guardaría algo de cierto en la relación que se procura establecer. En la previa de todo ello, sin embargo, se tuvo que asentir con la violencia indirecta o estructural de Galtung (1995), porque el auto-sometimiento partió de un yugo inicial otorgado al *otro* (Han, 2019b), al otro sistema, al otro sistema neoliberal, para más señas. Todo de lo que se habla tuvo orígenes externos que, a la postre, se tomaron como propios porque solo en la relación con el *otro* el sí mismo del *yo* pudo encontrarse (Han, 2019b). A ello debe su ser (Han, 2019b). Ilustrativo a este respecto resulta la interpretación que hace Han de la famosa y muy comentada metáfora hegeliana del amo y el esclavo. Más que tratarse de una relación de contrarios con miras al reconocimiento de su interdependencia, para el surcoreano es la ejemplificación de la renuncia que hace el sujeto a su aislamiento egoísta a favor del *otro*, el amo para el caso de la situación, pero que este, a su vez, no se conforma con la superioridad alcanzada y participa de un sometimiento inicial hacia una voluntad general, que bien podría ser el Estado o la ley; sucintamente, el universal (Han, 2019b). Frente a los otros sentidos de violencia estudiados, con bastante cuidado se podría decir que la violencia de la positividad en Han tiene carácter de vecindad con las violencias moral y discursiva planteadas, en este mismo orden, por Domenach (1981) y Lull et al. (2006) en la medida en que comprometen la libertad del *yo* ante las determinaciones del *otro*, por lo menos en esta primigenia

sumisión de la que se trataba porque, en adelante, el poder de la relación dialéctica intersubjetiva se desenvuelve con una soltura tal que conforma el amplio e ilimitado campo de las libertades *positivas*, el ámbito de las desregulaciones.

La carencia óntica y su deriva en el sujeto contemporáneo

La mayor carencia ontológica que presenta el sujeto de la *positividad* es su vacua relación dialéctica con el mundo. Aquel movimiento de opuestos que permite la consolidación de la *mismidad* del sujeto, como diría Han (2017a), a través del movimiento y dispersión de las determinaciones fijas que abstrae el entendimiento, tal cual se sostiene desde Hegel (2005), no está en el ser humano de la época contemporánea. Es decir, en la actualidad cada quien se sostiene sin aquel proceso que permite que las diferencias fijas de lo que se intenta conocer nunca lleguen a la dilapidación, puesto que, como recoge Hegel (1995) de Heráclito, hace posible la definición del objeto de conocimiento desde la razón negativa sin que el alma de la cosa se disuelva, sin que caiga en un profundo desorden. Por ende, sería posible admitir que la violencia que ejerce el ser humano del hoy contra sí mismo es directamente proporcional a la oquedad que hay en su ser en consideración a la falta de tensión necesaria con la alteridad. En un mundo plagado de igualdad se pierde la diferencia, el *otro*, que constituye el sentido de la vida del *yo*. Han (2017a) dice textualmente que “[...] es justamente lo contrario de las cosas, lo distinto de ellas mismas lo que les infunde vida” (p.16). Sin un *otro* en quien, mínimamente, proyectar los enojos y de quien recibir, a lo sumo, limitaciones sobre las propias acciones, el *yo* se sumerge en un océano colmado de sí mismo. Esta supresión sucede cuando el sujeto asume como liberación y propio lo que antes le parecía coercitivo y ajeno por parte de las lógicas externas del mercado neoliberal que, con la ayuda del conocimiento adquirido de cada persona, traslada toda su desregulación al interior de cada uno.

En medio de tales circunstancias se producen secuelas nefastas a nivel individual colectivo en la humanidad. En la esfera personal, cada sujeto se ve inmerso en una profunda soledad, cuyo vacío procura colmar por medio del narcicismo, que en su extremo de notoriedad llega al uso irrestricto del *smartphone* con la adicción a las *selfies* o de la cuchilla de afeitar para auto-agredirse, como de manera rotunda expresa Han (2017a), pues, de acuerdo con lo que sigue mencionando pierde la autoestima que se genera exclusivamente en el trato con el *otro*. A la par, esta situación conlleva la eliminación del dolor, el duelo y el conflicto que tantas veces contribuyen a la conformación de experiencias humanas. De un mismo origen también brota el aplazamiento de la muerte y la vejez bajo cualquier costo porque morir y envejecer sería permitir un grado mayor de *negatividad* en la vida que iría en contravía de la *positividad* —con la ilusión de “todo es posible”— donde se quiere poner (Han, 2017c).

