



Universidad
de Puerto Rico

Recinto de Río Piedras, San Juan, P.R.

**Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía**

El concepto de amabilidad en Byung-Chul Han: pensar *sindético* ante la sociedad de rendimiento, su crisis de temporalidad y forma de poder

Disertación para obtener el grado de maestría en Filosofía:
Rey Daniel Colón Berríos

Director:
Raúl de Pablos Escalante, Ph.D.

Lectores:
Francisco José Ramos, Ph.D.
Étienne Helmer, Ph.D.

A mi hijo Ílac y a mi esposa Natasha.

Reconocimientos:

Reconocer es agradecer. Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo incondicional de mi esposa Natasha, quien me regaló tiempo. Agradezco a mi familia y a mis amigos por el ánimo. A mi amigo Roberto Colón que leyó gran parte de este trabajo y me compartió parte de su conocimiento sobre el Zen y el pensamiento del Lejano Oriente. A mi amigo Alex Maldonado Lizardi quien leyó parte de este texto y me ayudó con las comas.

Al Dr. Raúl de Pablos mi más sincero agradecimiento por ayudarme y guiarme en este trabajo, pero en particular, por haberme dado la oportunidad de retomar este proyecto.

Nunca se piensa solo. En cada conversación, en cada escucha amable, el pensamiento va aconteciendo. Un profundo agradecimiento a todos ustedes.

Sé que Miriam está muy feliz.

Rey Colón, mayo 2024.

Resumen:

Esta investigación propone una lectura inicial a partir del concepto de amabilidad (*Freundlichkeit*) del filósofo contemporáneo Byung-Chul Han. El primer capítulo expone la crisis de la temporalidad que desarrolla el autor, con el fin de establecer aclaraciones conceptuales frente una aparente reivindicación heideggeriana a su pensamiento, y a su vez, recuperar desde un inicio la discusión del concepto de *amabilidad*. El segundo capítulo expone el debate que el autor entabla con Arendt a partir de la vida activa y la vida contemplativa. Esta discusión nos lleva a exponer desde dónde y cómo Han propone una reivindicación de la vida contemplativa. En el tercer capítulo abrimos discusión sobre el diagnóstico de la sociedad de rendimiento, pasamos por la lectura del poder (*Macht*) que el autor trata, y a partir de esa discusión explicamos el concepto de dialéctica de lo positivo. En ese mismo capítulo terminamos exponiendo los límites del poder frente al concepto de *amabilidad*. En el último capítulo establecemos la genealogía del concepto de amabilidad a partir de la lectura que hace Han del budismo Zen y cerramos el trabajo en un acercamiento entre la vida contemplativa y el concepto de *amabilidad*.

Tabla de contenidos:

Reconocimientos:	iv
Resumen:	v
Introducción:	1
Capítulo 1: Crisis del tiempo.	10
1. <i>Disincronía, atomización del tiempo y dispersión temporal.</i>	10
2. <i>Del estar arrojado al sujeto de la historia, del sujeto de la historia al sujeto atomizado.</i>	14
3. <i>El tiempo como aroma. “Western culture doesn’t own time.”</i>	17
4. <i>Heidegger y Han: el concepto del tiempo y el modelo temporal histórico. ¿Legado o sucesión?</i>	21
Capítulo 2: Absolutización de la vida activa como vida ocupada: Han lector de Hannah Arendt	34
1. <i>Aclaraciones conceptuales y traducción de los términos: Arbeit, Herstellen und Handeln.</i>	34
2. <i>Pensar con-tra la tradición.</i>	40
3. <i>La totalización del trabajo y el llamado a la acción. Dejar atrás la contemplación.</i>	45
4. <i>La vida contemplativa como una vía.</i>	53
Capítulo 3: Consideraciones sobre el poder: la sociedad de rendimiento y la desaparición de la alteridad.	61
1. <i>Introduciendo la sociedad de rendimiento como sociedad performativa.</i>	61
2. <i>El paradigma digital como un nuevo entramado social.</i>	70
3. <i>Foucault y Han: sobre el poder y sus manifestaciones.</i>	73
4. <i>Una breve discusión sobre el concepto de poder (Macht) a partir de Hegel y Han.</i>	80
5. <i>La producción del sujeto: el poder (Macht) y el poder-hacer (können)</i>	86
6. <i>Dialéctica de lo positivo: el/lo otro desaparece.</i>	91
Capítulo 4: La ausencia del poder: amabilidad.	97
1. <i>Del poder a la amabilidad.</i>	97
2. <i>La amabilidad como concepto.</i>	101
3. <i>La amabilidad y el tiempo de la des-preocupación: el tiempo sin cuidado</i>	104
4. <i>Amabilidad y vida contemplativa</i>	113
Conclusión:	128
Bibliografía primaria:	136
Bibliografía secundaria:	137

