

La peste como precariedad moral y violencia: un diálogo entre Camus y Byung-Chul Han

Juan Francisco García Aguilar

Unidad de Bioética, Universidad Autónoma de Querétaro  

<https://dx.doi.org/10.5209/itdl.84301>

Recibido: 19/10/2022 • Aceptado: 17/02/2023

ES Resumen: El presente texto ofrece un examen sobre la correspondencia que existe entre el deterioro moral y el comportamiento hostil. Con este propósito, la reflexión transita por la querrela de carácter ético que tiene lugar en *La peste* de Albert Camus y por el desvelamiento de una violencia contemporánea que se viste bajo el aspecto de una apremiante autoafirmación de sí, un destape que Byung-Chul Han lleva a cabo en su *Topología de la violencia*. La llamada que ambos autores lanzan sobre la disposición del espíritu humano que resulta capaz de confirmar este sombrío vínculo o de emanciparnos de él, se convierte en un cometido ante el que el juicio crítico necesita responder.

Palabras clave: Deterioro moral; violencia positiva; intersubjetividad.

ENG The plague as a moral precariousness and violence: a dialogue between Camus and Byung-Chul Han

ENG Abstract: This paper offers an examination of the correspondence between moral decadence and hostile behavior. With this purpose, the analysis advances through the ethical dispute that takes place in *The Plague* by Albert Camus and through the unveiling of a contemporary violence that dresses under the guise of a pressing self-affirmation, an uncovering that Byung-Chul Han carried out in his *Topology of Violence*. The call that both authors make about the disposition of the human soul that is capable of confirming this dark connection or emancipating us from it, becomes a responsibility to which consciousness has to respond.

Keywords: Moral decadence; positive violence; intersubjectivity.

Sumario: El deterioro moral como hábito de hostilidad. Del solipsismo de la violencia a la potencia intersubjetiva. Conclusiones. Referencias bibliográficas

Cómo citar: García Aguilar, Juan Francisco (2024). La peste como precariedad moral y violencia: un diálogo entre Camus y Byung-Chul Han. *Las Torres de Lucca* 13(1), 13-19. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.84301>

Las relaciones intersubjetivas en menor o mayor medida se ven comprometidas con las dinámicas propias del contexto histórico en el que estas tienen lugar. Ahora bien, en una actualidad como la nuestra, la intersubjetividad se ve flanqueada por experiencias de hostilidad humana que merecen ser examinadas. El vínculo que existe entre tal hostilidad y una precariedad moral es notoria y ha sido abordada en el mundo moderno desde distintos ángulos filosóficos y literarios. A nuestra mente pueden acudir diagnósticos de esta naturaleza que resultan extraordinarios, por ejemplo, al considerar el conjunto de la obra de Dostoievski. En esta ocasión, deseamos indagar sobre este inquietante fenómeno bajo una clave teórica que se centra en lo que consideramos como un pasaje común entre *La peste* (2019) de Albert Camus y la *Topología de la violencia* de Byung-Chul Han (2019). Estas referencias servirán como eje de análisis para las líneas que siguen, y se consideran pertinentes porque incorporan elementos existenciales que ponen al día la imagen de un modo de proceder que se ve amagado por la vivencia de las limitaciones humanas.

Sin lugar a dudas, un análisis de este tipo ofrece dificultades metodológicas que saltan a la vista, tales como el poner en diálogo a un texto que ocupa los recursos narrativos de una novela con un ensayo de carácter filosófico. Esto es así, empero, cuando reparamos en que la novela es escrita por un pensador de la talla de Camus y que el ensayo es elaborado por un autor con la sensibilidad de Han, entonces, las trabas propias del análisis se van allanando, para obsequiarnos un espacio de reflexión fresco, original y vigente sobre un desafío que resulta apremiante para un tiempo como el nuestro. Ello responde a las notorias herramientas filosóficas con las que Camus despliega la historia que narra en *La peste* y a los claros elementos político-estéticos que Han ocupa para delinear su *Topología de la violencia* (2019).

Con este objetivo, nos proponemos avanzar en el primer apartado de este texto por una deliberación de corte camusiano que se desprende de los escenarios morales que quedan exhibidos en *La peste* (2018), a manera de una interpelación que insiste en las disposiciones que adoptamos ante la experiencia de la vulnerabilidad. En este párrafo se traerá a cuenta que el tratamiento que le damos a nuestro ser frágil se convierte, para Camus, en una ocasión para medir los alcances de nuestras cualidades morales, lo cual, nos invita a ampliar las fronteras de la responsabilidad que tenemos con la propia vida y con la de los demás. Paradójicamente, la estrechez que muestran nuestros límites, eventualmente, se traduce en una llamada para salir del ensimismamiento y dar alcance a los anhelos que se logran en conjunto.