Y en lo que tiene que ver con la vida en comunidad, el grado de preocupación sobre esta circunstancia no se atenúa. Han (2018c) se aventura a señalar que los terroristas y los nacionalismos que proliferan en las sociedades actuales tienen un rasgo en común por cuanto, unos y otros, ambicionan implantar reductos de resistencia donde lo singular se enfrente a la fuerza totalizante del fenómeno de la globalización que va tras la intención de eliminar cualquier aspereza que refleje diferencia. La muerte que glorifican los terroristas y la apología a la frontera, con la consecuente xenofobia que pregonan los nacionalistas, son las nocivas maneras que eligieron para expresar el temor a la fuerza globalizante. En el fondo de estos mecanismos de eliminación del *otro* hay un componente crítico sobre el capitalismo. Por lo menos así se puede entender de Han (2017a) al momento de señalar que la muerte es singularidad por antonomasia porque interrumpe la dinámica del sistema que sacraliza la vida en términos de producción, y los elogios a la frontera que excluye son una reacción a lo global por cuanto procura erigir rasgos identitarios en una nación. Es por

eso que la vida de otros que vive el ser de la modernidad tardía, o sea, la inautenticidad del sujeto contemporáneo, como se pudiera afirmar desde Heidegger (2009), o la carencia de singularidad, a decir por Han, más la falta de alteridad que vive como resultado de la anulación del *otro* a la que fue conducido, inicialmente, por una provocación externa y que, más adelante, asumiría como suya, tal como resonarían algunas premisas hegelianas en el surcoreano por cuanto la capacidad del poder —neoliberal en este caso— se manifiesta en la continuidad que hace en el *otro* (Han, 2019b), llevan a colegir, en palabras de José Ortega y Gasset (2004), que el sujeto contemporáneo está *mutilado ontológicamente*, lo que Han (2017a) denomina *carencia óptica*. Sin el *otro*, sin el opuesto y sin la razón negativa no puede hablarse con certeza de la autoafirmación y autoconciencia del *yo*. En consonancia con el filósofo español se puede corroborar que el ser de los días presentes está incompleto. Necesita tanto de su contrario como el color de la superficie material donde se proyecta y esta del poder que la puso para garantizar su existencia, como bien ilustra Ortega y Gasset (2004). Por esta razón, desde la dimensión ontológica del ser humano de las sociedades neoliberales hay que decir que este está más cercano a los movimientos en los que pensaba Jean-Paul Sartre (2003), esto es, aquellos que no existen del todo, tiempos débiles, porque son pasos intermedios entre existencias, que de la vivencia y comprensión completa de sí mismo a partir de su ser y no-ser. Ante la innegable relevancia que tiene el *otro* en la constitución dialéctica del *yo* hay que persistir en que este no se encuentra en su totalidad óptica (Han, 2017a) porque no está en relación con la razón negativa que le permitiría construir, además, el espacio que necesita para elevar todo el sí-mismo en su singularidad, como retoma Han (2019b) de Hegel. Esta *carencia óptica* acercaría al ser del sujeto de la actualidad al es-así que tanto aborrece Hegel (Han, 2019b) de la naturaleza, puesto que está presa del espacio exterior y el peso de su materialidad. Quedaría, bajo esta perspectiva, un individuo sin la actividad, movimiento y dinámica que conlleva

