

Problemas del poder: una crítica a Byung-Chul Han

Joaquín Cardoso

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales

Fernando Ramírez

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Psicología

Resumen

En el siguiente artículo abordaremos el tratamiento que hace Byung-Chul Han de tres autores: Hegel, Nietzsche y Foucault, en su ensayo *Sobre el poder* (2016). En principio, como síntoma de un tratamiento general de su filosofía, que malversa conceptos clásicos con el propósito de hacer congeniar su esquema conceptual de “reproducción del poder” sin violencia, con los desarrollos de los autores mencionados. La figura que encontramos para trabajar estos “usos” es “el rostro del poder” a la manera de Arcimboldo (fragmentos unidos por una presunción forzada que, quitado de su espesor de máscara, queda como vacío).

Introducción ligera a Han

¿Qué condición es más miserable que vivir así, que no tenga uno nada propio, ya que del otro proviene su comodidad, su libertad, su cuerpo y su vida misma?

De la Boetie, 1548

Con estas palabras escritas en 1548, Etienne de la Boetie desarrolla, en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* su parecer sobre la libertad, la esclavitud y la dialéctica de esa relación. Aunque pueda, por su propio desenvolvimiento, colocarse a Byung-Chul Han dentro de un paquete genérico denominado “intelectuales de la servidumbre voluntaria”, vemos que el clásico al que se recurre en esta temática difiere totalmente con la auto-explotación, el poder de “sí mismo” y la consecuente reproducción automática de la servidumbre con la que el autor de la *Sociedad de la transparencia* (2010) y *Sociedad del cansancio* (2012), *La agonía del Eros* (2014) entre otros, puebla sus páginas.

Por algunos considerado “el filósofo que está en boca de todos” (*Infobae*, 24/2/2018), “el discípulo de Peter Sloterdijk” (*El País*, 10/2/2018), Chul Han lideró las ventas con los libros antes mencionados, y luego de Bauman y Žižek, se encamina a ser el filósofo más leído en el mundo occidental, además de un protagonista de viralizaciones y explosiones de fama en las redes sociales por sus polémicos y pegadizos conceptos.

La sociedad del cansancio, como síntoma epocal, es el revés pero también el equivalente existencial a la *sociedad del rendimiento* (Forte, 2014: 276). Su tesis, esgrimida y repetida en sus escritos, es la anulación de la negatividad del otro para ser absorbido por el “sí mismo”, pero no ya como dialéctica constitutiva identitaria (a la manera del siglo XIX y XX), sino como pura positividad (por eso utiliza como argumento la enorme predominancia en los discursos del saber médico a la cuestión neuronal – el otro está dentro nuestro). Si bien podría parecer que hasta aquí, nada hay de nuevo (toda vez que desde la filosofía hegeliana, hasta la psicología comportamental, o inclusive todos los discursos que tuvieron como nudo el *sujeto del conocimiento* ya abordaron al Yo y sus derivados), en el caso de Han, el acento está puesto en el resultado de este pensamiento: la noción de *autoexplotación*. Un ejemplo de ello: “La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza, por tanto, como negación de la negación. (...) Se ejerce voluntariamente una pequeña autoviolencia para protegerse de una violencia mucho mayor, que sería mortal” (2012: 17).

“Nos creemos libres pero nos autoexplotamos”. Han parece traer a cuenta los debates ideológicos de la década del ‘60 en Francia a la actualidad, en tanto incita a pensar cuánto hace el sujeto con lo que hacen de él, y cuánto es autoinfligido en una sociedad “del rendimiento” y la multitarea que, junto al desarrollo acelerado de nuevas técnicas de trabajo, construye un sujeto deprimido, sobre-medicado y del cansancio. A pesar de ello, entendemos aquí que peca de dos fenómenos mutuamente influyentes: primero su distinción de clase, los limitantes que coloca en su pensamiento la proyección “universal” de fenómenos de clase-media en tanto abstracción esquemática (hipotetizando: allí podría residir tal vez su éxito en las capas medias universitarias, es decir, su interlocutor predominante). Y a la vez y junto a ello, la sentencia de “derribo” de la sociedad disciplinaria foucaultiana como por arte de magia (o sea, sin establecer parámetros medibles de tal acontecimiento): “La sociedad disciplinaria de Foucault, que constaba de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día” (idem: 25).

El grado cero de la filosofía de Han, entonces, puede ser asimilable a Sloterdijk, toda

vez que comparten el cinismo de los comportamientos (es decir, el famoso “sabe y hace” por relación con el “no sabe y por eso lo hace” del siglo XX). En este panorama, tenemos mujeres y hombres, que se autoexplotan creyendo que son libres, con un poder que no oprime más en forma directa y una sociedad regida por las nuevas tecnologías de la comunicación que otorga gratificaciones inmediatas, así como inmediatas frustraciones. Como diría el teórico Terry Eagleton, no parece ser la realidad de “(...) la mano de obra semiesclava en talleres industriales y en explotaciones agrícolas del Tercer Mundo” (2011: 164)¹. Tampoco, podemos agregar, la realidad que le toca al 50% de la población mundial que no tiene Internet² (por poner un ejemplo, y desbaratando los rasgos universalizantes de algunas de estas reflexiones).

El otro aspecto que caracteriza a Han, es su anulación del proceso de cómo llegamos hasta aquí. Es decir, como ensayista del malestar cultural actual, la identificación inmediata de aspectos relacionados al transcurrir de la actualidad es innegable por parte de este autor, lo que parece olvidar es la mutación de los componentes y formaciones sociales emergentes de las distintas mutaciones que el capital sufrió para llegar hasta acá. Y además, y complementario a ello, las enormes dosis de violencia con la que ese estadio del capital impuso para hacer imperar su propósito (sin contar que desde la quiebra del Lehmann Brothers en 2008, que el capitalismo no levanta cabeza). La excusa de que se trata de filosofía y no de historia no elude la importancia de argumentar tan sugestivas reflexiones.

Otro autor del ocio, las tecnologías y la vida actual, Jonathan Crary, también percibe y analiza lo que sucede con la “autopercepción” del disfrute en esta sociedad, pero sus conclusiones matizan lo que de gozoso y fatalista tiene ese punto de vista:

(...) la habilidad que uno adquiere con cada aplicación o herramienta particular es, en verdad, una mayor adecuación al requisito intrínseco y funcional de reducir de modo continuo el tiempo de cada intercambio u operación. Los dispositivos necesitan un manejo sin fricción aparente, una destreza y un saber hacer que produce autosatisfacción y que también puede impresionar a los demás (...) **el sentido de inventiva individual proporciona la convicción temporal de que uno está del lado de los vencedores del sistema (...) pero lo que hay, al final, es una nivelación generalizada de los usuarios: todos se vuelven objetos intercambiables de la misma desposesión masiva de tiempo y praxis**” (destacado nuestro, 2014: 82-83).

