

Han, Byung-Chul (2024). *El espíritu de la esperanza* (Alberto Ciria, Trad.). Herder. 141 páginas

Sabela Martínez González

Universidad Complutense de Madrid / Consejo Superior de Investigaciones Científicas 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.98845>

Tras una prolífica trayectoria consagrada a elaborar diagnósticos filosóficos sobre nuestro tiempo, Byung-Chul Han lleva en *El espíritu de la esperanza* (2024) su obra a una nueva dimensión. Sin renunciar al talante crítico, este ensayo se orienta hacia un pensamiento que tiene la mirada puesta en el cambio –que es, por otra parte, la única manera efectiva de *continuar negando el presente*–. En este sentido, y aun aprobando el carácter de “viraje” que la editorial Herder le atribuye a este libro en la contraportada, cabe reconocerle una clara continuidad narrativa con su anterior producción intelectual.

A lo largo de tres capítulos, el filósofo coreano se entrega a meditar sobre el potencial de la esperanza como disposición afectiva a través del diálogo con varios interlocutores que dan voz a una diversidad de formas de concebir la esperanza –entre ellos Anselm Kiefer, cuya obra pictórica acompaña al escrito a medida que avanza–. En relación con lo dicho, también la misma elección de la esperanza como tema refleja la novedad que este ensayo supone en contraste con sus anteriores publicaciones –generalmente motivadas por el análisis de estados negativos como el cansancio, el burnout, la depresión o el miedo–. Sin embargo, es precisamente una digresión sobre este último afecto, el miedo, lo que da inicio a la reflexión.

Con una elección de palabras que recuerda al comienzo del *Manifiesto comunista*, Han abre su libro afirmando que “merodea el fantasma del miedo” (p. 13). En lo que él denomina “sociedad de la supervivencia”, estamos tan acostumbrados a la catástrofe que la hemos integrado dentro de la normalidad. En tal clima, la proliferación de los discursos de odio no supone más que el correlato reactivo al temor. Este estado de ánimo opera como un instrumento de dominio que, imponiendo una lógica de lo igual, nos cierra las puertas a lo distinto. Desde estas coordenadas, Byung-Chul Han señala dos incompatibilidades: (i) en primer lugar, entre miedo y democracia, que necesita para su prosperidad un ambiente de ciudadanía, diálogo y reconciliación; (ii) en segundo lugar, entre libertad y miedo. Impidiendo que dotemos de dirección a las acciones motivadas por este afecto, el miedo nos roba el futuro. Solamente movidos por la esperanza, podremos contar con un horizonte de sentido político y social: “quien espera «toma el viento», es decir, mira dónde ponerse y qué dirección tomar” (p. 17).

Al presentar la esperanza, Han sugiere una idea que estará presente a lo largo de todo el texto: “la esperanza más íntima nace de la desesperación más profunda” (p. 17). Frente al mero optimismo, esta se distingue por incluir la negatividad como momento constitutivo. El desarrollo de los acontecimientos no está asegurado para el esperanzado, y precisamente por ello está abierto a la *posibilidad radical*. A la luz de esto, el optimista comportaría la simple inversión del pesimista: ambos son testarudos y viven en un *tiempo cerrado*, ajeno a la pasión por lo nuevo.

Frente a la cronología administrable, medible y disponible del optimismo y el pesimismo, la esperanza se despliega en la temporalidad del *acontecimiento*. Por esta razón, el autor la considera “el fermento de la revolución” (p.32): abierta a lo completamente novedoso, a lo que nunca ha existido, ella es capaz de la negación del presente. En relación con lo señalado hace un momento, mientras no seamos capaces de albergar esperanza tampoco seremos libres; una revolución sin esperanza, una “revolución del miedo” –afecto bajo cuyo dominio “la vida se reduce a la supervivencia” (p. 33)– no es posible.