la dialéctica, por consiguiente, sin la resistencia necesaria para superar al es-así de los objetos naturales, o sea, sería meridiana-mente vecino del perezoso que por poco logra diferenciarse de la inmovilidad de la roca (Han, 2019b). Con mayor exactitud, el neoliberalismo, con su desmedida preocupación por la producción de bienes y servicios, agregó en su catálogo de mercancías al ser humano, que tiene la fuerza laboral que el mercado precisa, con el efecto inmediato del menoscabo de esferas vitales en cada persona, como el vínculo vital con la diferencia. Han retoma algunas ideas de Max Scheler cuando, con base en el medievalista San Agustín de Hipona, resalta la falta de plenitud óntica que tiene la flor si no es contemplada (Han, 2019b). Paralelamente, Hegel destaca el lugar supremo que alcanza lo otro al momento de ser abarcado por la autoconciencia o el espíritu del *yo*; verbigracia, en la ingesta los alimentos no son destruidos por cada persona; entran en participación del concepto que los eleva a lo que son en sí (Han, 2019b) en el proceso de unidad que implica la especulación hegeliana (Hegel, 2005). Como muestra de esto puede proponerse pensar en qué sería de la manzana con todas las características que la definen, como el olor y el sabor, sin la autoconciencia del ser humano que se proyecte sobre ella como lo otro y logre captar estos dos atributos suyos que por sí misma nunca hubiera podido desarrollar hasta elevarlos al nivel de la conceptualización de todo lo que es esta fruta que la diferencia entre sus semejantes, como la pera y el durazno, y las demás de su misma especie que provienen del *malus domestica*.

La caracterización del sujeto de la violencia de la *positividad*

Mirado desde la *positividad*, el sujeto del cual dispone el sistema neoliberal es el recipiente donde se deposita el poder de la violencia, por lo que es despojado de toda resistencia, oposición o *negatividad* que hay en su interior para hacerlo marchar sincrónicamente con las pautas de funcionamiento del mundo exterior. Para este

tipo de subjetividad, el mercado ofrece todo lo que necesita, trátese de lo mismo o lo distinto a lo que se quiera acoger este sujeto de la sociedad del rendimiento. En cualquier circunstancia llegará a la orgía de la igualdad (Han, 2017c). El sujeto de la *positividad* no es el que se reprimía en sociedad por medio de instituciones como la cárcel para evitar un comportamiento inadecuado con el propósito de lograr un orden establecido desde una figura identificada, como el Estado. Ya se habla de una persona que ha consentido libremente el sometimiento a las prescripciones del sistema basadas en un *yo ideal* que no obedece a una representación de autoridad vertical y particular (Han, 2018b). Es una endogamia en la que entra cada uno consigo una vez aceptado el sometimiento sistémico del otro. Por eso, para responder a las demandas del mercado que ha asumido como suyas, la exclusiva relación que establece con él mismo tiene la impronta de la competencia.

Puesto que para dar cumplimiento a todo lo que tiene que hacer exige el pleno desarrollo de capacidades a través de habilidades, el sujeto de la actualidad abomina valores como la confianza que hace posible una relación con la alteridad desde el punto de vista del no saber porque se confía en el *otro* lo que el *yo* desconoce (Han, 2018d). Ahogada en el exceso de ocupación, la subjetividad de la *positividad* se ve colmada por la pasividad que responde afirmativamente a todo, aunque no sea capaz de llevarlo a cabo (Han, 2018b). Para vivir en la utópica pretensión de poder hacerlo todo, el ser humano de la sociedad del rendimiento sobrevalora mecanismos, espirituales y materiales que ofrece el mercado para su optimización de modo semejante a como se pueden comprar aplicaciones para el teléfono móvil, *software* para el computador o repuestos para el auto o la motocicleta: “numerosos seminarios y talleres de *management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una optimización personal y el incremento de la eficiencia sin límite” (Han, 2018c, p. 47).

Igualmente, sobre el cuerpo de él actúan anabolizantes y desarrollos musculares propios de la cultura *fitness* (Han, 2017c). Y como añadidura al portafolio de capacidades, como si se tratara de un catálogo de servicios comerciales, la persona que vive en la *positividad* tiene un carácter flexible que hace posible la adaptación a cualquier tipo de labores y durante todo el tiempo que sea necesario. De suerte que en los diferentes campos laborales de las sociedades actuales se ve a alguien desempeñando funciones para las cuales no está preparado. Por decir algo atinente, en el campo de la educación no es raro ver a un profesor con formación académica en ciencias naturales enseñando lengua castellana o educación artística.