Ahora bien, esta preocupación por descifrar los presupuestos de un comportamiento humano que, frente a los límites de nuestra condición, procede de manera violenta, se vuelve un cometido al que Byung-Chul Han atiende en su *Topología de la violencia* con la gravedad que este desafío supone. Tal caracterización de la violencia traza la ruta del segundo apartado de este texto, y se presenta como un ejercicio minucioso que busca deshacer los nudos más rígidos de una conducta cuya trayectoria se dirige a anular la vida, encubriendo su verdadero carácter alienante: la urgencia de una autorrealización que nunca se logra, porque no hay éxito que sea suficiente para el ego absolutizado y cautivo de sí.

Los autores que seguiremos obsequian una reflexión que nos invita a advertir la importancia que cobra el disponer nuestro espíritu de tal modo que tenga lugar el anhelo de vida que hay en cada uno y del que todos participamos, de manera que éste se cristalice en una dinámica intersubjetiva en la que la realización personal ponga en juego a una realización en conjunto, particularmente, cuando nos vemos amagados por la adversidad.

El deterioro moral como hábito de hostilidad

En *La peste* (2018), Camus sostiene que

un hombre muerto solamente tiene peso cuando uno lo ve muerto; cien millones de cadáveres, esparcidos a través de la historia, son sólo humo en la imaginación [...] habría que poner algunas caras conocidas por encima de ese amontonamiento anónimo. (p. 134).

En efecto, la desgracia expresa su más nítido rostro en cuanto se va despojando de sus rasgos abstractos y comienza a adoptar las formas de lo que nos resulta cercano, podríamos decir, una vez que ésta se va manifestando como algo que se vuelve familiar.

Naturalmente, se puede preguntar cómo es que un suceso desafortunado logra acicalarse como parte de lo ordinario y, especialmente, cómo es que se asimila tal hecho por parte de aquellos que se ven afectados por el mismo. Al respecto, resulta notable la examinación que el pensador argelino lleva a cabo para atender a ambas preguntas. El propio relato de *La peste* da noticia de las dos cuestiones planteadas y nos ofrece una puntual e inteligente mirada sobre la experiencia de un deterioro moral que se vuelve un decisivo ingrediente, capaz de hacer de la desgracia una forma de vida habitual, ante lo cual, el juicio crítico no puede permanecer impasible.

Con el epidémico telón de fondo que la novela camusiana ofrece, cabe resaltar la inquietante trayectoria que sigue la precariedad moral que el argelino plasma, primero, en la pusilanimidad de la mayoría de los miembros del Comité sanitario de Orán que anticipan que la peste que están por vivir será todavía peor por el hecho de nombrarla. Después, por la displicencia de la autoridad civil que apuesta —sin éxito— a contener el flagelo de la epidemia en la abstracción del dato despersonalizado, siempre maleable y en camino de construir una realidad que solo existe en la mente de los que desean sacar provecho de ella. Finalmente, en el egoísmo del ciudadano común que transita con ductilidad por el terrible ciclo del ser víctima-verdugo-víctima, en cuanto pretende asumir que la adversidad compartida por todos no lo alcanzará si es que logra superponer sus singulares ansiedades por encima del resto, como si el triunfo del desazón pudiese tomarse como victoria.

La tesis de tonos morales planteada en el emblemático texto camusiano, nos impele al examen de nuevos presupuestos que nos permitan desplegar un modo de entenderla mejor, para aparejarla a los grandes desafíos éticos que amagan a una actualidad como la nuestra, la del México de las primeras décadas del siglo XXI. Tomando en cuenta lo anterior, considero que en el contexto en que vivimos resulta importante evaluar —con el auxilio de la deliberación filosófica— algunos de los rasgos del trato moral que le vamos dando a nuestras propias experiencias de *peste*, que igual producen aquel inquietante efecto que Camus exponía en su novela: la idea de un mal que nos corroe poco a poco hasta alcanzar a degradar la vida. La cadencia que sigue la novela camusiana va reflejando una atonía cuyo registro va más allá del evento mismo de la epidemia, porque da cuenta de una miseria enquistada todavía más en el fondo, advirtiendo un giro del espíritu humano que dispone la vida para que esta resulte obscena y hostil.