Como corolario de lo anterior, el autor concluye la introducción vinculando nuestra incapacidad para esperanzarnos con cierta “esterilidad epocal”: en un tiempo donde no podemos *concebir* novedad alguna, su *nacimiento* no será posible. Sobre esta cuestión pivotará el capítulo primero “Esperanza y acción”, donde Han indagará en la dimensión visionaria de la esperanza y su propia capacidad para ser potencia para el acto. Aquí, Han se enfrenta a la propuesta de autores que retrataron en su pensamiento la esperanza como resignación –como Albert Camus– o infravaloraron su papel en el actuar frente a la razón –como Spinoza–.

En su radical diferencia con el mero deseo, que aguarda pasivamente, y la razón, que rastrea lo ya existente, a la esperanza le es inherente una cierta resolución por el actuar.

Con todo, Han no le niega una cierta dimensión de espera –término cuyo significado es repensado–. Si los humanos podemos estar esperanzados es precisamente porque podemos esperar. A este verbo le corresponde una dimensión narrativa dirigida a un “mañana” que dota de sentido al acto de aguardar. Desde estas coordenadas, la esperanza se define por una *disposición* para el nacimiento de lo nuevo; es decir, es un estado ontológico de atención y presteza. Toda acción revestida de sentido es, en este punto, ya *contemplativa*¹ en tanto que *espera*. O dicho de otra manera: no es que la esperanza, en tanto que contemplativa, sea contraria a la acción, sino que la acción misma, en tanto esperanzada, es ya contemplativa. Esto aporta un carácter “onírico” a la esperanza, aunque no se trata en ningún caso del modo de sueño nocturno en el que no podemos encontrar más que un *yo ensimismado*. Antes bien, corresponde aquí un soñar diurno que, orientado hacia delante, se articula desde un *nosotros resuelto*.

A partir de aquí intercede Hannah Arendt, la gran interlocutora del capítulo. Dado su recelo hacia la *vita contemplativa*, su *vita activa* carecería para el filósofo de una teoría de la esperanza –temple al que no atribuye ningún papel constitutivo en la acción (p. 59)–. Curiosamente, esto sucede en el contexto de una rica obra donde el ‘milagro’ de la acción humana y la noción de “nacimiento” poseen un papel central. Al debatir sobre la idea arendtiana de que la esperanza surge de la capacidad humana de actuar, Han contrapone que, en realidad, la primera precede y es inspiración para la acción. Es decir, los seres humanos pueden esperanzarse porque pueden actuar, de modo que el verdadero milagro es la esperanza.

En la búsqueda de una esperanza absoluta donde se geste la síntesis perfecta entre *vita activa* y *vita contemplativa*, Han acude a las situaciones en las que la desesperación también es absoluta. Es en el abismo producido ante el colapso total de la narrativa y del contexto vital, en el cual paradójicamente parece que ya no sea posible ninguna acción, donde asistimos al nacimiento de la “dialéctica de la esperanza”. Para dar cauce a esta idea, entra en el diálogo la poeta Ingeborg Bachmann, cuya voz insiste en lo inherente de la porfía en este afecto y en el propio vivir. Esto permite al libro ofrecer un contraataque a Arendt a partir de la poesía de la austriaca: puesto que la esperanza es *condición de posibilidad* para la vida, “ella representa la condición humana por excelencia” (p. 72).

De la mano y de la pluma de Franz Kafka, Han desarrollará la férrea resistencia que ofrece este estado existencial al no estar guiado por la necesidad. Los cuentos *De la construcción de la Muralla China* y *Un mensaje imperial* nos muestran que el horizonte mismo de la esperanza quizás resida en el no llegar nunca a una meta concreta; o lo que es lo mismo, su sentido reside en no agotarse nunca. Es, por tanto, un fin en sí mismo que, manteniéndose, funda un *nosotros*: una comunidad es porque espera junta.