Pese a ello, al sujeto tardo-moderno no le alcanza la posición activa en la que se introdujo tras la pasiva respuesta afirmativa que dio a todo para cumplir a cabalidad con lo que se autoimpuso. Por mucho *coaching*, gimnasio, multivitamínicos, conferencias motivacionales o libros de superación personal que haya consumido, no logra la evolución que quiere conseguir para estar a la altura del rendimiento. Lo que hace es abrir la caja de Pandora con todos los males asociados al movimiento, del cuerpo y la mente, con el mismo frenesí del ritmo del mercado. En vez de avanzar retrocede en los estadios del desarrollo humano. El *multitasking* al que está entregado por completo, por ejemplo, deja en él una hiperactividad comparable con el estado primitivo del mundo de los instintos de los animales no racionales que tienen que dirigir su atención a varias tareas al mismo tiempo, “debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales” (Han, 2018b, p. 34). Sencillamente, en este asfixiante entorno de rendimiento y competencia, el ser humano fracasa. Por consiguiente, deja en su subjetividad el lastre de una larga lista de patologías psíquicas: trastorno por déficit de atención con hiperactividad, depresión, *burnout* (agotamiento laboral), síndrome de hiperactividad (Han, 2017c). El procedi-

miento que inauguró este resultado es un cambio ontológico fundamental: el fin del sujeto y la bienvenida del proyecto. Con estas nuevas condiciones, cada uno vive una ilusoria libertad por cuanto explícitamente no atiende a la sujeción de una lógica determinada del mundo (Han, 2017c). El *yo* como proyecto y no como sujeto se desenvuelve como si estuviera libre de cualquier coacción externa, pero cuyo único resultado posible es que, después del sometimiento primario y voluntario, la coerción continúa implícitamente; solo se trasladó del exterior al interior del sujeto, pero permaneció.

Esto quiere decir que la idea de sujeto para nombrar el ser del individuo actualmente no cae en la obsolescencia porque manifiesta tanto el cese de su autonomía inicial ante los intereses del sistema neoliberal como el subsiguiente acoplamiento que hizo con este al abrigar la esperanza de estar libre de toda supeditación externa, pero con plena sujeción a sus propios mandatos “[...] en forma de rendimiento, optimación y explotación de sí mismo” (Han, 2014, p. 75). Tajantemente Han (2014) lo expresa así: “el sí mismo como bello proyecto se muestra como proyectil, que se dirige contra sí mismo” (p. 76). Un proyecto que causa, entre otras cosas, que una persona no sepa aburrirse. Esto significa que se aburre superficialmente porque, con base en la tipología de aburrición que establece Han (2017a), uno es el que implica la invención de algo nuevo dentro de lo que se está haciendo, lo que conduce a actuar por encima de lo existente que, por ejemplo, hace que el sujeto aburrido de caminar apresure el paso hasta correr, pero al caer en la cuenta de que es el mismo movimiento que hacía con un grado más alto de intensidad y rapidez, actúa para inventar, quizás, un baile con pasos diferentes de los conocidos (Han, 2018b). Este es el aburrimiento profundo. El superficial es el que le ocurre al sujeto contemporáneo de la sociedad del rendimiento, que al sentir hastío por lo que hace, simplemente cambia de actividad sin apelar a otros recursos. Pero, en cualquiera de los dos casos, es aburrimiento, al fin y al cabo. Funcional o no a