Este punto de toque, a mi juicio, es reivindicado actualmente por la noción de una aversión íntima y disimulada que Byung-Chul Han disecciona en su *Topología de la violencia* (2019). En este texto, el autor surcoreano da cuenta de la configuración de una existencia que hace del daño sutil un modo de vida autoinfligido y a la vez impuesto a los demás. Tal desgaste del yo que se reparte colectivamente, reproduce la degradación de aquella *peste* cuyas heridas se hacen más hondas al verse consumadas por el hermetismo de los seres humanos, un ensimismamiento que Byung-Chul Han califica como positividad de la violencia.

El contraste que el pensador sudcoreano nos ofrece entre una violencia llana, parca, que se manifiesta al borde del mero deseo de alcanzar una ventaja sobre el otro —del cual, el violento descarado se sirve para afirmarse, como en el caso de la discriminación racista de la que habla Castoriadis (2008)— cobra un matiz por demás críptico en otra forma de violencia que se reproduce en aquellas conductas que el individuo comporta para conseguir una autorrealización siempre postergada en función de un sobresalir de entre el resto. En efecto, esta segunda violencia no se recarga, de entrada, en un alter que representa con su sola presencia un desafío para la consecución de los anhelos del sí mismo. Aquí, la hostilidad adopta otro aspecto, aquel que viste a un sujeto radicalizado de sí, dando cabida a un ego exacerbado, el cual, se desplaza de la exigencia del yo hacia al distanciamiento del otro, del reclamo de sí a la exclusión de los demás. En este juego solipsista, Byung-Chul Han identifica la clave de un desprecio que se vuelve costumbre y que explica el agotamiento moral de una actualidad que adolece de signos de afinidad humana, en cuanto cede a la premisa moderna de la autoexaltación:

En la Modernidad, la interiorización física es uno de los desplazamientos topológicos fundamentales de la violencia. Esta toma la forma de un conflicto interior. Las tensiones destructivas se disputan internamente en vez de descargarse hacia afuera. El combate ya no se libra fuera del yo, sino en su interior [...] El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía no está sometido a nadie. De hecho, ya no es un sujeto, pues ha dejado de serle inherente cualquier tipo de sujeción (*subject to, subjét à*). Se positiviza, se libra a un proyecto. *La transformación de sujeto a proyecto* no hace que la violencia desaparezca. En lugar de una coacción externa aparece una coacción interna [...] La sociedad del rendimiento es la sociedad de la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota hasta quedar *abrasado*. (2019, pp. 19-20).

La lectura de una querrela de esta naturaleza genera preguntas importantes, del tipo de cuestionamientos que Camus sembraba en el comportamiento de los personajes de *La peste*, cuando la disposición interior de los individuos termina por traicionar el genuino anhelo de salvaguardar su circunstancia. Parecería que tales conductas cristalizan aquella premisa de Schopenhauer (2010) que afirma que

la voluntad se encuentra, como individuo, en un mundo infinito e ilimitado junto a innumerables individuos, todos esforzándose, sufriendo, errando [...] No hay ninguna satisfacción posible en el mundo que baste para calmar los anhelos de la voluntad y llenar el abismo insondable de su corazón. (p. 621).

No obstante, considero que tanto Camus como Byung-Chul Han apuntan en una dirección distinta, en la que el ejercicio dialéctico de la razón nos permite dar vida a aquella aseveración que Ricoeur (2012) subraya: “Porque hay violencia, decía yo, hay moral (y añadiría, por anticipado, política)” (p. 56). Si bien, reconocemos con Schopenhauer el carácter inmensurable de los anhelos y proyectos humanos, también, podemos caer en cuenta de que la razón nos permite dar alcance a una forma de vida que nos parezca, de menos, aceptable y, quizá, un tanto amable. Tal cometido no solo se presenta como una oportunidad, ya que se convierte, también, en una responsabilidad.

A esta llamada responde la crítica de autores como Camus, la cual, adquiere vigencia en la mirada que Byung-Chul Han ofrece sobre los hábitos de la actualidad que violentan la interacción humana desde una raíz muy peculiar, una que brota de la singular interioridad consumiendo importantes condiciones de posibilidad de aquella dinámica intersubjetiva que nos permite alcanzar propósitos que el yo no es capaz de lograr por sí mismo. Me parece que, afortunadamente, esta disposición al ensimismamiento no puede tenerse como definitiva, pues los canales que llevan al ego a salir de sí llegan a desbordar a todo tipo de cálculos que se empeñan en mantenernos en el auto-encierro, y los dos autores que analizamos en este breve texto dan buena noticia de ello.