Biografía del autor: 141

*El demorarse contemplativo es
una praxis de la amabilidad*

Byung-Chul Han

Introducción:

La presente investigación expone una interlocución directa con el pensamiento de Byung-Chul Han (1959). Su objetivo es presentar un acercamiento a los trabajos del autor a partir del concepto de *amabilidad* (*Freundlichkeit*) desde una lectura que hasta el momento no se ha hecho. Según nuestro parecer, al no haberse traducido las obras del autor en orden cronológico, se han producido lecturas de su obra a espaldas de una unidad conceptual que se reitera y de continuo la enmarca. Entendemos que Han se ha leído a partir de los temas que problematiza y no a partir de los conceptos que reivindica. Por ello, en este trabajo no hacemos una sinopsis de toda la obra del autor, sino que proponemos una lectura desde el concepto de *amabilidad* (*Freundlichkeit*) en discusión con las nociones del poder y la sociedad de rendimiento que presenta Han.

Al momento, hemos podido leer los ensayos de Han publicados al español, así como algunas de sus obras al inglés. Nuestro dominio de la lengua alemana es limitado, pero para este trabajo hemos visitado algunos de sus textos en sus formas originales para identificar el uso de algunos conceptos. Esto es así porque, aunque contamos con la mayoría de los textos del autor traducidos al castellano, en el proceso de investigación nos percatamos de que algunas de las traducciones al español en ocasiones inducen a error. Esto se debe a todas las manos que, en su práctica de traducción, pasaron por alto la traducción de los conceptos. Al momento, las obras del pensador surcoreano cuentan con más de diez traductores al español en una sola década. Sin embargo, a pesar de la inconsistencia que hemos identificado en las traducciones, las hemos utilizado asumiendo sus defectos con la mayor precaución. Destacamos que en la mayoría de los casos las traducciones disponibles al inglés son más certeras y nos han permitido hacer algunas aclaraciones

conceptuales. Los traductores al inglés dejan notas indicándole al lector el contexto, la palabra original o si el término refiere a un concepto de otro pensador.

El haber traducido el corpus de la obra de Han fuera de su orden cronológico trajo consigo que, se generara un sinnúmero de lecturas incapaces de dar cuenta de la sucesión metodológica y conceptual que venía desarrollando en su obra. Las traducciones nos trajeron al autor ‘*in medias res*’, hablándonos de una *sociedad de rendimiento* sin perfilar el trasfondo investigativo por el cual se había llegado a ella. En particular, se perdió de vista que, previo al diagnóstico de la *sociedad de rendimiento*, en trabajos previos, el autor ya había elaborado el concepto de *amabilidad* (*Freundlichkeit*) como propuesta de un modo de *ser y estar* que entabla otro tipo de relación con la alteridad. En las primeras traducciones, el concepto de *amabilidad* (también traducido indiscriminadamente como *afabilidad* y *cordialidad*), pasó desapercibido como elemento incorporado a la propuesta de una revitalización de la *vida contemplativa*, y otras nociones llamaron la atención. La *crisis de la temporalidad* y la *sociedad de rendimiento* fueron algunos de los temas en los cuales encerramos al autor, porque brindaban “respuestas” a los problemas de la digitalización en el mismo momento de su desvelamiento. Por tal razón, y desde una mirada filosófica, trataremos el tema de la crisis de la temporalidad y la sociedad de rendimiento, tal cual se comenzaron a idear a partir de los ensayos en su original en alemán: *El aroma del tiempo* (2015) [*Duft der Zeit*, 2009] y *La sociedad del cansancio* (2012) (*Müdigkeitsgesellschaft*, 2010).

Hacemos una breve aclaración sobre nuestro título. Por *sindético* nos referimos a un término que utilizó el autor en su texto *Ausencia*: «quiere decir por conjunción, por el continuo “y”, asociado, en sucesión.»¹ En primer lugar, queremos establecer que en este caso la conjunción “y” no busca entablar un diálogo comparativo entre dos tradiciones de pensamiento. Porque haría

¹ Byung-Chul Han, *Ausencia: Acerca de la cultura y la filosofía del lejano Oriente*. (Caja Negra, 2019), 62.

pensar erróneamente que Han se adhiere a una vía comparativa de estudio. Esto no es así, puesto que el pensar *sindético* es un modo de acercamiento que entabla un diálogo con las dos tradiciones, preservando su distinción y diferencia. De esta manera, el pensamiento de Han se expresa mediante esta “conjunción” ”y”, incorporando a la tradición filosófica rasgos del pensamiento del Lejano Oriente. El modo en que articula el legado de ambas tradiciones del pensamiento, Oriente “y” Occidente, manteniéndolas cercanas en su lejanía, sin subordinarlas ni sintetizarlas la una a la otra, es una virtud de un pensamiento *sindético* que adhiere lo distinto y lo incluye; en esto consiste la *amabilidad* (*Freundlichkeit*) del ejercicio de su pensamiento.²