la acción no contribuye plenamente a la construcción del sentido en la vida porque, incluso, en la mejor de sus versiones —el profundo— no permite dimensión alguna de la vida por fuera de la esfera del actuar (Han, 2019a). Una de las válvulas de escape que activa el sujeto de la sociedad del rendimiento para salir de la lógica del aburrimiento es, paradójicamente, una que lo introduce cada vez más y de manera inerme en las condiciones de *positividad* que anulan una gran cantidad de características que eran propias de su personalidad. Se trata de la vida en el tiempo atomizado por medio de pequeños puntos ubicados en un presente de sucesiones sin dirección ni término a la vista. En vez de potenciar las cualidades que tiene cada uno en tanto ser diferente que debe, por ello mismo, encajar en la narrativa del mundo, este modo temporal de vivir lo sumerge en una mezcla viscosa en la que, si acaso, se hace posible el movimiento en los ámbitos vitales que dotan de sentido la vida, tales como lo teológico y lo teleológico en lo humano. En el corazón de esta temporalidad el sujeto está inmerso en vivencias pobres en diferencia y durabilidad que menosprecian las experiencias que sobresalen por todo lo contrario (Han, 2017c). Al desamparo de un tiempo a merced de la idea de un Absoluto como fundamento está el hombre que antes estaba en dirección hacia el futuro donde encontraría el avance, lo nuevo, la salvación (Han, 2019a). Esto debido a dos razones fundamentales. Primero, porque en virtud de un sentido escatológico obedecía a un destino trazado por un ser superior de manera cíclica (Han, 2019a). Segundo, ya que el ser humano del ahora está separado del tiempo histórico que, por medio de la razón aplicada al progreso y este sobre la técnica, ponía al hombre como hacedor de su propio futuro al que creía llegar lineal y aceleradamente sin dictámenes ajenos a su consciencia (Han, 2019a). En su lugar está el sujeto del mundo del eterno retorno, como también se puede nombrar al individuo de la modernidad tardía porque se encuentra sumando una vivencia tras otra simultáneamente y sin que cada una de ellas finalice (Han, 2019a). Está en una sucesión sin fin de aconteci-

mientos que se inician y reinician constantemente en el presente. “Todo lo que no se puede hacer presente no existe”, sentencia Han (2019a, p. 61). Los daños colaterales que trae el desarrollo de la vida en una sociedad con una estructura temporal como la descrita están en la posible desaparición de valores y criterios de comportamientos que obligaban a que el sujeto viviera con mayor coherencia. Con la terminación del tiempo teológico y teleológico la ingravidez en el ser humano de la sociedad del eterno retorno está caracterizada por el imperativo de salud como la nueva divinidad (Han, 2017c) a la que, *sagradamente*, hay que adorar con la visita frecuente a los lugares de culto en los que se han convertido los gimnasios de ahora, ofrecerle sacrificios y plegarias por medio de las rutinas —en serie y repeticiones— de los ejercicios físicos y, con la ayuda adicional para el cultivo de esta nueva *fe* cuando no se está en disposición plena para ella, a todas partes se puede ir con *la cadena del rosario* representada en multivitamínicos o comida cien por ciento *saludable* que debe acompañar cada minuto en el cual transcurra la vida. Al conjunto de circunstancias aludidas hay que añadirle el fin de las prácticas sociales relacionadas con la duración temporal como la promesa, el compromiso y la fidelidad (Han, 2019a) resultantes de la libertad que creyó alcanzar el sujeto de la modernidad tardía al sentirse fuera de toda atadura sin tomar en cuenta, según aduce Han, que es en el espacio del vínculo donde se puede realmente experimentar la libertad. “Uno se siente libre en una relación de amor y de amistad. El compromiso, y no la ausencia de este, es lo que hace libre” (Han, 2019a, p. 53), expresa textualmente el filósofo.

Adicional a ello, se tiene que poner la proscripción que se ha hecho ahora de la muerte. A la falta de una etapa definitiva que describe los momentos de la vida en los cuales está el ser humano de la época contemporánea, le es propio la desaparición de la muerte como proceso natural del vivir. De ahí que perecer sea asumido como un acto de violencia que proviene de una fuerza externa que acaba con la vida a destiempo (Han, 2019a). En esta