Del solipsismo de la violencia a la potencia intersubjetiva

Se mencionó antes que la enfermedad que describe Camus desborda los márgenes fisiológicos de la propia patología, para situarse en un ámbito donde la gravedad de la situación recae en la interioridad de los sujetos

que la filtran y la vuelven más miserable. Esta sería una de las primeras —y quizá apresuradas— conclusiones de una lectura de *La peste* (2018). Empero, es verdad que en el relato camusiano tienen lugar los gestos de otros personajes, gestos que a veces son premeditados, otros espontáneos, pero que, en todo caso, se trata de disposiciones que hacen frente a la desgracia que no logra enmudecer del todo a la conciencia. Entre la lasitud de un espíritu humano que apuntala un mal de por sí desafiante y el alzamiento de una rebeldía que emancipa a personas decididas a alterar la adversidad que los amaga, tiene registro, afortunadamente, una notable deliberación ética que el pensador argelino nos obsequia, y que consiste en la apropiación de la responsabilidad que nos confiere el hecho de tener noticia del límite en el que nuestra existencia se obtura. Tal cosa tiene lugar cuando el argelino traslada la primordial cuestión del hacer frente al sufrimiento a una narrativa que expone las disposiciones humanas más simples que, si bien a veces remata la desventura, otras se oponen a la insensatez de reducir la vida humana al infortunio.

Ciertamente, en *La peste* (2018), Camus da cuenta de la antinomia de nuestra naturaleza en una clave que desnuda el relevante impacto que tienen las más básicas actitudes humanas que atienden a la vivencia de la adversidad. El argelino no deja cabos sueltos, pues la propia novela representa una constelación de disposiciones que toman como nexo el encuentro con la vulnerabilidad, la cual, se manifiesta con toda su potencia por medio de los signos enigmáticos de una epidemia que desborda los cálculos o previsiones que intentan aminorar la sorpresa que supone el descubrimos frágiles, una sacudida de la interioridad capaz de generar una revuelta “[en la que] emerge ese límite no dicho, ese límite inmanente a cada situación, más allá del cual la vida no merece ser vivida.” (Garcés, 2013, pp. 53 y 54)

En este asalto que la novela consume bajo los registros de la enfermedad, Camus desahoga un dilema moral que representa una relevante tarea para la reflexión, pues es verdad que ante la radicalización de la vida que produce la llegada a la desventura, es natural adoptar aquella actitud hobbesiana que caracteriza a algunos de sus personajes, los cuales desatan los instintos más hondos de salvaguardar el interés individual a cualquier costo, incluso, haciendo pagar al que menos merece la ignominia de esta factura. Empero, esa no es la única naturaleza de la que somos capaces, y el pensador argelino da cuenta de ello al narrar los detalles de aquellas iniciativas que recuperan una mejor versión de nuestra propia especie, la cual se planta ante la hostilidad de la situación para explorar alternativas que resulten más dignas y solidarias, pues revisten una dignidad que no excluye a nadie porque descansa en cada uno de nosotros (Garcés, 2013, p. 54). Estas iniciativas acaban por dar noticia de una manera más atinada y quizá todavía más justa de tratar con la desgracia. El médico Rieux, el cronista Tarraou y el viejo Castel, por mencionar a algunos, dan vida a los alcances de una conciencia que dice que “no” a la resignación definitiva y con ello afirman el merecimiento que ocupa la existencia humana de cada uno y de todos a la vez.

En efecto, la icónica novela camusiana se comporta como un diagnóstico del trato moral que somos capaces de dar a escenarios adversos que nos superan y nos obligan a rendir cuentas de los alcances de nuestra condición. Si es verdad que la nuestra es una naturaleza limitada, también lo es que no deja de estar en camino de realizarse, y ello nos ofrece la oportunidad de ir más lejos de los aparentes tonos determinantes que adornan las actitudes categóricas que se avistan en *La peste* (2018), como lo es la del impulso de supervivencia. Podríamos decir que sobrevivir es un cometido de la existencia, lo mismo que darle sentido, y aquí Camus tiene mucho que ofrecernos.