A partir del acercamiento que hemos tenido de los ensayos de Han, hemos visto que el pensamiento de Han *no se agota* en una lectura sociológica y política. Aclaremos a nuestro lector que nuestro acercamiento al autor será estrictamente filosófico, es decir, iremos a los conceptos mismos a partir de cinco ensayos principales: *El aroma del tiempo* (2009), *La sociedad del cansancio* (2010), *Hegel y el poder* (2005), *Budismo Zen* (2002) y *Vida Contemplativa* (2023).³ Este trabajo no busca posicionar una lectura de carácter sociológico o de crítica social, tratando de elaborar respuestas o propuestas emancipadoras frente al diagnóstico desalentador de la sociedad de rendimiento. Por ello, también nos desprendemos de toda lectura que asocie al autor con una *vía nostálgica o un cinismo estético*, debido a que dichas alusiones vienen acompañadas de un

² El origen de la palabra *sindético* proviene del griego *syndetikos* que fue latinizado y este significa: unión, juntar, es decir desde el inglés: *bind together*. *Sindético* es un término gramatical aceptado en nuestra lengua española. A partir del diccionario de la Real Academia Española lo *sindético* es definido de la siguiente manera: que contiene una conjunción, coordinante o subordinante. Por otro lado, lo *sindético* también tiene su uso desde las matemáticas a partir del término *syndetic set*, este tiene la función de combinar.

³ Hemos puesto las fechas de publicación de los ensayos el orden cronológico de publicación en el alemán.

desconocimiento del *corpus del pensamiento* del autor y responden a una imagen fabricada y mediática.⁴

Actualmente, el estado de la cuestión de los trabajos que se han hecho sobre Byung-Chul Han, sean reseñas, artículos o libros, carecen de un trato estrictamente filosófico con el autor. La gran mayoría de la bibliografía secundaria parte de un acercamiento principalmente sociológico y político, que particularmente se enfoca en el diagnóstico de la sociedad de rendimiento y el concepto de *psicopolítica*. Estas lecturas pueden deberse a la actualidad del autor, *lo que imposibilita* que exista una bibliografía secundaria abarcadora. Quizás sus textos más populares, aquellos de dimensión social y política, apelan a un lector que se identifica con la actualidad de los problemas que trata. No podemos pasar por alto que el modo de escritura que el autor ha adoptado en los últimos veinte años ha sido el ensayo, cuyo carácter corto y escueto ha influido en una lectura rápida. Pero en nuestra propuesta, la asequibilidad de lectura de por sí no corrobora un desdén de rigurosidad filosófica por parte del autor.

Lo que hemos encontrado en la bibliografía secundaria, principalmente, son reseñas. A pesar de que hay alrededor de cuarenta artículos académicos sobre Han, estos, en su mayoría, tratan de un acercamiento sociológico y político. Sin embargo, destacamos los siguientes: (L. Butiérrez, 2022, 2023, 2024), (A. Martínez, 2023), (M. Landázurri, 2017), (A. Recio, 2019), (A. Morán, 2019, 2021). Dos tesis de Alberto Morán sí tienen un acercamiento filosófico a Han. La única que está publicada al momento es la tesis del 2018, la cual discutimos en este trabajo. La tesis del 2022 aún no es accesible al público y solo hemos vislumbrado su contenido a partir de una reseña en circulación.

⁴ Sobre esta crítica se posiciona la siguiente referencia:

Luciana Espinosa, Beatriz Greco, Ana Paula Penchazsdeh, María Cristina Ruiz del Ferrier, Senda Sferco. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (Buenos aires: Ubu ediciones, 2018)

Al momento, en el ámbito monográfico, hay dos libros publicados sobre Byung-Chul Han. Del primero, *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (2018), tomamos distancia por este llevar a cabo una lectura sesgada políticamente que toma como fundamento una lectura *popular y mediática* del autor. De ahí que no hagamos amplia mención del texto porque la tarea de este trabajo busca desligarse de interpretaciones que tengan en su base convicciones político-ontológicas preconcebidas.

El segundo libro publicado, *Byung-Chul Han y lo político* (2020), de Nicolás Mavrakis, es una excelente aportación desde un enfoque político que resume con gran acierto el trayecto de algunos temas del autor. El texto de Mavrakis busca hacer un recuento de los temas que Han discute, pero en pocas ocasiones asume una labor genealógica de los conceptos mismos y en particular no discute el concepto de *amabilidad*. Razón por la cual, para evitar desviar esta investigación a una lectura sociológica y política del autor, apenas entramos en diálogo con este.