Quedará para otra oportunidad, abordar a fondo los conceptos que desliza Han en sus escritos. Por lo pronto, en las siguientes páginas, nos limitaremos a ver cómo, en su utilización de autores clásicos que trabajan el *poder*, Han toma lo que de ellos es útil a sus propósitos y lo coloca a sus fines de presentar su propia concepción.

Introducción al poder en Han

“En la sociedad del cansancio (...) se hace imposible una acción común, un nosotros”.

Byung Chul-Han, *La agonía del Eros*

La concepción del poder que nos ofrece Han es un culto a la identidad del “sí mismo”. Puede comprobarse ello en su ensayo “Sobre el poder”. (Han, 2016). En otros términos, un monumento erigido a un enorme YO capaz de convertirse en una instancia ubicua, omnipotente y firme en su base para la edificación de su extensión. Si Freud pensó más allá del Yo, Han vuelve a un “sí mismo” que no conoce reparos en todo tiempo y espacio susceptible de habitarse.

Nos encontramos frente a la “esencia” del poder puesta de manifiesto por un ensayo que asimila fragmentos de las obras de Hegel, Nietzsche y Foucault, entre otros, reconociendo conceptos fundamentales de estos autores, pero, ¿ha logrado ver “más lejos” que ellos en el descubrimiento del poder real?

¿Qué significan afirmaciones como esta: “El poder absoluto no necesita hacer ningún uso de violencia. Al fin y al cabo, se basa en un sometimiento **libre**”? (Han, 2016: 102). La violencia es siempre un actor secundario frente al protagonismo indiscutido que Han otorga a la continuidad del sí mismo para el sostenimiento real y concreto del poder. No se trata de pensar el poder sin violencia, se admite en el ensayo de Han, pero sí de reducirla lo suficiente cuando se explica el fundamento que hace posible la plenitud de este poder. La libertad como condición del ejercicio del poder, no es más que el continente por excelencia para que el poder se refleje en quienes son asimilados por él, cual un lago transparente que le devuelve su imagen. En ese reflejo, donde el poder se observa continuado y prolongado, reencontrando su propia mismidad, la violencia ya deja de operar con toda significación. Existe una lógica estructurada en el razonamiento de Han donde la violencia no puede constituir más que los períodos inestables del poder, las tormentas episódicas destinadas a estabilizarse bajo el manto del “sí mismo” que rechaza toda violencia para su confirmación.

Han no pretende fijar pautas novedosas para la comprensión del poder, tales como la libertad en tanto premisa que opone el poder a la falta del mismo si no se considera que la acción de cualquier soberano debe manifestarse sobre sujetos libres, debe conquistar el libre consentimiento y no la resistencia o la violencia que siempre pone en cuestión al poder. Esta concepción tiene serios antecedentes ya en el propio Michel Foucault, a quien Han dedica un considerable espacio en su obra. Han reitera que el poder no supone la represión y la prohibición por excelencia para sustentar su reproducción sino su carácter productivo, de saberes, placeres, discursos y, sobre todo, la continuidad del “sí mismo”; en definitiva, es clave para el autor integrar estos problemas a su propia intelección del poder. Tampoco omite la voluntad de poder planteada por Friedrich Nietzsche para dilucidar la relación entre el sentido, la fuerza y el poder. No es Hegel quien pase inadvertido cuando Han explique que el consenso, el acuerdo y la síntesis son el mejor fruto para el poder del concepto no violento.

Estos representan sólo algunos señalamientos que dan cuenta acerca de cómo Han lee estos autores a los fines de justificar y enmarcar su propia apreciación del poder que, como veremos más adelante, dista considerablemente de dichos autores.

El poder del sí mismo para Han: o la edulcoración de su gestación violenta

Comencemos con una cita de Han donde expone, a las claras, la esencia del poder, a la que volveremos reiteradamente, sin cuya comprensión no podríamos obtener su modo presuntamente real de funcionamiento:

Persiste con fuerza la opinión de que el poder excluye la libertad. Pero no es esto lo que sucede. El poder del yo logra su nivel máximo precisamente en la constelación en la que el otro se amolda voluntariamente a su voluntad. El yo no agobia al otro. Un poder libre no es ningún oxímoron. El poder libre significa que el otro obedece libremente al yo. Quien quiera obtener un poder absoluto no tendrá que hacer uso de la violencia, sino de la libertad del otro. Ese poder absoluto se habrá alcanzado en el momento en que la libertad y el sometimiento coincidan del todo. (...)

Pero el poder que opera a través de órdenes y el poder que se basa en la libertad y la obviedad no son dos modelos opuestos. Sólo 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** en el otro". (destacado propio, Han, 2016: 17)³

El problema planteado no radica en la relación entre poder y libertad, sino en la exclusión mutua que supone la constitución de un poder absoluto y la violencia. En la letra de Han es imposible hallar diferencias sustanciales entre un poder de orden soberano encarnado en un Estado, en una organización propia de la sociedad civil, en una institución educativa, de salud mental, en un sindicato, etc. El poder, por excelencia, debe confinarse a la "continuidad del sí mismo" si pretende la garantía de su destino. No existe una negación de la violencia sino una subordinación de la misma, como inestable y falta de intermediación, frente al "sí mismo", cuyos mecanismos sutiles y asimilados "sin violencia" representan la conquista de un poder estable. Si lo que predomina es la violencia y la coerción nos hallamos frente a un totalitarismo sin más que no hace uso de la libertad del otro para que se vea reflejado y en consonancia con un yo soberano, es decir, por un sí mismo. Esto supone una lógica imbatible: que el poder (postulemos un poder como si fuera un "sujeto" ya que eso parece hacer Han cuando lo trata con la abstracción que lo define) no puede ser tan "débil" o "tonto" en doblegarse a una violencia carente de intermediaciones, de juegos simbólicos y sutiles donde todo lo que debe lograr es un juego de espejos entre un yo y otro yo. El poder, siempre debe tener la mirada puesta en la producción de la continuidad del sí mismo, de lo contrario sucumbirá a la posibilidad de mayores resistencias capaces de desafiarlo.

¿Qué podríamos afirmar sobre esta sentencia de Marx explicando la acumulación originaria para el capitalismo?

Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, el esclavizamiento, el robo y el asesinato, la violencia, en una palabra. Pero en la dulce Economía Política ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento el derecho y el 'trabajo', exceptuando siempre, naturalmente, 'el año en curso'. En la realidad, los métodos de acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos". (Marx y Engels, 1986: 102)

Marx denuncia la mistificación de la Economía Política que oculta las verdaderas condiciones históricas en las que fue llevada a cabo la acumulación originaria del capitalismo.

La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras de dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumano de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada: he ahí otros tantos métodos idílicos de acumulación originaria. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades. (Marx y Engels, 1986: 121)

Para Marx, la violencia fue el verdadero trayecto que consolidó el modo de producción capitalista en tanto su "acumulación originaria" fue posible. *Difícil concebir allí una preocupación por entender de qué manera la destinación entre un poder y sus súbditos amerita, como base fundamental, una continuidad del "sí mismo"*. Han acepta que existe una contra-

posición entre el “sí mismo” y la violencia, sólo que no admite en ella un suelo inherente para la estabilidad del poder mismo.

