

Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad*, Barcelona, Herder Editorial, 2018, 128 pp.

La crisis migratoria, el auge de los movimientos nacionalistas y xenófobos y la búsqueda de marcos interseccionales en el ámbito de la izquierda han puesto la cuestión de la cultura en el centro de la discusión filosófica y política de la actualidad, generando un debate alimentado en buena parte por un panorama político cuyas problemáticas con frecuencia se juegan, pese a sus raíces económicas, en el campo de lo cultural. Los temas desgranados por Byung-Chul Han en *Hiperculturalidad* hacen de este trabajo –publicado originalmente en 2005 y traducido al castellano en 2018 por Florencia Gaillour– un texto de total actualidad. En sus páginas, Han lleva a cabo una indagación acerca de las crisis de la contemporaneidad –una tarea que continua en la actualidad–, con la presentación y defensa de “un modelo conceptual [...] capaz de comprender la dinámica cultural de hoy” (p. 42) que sirva como punto de partida para el posterior abordaje de aspectos concretos. En la estela del pensamiento hegeliano, Han indaga sobre los efectos de lo que en trabajos posteriores perfilará como una dialéctica de la positividad, aplicando este modelo al ámbito de la espacialidad para elaborar un *topos* de la distancia entre culturas –o su ausencia– desde el que explicar su interrelación y el escenario que conforman.

En *Hiperculturalidad* damos con la estructura que se convertirá en habitual en los ensayos hanianos: formulada una pregunta inicial sobre el ámbito a tratar, se describen los procesos y dinámicas actuantes –generalmente relacionados con la expulsión de los límites, la otredad y lo negativo–, para a partir de este estudio construir un concepto que incluya y describa el resultado de dichas intervenciones. Apuntalada su tesis con referencias culturales, artísticas y las aportaciones de filosofías complementarias, Han procede a enfrentarla dialécticamente con las de otros autores para mostrar, a través de este contraste, la mayor validez de su planteamiento. El ensayo cierra con una respuesta –a menudo velada– de la cuestión inicial, así como de una propuesta ética mediante la cual desenvolverse en el entorno descrito.

Han se hace eco de las inquietudes que el ámbito cultural suscita en la actualidad a través de las dos primeras citas de la obra. La que da pie a la introducción (p.9) –de Carl Schmitt a propósito de Hölderlin, extraída de *Tierra y mar*, Madrid, Trotta, 2007–, afirma que el colapso de un viejo *nomos* conduce no al abismo, sino a la construcción de un nuevo orden a partir de un igualmente nuevo sentido. Hay ya aquí, de entrada, un cierto optimismo que impregna el conjunto del análisis: Han no

entiende el fin de la cultura como catástrofe irreparable sino como un cambio de ciclo con sus retos, peligros y oportunidades. En el siguiente fragmento (p. 13) –de la conferencia *Europa y la filosofía alemana*, impartida por Martin Heidegger en 1936–, de carácter marcadamente xenófobo y nacionalista, se hace referencia a la noción “nosotros” del destino común. Con esta citación, Han apunta a lo indicado al comienzo de esta reseña: los periodos de turbulencia social y política hacen volver la mirada hacia la supuesta precariedad de la cultura, que en el caso de Heidegger se presenta como algo amenazado y a preservar frente a la alteridad del nuevo *nomos* que amenaza –de forma real o imaginaria– a aquella cultura que es fuente de sentido y facticidad¹.