De los cinco ensayos principales de Han que discutiremos, subrayamos que, para este trabajo, el ensayo, *El aroma del tiempo*, es un texto transitorio, pero central en el pensamiento del autor, pues prefigura el contexto desde el cual comienza a surgir la crítica a la sociedad de rendimiento. En este ensayo de 2009, pero traducido al castellano en 2015, el autor utiliza un lenguaje que se expresa en nociones como: la crisis de la temporalidad, totalización del trabajo, atomización de la identidad, absolutización de la vida activa, entre otras. Luego, todas estas nociones quedaron recogidas bajo el diagnóstico de la *sociedad de rendimiento* con la publicación de *La sociedad del cansancio*, originalmente en alemán para 2012. Es en el primero que Han presenta el concepto de *amabilidad* atado a una propuesta de relación contemplativa con el mundo. Por tanto, allí recuperamos la discusión que se perdió sobre el concepto de *amabilidad*. Es así que, partiendo del esquema de lectura cronológico expuesto antes, el ensayo *La sociedad del cansancio* cobra más

fuerza, trascendiendo la lectura negativa que ha tenido el texto a partir de asociar el cansancio a *burnout*. Y es que desde el prólogo, el autor anuncia que hay un *cansancio curativo* de un *amable desarme del yo*, prefigurando en esta sentencia el concepto de amabilidad de fondo. Tomando ambos textos como ejemplo, vemos que el concepto de amabilidad es el hilo conductor de la obra de Han.

La razón principal por la cual retomamos el orden cronológico responde a la necesidad de entramar la discusión del concepto de amabilidad desde un principio para con ello exponer los presupuestos que prepararon el terreno para el subsiguiente diagnóstico de la sociedad de rendimiento. Al comenzar su reflexión por la crisis de la temporalidad es que en Han hará sentido el diagnóstico previo de la sociedad de rendimiento. Además, a partir de su vínculo con el concepto de amabilidad, el contexto en el cual surge la crisis de la temporalidad nos permite matizar la propuesta de la vida contemplativa. Es decir, al pensar en la amabilidad como principio rector del pensamiento en Han, cobran mayor sentido o peso sus diagnósticos sobre la crisis de la temporalidad y su propuesta posterior sobre la vida contemplativa.

Por tanto, el armazón de este trabajo es simple. Para rastrear el tejido de la amabilidad en Han, los tres primeros capítulos se centran en la crisis de la temporalidad y la sociedad de rendimiento. A medida que avanza la discusión en los capítulos, señalamos los momentos en dónde el concepto de *amabilidad* despunta. A mediados del tercer capítulo, giramos la discusión hacia dos textos previos de Han que anteceden el diagnóstico de la sociedad de rendimiento. A partir de esa discusión, entablamos un diálogo con Han desde los conceptos de poder y amabilidad. En el último capítulo, tratamos la discusión desde *dónde* y *cómo* surge el concepto de amabilidad en la obra de Han y cerramos el capítulo recuperando la discusión sobre la vida contemplativa a partir de la amabilidad.

En el primer capítulo discutimos la crisis de la temporalidad presentada en *El aroma del tiempo*. Adelantamos que, de todos los capítulos, es el más expositivo debido a que será crucial para nuestra propuesta comenzar por desarraigar los argumentos que Han esboza del proyecto heideggeriano. De este texto en particular han surgido lecturas de Han como un discípulo fiel del proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*. *El aroma del tiempo* toma como punto de partida una exposición de las causas y síntomas históricos de lo que él llama *disincronía*, el cual, a su vez, identifica como el nexo común de un grupo de malestares generalizados. La aportación de Han en este ensayo en un inicio es historiar la llamada crisis de la temporalidad y la forma cómo se ha hecho común hablar de la *aceleración* como su causa. Este capítulo cierra con un diálogo a partir de lecturas que encuentran en el pensamiento de Han una ciega adhesión del Heidegger de *Ser y tiempo*. Nos servimos de ese debate para hacer aclaraciones conceptuales y establecer los límites *desde dónde y hasta dónde* Han continuaría el camino heideggeriano.