época nadie muere en su debido momento. La vida y la muerte no están mediadas por el *kairós* griego.² Contraria a la visión integral que tiene Sócrates de la muerte, quien la incorpora a la vida a través de la supresión de los prejuicios que la hacen pasar por un mal en sí mismo, cuando podría traer mucha ganancia si se tomara por un profundo sueño en el que no se siente nada, o una transformación que supone un cambio de morada para el alma (Platón, *Apología de Sócrates*, 40d.), la muerte ya no puede tomarse como una fase final de la vida. En una parcial mirada al *pánta rei* heraclíteo,³ en la medida en que no implica ninguna construcción de identidad basada en la razón negativa o el relacionamiento de sentidos opuestos que lleven a la fijación de una sustancia, se puede poner en estado de ingravidez al sujeto de la sociedad del cansancio porque está en constante movimiento de un lugar a otro y en cada uno va acompañado de un nuevo inicio sin estabilidad alguna (Han, 2019a). En parte por esta animadversión a la muerte que no es otra cosa que la anulación ontológica que viene haciendo del *otro* y lo otro, su estar en el mundo es trémulo. Como el parpadeante fuego en la mecha de una vela sometida al más impetuoso de los vientos, la ínfima llama del sentido de la vida que le queda al individuo de la sociedad del eterno retorno se parapeta en la aceleración y el desasosiego que le garanticen la supervivencia, pero no el vivir en medio de una narrativa que lo acoja con toda su connatural diferencia. En inusitada interpretación de la famosa alegoría de la caverna (Platón, *República VII*, 514a-517a) Han echa de menos la falta de narrativa que tiene la vida actual en la sociedad de la *positividad*. Lo hace diciendo que, más que diferentes formas de conocimiento o lugares y personajes con los cuales se puede representar a los que conocen, ignoran y opinan, con esta metáfora a el filósofo griego está mostrando dos formas de vida: la narrativa y la cognoscitiva (Han, 2018d).

² Como “momento oportuno”, puede entenderse según Jaime Berenguer (1999).

³ “Todo fluye”, de acuerdo con el profesor Gonzalo Soto (2018).

La última, dirigida por una fuente de luz natural que jerarquiza a partir de un espacio de trascendencia ocupado por la figura de Dios o de la razón, acaba con la narración intencional que se producía en las diferentes escenas que constituían el teatro en donde se encontraban quienes estaban atados al interior de la caverna. A favor de una forma de vida con menos sentido narrativo, según se puede inferir de Han, la luz de la razón actúa en deterioro de la lógica del mundo en el cual cada vida podría encontrarse en su particularidad. Literalmente, el autor de la *Sociedad de la transparencia* dice:

La caverna de Platón es un mundo narrativo. Las cosas no se encadenan allí casualmente. Más bien siguen una dramaturgia o escenografía, que enlaza entre sí las cosas o los signos de un modo narrativo. La luz de la verdad *despeja al mundo de su carácter negativo*. El sol aniquila la apariencia. El juego de la mimesis y metamorfosis cede al *trabajo en la verdad*. (Han, 2018d, p. 75)

Con esto, además, Han (2018d) parece destacar dos características presentes en el mito, pero ausentes en el habitante del mundo de hoy. Por un lado, sin los que producen ilusiones ópticas a contraluz del fuego en el interior de la caverna para insertar la vida humana en un sentido narrativo se puede entender un llamado a que el mundo se podría quedar sin el poder seductor y transformador que tiene la creación de historias porque estaría entregado al trabajo serio que implica la verdad revelada por la claridad de la luz natural. Por otra parte, sin la percepción cristalina de las cosas que solo logra tener el liberado de las ataduras que lo obligaban a estar en la caverna se perdería el referente diáfano, como el sol que lo sacó de la oscuridad, representado en la razón o Dios para Han (2018d), que incorpore la *negatividad* necesaria para que haya un orden jerárquico que prometa o sancione al ser humano.