No cabe duda que ante la alerta que provoca el descubrimos frágiles, el desdoblamiento de una interioridad humana que opta por instalar esta fragilidad como una auto-condena insalvable resulta un verdadero desafío. Ante esta circunstancia Camus (1957) responde de una manera audaz y exigente: “la vida es absurda, pero no impone la muerte” (p. 17). En otras palabras, la peste que describe Camus llega a indicarnos que, frente a la desgracia, en ocasiones resolvemos imponer a cada uno la propia tragedia como forma de vida. Tal actitud tiene sus motivos, pues la experiencia del ser vulnerable va aparejada de importantes consideraciones que reconocen la insoslayable fragilidad que nos distingue. Pero el comprender el hecho no nos conduce a un obligado fatalismo, todo lo contrario, pues como afirma Kierkegaard (2007, p. 269), el que cae en cuenta de su angustia está más cerca de posicionarse frente a ella.

Como se ha mencionado en otro espacio¹, este posicionamiento es reivindicado por Camus a través de la categoría de la rebelión, en la que la oposición a toda forma de alienación se deriva de un entendimiento —aun cuando en principio se presente como una mera intuición— de que tal circunstancia resulta abyecta e inaceptable. En *La peste* (2018) el argelino reitera aquello que nutre su apuesta ética frente a todo tipo de arbitrariedad, y ello consiste en que la rebeldía se legitima en función de una claridad que ha sido dispuesta desde la intimidad consciente del rebelde, y que luego se comparte como una lúcida exhortación a no dejar el destino de las personas en manos de la fatalidad. Así se comporta el médico Rieux ante la insistencia de su colega Richard que invita a no ver la epidemia de manera sombría, porque ello complicaría la gestión administrativa de la emergencia:

[Rieux-] Se sabe que el contagio no es nunca absoluto, pues, si lo fuera, tendríamos incremento matemático infinito y un despoblamiento radical. No se trata de ver las cosas negras. Se trata de tomar precauciones [...] La cuestión no es saber si las medidas previstas por la ley son graves [onerosas], sino conocer si son necesarias para impedir que muera la mitad de la población. (Camus, 2018, p. 142).

Camus —en voz de Bernard Riux— reivindica el examen de las cosas que más valen cuando la persona humana se ve atravesada por la desgracia, y proporciona una prelación de valores que sitúa al vivir como el primer anhelo que requerimos salvaguardar y como la primordial responsabilidad que compartimos con

¹ Para una aproximación más puntual a la categoría camusiana de la rebelión ver García Aguilar (2020).

los demás para volver propicia nuestra existencia. Desde luego, el particular miedo que llegamos a sentir cuando nos topamos con nuestro límite es algo justificado, eso ocurre con todas las especies animales, incluida la nuestra. Empero, hay algo que exige un poco más de nosotros y que se ubica en otro orden, o sea, el experimentar temor ante la adversidad no nos obliga a ceder al horror la última voz sobre nuestro destino, y la reflexión se vuelve una potente alternativa que nos ofrece un tratamiento más sensato y digno de la vida que compartimos, especialmente cuando esta se ve amenazada.

En resumen, es entendible la lógica de la supervivencia, lo que no resulta aceptable es el otorgarle un carácter absoluto, porque entonces el vivir se convierte en la competencia de individuos por subsistir, sin posibilidad de reposo, pues no hay nada ni nadie en quien descansar, ni siquiera en uno mismo, ya que toda iniciativa de supervivencia se traduciría en una amenaza para los demás y viceversa, dentro de una lógica en la que el anhelo de vida es algo que simplemente no se pone en común.

A esta llamada, en nuestros días, acude la deliberación de Byung-Chul Han (2019), al reparar en el ritmo habitual de una sociedad contemporánea del rendimiento, en la que la vida se desgasta a través de una ensimismada hostilidad que se abre paso por múltiples frentes. Ahora bien, el pensador sudcoreano perfila una peculiaridad que enfatiza el carácter tóxico de esta disposición del espíritu; puesto que, como mencionamos, la categoría de la positividad de la violencia evoca aquella inquietante determinación en la que el individuo, a causa de su propia precariedad, prefiere extenuar la vida —implosionándola— dimitiendo de aquello que repele y anhela al mismo tiempo: el vivir. Aquí, el amague no se encuentra en la iniciativa ajena en favor de la supervivencia, sino que recae en la atropellada iniciativa del yo que se descubre insuficiente para sí y que, insoslayablemente, traslada esta factura hacia el resto:

El sujeto de rendimiento, en realidad, compite consigo mismo y cae en la compulsión destructiva de superarse a sí mismo. El rendimiento no se fija en relación con el otro [...] La lucha pasa por uno mismo. Pero el intento de vencerse a uno mismo, de querer superarse a uno mismo, resulta mortal. Es nefasta la competencia que busca *superar la propia sombra* [...] en vista a la imposibilidad de acceder al yo ideal, uno se percibe como deficitario, como fracasado, y se somete al autorreproche. Del abismo entre el yo real y el yo ideal surge una autoagresividad. El yo se combate a sí mismo, emprende una guerra contra sí mismo. La sociedad de la positividad, que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas, se somete a las fuerzas destructivas propias. (Byung-Chul Han, 2019, pp. 61-62).