Han está dispuesto a darle a la violencia el sinónimo de inestabilidad para el poder o un capítulo entre un poder absoluto y otro que debe dejar paso indefectiblemente a una plenitud “pacífica”. La coerción y la libertad marchan juntas, la una sólo es posible junto a la otra. Pero, de nuevo, para Han esa “marcha de ambas” excluye la violencia. El poder sólo puede continuar si continúa un determinado “yo” del poder. De lo contrario, violencia. O, de lo contrario, inestabilidad, debilidad para su garantía y falta de intermediación. Tratemos de explicar la arbitrariedad de estas apreciaciones, pero primero vayamos una vez más a la palabra de Han:

El poder configura diversas formas de continuidad (...). La figura de un jefe de Estado refleja la estructura de su subjetividad. Todo espacio de poder es la *continuidad de un sí mismo* que persevera *consigo mismo* frente a otro. La continuidad y la subjetividad son elementos estructurales comunes a todas las formas de manifestación del poder. (destacado propio, Han, 2016: 36)

El lector puede comprobar que, a lo largo de todo el ensayo que mencionáramos, Han no hace más que reiterar el espíritu que acabamos de dejar sentado en la última cita. No necesitamos insistir más en ello. ¿Por qué la continuidad de un “yo” se superpone a la continuidad de un “poder”? ¿El contexto de crisis políticas y económicas mundiales en el capitalismo ofrece esa muestra? Si se trata de entender ese “yo” en relación a ese “poder”, deberíamos afirmar que un conjunto de mecanismos de identificaciones, ideologías o dominios simbólicos e imaginarios son la materia prima necesaria para constituir la “continuidad del sí mismo” y lograr que el otro asimile “libremente” al yo poderoso, de tal forma que eso permita la garantía estable de un poder, es más: de tal forma que permita, incluso, un “poder absoluto sin violencia” como llega a afirmar Han, según reconocimos más arriba. Aquí entramos concretamente en el terreno de la ideología y sus formas de desconocimiento ante la conciencia de los hombres. Han nos obliga a repasar un saber elemental: la violencia bajo otras formas.

Pero entonces ¿podemos seguir hablando de una mutua exclusión de poder absoluto y violencia? *¿No sería mejor y más pertinente pensar en los mecanismos que constituyen una verdadera metamorfosis política y social de la violencia?*

Algo de ello nos ofrece Pierre Bourdieu cuando dice que

El poder simbólico, poder subordinado, es una forma transformada –es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada–, de las otras formas de poder: no se puede superar la alternativa de los modelos energéticos que describen las relaciones sociales como relaciones de fuerza y de los modelos cibernéticos que hacen, de ellas, relaciones de comunicación, sino a condición de describir las leyes de transformación que rigen la transmutación de las diferentes especies de capital en capital simbólico, y, en particular, el trabajo de disimulación y de transfiguración (en una palabra, de eufemización) que asegura una verdadera transubstanciación de las relaciones de fuerza haciendo desconocer-reconocer la violencia que ellas encierran objetivamente, y transformándolas así en poder simbólico, capaz de producir efectos reales sin gasto aparente de energía. (Bourdieu, 2000: 73)

El poder siempre ha encontrado combinaciones necesarias de la violencia y la aceptación “libre”, del “garrote y la zanahoria”, que Han nos muestra en su concepción extremadamente sutil del funcionamiento real y concreto del poder. Por ello, nos preguntamos: el poder del sí mismo ¿es un poder real o un poder teórico (en la letra de Han)?

Los rostros de Arcimboldo: Hegel, Nietzsche y Foucault en fragmentos de un “sí mismo”

Giuseppe Arcimboldo vivió en Italia y Praga, en el siglo XVI. Pintó retratos de personas a partir de la mezcla de frutas, plantas, animales marinos y raíces. Los objetos que usó para hacer cada retrato tenían directa relación con el tema de la pintura. Por ejemplo, en el retrato del verano compuso el rostro a partir de frutas y verduras de esa estación. Consideramos que el pintor nos proporciona una metáfora regia de lo que hace Han con los autores tomados por él para ilustrar su concepción del poder bajo la continuidad del “sí mismo”. Son sólo “fragmentos” muy arbitrarios para componer el “rostro del poder”. Si quitamos esos fragmentos, como en el rostro de Arcimboldo, no nos quedará nada detrás. Pero además, pensamos que dichos fragmentos, no resisten la composición real que Han pretende hacer para fundamentar su caracterización del poder. Nos referimos a Hegel, Nietzsche y Foucault. El lector podrá encontrar otros autores también tomados por Han pero planteamos que los tres mencionados hacen más justicia para revelar la inconsistencia de la exposición de Han en cuanto al problema que estamos tratando.

Hegel⁴

Las afirmaciones de Han sobre Hegel no se corresponden con lo planteado en la obra del propio filósofo. El trabajo de lo negativo siempre ha mostrado que la violencia ha sido indisoluble en la historia, lo negativo no apunta a la liberación sin violencia por medio de la razón que supera a la intuición, Han esquivo el problema central y recorta en Hegel una teleología despojada de su esencia que no es otra que el desgarramiento de la unidad y es por ello que sus contradicciones no operan “sin dolor”.

¿Qué dice Han en torno a Hegel para leer forzosamente en él un sí mismo sin violencia, sin desgarramiento y sin la potencia real de la negatividad?

Hegel diría que el poder del espíritu es todo menos violencia, que no violenta ni destruye lo distinto, que quizás hace que en lo distinto se manifieste lo que él ya es en sí mismo, que el pensamiento no es proclamador, sino alumbrador. Es cierto que de la luz que alumbra no emana ninguna violencia, pero la luz del espíritu es una luz especial, una luz que se toca interiormente, que se observa a sí misma en lo alumbrado. Tiene un ojo. (Han, 2016: 92)

Lo anterior se da de bruces con Hegel mismo cuando este afirma:

En el estoicismo la autoconciencia es la simple libertad de sí mismo; en el escepticismo esta libertad se realiza, aniquila el otro lado de la existencia determinada, pero esta conciencia se duplica más bien y es ahora algo doble. Así, la duplicación, que antes se escindía en los singulares, el amo y el esclavo, coinciden en uno; la duplicación de la autoconciencia dentro de sí misma, que es esencial en el concepto de espíritu, está aquí presente pero no aun su unidad; y la conciencia infeliz es la conciencia de sí como la esencia bipartida y solo contradictoria. (Hegel, 2002: 180)

El capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu y la dialéctica del amo y el esclavo* donde el esclavo asume su capacidad de libertad, en tanto agobiado por la muerte como amo absoluto, a partir de la conciencia sobre su trabajo que lo transforma a sí mismo, y la posibilidad de emanciparse del amo, es el mejor modo de comprender la violencia inherente de la negatividad. Pero el problema no se reduce a subrayar el trabajo de la negatividad como sinónimo de la violencia para el protagonismo de la historia. No se desprende que Han niegue estrictamente esto. El punto es, una vez más, si la construc-

ción y reproducción del poder puede prescindir de la violencia que Han relega sólo a la desestabilización de aquel.