En el segundo capítulo retomamos la discusión de la *absolutización de la vida activa*, pero ya directamente en conversación con la figura de Hannah Arendt según expuesto en su trabajo *La condición humana* de 1958. Aquí abrimos el espacio para exponer la crítica que Han hace del concepto de *vita activa* en Arendt y exploramos en dónde ambos autores se distancian. Nos detenemos en los conceptos propios de la vida activa, tal cual Arendt la esboza, a partir de las distinciones conceptuales entre *labor*, *trabajo* y *acción*. Esto con el propósito de hacer unas aclaraciones conceptuales que se pierden en la traducción al español y que acaban por difuminar la claridad de la crítica de Han a la propuesta filosófica que iniciara Arendt. Una vez expuestas las distinciones de labor, trabajo y acción, nos movemos al centro de la discusión para hacer entender el argumento de Han a favor de una revitalización de una vida que «tiene su propio aroma.»⁵ La

⁵ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 10.

respuesta de Han ante la crisis apuesta porque la vida activa nuevamente *acaja* a la vida contemplativa. A partir de este texto, la propuesta por la vida contemplativa se ha vuelto central en el autor, valorándola, desde nuestro acercamiento, a partir de la afinidad que la contemplación tiene con el concepto de *amabilidad*.

En el tercer capítulo presentamos la sociedad de rendimiento conceptualmente a partir del ensayo *La sociedad del cansancio*. Nos detenemos a establecer varias aclaraciones conceptuales sobre la traducción del concepto de *rendimiento* al inglés y al español para ampliar el concepto mismo de rendimiento, tomando en cuenta el amplio uso que la lengua alemana le permite al concepto de rendimiento “*Leistung*”. Estas aclaraciones conceptuales nos permiten introducir el *paradigma de la información*, un elemento inherente al diagnóstico de la sociedad de rendimiento. Esto es central en la lectura que Han hace frente al diagnóstico de la *sociedad disciplinaria* de Michel Foucault. En este movimiento del *poder* establecemos la lectura que hace Han a partir de Hegel, haciendo énfasis en que el *poder* no solo hace uso de la coacción, sino también de la libertad. Asimismo, exponemos como dicha concepción del poder se expresa a partir de la sociedad de rendimiento y la noción de *dialéctica de lo positivo*.

En el cuarto y último capítulo, y en diálogo con la lectura de Han sobre el poder a partir de Hegel, se expone el entramado del concepto de amabilidad que Han ha ido tejiendo en su pensamiento. Cuestionando la propia naturaleza del poder como una que, a pesar de querer expresarse como *poder libre* no logra ir más allá de una relación con la alteridad que esté basada en la dominación, Han procura una relación distinta con la alteridad que no esté mediada por el poder. Allí donde el *sí mismo* ya no se eleva en busca del poder se hace presente la *amabilidad*. Una vez pasamos de la discusión del concepto del poder al de amabilidad estamos en el terreno de un pensamiento *sindético* que, no pudiendo explicar dicho concepto solamente dentro de la

tradición filosófica occidental, nos dirige a la lectura que Han hace del Zen en el ensayo *Filosofía del budismo Zen*. Este capítulo cierra con una reflexión sobre la vida contemplativa vista por Han con relación al concepto de amabilidad.

En la conclusión de este trabajo reiteramos que nuestra aportación es presentar un acercamiento inicial a la obra de Han desde el concepto de *amabilidad*. Nos desprendemos de la ambición de que nuestra lectura sea la única manera de leer a Han. Sin embargo, entendemos que la obra necesita de una relectura y esta debe incorporar el concepto de *amabilidad* al centro de su pensamiento.

Capítulo 1: Crisis del tiempo.

1. Disincronía, atomización del tiempo y dispersión temporal

«La crisis temporal de hoy no pasa por la aceleración»¹. Con este enunciado comienza el ensayo, *El aroma del tiempo*. ¿A quién o frente a qué se contrapone esta tesis de Han? Se contrapone a la interpretación del paradigma de la aceleración del siglo XX. En este caso, Han discrepa de Jean Baudrillard y del sociólogo Harmut Rosa, quienes parten de esta interpretación. Por su parte, Rosa argumenta que:

en la modernidad tardía la aceleración social se ha transformado en un sistema que se impulsa a sí mismo, que ya no necesita fuerzas propulsoras externas... — la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida — han pasado a transformarse en un sistema de retroalimentación entrelazado, que se impulsa a sí mismo de manera constante.²

Por tanto, para Rosa la aceleración se debe al disfrute de todas las opciones que se nos presentan hoy, por lo cual «quien vive doblando la velocidad también puede aprovechar el doble las oportunidades del mundo y de este modo tener dos vidas en una». De este modo, el sujeto se «cree capaz de realizar en una única vida terrenal una multiplicidad de posibilidades vitales».³

En contraposición a esto, Han sostiene que el paradigma de la aceleración no se adecúa a los tiempos presentes. En todo caso, no es causa de aquello que sentimos como ‘aceleración’ del tiempo, sino que *solo* se puede hablar de aceleración del tiempo en la modernidad. Por ser un proyecto teleológico con unos fines específicos, la modernidad por medio de la *técnica* podía

¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 9.

² Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, (México: Katz Editores, 2016), ebook digital. Excerpt From <https://books.apple.com/id998509855>

³ *Ibíd*

acelerar procesos. Pero en el tiempo presente, «precisamente por no tener dirección alguna no se puede hablar de aceleración. La aceleración, en sentido estricto, presupone caminos unidireccionales», y en el presente, según el análisis de Han, no nos movemos hacia ningún fin o meta.⁴ En vez de hablar de aceleración, Han propone que la *disincronía* explica realmente la crisis actual. Es a partir del concepto de *disincronía* que se debe leer toda la crisis del tiempo en *El aroma del tiempo*. Solo así podemos hablar y experimentar lo que Han denomina *atomización del tiempo y dispersión temporal*. Con esta lectura, Han descoloca a la aceleración como la presunta causa del malestar temporal, abogando por la *disincronía* como la verdadera causa. La aceleración, entonces, pasa a entenderse como una *sensación* producto de la *disincronía*. Así considerada, la aceleración es más un asunto de percepción o síntoma de una época que su causa. No vivimos en un *tiempo de la aceleración* sino, más bien, en tiempos “disincrónicos” cuyo síntoma es la sensación de aceleración de estos.

La explicación que hacemos a continuación tiene como punto de partida los rastros que el autor deja en su texto. Entre estos rastros, la crisis de la temporalidad se expresa de la siguiente manera: la *disincronía*, no la aceleración, genera *atomización del tiempo y dispersión temporal*. El concepto de *disincronía* (*Dyschronie*), con el prefijo *dis* denota oposición, por lo tanto, la *disincronía* es lo opuesto a la *sincronía*. Si la *sincronía* se entiende como coincidencia, concordancia y simultaneidad, la *disincronía* debe entenderse como lo opuesto a esa relación, pero no debe confundirse con el término *diacronía* que no guarda relación con esta discusión. La *disincronía* temporal lo que establece es que cada instante temporal, al no tener un ritmo, un rumbo o un fin, tampoco logra que cada instante sea distinto al otro. De ese modo, la experiencia de la temporalidad queda abierta, y, en términos de Han, no cierra, ni pierde *duración*. En la *disincronía* el tiempo se

⁴ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 19.

experimenta como tiempo discontinuo, un *tiempo de puntos (Punkt-Zeit)*. El *tiempo de puntos* no tiene rumbos, no tiene un fin, su naturaleza es abrir continuamente sin cerrar o concluir las instancias que va abriendo. En palabras de nuestro autor, «El tiempo de puntos, en cambio, es un tiempo sin aroma», un tiempo que da tumbos y cantazos.⁵

La *disincronía* se experimenta como *atomización del tiempo y dispersión temporal*. Ambos efectos quedan recogidos dentro del concepto. El uso de la *atomización* interesa, porque los átomos no suelen permanecer aislados en la naturaleza por su inestabilidad, sino que tienden a *juntarse* y formar *moléculas y materialidad*. Este *juntarse*, visto a partir del tiempo mismo, se puede pensar como la propia necesidad de dar sentido y *reunión* al tiempo mismo. La experiencia de la temporalidad al quedar atomizada pierde la posibilidad de concluir, y se halla en una «retracción del presente» que no «vacía ni diluye el tiempo».⁶ Lo paradójico es que todo tiene posibilidad en el *presente* simultáneamente, es decir, que el marco temporal apremia y comprime el presente o más bien que explota el presente y por ende comprime el espacio. También, la *atomización del tiempo* «supone una *atomización de la identidad*, uno solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo.»⁷ Esta idea de la *atomización de la identidad*, es decir, una identidad encapsulada dentro de sí, es fundamental en los trabajos posteriores de nuestro autor cuando analiza *la sociedad de rendimiento*, especialmente la topología del sujeto de rendimiento. Sin embargo, en este ensayo sobre el tiempo aún no se nos ha presentado tal noción, y todavía se recoge bajo la figura del *trabajador*.

⁵ *Ibíd.*, 38.

⁶ *Ibíd.*, 65-66.