Pero no todo se queda resumido en la óptica individual del sujeto tardo- moderno. A nivel colectivo, igualmente, se puede decir que este tipo de individuo forma grupos que carecen de solidez

y durabilidad. Entre otras, la falta de un referente claro para su vida, la carencia de narrativa en la que vive y la autoexplotación a la que se somete le impide la conformación de cualquier fuerza colectiva con poder de cambio. Tiene una enorme dificultad en la construcción de un *nosotros* que configure una fuerza política a partir de la interioridad grupal que, con base en una ideología específica, pueda establecer un poder opuesto a las disposiciones del sistema neoliberal como algunos sindicatos, tipo *ludismo* y *cartismo*, lo estuvieron contra las relaciones dominantes del capitalismo en los albores de la Revolución Industrial. Por eso no es gratuito que Han los denomine *enjambres digitales* y los defina como aquel conglomerado de personas a las que “[...] les falta decisión. Ellos no *marchan*. Se disuelven tan deprisa como ha surgido. En virtud de esta fugacidad no desarrollan energías políticas” (Han, 2014, p. 29). Esta clase de subjetividad es la culpable, entre otros males del siglo XXI, de la fundación de la *democracia de espectadores* (Han, 2018c) porque, a lo sumo, el ciudadano que se traslapa en la figura de consumidor se indigna (Han, 2014) frente a un hecho que le parece abominable y lo manifiesta a través del *Me gusta* en una publicación en una red social que más o menos exprese lo que quiere decir, pero nada más. Está desprovisto del sentido político que lo lleve a pensar en las repercusiones que tienen sus decisiones para la comunidad en la que vive. Ni siquiera es vecino un acontecer así a la subjetividad que avizora Han con una mayor intervención de la *negatividad*. Aunque hace parte de su propuesta para oponer resistencia a la *positividad*, el filósofo surcoreano habla del *idiota*, concepto que rescata en su sentido originario a través de su obra, porque en lo que tiene que ver con la dinámica del rendimiento de la sociedad neoliberal es un óbice, pero en relación con la *negatividad* es un estímulo. Con respecto a la primera dimensión, obstaculiza lo que pretende disponer el sistema neoliberal en él con motivo de su completa alteridad. Impide la continuidad de la lógica del neoliberalismo en su interioridad, puesto que no la asume como parte de sus afectos y la aleja cual fuerza opresora

que quiere acabar con su subjetividad (Han, 2019b). A la luz de la *positividad*, en breves palabras, el *idiota* de los días presentes es la contrafigura de la subjetividad funcional a la violencia de la *positividad* como disposición sistemática porque le hace falta cierta debilidad fundamental que dé lugar al *otro* (Han, 2017a). El “idiota” de la sociedad tarda-moderna se puede ver reflejado en todo aquel que en su vida cotidiana no tiene redes sociales, no cuenta con un dispositivo móvil de comunicación *smartphone*, prefiere el encuentro interpersonal que la comunicación por medio de un chat o una videollamada, valora la agudeza como un lujo del pensamiento al trascender el reino de las necesidades (Han, 2018a), cultiva y practica aún la caligrafía (Han, 2017a), entre otras actitudes que están del otro lado de lo distinto que permite el reino de lo igual en la sociedad del rendimiento. Como se pudo notar, el volcán de la *positividad* hace erupción y deja en el ser del individuo contemporáneo manchas de material magmático que corroen su firmeza por medio del consumismo económico, la pasividad política, el rendimiento físico y mental, la flexibilidad laboral, la falta de *idiotéz* en tanto alteridad, la sobreocupación, la aburrición superficial, la permanencia de la vida en el presente fragmentado del eterno retorno, el pretendido final de la muerte, la sobrevaloración de la salud, el adiós a la explicación del vivir a partir de las causas finales y superiores, en suma, sujeto a las disposiciones sistémicas del neoliberalismo.

Conclusión

A través del breve recorrido hecho sobre la concepción chulhaniana de la violencia, sus posibles antecedentes y lo que pudiera ocasionar en la inmanencia del ser humano pude verse con mayor detalle cómo la manifestación de lo violento no conoce límite. Cada vez más voces, como la de Byung-Chul Han, llaman la atención con respecto a la ampliación que hace la violencia en su radio de acción. Cuando la preferencia en el ejercicio de ella

estaba en el sometimiento de la voluntad de los individuos por medio de una fuerza externa proveniente de un agente claramente identificado —un actor social que se comporta en contra de las normas de la comunidad, por ejemplo—, o que era deriva de una fuente difusa pero avasallante sobre los demás —tipo el sistema económico del país donde se vive—, ahora parece que el camino predilecto que transita la violencia no sobrepasa los linderos de la esfera individual.