Nuestro autor destaca que en la síntesis que constituye el concepto, no hay violencia y que, precisamente, cuando el “Espíritu” de la Idea Hegeliana logra hacer “de lo otro” una absorción para el sí mismo ello se genera sin violencia.

En definitiva, Han se apoya en un momento del concepto pero arrojando por la borda el proceso hegeliano en su conjunto. La dialéctica en Hegel sólo puede redundar en un “dulce” si mismo donde “lo otro” queda finalmente doblegado “sin dolor”. Estamos, entonces, frente a un enfoque de Hegel que deja por fuera, nada menos, que la esencia de su planteo:

El poder del concepto no es violento. Hegel diría que la **violencia carece de concepto**. Cuanto más concepto asume el poder en sí, menos coerción y violencia emana de él. La realidad se vuelve **transparente** en cuanto a **su** concepto. El concepto **esclarece** la realidad, es más, la hace ser por vez **primera**. La luz del concepto no la ciega pues es la luz **de ella**. La mutua penetración luminosa de concepto y realidad se llama **verdad**. De este modo también podría decirse que la **verdad es poder**” (destacados propios, Han, 2016: 100)

Nos encontramos frente a una evaporación lisa y llana de toda la dialéctica del amo y el esclavo, del problema de la lucha a muerte por puro prestigio y de cuáles son los verdaderos cimientos por los cuales se edifica el poder en la filosofía de la historia hegeliana. Para Hegel, la adquisición de la verdad es inseparable de una lucha a muerte entre dos autoconciencias que se presentan, la una independiente de la otra, pero exigiendo, por parte de cada una, ser reconocida por la otra.

Cada una de ellas posee una certeza de sí como ser deseante e impulsado a transformar el medio que le rodea, pero esta verdad no puede quedar limitada a la cosa con la que la conciencia se enfrenta. Debe ser, pues, reconocida por otra conciencia. Dialéctica y negatividad, desgarrar de una conciencia que sólo puede volver a exigir su unidad si somete a otra. ¿Dónde nos conduce Han cuando mutila este problema en Hegel? Volvamos a la letra de Hegel en referencia a la lucha de las conciencias, precisamente en pos de conquistar, cada una, su verdad. El pasaje de la certeza subjetiva a la verdad objetiva no puede ser otra cosa más que el resultado de una lucha. La síntesis de todo concepto no puede anular en absoluto este proceso:

La relación de ambas autoconciencias está, por cierto, determinada de tal modo que ellas se **prueban** mutuamente mediante la lucha a vida o muerte (...) Deben comprometerse en esta lucha, porque tienen que elevar a la verdad, en el otro y en sí mismas, la certeza de ellas **de ser para sí**. Y sólo si se pone en juego la vida se conserva la libertad, se prueba que la esencia de la conciencia no es **el ser**, ni el modo **inmediato** en el que la autoconciencia surge ni su ser hundido en la expansión de la vida, sino que más bien para la autoconciencia nada hay en ella que no sea aun momento evanescente, y que ella es sólo puro **ser para sí**. (...) Igualmente cada individuo debe tender a la muerte del otro cuando arriesga la propia vida, porque para él el otro no vale más que él mismo; su esencia se le presenta como otro; éste se halla fuera de sí, y debe suprimir su ser-fuera-de-sí; lo otro es una conciencia existente y múltiplemente perturbada; ella debe intuir su ser otro como puro ser-para-sí o como absoluta negación”. (destacados propios, Hegel, 2002: 168)

Quien resulte derrotado y prefiera conservar la libertad, devendrá esclavo. Quien triunfe y resulte reconocido devendrá el amo. La historia abre luego el desarrollo de la conciencia que finalmente en el Estado burgués consolidará la superación de las contradicciones para que la libertad sea vivida en provecho de todos los hombres. Hasta aquí

Hegel. Una historia de negatividad, desgarró, contradicciones, de amos y esclavos, y que el joven Marx tomará para plantear su desarrollo materialista de la historia y el trabajo “de lo negativo” que el proletariado debe hacer para la conquista del comunismo.

Han prefiere, sin embargo, detenerse en una afirmación de Hegel cuando el filósofo escribe su “Ciencia de la Lógica”, que citamos a continuación:

Por eso, lo universal es el poder *libre*; lo universal sigue siendo sí mismo en lo distinto de él y se extiende por lo distinto de él, pero no como algo *violento*, sino más bien reposadamente y recuperándose a sí mismo en eso distinto... Una conducta suya en relación con lo *diferenciado* sólo la hay como conducta en relación *consigo mismo*. En lo diferenciado ha regresado a sí mismo. (destacado propio, Han, 2016: 101)

Han mutila sin piedad el proceso histórico hegeliano: la síntesis no violenta, la consolidación del concepto, la reunión de los contrarios y lo mismo reabsorbiendo lo otro, es una foto que Han prefiere tomar a condición de liquidar el conjunto del film en la historia. El poder de “Lo Uno”, ¿es sin violencia? Hegel concluye la identidad en la diferencia que culmina en una manera no violenta, pero es imposible desprender que el desarrollo de las contradicciones del plan lógico que domina el propio proceso histórico sólo pueda reducirse a un espíritu que concilia sus fuerzas antagónicas “sin dolor”. Si Hegel apuntó un fin de la historia, es algo que merece discutirse hasta hoy, pero no es ese el problema que se pone de relieve en las acepciones tomadas por Han sino la naturaleza que encontramos en Hegel sobre la construcción del poder. La parte que corresponde al rostro de Arcimboldo, como rostro del poder, inventado por Han, en cuanto a Hegel no es más que un devenir sin dialéctica.

¿Qué sucede con la lectura nietzscheana que realiza Han para justificar su continuidad del sí mismo como la esencia para la garantía del poder?

Nietzsche

Nietzsche tiene en amplia medida una fijación con una forma de poder cuya intermediación es pobre. La ‘imposición de formas propias’ por medio de la ‘vulneración’ o del ‘sometimiento’ no es la única posibilidad de producir la continuación de sí mismo. Este modelo de poder concibe al otro como una materia pasiva que sufre la voluntad del yo o a la cual el yo se impone. Por el contrario, si se comprende al otro como un individuo capaz de una acción y una decisión *activas*, entonces la relación entre yo y otro se configura de formas más compleja (...). Ahora resulta que el otro, en lugar de *padecer* de forma puramente pasiva la decisión o la elección del yo, puede integrarla en su proyecto propio, realizando la elección del yo como si fuera la suya *propia*. Aunque la acción del otro se corresponde con la voluntad del yo, esta continuación no la fuerza unilateralmente el yo, sino que el otro mismo la *quiere*. (destacado propio, Han, 2016: 85)

Una vez más: el poder sólo consiste en recobrase a sí mismo y llegar a su máxima intermediación. El resto sólo puede ser una violencia o una indeseada inestabilidad que ya estaría fuera de la estrategia por excelencia para la construcción del poder. Nietzsche también resulta víctima de este empeño de Han.