⁷ *Ibíd.*, 13. Siete años más tarde Byung-Chul Han en el ensayo *La expulsión de lo distinto*, seguirá persistiendo sobre la misma tesis: «Hoy es necesaria una revolución temporal que haga que comience un tiempo totalmente distinto...La actual crisis temporal no es la aceleración, sino la totalización del tiempo del yo. La totalización del tiempo del yo viene acompañada de la totalización de la producción, que hoy abarca todos los ámbitos vitales y conduce a una explotación total del hombre.» p.123

La experiencia atomizada del tiempo retrae el presente quitándole duración al tiempo, dispersándolo en una simultaneidad de presentes puntuales. La imposibilidad de la experiencia del tiempo que se expresa como *duración* queda recogida dentro de la *dispersión temporal*. El tiempo, al estar disperso y disgregado, pierde la capacidad de la *reunión* y todo *sentido, espacio y duración*. El autor también utiliza la imagen del tiempo como *narración* para comunicar que el tiempo tiene una estructura temporal, sin la cual el tiempo queda abierto sin cierre.⁸ Sobre esto, afirma Han: «El ritmo narrativo presupone un tiempo cerrado. La fragmentación temporal no permite que se produzca una recopilación, una reunión de los acontecimientos en una unidad cerrada, y eso da lugar a saltos y oscilaciones temporales.»⁹ La tensión dialéctica del tiempo se expresa en *duración (Dauer)*, por lo cual, solo cuando el tiempo tiene *duración* acontece la posibilidad de una reunión de acontecimientos en una unidad cerrada.¹⁰

Antes de continuar con la discusión debemos responder, ¿qué es el tiempo para nuestro autor? ¿Hay una definición propia de lo que es el tiempo o entendemos el tiempo a partir de sus pérdidas, es decir, a partir de la crisis misma? Lo que es el tiempo para Han se deduce de lo que el tiempo a sus ojos ya no tiene, es decir, *duración*. Para el autor, la experiencia de la *duración (Dauer)* es el tiempo mismo, más en este caso se preguntaría, ¿qué es el tiempo sin *duración*? El ensayo *El aroma del tiempo* se puede leer como la búsqueda de la recuperación de la experiencia de la *duración del tiempo*, o la de hacer surgir una experiencia del tiempo que no quede presa de la

⁸ En el texto *El aroma del tiempo* el autor apuesta a una temporalidad a partir de la contemplación que no lamenta la pérdida de la narración. Sin embargo, en la obra de Han esa tensión sobre la narración se mantiene en sus textos. Incluso años después ha publicado un texto que lleva por título *La crisis de la narración (2023)* en el cual aparece una reivindicación por la narración.

⁹ *Ibíd.*, 47.

¹⁰ Es importante destacar que el autor utiliza el verbo *schließen* y *schluss*, se traduce en sus obras al castellano como *cierre o conclusión*. El uso de este verbo es frecuente en sus obras y es central en el análisis del tiempo porque establece que el tiempo tiene tensión dialéctica. Este énfasis y el peso que tiene este uso en la lengua germánica se pierde en las traducciones al español.

totalización del trabajo. Esta recuperación del tiempo, como una búsqueda de *otro-tiempo*, se ha leído a partir del modelo temporal histórico de la obra de Heidegger *Ser y tiempo*. Sin embargo, la propuesta de Han no se alza como «una tentativa de recuperar el dominio perdido sobre el tiempo a partir de una movilización existencial del sí-mismo», sino como un tiempo que se desprende del *sí-mismo*. De aquí que no continúe el camino trazado por Heidegger en *Ser y Tiempo*.¹¹ Ahora bien, la recuperación de la experiencia de la duración del tiempo es central, porque sin esta, para Han, no es posible ninguna experiencia con la alteridad, con lo otro e incluso ninguna experiencia del pensamiento. Sin la experiencia de la duración, el tiempo se convierte solo en *ocupación*, en un tiempo expuesto al mero cálculo y un tiempo que asfixia igualando el pensar al trabajo.

2. Del estar arrojado al sujeto de la historia, del sujeto de la historia al sujeto atomizado.

Para poner en contexto histórico la *disincronía*, el autor se detiene en dos mundos completamente distintos, el *mundo mítico* y el *mundo histórico*. El tiempo del mundo mítico está lleno de significado, los dioses son los portadores eternos de este significado, son quienes narran «la relación entre las cosas y los acontecimientos». El mundo que tiene dioses-es uno repleto de sentido y narración, «la narración crea *mundo* de la nada... el tiempo... guía. Es orden. Es justicia.»¹² El tiempo mítico es un tiempo dónde todo ocupa su lugar y en cada acontecimiento se refleja «la sustancia del mundo, eterna e inmutable.»¹³ En este mundo del hombre prehistórico, la aceleración no tiene ningún tipo de sentido, es un mundo entregado al eterno retorno que oscila en

¹¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 97-98.

¹² *Ibíd.*, 29.