Para Byung-Chul Han la violencia positiva se presenta entonces como un ejercicio de auto-alienación que reproduce la asimetría de un paradigma anclado a lo que denomina modernidad tardía —nuestro tiempo—, el cual apunta hacia la radicalización de una autonomía enajenada con la conducción de la propia historia bajo las solas fuerzas del sí mismo. La clave de su diagnóstico es sencilla: ninguno puede realizarse únicamente por medio de sí, por tanto, es apremiante considerar la realidad del otro.

La alteridad pasa a ocupar un sitio irremplazable, a expensas del ego exacerbado al que le aterra la *presencia* del otro. En todo caso, el autor sudcoreano trae a cuenta que al extremo de los riesgos que supone compartir la vida con alguien más —porque los hay— se encuentra aquella desproporcionada autodeterminación que con miras a salvaguardar al sí, demanda una individual realización que sea total y ahora mismo, lo cual termina por precipitar al yo en las grietas propias que nos caracterizan como sujetos vulnerables, limitados, siempre inacabados y, por tanto, en apuros y con la urgencia de vernos asistidos por alguien más.

En efecto:

El cansado sujeto de rendimiento también se atormenta a sí mismo. Está cansado, harto de sí mismo, de la guerra consigo mismo. Incapaz de desplazarse *fuera* de sí mismo, de dirigirse al *otro*, de confiarse al *mundo*, se recoge en sí mismo, lo cual, paradójicamente, lo conduce al socavamiento y al vaciamiento del yo. (Byung-Chul Han, 2019, p. 55).

Por este motivo, la experiencia de la intersubjetividad se convierte en la ocasión, la mera oportunidad, de situar al ego fragmentado de sí en un plano donde la ejecución del ser se comparte. De esta suerte la alteridad se presenta como condición de posibilidad para la consecución de los anhelos de un yo que requiere de asistencia para avanzar sobre sus limitaciones.

Desde luego no podemos afirmar que la experiencia intersubjetiva garantiza la realización de las personas que le dan vida, pues en ella también tienen lugar las tensiones, confusiones y conflictos. No obstante, la intersubjetividad abre un horizonte que hasta entonces parecía cancelado en aquel que figura estar encadenado a una auto-alienación sin salidas. Este panorama, si bien no asegura su buen funcionamiento, sí ofrece una novedad que descoloca al sujeto ensimismado para ponerlo en una situación de alternativa, ya que lo sitúa en dirección de un otro que lo impele a desplazarse más allá de la frontera del sí mismo.

Byun-Chul Han (2019) insiste en estas variables que conlleva el tratamiento intersubjetivo, y elige perfilarlas bajo una clave peculiar e interpelante: el poder. Para el autor sudcoreano, la experiencia intersubjetiva, en principio, se ve atravesada por la aparente dicotomía del dominante-dominado, bajo los términos propios del amigo-enemigo. A eso responde la llamada que hace a Carl Schmitt, para quien “la comunidad se convierte en política solo en el momento en el que siente amenazada su existencia por parte de un enemigo y necesita afirmarse a sí misma frente a este” (como se citó en Byung-Chul Han, 2019, p. 65). Visto de este modo, la autorreferencia respondería a la mera necesidad de confirmarse frente a todo aquello que resulta ajeno, un comportamiento endogámico que pretende salvaguardar lo propio frente al *extraño*, o sea, el otro.

Ahora bien, el pensador sudcoreano despliega el lado B de esta disposición hermética, puesto que:

El sujeto de obediencia y el sujeto disciplinario [amigo-enemigo] tienen frente a sí al *otro* [...] Están sometidos a una instancia externa, que no solo es fuente de represión o castigo, sino también de *gratificación*. En cambio, el sujeto de la sociedad del rendimiento está marcado por una relación narcisista consigo mismo [...] entra en una competencia fatal *consigo mismo*. (Byung-Chul Han, 2019, p. 75).