Un ánimo similar encontramos en el pensamiento de Václav Havel. En la esperanza, Havel ve una dimensión anímica que, como tal, no depende de “cómo veamos el mundo ni de cómo valoremos las situaciones. La esperanza no es un pronóstico. Es una orientación para el espíritu” (Havel, 1990, p. 219, como se cita en Han, 2024, p. 83). Siendo así, lo esencial de este afecto residirá en su independencia respecto de la buena marcha de las cosas: lo decisivo en nuestro esperanzarnos no es otra cosa que la misma disposición para esforzarnos por algo sencillamente porque es bueno, porque *vale la pena*.

No obstante, quizás hoy nuestro apego a la satisfacción inmediata de los deseos impida que se lleve a cabo este proceso, pues esperanzarse exige moverse por algo que se envuelve en un aura de lejanía. Será Walter Benjamin, autor a quien ya parece invocar el propio léxico empleado al final del capítulo, el interlocutor con quien Han da comienzo al siguiente –titulado “Esperanza y conocimiento”–.

En esta parte del texto, encontramos un alegato a favor de los sentimientos como vía cognoscitiva. Precisamente porque estos no son mero cálculo de beneficios, son susceptibles de abrir al pensamiento a la novedad. En este sentido, la esperanza, como el amor, no ciega al pensamiento sino que lo hace vidente. San Agustín, Platón, Heidegger o Deleuze son solo algunos de los autores que dan cauce a la idea de que el conocimiento necesita de un Eros que lo mueva y posibilite su relación con lo distinto.

Sin embargo, Han encuentra una diferencia fundamental entre los conocimientos engendrados por la esperanza y los engendrados por el amor. Mientras que la primera atiende a *lo venidero*, la última se apasiona por *lo que ya existe*. Por esta misma razón, lo que se acuña en el libro como *pensamiento esperanzado* abre una posibilidad a la filosofía. Frente a la reflexión *posterior* propia de la lechuza de Minerva, se erige una meditación *precuradora* que “no se articula en *conceptos*, sino en *anticipaciones* y en *presentimientos*” (p. 100). La contrapropuesta es, en suma, la que le replica Michelet a Hegel: “el canto del gallo al despuntar un nuevo amanecer que anuncia una figura rejuvenecida del mundo” (Michelet, 1884, p. 90, como se cita en Han, 2024, p. 102).

Con la intervención de Walter Benjamin en el texto, esta nueva forma de proceder filosófico que es el *pensamiento esperanzado* adquiere tintes mesiánicos. “libera [a las cosas] de su calabozo histórico porque les abre las puertas de lo posible, de lo nuevo, de lo venidero, de lo nonato. Y así las salva, llevándolas al futuro” (p. 105). En una línea similar, la voz de Theodor Adorno hace aquí patente el vínculo de este afecto con la acción –abordado en el primer capítulo– y con el conocimiento –objeto de este segundo–. En esta lectura, encontramos en la esperanza un medio para alcanzar la verdad en el sentido de *lucha contra lo falso* o un gesto de negación contra *lo que no debería existir*.

Bajo estas mismas premisas, Ernst Bloch nos habla de un soñar *hacia delante* que nos dirige hacia “aquellos de lo que todavía no somos conscientes” (Bloch, 2004, p. 368, como se cita en Han, 2024, p. 112). Dicho

¹ En una obra reciente, Byung-Chul Han (2023) ha indagado temáticamente en la noción de *vita contemplativa* en estrecha relación con la propuesta de pensamiento que encontramos en *El espíritu de la esperanza* (2024).

filósofo alemán, cuya trayectoria nos ha dejado uno de los más robustos pensamientos sobre la esperanza, se tratará de forma temática en la última sección del libro junto con uno de los recurrentes interlocutores de Han: Martin Heidegger. De la mano de ambos, indagará este capítulo final –titulado “Esperanza como forma de vida”– en la esperanza como *estado ontológico*. A la luz de esta noción, se expone su afinidad con el fenómeno de la angustia. Si bien ambos estados anímicos se oponen diametralmente, presentan un paralelismo estructural en el hecho de carecer de objeto intencional. Así como “uno no se angustia de nada concreto, sino del hecho mismo de estar en el mundo” (p. 117), tampoco en la esperanza nos referimos a algo en particular.