Para dar comienzo a la indagación se expone una tesis de carácter hegeliano cuyo rastro puede encontrarse en *La expulsión de lo distinto* (Barcelona, Herder, 2017): la construcción de la cultura y de la misma identidad como resultado del contacto con la negatividad, la otredad, la alteridad, siendo el resultado una síntesis de superación de lo heterogéneo –que por sí mismo no tendría capacidad productiva–. Descrita esta premisa, se formula el interrogante central del ensayo: la posibilidad del ser humano de ser feliz en un panorama cultural desespecializado y masivo, máxime cuando la tradición alemana aquí analizada apuesta por la definición, la identidad y el límite. El idealismo hegeliano, expone Han, si bien advierte de la posible osificación de una cultura autosuficiente, adopta una noción de la felicidad como «casa», como espacio definido por la interioridad, que origina de un lugar (p. 15) –entendido en este caso como “espíritu” hegeliano y que nunca, a lo largo de este libro, debe confundirse con “ubicación”–; por otra parte y de forma hasta cierto punto complementaria, Herder supedita la felicidad nacional a la ceguera hacia lo extraño y diverso inherente (p. 17). Dado el vagar desfactualizado del *homo liber* contemporáneo, su transitar como turista-consumidor a través de un inabarcable escaparate de opciones culturales desterritorializadas –que Han

¹ Encontramos ya aquí, y a lo largo de todo el trabajo, a un Han que, como en *Ausencia* (Caja Negra Editorial, 2019) o *Muerte y alteridad* (Herder Editorial, 2018) se opone a lo que él identifica como un esencialismo dominante en el pensamiento occidental basado, a su juicio, en el perseverar y lo determinado, opuesto por lo tanto a la transformación y lo indefinido. Para Han y el pensamiento oriental, el fin de un *nomos* es una consecuencia inevitable que no debe ser lamentada, por cuanto las cosas no han de entenderse en clave de resistente perseverancia –como, afirma, en la mayoría del pensamiento occidental–, sino de amable aceptación del cambio. Esta perspectiva en constante en los primeros ensayos de Han.

equipara al mundo hipertextual de Ted Nelson—, ¿qué felicidad puede esperar si las tesis de Hegel, Herder y, como veremos más adelante, Heidegger, estuviesen en lo cierto?

Formulada la cuestión, Han procede a describir el panorama actual como resultado de la misma supresión de los límites operante en el plano de lo temporal, obrándose como resultado de ello la desespacialización antes descrita. En la actualidad, a consecuencia de ello, las culturas se desvinculan de los arraigos y los límites, de “la sangre y el suelo” (p. 22) de los que hizo bandera el nacionalsocialismo: se entiende así que Han caracterice a los nacionalismos contemporáneos como movimientos reactivos a la hipercultura de la globalización, una cultura “sin centro, sin Dios y sin lugar” (p. 23), dialectal, cuyo tiempo desteleologizado y disperso se encuentra más allá de lo mítico y lo histórico. Han aplica a estos movimientos reaccionarios la etiqueta de “fundamentalistas del lugar”, que buscarían el restablecimiento de los límites impuestos por la etnia y el territorio al entender que dicho lugar “constituye la facticidad de una cultura” (p. 22). Han transita en este apartado por Heidegger, expresando la premisa en sus términos —una desfactifización que exoneraría al Dasein de su condición de arrojado—, para luego enfrentar la propuesta heideggeriana de resolución y propiedad al actual mosaico-red de culturas que ofrece, como los eslóganes de las empresas citadas en el texto —Disney, Linux, Microsoft—, la posibilidad de ir adonde se quiera.

Han también expone su definición de la dinámica cultural contemporánea aclarando aquello que no es: la hipercultura no es una inmensa monocultura sino un continuo fluir de culturas deshistorizadas que extiende libertad y promueve así la individualización, una constante dinámica productiva que replicarían el permanente mutar, hibridar y producir esenciales al funcionamiento del capitalismo. Globalización, por tanto, no es pura homogeneización. Han presenta así su oposición a aquellas teorías que enfrentan un imperio cultural homogéneo con una variedad de otredades opuesta al orden dominante², así como de toda tesis que conciba una cultura totalitaria, monolítica y monocromática (pp. 43-44 y, de nuevo, en p. 77). Frente a planteamientos como los de Homi K. Bhabha (pp. 38-44), quien desde el punto de vista de Han explica la dinámica cultural de la actualidad desde una dialéctica puramente agonial, Han ubica la cuestión de la hiperculturalidad en un espacio no de negociación entre posturas enfrentadas, sino de transformación en el que caben la mezcla y lo múltiple: un paisaje rizomático deleuziano, estructurado por la conjunción y caracterizado por la desespacialización (pp. 45-48).