De esta manera, se manifiesta el doble filo que amaga al individuo de la autodeterminación total de nuestro tiempo porque, por un lado, el otro reproduce una amenaza para la realización propia, pero, por otra parte, el sí mismo exacerbado queda fuera de foco ante la mirada de aquel que podría reconocerle de un modo inaprensible para el yo y por tanto original y potencialmente renovador. De suerte que la dicotomía del dominante-dominado se desdobra como un sometimiento radical y una anulación reforzada por el sí mismo, primero, frente a lo alterno, por no pertenecerle, luego, frente a lo propio, por no bastarle.

Ante tal coyuntura, el pensador sudcoreano despliega una disyuntiva situada en el campo de la intersubjetividad que avanza más allá de la pretensión dicotómica schmittiana y adelanta al narcisismo que viste a la sociedad del rendimiento. Byung-Chul Han repone un motivo alterno a toda interacción humana que pretende reducirse a una mera voluntad de dominación, dado que:

[es] necesaria otra construcción, o más bien una *reconstrucción del otro*, que no genere un rechazo destructivo o inmunológico. Debería ser posible una relación con el otro en la que el yo permitiera y afirmara su otredad, su manera de ser. (Byung-Chul Han, 2019, p. 76).

De esta suerte, la afirmación de ego podría encontrar una variable en alter que muestre las cualidades de una interacción en donde lo recíproco no se reduce a la mera pretensión de imponerse, ya que el sí mismo y el otro despliegan la posibilidad de reconocerse y realizar anhelos que se alcanzan en conjunto. Efectivamente, todo acuerdo “presupone que las partes tengan una *buena relación*, que estén dispuestas a renunciar a la violencia y a hablar entre ellas” (Byung-Chul Han, 2019, p. 82). De manera que el poder entendido como la suma de voluntades que confieren más oportunidades y fuerza para alcanzar un fin dado, adquiere cohesión más allá del amague que ejercemos sobre los demás o sobre nosotros mismos para destacar entre el resto.

El poder, bajo la mirada del pensador sudcoreano, no puede entenderse sólo como imposición, tal cosa resultaría un grosero reduccionismo, ya que su acción se despliega por otras rutas en las que es posible anticipar, prevenir, disuadir y, sobre todo, mediar con aquellos desafíos que compartimos por el hecho de contar con una misma condición humana. En última instancia, la fuerza del poder se caracteriza por “una *esencia comunicativa*, que no se deja reducir a la economía de la [imposición] y de la violencia.” (Byung-Chul Han, 2019, p. 82).

Por este motivo es válido considerar que:

La gente se reúne y crea una comunidad porque, aislada, sufre una falta. Una comunidad política [intersubjetiva] surge a partir de un sentimiento de falta y no de una voluntad de poder y dominación [...] La política surge alrededor de la vida. (Byung-Chul Han, 2019, pp. 90-91).

De suerte que el entendimiento que alcanzamos sobre aquello que favorece el vivir, se traduce en un ejercicio consciente que enfatiza las necesidades que todos compartimos, conciliando entre aquellas iniciativas en donde solo nos pensamos bajo la lupa del sí mismo.

Sin lugar a dudas la vida importa en todos los que tenemos una y, así, lo que disponemos para cierta vida determinada eventualmente nos alcanza a todos. El anhelo de procurar la vida, de hacerla propicia, aceptable, quizá amable, es lo que subyace al acto intersubjetivo que, per se, corre el riesgo de crear un espacio y de confiarse al mundo. Por ello, esta interacción requiere de todo nuestro cuidado y responsabilidad, y no tanto de nuestro miedo y de la hostilidad que se le aparece. Efectivamente:

La violencia desnuda (*nackte*), pura (*schiere*), no es capaz, por sí sola de crear espacios o fundar lugares. Carece de la fuerza mediadora creadora de espacios. No puede generar ningún *espacio* [...] La política es mediación [...] La política, en un sentido estricto, es la intervención que hace uso de las fuerzas de la mediación. (Byung-Chul Han, 2019, pp. 89-91).

Esta disposición concertadora del espíritu ofrece la clave de una intersubjetividad, desde la que resulta asequible el considerar la realización del sí mismo como un ejercicio plural y alterno a la imposición del ensimismamiento.