Aunque en la falta de objeto del temple anímico Bloch vea una indefinición que excluye de tal concepto a la esperanza, Han advierte –con Heidegger– una capacidad para la intensidad y la hondura. Siendo anterior a toda vivencia posible, es lo que da forma y no lo que deforma; es el preludio o la apertura a lo vivido:

El estado de ánimo no es una sensación subjetiva de la que posteriormente se tiñan los objetos, sino que nos abre al mundo en un nivel previo a la reflexión. Antes de tener cualquier percepción consciente, ya hemos experimentado el mundo desde un estado de ánimo (p. 118).

Así, a la angustia le corresponde una intensidad que no poseería de ser una mera emoción: es “el desmoronamiento de todas las instancias que *infunden sentido y dan orientación* se manifiesta como angustia” (p. 128), como señala el filósofo coreano. Por esta hondura, la angustia permite abrirnos el ser de nuestra existencia del modo más amplio y original. Con ella quedan satisfechas, entonces, las exigencias metódicas para elaborar la analítica existencial, de modo que es de esperar que se trate de la disposición afectiva prevaleciente en *Ser y tiempo*.

No obstante, Han encuentra aquí una cierta limitación en el *magnum opus* de Heidegger. La angustia no es el único temple anímico susceptible de esclarecer y abrir nuestra existencia, y de haber priorizado a una disposición más positiva –como la esperanza– el rendimiento de la analítica existencial cabe pensar que habría sido distinto. La primera consecuencia de este cambio sería que se convocaría, frente al *Dasein* aislado en la búsqueda por la autenticidad, a una existencia ya siempre camino del otro, integrada en una comunidad. En segundo lugar, un análisis basado en la esperanza no resultaría en la inmanencia del sí mismo cuya libertad se encuentra coaccionada para proyectarse fuera de las *determinadas posibilidades fácticas* en las que está “arrojado”. En su lugar, la constitución de la existencia resultante estaría abierta a nuevas posibilidades ontológicas “que todavía no hay y que solo son venideras” (p. 126). Dicho de otra manera: “la esperanza nos sensibiliza para posibilidades a las que no hemos sido arrojados, sino en las que entramos soñando” (p. 136).

Un pensamiento como el heideggeriano en el que “todo gira en torno a la esencia, en torno a lo sido [...] está atrapado entre el olvido y el recuerdo” (pp. 138-139) –enjuicia Han–. En realidad, este diagnóstico con el que comienza a cerrarse el libro busca ser extensible más allá de la figura con nombre y apellidos hacia la que se dirige. Nuestro tiempo –todos los tiempos, cabe sospechar– requiere de un pensamiento visionario abierto a lo posible y a lo venidero. Una filosofía como la heideggeriana es ciega “a lo radicalmente nuevo, a lo totalmente distinto” (p. 139) porque se elabora desde la angustia que solo mira hacia la muerte. De alguna manera, en *El espíritu de la esperanza* Byung-Chul Han prepara la impugnación a la famosa entrevista póstuma de Heidegger (1989) en el *Spiegel*: promoviendo un pensamiento que se anticepe al *nacimiento*, solo la esperanza podrá salvarnos.

Referencias bibliográficas

- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza I* (Felipe González Vicén, Trad.). Trotta.
- Han, Byung-Chul (2023). *Vida contemplativa: elogio de la inactividad* (Miguel Alberti, Trad.). Taurus.
- Havel, Václav (1990). *Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hviždala* [Interrogatorio a distancia. Conversación con Karel Hviždala]. Rowohlt.
- Heidegger, Martin (1989). Entrevista en Der Spiegel. En Heidegger, Martin (1989). *La autoafirmación de la universidad alemana y otros escritos* (Ramón Rodríguez, Trad.) (pp. 51-83). Tecnos.
- Michelet, Carl Ludwig (1884). *Wahrheit aus meinem Leben* [La verdad de mi vida]. Nicolaische Verlagsbuchhandlung.