El teórico por excelencia de la Voluntad de Poder habría pasado por alto la importancia de la “intermediación” y entonces ya nos quedaría relegado el problema de la relación entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas que atraviesan al hombre. Sin adentrarnos demasiado, puesto que excede este espacio, acerca de cómo Nietzsche entiende la construcción de toda moral sobre la base de los distintos valores, lo bueno y lo malo,

nos detendremos en el modo en que el autor examina la construcción de una memoria efectuada por la cultura en tiempos gloriosos para los hombres poderosos, nobles y aristocráticos que Nietzsche admiraba:

...tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su **mnemotécnica**. 'Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de **doler** permanece en la memoria' éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. Incluso podría decirse que en todos los lugares de esta donde todavía ahora se dan solemnidad, seriedad, misterio, colores sombríos en la vida del hombre y del pueblo, **sigue actuando** algo del espanto con que en otro tiempo se prometía, se empeñaba la palabra, se hacían votos en todos los lugares de la tierra: el pasado, el más largo, el más hondo, el más duro pasado alienta y resurge en nosotros cuando nos ponemos 'serios'. Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios y empeños más espantosos. (destacado propio, Nietzsche, 1995: 70)

La memoria es constructora de poder, de moral, de valores y de un "yo" que quiere asimilar aquello que otro "yo" hace. Si tomamos la memoria, es sólo porque ella refleja el horizonte de la obra nietzscheana según el cual la vida sólo puede conllevar el juego de las fuerzas. La agresividad, la conquista, la creación, la ofensa, la producción de nuevos valores y sentidos no se conciben sin una fuerza que se impone sobre otras. Si Nietzsche cuestiona al hombre, propio de la moral cristiana, ello es así porque su instinto de libertad lo ha suspendido y lo ha vuelto contra sí mismo: de allí su necesidad de pagar eternamente la deuda, el pecado y la agresión que destina sólo contra sí. Las fuerzas no descargan activamente la potencia de los instintos, sólo reactivamente atentan contra el propio hombre y su necesidad de sufrir para redimir en otra vida los "pecados" de ésta. En el despliegue de las fuerzas, el poder es protagónico. La "mnemotécnica" es una muestra para el ejercicio del propio poder y la fijación de los sentidos que hacen a la producción y reproducción del mismo. Pero la construcción de la moral, y sus valores examinados por Nietzsche, es una historia de sangre y fuego. Basta con repasar la propia *Genealogía de la Moral*:

Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza (Nietzsche, 1995: 51).

Independientemente de los juicios que nos merezca la obra de Nietzsche, su caracterización central sobre la vida que ofende, conquista, multiplica, crea, acciona, etc., no se corresponde en absoluto con el criterio que Han aplica para entender la esencia del poder como "la continuidad de un sí mismo" que excluye la violencia. Nietzsche invertiría la lógica de Han: son las intermediaciones que aplacan y dosifican la ofensa y la agresividad, para las creaciones en la vida, las que empobrecen las relaciones humanas, puesto que el noble es aquel que tiene un concepto anímicamente elevado de la vida y que, como tal, se puede denominar propio de los "veraces", es decir de los que no necesitan, bajo el resentimiento negar la potencia en los otros, sino afirmarse una y otra vez en una transvaloración de las cosas. El noble, el que se afirma, no mide una "continuidad del sí mismo", a través de las intermediaciones sino, nos atrevemos a decir, de todo lo contrario. Han afirma, sin embargo, que:

El joven Nietzsche no acierta con la esencia del poder cuando escribe 'La violencia da el primer derecho, y no existe ningún derecho que en su fundamento no sea arrogamiento, usurpación, acción violenta' (F. Nietzsche, *Nachgelassene Schriften 1870-1873, KSA I*, p. 770)" (Han, 2016: 126).

Si el joven Nietzsche se equivoca, entonces también lo hace el "maduro" Nietzsche,

puesto que su obra “Genealogía de la moral”, a la cual hicimos mención, es de... ¡1887! Nietzsche muere en 1900. No hay poder que se sostenga en un sí mismo que absorba “sin dolor” la asimilación del otro. El problema con esta concepción, además, es que adolece de una unilateralidad notable para comprender profundamente el ejercicio del poder en los más insospechados rincones de las relaciones. Pero, antes de esto, preste-mos atención todavía a las palabras de Nietzsche sobre el Estado, siempre de acuerdo a todos sus desarrollos más generales sobre la voluntad de poder como la base sobre la cual se entrecruzan las fuerzas activas y reactivas:

He utilizado la palabra ‘Estado’: ya se entiende a quién me refiero-una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dota-dos de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el ‘Estado’: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un ‘contrato’ (...) en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se la haya dado antes un ‘sentido’ en orden al todo. (Nietzsche, 1995: 98)

El origen del Estado para Nietzsche no sólo es imposible remitirlo al contractualismo sino que además es la mejor muestra del poderoso en su máxima expresión con todas las cualidades descritas donde una continuidad o “virtud” indolora del “recobramien-to de sí” se halla literalmente ausente. Si nos hemos tomado este trabajo, de extender-nos en varias acepciones de Nietzsche ellos es porque creemos que Han comete una nueva “mutilación” del mismo en la parte que le toca para la construcción de su pecu-liar “rostro del poder” equivalente a un puro “sí mismo” sin violencia, sin dolor, sin fisuras, sin interrupciones de su plenitud que obliguen a relegar a un segundo plano sus ilusiones de “Gran Ego” cuya solución inamovible no es otra más que verse reflejado en un interminable juego de espejos. Veamos:

El poderoso gusta **de sí mismo** cuando da porque dar es una expresión de su poder. En este senti-do, por ejemplo, la gracia es una afirmación suprema del poder y del <<sí mismo>> del poderoso. Dando, disfruta **de sí mismo**. Pero este autodeleite hace imposible el ‘sobreabundar’ irradiándose a los otros. Lo que hace es, al fin y al cabo, **anegar** el ‘sí mismo’. Lo que caracteriza al ‘sobre-abundar’ es la imposibilidad de regresar a sí (...) Nietzsche opone al hombre distinguido y noble al ‘plebeyo’, al ‘autoritario violento’: **‘Por eso hermanos míos, se necesita una nueva nobleza que sea adversa a todo populacho y a todo autoritario violento, y que en nuevas tablas escriba la palabra ‘noble’**’. Nietzsche diferencia aquí entre el poder noble y el poder como dominio violento. Pero esta distin-ción presupone que aquello que es noble no es el poder en cuanto tal. No es un efecto del poder que el soberano se distancie de lo plebeyo y que se rodee de un aura de distinción y de nobleza. El poder no es capaz de lanzar **por sí mismo** a ese estado de ‘sobreabundancia’ que caracteriza a distinguido y noble. A causa de las **ansias** que son inherentes al poder, nunca podrá suscitar una <<sensación de plenitud>>” (destacados propios, Han, 2016: 174)