Una lectura de esta naturaleza, nos permite traer a cuenta los canales comunes que comparten Albert Camus y Byung-Chul Han —sin menoscabo de sus particularidades— con miras a examinar los desafíos de una sociedad contemporánea como la nuestra, en donde la cuestión de la violencia, bajo los múltiples rostros del contexto mexicano del siglo XXI, da noticia de una precariedad moral que puede advertirse en las inconcebibles agresiones y abusos que cometen tanto grupos criminales, como autoridades y, también, ciudadanos que desesperan de la escasa justicia que se administra en nuestro país. Ante la pregunta sobre el cómo es posible que el entorno común se haya violentado a grados insospechados, nuestros autores nos exhortan a echar una mirada sobre la manera en que disponemos nuestro espíritu para anclar la vida a una hostilidad permanente o, por el contrario, para librarnos de una violencia que no deberíamos tener por absoluta. El planteamiento de una renovada interacción intersubjetiva parece ser una buena oportunidad para tal emancipación, algo que Byung-Chul Han enfoca bajo una crítica del poder y que Camus aborda con las premisas de su rebelión solidaria. Una aproximación más puntual sobre estos aspectos, será parte de posteriores trabajos.

Conclusiones

La reflexión que hemos seguido nos coloca en una perspectiva que advierte la responsabilidad que nos ocupa para dar forma a un modo de vida en el que la hostilidad —autoinfligida o colectiva— quede desplazada por una concertación que nos permita dar alcance a los anhelos de nuestra condición humana, sin provocarnos daño. Ciertamente que este panorama es trazado desde distintos ángulos, el de Albert Camus, que avanza por la oportunidad que nos confiere el reconocer la vulnerabilidad que nos caracteriza, para descargar la adversidad entre todos los que nos vemos amagados por ella; y el de Byung-Chul Han, que desata los nudos de una violencia que deriva de una autosuficiencia total, la cual, censura toda posibilidad de alcanzar lo que el sí mismo no puede ofrecerse.

Para ambos autores, el ensimismamiento se traduce en una existencia precaria que con facilidad se precipita en la emboscada de una dicotomía letal, aquella que sostiene que el anhelo de vida que palpita en cada uno es algo que se restringe al sí mismo, porque de lo contrario se corre el riesgo de que se vuelva propiedad de los demás. Tal disposición del espíritu nos hace hostiles, porque la vida se ve amenazada permanentemente por todos aquellos que participan del mismo deseo: dar lugar a un vivir que resulte aceptable.

Frente al delirio de esta coyuntura, Camus y Byung-Chul Han afirman que la realización de sí es un proyecto que amplía sus alcances cuando somos capaces de asistir y vernos asistidos por alguien más, precisamente, al caer en cuenta de que los impases de nuestras singulares limitaciones, en ocasiones, logran verse superados cuando nos pensamos bajo la clave de un nosotros. Desde luego que una alternativa de este tipo debe tomarse con todo cuidado porque, eventualmente, la apertura hacia el otro tiene sus propios riesgos, como el verse utilizado por alguien, pero, en todo caso, esto es lo que convierte a la interacción intersubjetiva en una responsabilidad. Es verdad que hay personas que instrumentalizan a otras y debemos ser capaces de exigirles cuentas, en vez de cargar la factura de la desconfianza en el resto. En última instancia, nos vemos conducidos a ello porque existen anhelos que solo se alcanzan en plural.

Referencias bibliográficas

- Camus, Albert (1957). *El Mito de Sísifo* (Luis Echávarri, Trad.). Losada.
- Camus, Albert (2018). *La peste* (Yara Trevethan y Renata Riebeling, Trads.). Editores Mexicanos Unidos.
- Castoriadis, Cornelius (2008). *El mundo fragmentado*. Terramar.
- Garcés, Marina (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- García Aguilar, Francisco (2020). Fragmentación ordinaria y el quehacer de la consciencia en Camus. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 14, 125-136.
- Han, Byung-Chul (2019). *Topología de la violencia* (Paula Kuffer, Trad.). Herder.
- Kierkegaard, Sören (2007). *El Concepto de la Angustia* (Demetrio Gutiérrez, Trad.). Alianza.
- Pari-Bedoya, Ilda, Vargas-Murillo, Alfonso Renato, Huanca-Arohuanca y Jesús Wiliam (2021). ¿Explotados o auto explotados? Sobre el concepto de auto explotación en la sociedad del rendimiento de Byung-Chul Han. *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 2(17), 333-448. doi: <https://doi.org/10.18004/riics.2021.diciembre.433>
- Ricoeur, Paul (2012). *Escritos y conferencias 2* (Adolfo Castañón, Trad.). Siglo veintiuno.
- Schopenhauer, Arthur (2010). *El mundo como voluntad de representación* (Rafael Díaz y María Armas, Trads.). Gredos.