La hipercultura, por tanto, no es un intercambio de lugares diferentes, pues al desinteriorizarse quedan despojados de su diferencia genuina —que Han denomina “su «punta»” y asocia a la noción benjaminiana del aura—. No se trataría por tanto de una época caracterizada por la comparación, como la descrita por Nietzsche (pp. 50-51), ni habitada por peregrinos, como señala Bauman

(p. 59): ambas propuestas parten de un elemento reteologizante que no se da en el espacio cultural, donde “el «allí» es solamente otro «aquí»” (p. 61). Superadas la dialéctica agonial y la distancia diferenciadora, lo extraño ya no es lo otro-del-lugar, lo más-allá-del-aquí, sino lo nuevo a apropiar, opciones novedosas en un panorama híbrido que Han describe apoyándose en referencias culturales como la comida fusión (pp. 29-32), el mundo hipertextual (pp. 64-86) y el kafkiano Odradek (pp. 69-73), de identidad plástica, constituida a base de fragmentos y libre de todo gobierno teleológico.

Para enfatizar el origen común de las transformaciones de espacio y tiempo³, Han expone los efectos de la dialéctica de la positividad y la disolución de todo límite en el plano temporal: una yuxtaposición de instantes inconexos, causa a su vez de la percepción del tiempo como un *continuum* carente de duración, sincronización y sentido. Hiperespacio y desnarrativización, fruto de la misma dialéctica, se dan así la mano:

No existe más aquel tiempo colmado, que tenía lugar gracias a esa bonita estructura de pasado, presente y futuro, o sea, una historia, una curva de tensión narrativa. Emerge un tiempo del punto o del acontecimiento que, a causa de su pobreza de horizonte, no es capaz de acarrear mucho sentido [...]. El ser se dispersa en un hiperespacio de posibilidades y acontecimientos que, en cierto modo, en vez de gravitar dan tumbos (p. 75).

El estatus contemporáneo de la cultura estaría, por tanto, definido por el prefijo “híper”, pues en el concepto de “interculturalidad” subyace una idea de esencia que no se da en las culturas desfactizadas; “transculturalidad” implica el atravesarse de fronteras que, en cuanto a barreras-límite se habrían desvanecido; y “multiculturalidad” no dejaría espacio para el reflejo mutuo al entenderse como mera multiplicidad de culturas diferenciadas. En la hiperculturalidad caracterizada por la desaparición de toda distancia no habría esencia sino una oferta de rasgos culturales ofrecidos en un hiperespacio sin fronteras —por lo que no habría en él tránsito ni cruce, como tampoco lo habría en un ámbito temporal despojado de umbrales y transiciones—, mezclándose y yuxtaponiéndose entre ellos. Sería en el prefijo “híper”, por tanto, el que mejor caracterizaría la cultura de la globalización (p. 83).

A lo largo de esta indagación, Han ofrece un contraste entre las perspectivas occidental y oriental —parte importante de su estrategia discursiva y uno de los rasgos más característicos de su voz en el panorama filosófico—, poniendo énfasis en la primacía oriental de relación frente a substancia (p. 81) de lo que resultaría un interior que “sería, más bien, un lugar del «afuera»” (p. 89). El pensamiento oriental, tal como lo presenta, no contemplaría otro de los asuntos derivados del advenimiento de la hipercultura: el debate, particularmente en el ámbito de la izquierda política, acerca de qué formas de adopción de rasgos culturales constituirían una apropiación cultural, por la cual se estaría violentando de forma

² Han expone esta misma oposición en *Topología de la violencia* (Barcelona, Herder, 2016) al rechazar la tesis descrita por Antonio Negri y Michael Hardt en *Imperio* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2002).