Sorprenden estas afirmaciones puesto que aún con una lectura elemental de Nietzsche basta para saber que resultan extremadamente forzadas. El populacho y lo plebeyo para Nietzsche no es más que esa masa para ser educada bajo la condición de hacerle promesas, es lo que el autor entiende como el hombre calculable y de rebaño. Precisamente, son esos hombres, vamos a decir, que renunciaron a ejercer un poder de dominio, creación, agresividad para nuevas conquistas en su vida. Este planteo, que es esencial en la obra de Nietzsche, está totalmente excluido de la letra de Han. Sólo redu-ce el poder a un dominio violento en forma abstracta y no explícita, de ninguna mane-

ra es la relación entre el poder y la concepción de la vida en Nietzsche. ¿De quiénes se tienen que alejar los “nobles distinguidos”? Pues de los vulgares, de los hombres del resentimiento, de quienes sólo pueden exteriorizar debilidad frente a la vida, justamente de aquellos que viven sujetos a la autoflagelación, a la necesidad de castigo, de quienes tienen una vocación esclava. Afirma Nietzsche:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica acción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. (Nietzsche, 1995: 42)

Finalmente, Han separa la constitución del poderoso mismo de su generosidad. La pregunta que resulta ineludible en todo esto es ¿Cómo alguien puede reencontrarse a sí mismo afirmándose en el gusto de “dar” y de “ofrecer” si primero no fue capaz de producir lo que el mismo Nietzsche dice de ellos?

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no yo’; y ese no es lo que constituye su acción creadora” (Nietzsche, 1995: 43)

De nuevo, ¿cómo supone Han que el noble se dijo “sí” a “sí mismo”? No existe una sola afirmación de Nietzsche que explique que dicho acontecimiento fue sólo por la “continuidad de sí”, para alzarse como “veraces” con una concepción anímicamente elevada de la vida, sin violencia, sin ofensa, sin conquista, sin martillar como el artista dando forma a nuevos valores. Dicha violencia no es sólo el dominio despótico, es la fuerza creadora de la vida, aun la que sirve para “tasar” el valor de un castigo que compense una falta cometida, es la que no se reduce a una venganza imaginaria como se encierra la moral del resentimiento.

Separar la generosidad del noble, como una afirmación de sí, de todo aquello que lo constituye como veraz y elevado sin recurrir al rebajamiento de otro como depositario de los “venenos de la vida”, apartar todo ello de la generosidad de este mismo personaje, es una operación absolutamente arbitraria y que sólo sirve para forzar el planteo nietzscheano con el objetivo de que su “parte del rostro” encaje, deliberadamente, en el rostro del poder que Han configura a lo largo de todo su ensayo. Han reconoce, repasando a Nietzsche que:

“‘Conquista’, ‘explotación’ o ‘vulneración’ forman parte, por lo tanto de la ‘esencia de lo vivo’. Reflejan la voluntad de poder, la cual le da aliento a la vida” (Han, 2016: 107)

¿Para qué Han reconoce, en definitiva, la esencia de la relación entre lo vivo y el poder en Nietzsche? Para terminar afirmando que el poderoso busca cómo “sobreabundar”, como distribuir lo suyo, sea por la justicia, por la generosidad o la amistad, para Han, el contrasentido nietzscheano es que este poderoso, tan constitutivo en la agresividad, la explotación y la ofensa, necesita, sin embargo, un fuera de sí para recobrar a sí mismo donde la violencia estaría excluida. El lector no tiene más que proseguir esta lectura en el ensayo del filósofo coreano para advertir el carácter absolutamente forzado, arbitrario y recortado de estas consideraciones.

Han insiste en colocar al poder y su relación con la violencia en una exclusiva dimensión de inestabilidad o tiranía ciega que obstaculiza la estrategia por excelencia del poder: una suerte de regreso “silencioso” a sí mismo, rico en intermediaciones para que el otro asimile la voluntad de un soberano sin ofrecer resistencias. No necesitamos insistir que la violencia se dice de muchas formas y que esta concepción demasiado edulco-

rada del poder, está lejos de corresponderse con planteos más atinados y “realistas” acerca de cómo funciona el poder. Es por ello que nos referiremos a algunos aspectos de la crítica que Han le formula a Foucault.

Foucault

Han reconoce, sin objeciones, que el poder, tal como plantea Foucault, no necesita de forma imprescindible de la represión y la negatividad que prohíbe para afirmarse. Produce saberes, fija placeres, impera en la generación de discursos y además es poroso, penetra en diversas y múltiples relaciones sociales en virtud de la verdadera microfísica que el propio Foucault estableció. No prima la represión y la prohibición sino la producción y el discurso.

No redundaremos en reseñar los aspectos de la obra de Foucault tomados por Han porque no son más relevantes que el planteo final que hace sobre la relación entre la ética y el poder.

La ética del poder se basa en una ética del ‘cuidado de sí mismo’. Orientándose en función del ‘sí mismo’, no es capaz de franquear aquellos espacios que rebasan la intencionalidad del poder, que consiste en el regreso a **sí mismo**. Al fin y al cabo, el poder mismo es un fenómeno del ‘sí mismo’ o de la subjetividad. La ética del poder de Foucault no se abre a lo **distinto del poder, que generaría** una contrapartida al regreso a **sí mismo**. Tampoco puede generar aquella amabilidad que permitiría ver justamente aquello que no aparece dentro de la **economía** del ‘cuidado de sí mismo’’. (destacado propio, Han, 2016: 164)

El poder, entonces, sólo puede revelar su esencia eficaz si es capaz de producir su “regreso a sí mismo”, en consecuencia primero debe expandirse, diseminarse, y luego, volver a sí. De lo contrario, para Han, no podría garantizar su reproducción. La clave radica en un viaje de ida y un viaje de regreso. Esto es apenas una ironía puesto que, en síntesis, este análisis peca más de una forma que de un contenido concreto y real sobre el desarrollo del poder. Que pueda devenir en “algo distinto” y después “regrese sobre sí” resultan consignas abstractas y peticiones de principio que Han toma para asegurar un fenómeno que, nuevamente, excluye la violencia ya que esta es sinónimo de inestabilidad o pobreza de intermediación. Reducido en estos términos, es que el poder se lee en Foucault de una manera similar a la que ya observamos en Hegel y en Nietzsche.