Sin caer en el absurdo de afirmar que la violencia que busca la desaparición física del *otro* está en vías de extinción —la realidad fáctica de lo que acontece en todos los países diariamente lo desmentiría de inmediato—, Han pone la lupa en la crisis metafísica del ser humano en el siglo XXI como consecuencia de la violencia de la *positividad*. La desregulación en la que vive el habitante de la sociedad *positiva* que lo vincula con todo lo que tenga que ver con la acción, particularmente la productiva en términos económicos, luego de que incorporó los mandatos del sistema neoliberal a sus propios intereses y deseos que no siempre se corresponden con sus capacidades, lo lleva a la frustración y a la autoagresión por no poder cumplir con todo lo que se autoimpuso. Lo hace partícipe de un espacio individualista de competencia donde ni siquiera en los episodios de violencia en los cuales participa cuenta con la intervención del *otro*. Es un solipsismo existencial que se intenta llenar con una serie de acciones, paradójicamente, egoístas y materialistas cuando el problema parece estar a nivel altruista y *espiritual*.

De acuerdo con este panorama, Han caracteriza categóricamente todo aquello que intenta hacer el ser humano para llenar el vacío existencial que le causa la desaparición del *otro* en su ser. Sacralizar la salud, evitar el dolor, postergar todo lo que sea posible la vejez y la muerte; no tener un referente claro, a manera de Dios o la razón, para construir sentidos en la vida que eviten la ingravidez existencial del ser; vivir arrojado a las múltiples ocupaciones relacionadas con la productividad económica; responder

con pasividad y de modo afirmativo a todo lo que se presenta en el horizonte de la acción; dedicarle más atención y cuidado a una *selfie* narcisista del *smartphone* que a la persona que se tiene al lado, etcétera, son trazos críticos de sentidos que propone Han para pensar y cuestionar la vida que se lleva actualmente sin el motor generador de la dialéctica que mengua la relación de opuestos en el ser por cuenta de la *mutilación ontológica* del *otro* que causa la violencia de la *positividad*.

Referencias

- Berenguer, J. (1999). *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*. Bosch .
- Corsi, J. y Peyrú, G. (2003). *Violencias sociales*. Ariel.
- Domenach, J. (1981). La violencia. En Unesco (Ed. y trad.), *La violencia y sus causas* (pp. 33-45). Editorial Unesco.
- Galtung, J. (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*. V. Pina (trad.). Tecnos.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. R. Gabás (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017a). *La expulsión de lo distinto*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017b). *Sobre el poder*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017c). *Topología de la violencia*. P. Kuffer (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018a). *Buen entretenimiento*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018b). *La sociedad del cansancio*. A. Saratxaga y A. Ciria (trads.). Herder.
- Han, B. C. (2018c). *Psicopolítica*. A. Bergés (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018d). *La sociedad de la transparencia*. R. Gabás (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2019a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. P. Kuffer (trad.) Herder.
- Han, B. C. (2019b). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. M. Alberti (trad.). Herder.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls (trad.). Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. J. Rivera (trad.). Trotta.

- Kant, I. (2006). *Filosofía de la historia*. E. Ímaz (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lull, V., Micó, R., Rihuete, C. y Risch, R. (2006). La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología, *Cypsela*, 16 , 87-108. <https://www.raco.cat/index.php/Cypsela/article/view/138895/189934>
- Mazo, M., Henao, S. y Moreno, M. (2012). *Instancias curriculares: concepciones del maestro, contenido escolar y violencia en la enseñanza de las ciencias sociales, estudio de caso*. (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ortega y Gasset, J. (2004). ¿Qué es filosofía? *Unas lecciones de metafísica*. Porrúa.
- Platón (1998). *La República*. C. Eggers (trad.). Gredos.
- Platón (2019). *Diálogos I. Apología de Sócrates*. J. Calonge y C. García (trads.). Gredos.
- Sartre, J. (2003). *La náusea*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires: Sol 90.
- Soto, G. (2008). *Vida, obra y pensamiento de Marco Aurelio*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. F. Botton (trad.). Siglo XXI.