³ Han abordará el ámbito de la temporalidad en *El aroma del tiempo* (Herder, 2015).

colonialista el espacio de exclusividad de las culturas excéntricas, especialmente las de personas racializadas. Han se posiciona alegando que la apropiación, expresada con frecuencia a través del consumo, se diferencia de la explotación colonial por incluir esta última un componente de violencia que elimina “lo otro en favor de lo propio y de lo mismo”. La apropiación, defiende, es constitutiva de la identidad –por cuanto lo propio ya no es tanto heredado como adquirido– y, al mismo tiempo, un rasgo característico de esta cultura de la apropiación intensiva (p. 87).

Después del pronóstico de la globalización como terreno potencial para una larga paz fundada en el “espíritu de comercio” (p. 94), Han centra la última sección del ensayo en su prescripción ética con la que moverse por la inestable contemporaneidad. Mientras en *El aroma del tiempo* propondrá una revalorización de la *vita contemplativa* como estrategia mediante la cual restaurar los fracturados diques del tiempo, en *Hiperculturalidad* asume la desaparición de la distancia y centra su interés en el desenvolverse en lo hipercultural, en la relación con los otros. Así como el diagnóstico de Lyotard habría dado por clausurados los grandes relatos y los igualmente vastos proyectos metafísicos, la hiperculturalidad haniana habría puesto fin tanto a los “horizontes de experiencia general” como a las “reglas de comportamiento de validez general” (p. 99), dándose un gran espacio de multiplicidad y diversidad. La clave del entendimiento en este nuevo *nomos* reside, afirma Han, no en la distante cortesía o en la condescendiente tolerancia, sino en la amabilidad de inspiración oriental descrita en *Filosofía del budismo zen* y *La expulsión de lo distinto*, caracterizada por la escucha, la desinteriorización y la apertura.

Han esgrime su confianza en el nuevo *nomos* hipercultural para distanciarse del pensamiento heideggeriano; así, las citas tomadas de *Ser y tiempo* sirven el doble propósito de ilustrar la postura de Heidegger y, al mismo tiempo, explicar los motivos de discrepancia. Al afirmar que “la comprensión de las más extrañas culturas y la

«síntesis» de ellas con la propia [conducirían a] una alienación en la que se le oculta [al Dasein] su más propio poder ser” (p. 118), Heidegger, explica Han, prescribe una fuerte delimitación cultural, siendo la vernácula el terreno exclusivo de la facticidad. La de Heidegger es una filosofía del lugar, un mundo descrito por Han como, “cerrado y estable”, campesino y material, mudo y silencioso, frente a la cosmopolita hipercultura de los signos, el bullicio y las imágenes; una cultura que conduciría, según Heidegger, a la alienación radical (pp. 115-120). Han, por su parte, defiende que el panorama contemporáneo no supondría una privación de toda autenticidad, pues –y aquí se diferencia claramente de Heidegger y su dicotomía propiedad/impropiedad– el desfactizar no es más que otra manifestación del ser.

Las cuestiones descritas nos devuelven una y otra vez a la pregunta inicial: ¿puede ser feliz este *homo liber* desfactualizado, o la felicidad arraiga en el lugar acotado por los límites de la negatividad? Aunque Han, prudente, recuerda que la pura variedad aditiva no implica vivacidad, defiende por otra parte que la situación de un ser disperso, desnarrativizado en un hiperespacio de posibilidades y acontecimientos ofrece nuevas formas de libertad, como ya señaló a propósito de las estrategias temporales en la receta posmoderna de Lyotard. Han continúa moviéndose en la ambivalencia cuando señala que la desfactización de la hipercultura “exonera al Dasein de estar arrojado y crea así un excedente de libertad” (p. 27). Esta afirmación, abierta a la posibilidad y la emancipación, también puede leerse como advertencia: uno de los elementos centrales de la filosofía de Han es que el imperativo de libertad y auto-realización conduce a la exhausta renuncia de quien no puede abarcar los innumerables dictados del “tú puedes” característico de la sociedad del cansancio. Que el turista hipercultural no se vea sepultado bajo la infinita oferta del hiperespacio sin distancia ni arraigo dependerá por tanto de su adecuado conducirse, de su construirse ético.

Alberto Morán Roa