En este ensayo se encuentra ausente el problema de fondo sobre el que Foucault examinó la ética grecorromana como dominio de sí. El filósofo francés fue quien estableció una investigación exhaustiva sobre la práctica del poder pastoral en Occidente con motivo de dilucidar una forma de poder que ha servido como base de la gubernamentalidad o el arte de conducir las vidas de los otros. Este poder supone un conjunto de técnicas de individualización donde cada sujeto delegue su conducción y la salvación o redención de su alma a través de la búsqueda de una verdad siempre susceptible de confesarse. El fundamento del poder pastoral es la conducción en manos del pastor y la exclusión del “sí mismo”. No se trata en absoluto de un “dominio de sí” sino de la emergencia de una verdad sobre las conductas que no se ajustan a la subjetivación que el cristianismo impone.

Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. **Se trata, entonces, de una individualización por sujeción.**

(destacado propio, Foucault, 2011: 218)

Contrariamente a estas técnicas, Foucault nos brinda un examen de la ética antigua, donde no se trata del poder pastoral sino del cuidado, el ejercicio, la meditación, las normas y reglas para que el dominio del sí mismo conduzca y prepare el ejercicio del poder para la vida pública. Pero si bien existe ahí un guía o un maestro, no existe la figura del pastor cuyas características, con las distancias y las diferencias no menores, son retomadas por Occidente bajo la figura del Estado moderno y las técnicas de la biopolítica. El poder pastoral individualiza y globaliza, se ocupa de conducir individuos y población. El poder del cuidado de sí no apunta a ello sino a una verdadera propedéutica para el gobierno y la vida social. ¿Por qué recordamos todo esto y con qué fin? Porque pretendemos demostrar que el análisis de Han es extremadamente parcial y no apunta al problema real por el cual Foucault destacó la ética. Para Han es más importante que Foucault haya vuelto a reintroducir la violencia en el cuidado de sí donde el alma debe dominar los apetitos propios si quiere gobernar para otros, que el trasfondo de este análisis. Y la prioridad aquí no radica en un “retorno a sí” que la ética explicada por Foucault no supo explicar sino *diversos modos de preparación y ejercicio del poder que han existido en la historia de Occidente donde Foucault distingue cuál es el dispositivo de delegación del sí mismo hacia un poder ajeno-pastoral y cuál es el dispositivo cuyo objetivo central es el cuidado de sí mismo como norma y regla de vida*. Ausente este problema en el ensayo de Han, es fácil entonces afirmar aquello que le “faltó” a la ética para dar con la clave de la eficacia del poder. No es un problema de asegurar que en Foucault encontramos más letra sobre “la lucha y la violencia” y en Han hallamos más letra del “retorno a sí y continuidad del sí mismo”. El propio Foucault, sobre las etapas finales de su obra ya podía dar cuenta que el poder no se explica con la violencia o el consentimiento de manera unilateral pero tampoco puede entenderse sólo por la absoluta libertad como campo estratégico y necesario para doblegar la voluntad del otro, argumento que para Han si es fundamental, o sólo por la resistencia como efecto inevitable contra un ejercicio del poder. *Por el contrario, estos factores en Foucault actúan diversificados, de manera más compleja y priorizando el uno o el otro según el tipo y la estrategia de poder del que se trate*.

En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes. (Foucault, 2002: 29)

El rostro de Foucault entra forzado, entonces, para el Arcimboldo de Han a la hora de construir su propio rostro imaginario del poder en la lectura de los autores escogidos para ello. La ética no adolece de una estrategia mayor para “retornar a sí” sino que se encuentra en ella una modalidad que no delega la conducta en un pastor o conductor. ¿Por qué debía ser pensada para un problema que no hacía a la esencia de su planteo? ¿No examinó Foucault acaso otras formas de poder donde la libertad, la voluntad, la asimilación del otro, genera resistencias en la incitación constante y provocadora de la que hacíamos mención más arriba con la cita del propio autor? El problema es que en Han la resistencia parece ser obviada bajo el manto ubicuo del “sí mismo” en un poder omnipotente que, de manera sutil y sofisticada para las conciencias en disputa, no parece dejar tras de sí otra cosa más que su propio dominio sin más.

Hegel, Nietzsche y Foucault.

Con la exposición reciente no hemos querido mostrar una “toma de partido” sobre ninguno de estos autores. No nos hemos proclamados nietzscheanos, hegelianos o foucaultianos sino que hemos puesto de manifiesto una lógica de lectura en Han, bajo la metáfora del rostro de Arcimboldo, para demostrar el forzamiento de los fragmentos elegidos, en cuanto a estos filósofos, para el gran rostro del poder absoluto “sin violencia, sin dolor y sin desgarró” que Han configura a su medida.

Un concepto sintético sin violencia en Hegel sólo es una parte descontextualizada de su filosofía de la historia cuya base real y concreta es el trabajo de la negatividad absolutamente alejada del planteo de Han. Un poderoso que gusta de reencontrar la gracia de su poder en la generosidad o la distribución de la justicia, para volver a hallarse en un “sí mismo”, en Nietzsche, no es más que una expresión de un suelo y la obra de un poder que no responde, en lo absoluto, a los fines que Han destaca en su comprensión del poder. Para Han, Nietzsche hubiera hecho bien en conformarse con la generosidad y la justicia como artífices de una mostración en la cual el “sí mismo” puede dar cuenta de forma más sublime del ejercicio del poder. Toda la constitución de lo vivo que tiene como forma inherente la lucha, la explotación y la agresividad es un terreno oscuro que debería disolverse tras la eficacia del sí mismo. Entendemos esto como una exégesis arbitraria de la obra nietzscheana.

Cuestionar la ética foucaultiana porque no acierta en el despliegue de las estrategias para propiciar un retorno a sí mismo, es igual a no comprender que significa esta modalidad de poder en franco contraste con el poder pastoral. Sin embargo, consideramos que el principal defecto en la lectura de Han sobre Foucault radica en que sobredimensiona el “sí mismo” en detrimento de la resistencia, la lucha, y las estrategias por las cuales la incitación, la provocación y el doblegamiento del otro implica una complejidad mayor que una búsqueda constante del reencuentro de sí.

Una lógica de lectura al servicio del poder

Los análisis anteriores no tienen el objetivo de endilgarle a Han un “déficit hermenéutico” en el enfoque de los autores tratados. Lejos de eso, pensamos que aquí se ubica una lógica de lectura cuya simplificación y recortes extremadamente parciales sirven al objetivo de desdibujar, a un máximo posible, que el funcionamiento real y concreto del poder no puede reducirse un eterno y ubicuo “sí mismo”. Todo autor que marque lo contrario debe, necesariamente, ser vaciado de sus planteos más esenciales. Eso es lo que acontece de acuerdo a las observaciones que hemos desarrollado. Si existiera un convencimiento expandido acerca de que la esencia del poder es un reencuentro de una soberanía ejercida bajo la forma, presuntamente eficaz, sutil, silenciosa, del “sí mismo” que engeñecería la voluntad del otro, entonces ya no habría forma de una reflexión distinta del poder. El poder funciona bajo un reencuentro del yo. La violencia es episódica y pasajera una vez que el carácter absoluto del poder se estableció. Reflexionemos sobre “un juego de espejos” y no sobre la violencia estatal que opera en distintos modos, en un conjunto de relaciones sociales y para la reproducción de un orden vital en el capitalismo imperante. Es este un mensaje que se desprende la obra de Han. La “crítica” de Han puede parecer transgresora, apuntalada en una visión “menos clásica” y “más aguda” pero es intrascendente a la hora de comprender que la realidad indica otra cosa en la dirección del poder. Realmente los fenómenos contemporáneos que observamos, por ejemplo, en América Latina, en el Brasil de Bolsonaro, o en EEUU como Trump, o

en el ascenso de la extrema derecha en países de Europa, ¿pueden explicarse como el triunfo sin más del “sí mismo reencontrado” en las relaciones sociales que sirven como base para el despliegue de ese poder? ¿Dónde existe el poder absoluto en algunos de estos lugares? ¿La violencia simbólica y material deben resignarse como elementos constitutivos de estos poderes? ¿Qué sucede con la resistencia? Hallar herramientas útiles en los planteos de Han para estas preguntas se vuelve un ejercicio potencialmente interesante, toda vez que, como en cada crisis anterior, su aparición en el mundo filosófico experimenta construcciones discursivas de algún efecto intelectual, pero como hemos tratado de demostrar, justificando el poder existente.

Un intelectual de época

¿Por qué las tesis de Han pueden parecer tan seductoras? ¿Qué están expresando? En primer lugar una lógica mercantil para consumo de autores y problemas a los fines de divulgar un análisis integral sobre el poder alejado de la realidad pero efectivo en su afirmación para ser asimilado por el lector. La lógica mercantil no refiere a la crítica pueril de acusar a un autor de pretender vender sus libros sino de “construcción del conocimiento”. ¿Es acaso este tipo de ensayos la base intelectual para que los explotados y oprimidos que sufren el poder puedan emanciparse de él y refundar la sociedad sobre otros fundamentos? Ningún libro debe tener arbitrariamente esa tarea, pero también podemos objetar que Han no sólo no es ingenuo sino que sienta posición y su camino encubre un problema: el poder no se basa esencialmente en un “sí mismo”, luego de desplegar “lo otro”, sino que es ejercido por sujetos políticos y sociales concretos que despliegan estrategias, retoman iniciativas, enfrentan crisis más permanentes de las que ellos puedan prever y el sí mismo es olvidado bajo otras preocupaciones más certeras para sus propios intereses. En el siglo XXI todavía resulta necesario ocultar los fundamentos del poder, todavía resulta necesario disolver los sujetos políticos y sociales bajo la abstracción de un “sí mismo” carente de todo tiempo y espacio por hallarse en una metafísica insostenible. Esto es lo que nos deja el libro de Byung-Chul Han. Su principio es la “ontología del sí mismo”, por lo cual podríamos parafrasear a Max Stirner con su apología del “Yo”:

Parto de una hipótesis tomándome a Mí como hipótesis (...). La utilizo únicamente para gozar, para recrearme en ella (...). Sólo existo en tanto me nutro de ella (...). El hecho de que Yo me absorba significa que Yo existo. (Guerín, 2008: 57)

En efecto, el poder sólo existe para Han si tiene capacidad de “absorberse a sí mismo”, de lo contrario, ya no podremos experimentar su verdadera eficacia.

Estas petulancias intelectuales sólo pueden tener lugar frente a situaciones políticas y sociales que aún no ofrezcan una salida estratégica de los explotados y oprimidos bajo el capitalismo que, a pesar de sus crisis recurrentes, no ha dado lugar a una pérdida completa de las iniciativas que sostienen a la burguesía como clase dominante para mantener su poder, el poder real, verdadero y concreto en el modo de producción imperante.

Jean Paul Sartre explicó, con la firmeza que caracterizaba su potencia intelectual, que una filosofía no logra superarse hasta que no se superen las condiciones históricas, en el marco de la lucha de clases, que la hicieron posible:

Si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta “visión del mundo” es también un instrumento que está

en actividad en las sociedades apollilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que la pocas de creación filosóficas son raras. Entre el siglo XVII y el XX, veo tres que señalaré con nombres célebres: están el “momento” de Descartes y de Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión”. (Sartre, 1995: 17)

El humor de todo pensamiento particular amenaza ser una filosofía para el consumo rápido, digerible, simplista, carente de una revelación sincera hacia los intereses de clase y de poder a los cuales resulta funcional e intenta ser práctica. Es en este “espíritu de época” que debemos situar toda filosofía que se presente como la de Byung-Chul Han. Superar esta filosofía exige transformar y superar nuestro presente histórico.

Notas

¹ La referencia a la sobreexplotación contenida en esos estratos sociales obedece únicamente a los fines de llevar a la exageración la idea que demuele la pretensión de Han de que el sujeto “es dueño de sí mismo”. Lógicamente podríamos contrastar ese punto con un análisis detallado, también, de la sobreexplotación de la mano de obra calificada que sobreviene a la idea de “multitarea”, aunque no es el propósito de esta introducción.

² Dato actualizado al 31 de enero de 2019. En línea: <https://marketing4ecommerce.net/usuarios-internet-mundo/>

³ De aquí en más, la extensión de las citas obedecen a los fines explicativos de la concepción amplia del autor que nos ocupa.

⁴ En paralelo a la redacción de estas líneas, Han escribió un libro de sugestivo nombre (*Matar a Hegel*), que por motivos obvios no ingresan en el corpus analizado aquí. De todos modos, en una primera lectura, despliega tópicos trabajados en este escrito.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2000) *Intelectuales, política y poder*, Eudeba: Buenos Aires.
- Crary, J. (2014) *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Paidós: Argentina.
- De la Boetie, E. (1548) *Discurso de la servidumbre voluntaria*
- Eagleton, T. (2011) *Por qué Marx tenía razón*, Península: Barcelona.
- Forte, M. (2014) *La sociedad del cansancio*, en *Entramados y perspectivas*, Revista de la carrera de Sociología, Vol.4, Núm.4.
- Foucault, M. (2011) *Seguridad, Territorio y Población*, FCE: Buenos Aires.
- _____ (2002) *Esto no es una pipa*, Biblioteca Nacional de Filosofía: Madrid.
- Guerín, D. (2008) *El Anarquismo, Utopía Libertaria*. Buenos Aires.
- Han, B-C. (2012) *La sociedad del cansancio*, Herder: Argentina.
- _____ (2014) *La agonía del Eros*, Herder: Barcelona.
- _____ (2016) *Sobre el poder*, Herder: Barcelona
- Hegel, G. (2002) *Fenomenología del Espíritu*, Ed. Nacional: Madrid.
- Marx, C. y Engels, F. (1986) *La llamada acumulación originaria en Obras Escogidas II*, Progreso: Moscú.
- Nietzsche, F. (1995) *Genealogía de la moral*, Alianza: Buenos Aires-Madrid.
- Sartre, J.P. (1995) *Crítica de la Razón Dialéctica*, Losada: Buenos Aires.