¹³ *Ibíd.*, 30.

sí mismo, es «la eterna repetición de lo mismo, la reproducción de lo ya sido, de la verdad imperecedera». De ahí el presente cobra duración.¹⁴

A diferencia del mundo mítico, el mundo histórico opera en una lógica totalmente distinta. El tiempo histórico transcurre linealmente. Ya no es el *mythos* el que sostiene el tiempo, ya no va hacia atrás en el tiempo, ahora se dirige hacia delante; «ya no repite, sino que atrapa»¹⁵. Ahora que la significación temporal proviene del futuro, el presente pierde su duración. El tiempo histórico lineal se manifiesta de distintas maneras. En primer lugar, como tiempo que remite al fin del mundo (*escatológico*). Aquí la relación del hombre con el mundo la define el estar arrojado: el tiempo *escatológico* no admite ninguna acción por parte del humano y mucho menos, admite *proyecto* alguno. El estar arrojado no le permite al humano ningún tipo de libertad, es decir, su destino no depende de él, sino de Dios, como rector de la historia.

Ahora bien, ya en el siglo XVI el espíritu de la época comenzó a cambiar, porque el hombre tomó conciencia en la historia, comienza a *hacer* la historia, *produce* (*produire*) la revolución. Los avances en las ciencias naturales y las innovaciones técnicas que se dan simultáneamente sedimentan el movimiento intelectual de la Ilustración en Europa. Esto se recoge bien en el aforismo célebre de Francis Bacon, «el conocimiento es poder».¹⁶ La Ilustración es central en este momento porque a partir de aquí se forma «una concepción particular del tiempo histórico» que, a diferencia de la concepción escatológica del tiempo, está orientada hacia la novedad, hacia un transcurso lineal progresivo de la historia. La concepción del tiempo de la Ilustración *desfactiza* y *desnaturaliza* el tiempo pues se libera del estar arrojado en el mundo.¹⁷ Ahora lo que viene a

¹⁴ *Ibíd.*, 30.

¹⁵ *Ibíd.*, 30.

¹⁶ Francis Bacon, *La gran restauración (Novum organum)*. (Madrid: Tecnos, 2011), 440.

¹⁷ El término desfactización (*Defaktizierung*) refiere a la producción total del mundo a partir del sujeto. Han lo utiliza a partir de Heidegger. Dejamos algunas referencias del propio autor para esclarecer su uso:

determinar la relación del hombre con el tiempo es la “*libertad*” que, en palabras de Robespierre, es el «progreso de la razón humana».¹⁸ Esta transformación del tiempo es significativa porque reemplaza el *destino* del tiempo por el *diseño* del tiempo, por lo que «ese Dios que durante un largo período funcionó como fundador de un presente eterno, estabilizador en todo sentido, se va despidiendo poco a poco del tiempo»¹⁹. Este evento trae consigo “la muerte de dios”. A partir de “la muerte de dios” la propia configuración direccional del tiempo pierde su sentido, de ahí que el presente pierda toda duración y, por lo tanto, ¿qué sentido tendría hablar de aceleración en un tiempo que ya no tiene dirección? ¿Hacia dónde se dirige el tiempo? Si el tiempo no va a ninguna parte, ¿hacia dónde se acelera?

La genealogía histórica que hemos condensado en los párrafos anteriores es central para nuestro autor, no por un apego nostálgico al pasado, sino porque estos rastros históricos le permiten entender cómo, cuándo y dónde el tiempo comienza a perder su sostén. Han, siguiendo a Heidegger, afirma que la pérdida de facticidad implica la propia producción y fabricación del mundo. Esta libera a las cosas de los condicionantes espaciales y temporales en el momento en

«La facticidad se caracteriza por la pasividad, que sale a relucir en expresiones como «dejar-se-afectar», «estar arrojado» o «es llamado». La pasividad del «dejarse afectar» se opone a la actividad del proceder (*Vorgehen*). Heidegger se vale de esta para combatir la pérdida de facticidad del mundo. La cosa de Heidegger también instala a los hombres en una pasividad, haciendo que se vean «concernidos por la cosa» (*Be-dingen*). Cuando la cosa concierne al hombre este se detiene cabe las cosas. La cosa no es un producto sometido a un proceso de fabricación. Cobra autonomía frente a los hombres, una autoridad. Representa el peso del mundo, que el hombre debe asumir y al que debe adaptarse. Conforme a la cosa que condiciona, el hombre renuncia a erguirse en lo incondicionado. Dios representa lo «irrealizable», que escapa a la intervención humana. Es lo incondicionado por antonomasia. La pérdida de facticidad, la producción absoluta del mundo, hace que este se quede sin dioses. El tiempo de penuria es un tiempo sin dios. El hombre tiene un condicionante: permanece «mortal». El intento de acabar con la muerte sería un sacrilegio, un «entramado» humano. Y, a su vez, supondría acabar con Dios. Heidegger sigue siendo un *homo doloris*, un pensador del dolor. Solo el *homo doloris* tendría acceso al aroma de la «eternidad». Quizá Heidegger diría que acabar con Dios supone el final del *anthropos*, que “ dada la inmortalidad del hombre, debería reinventarse.» Id. *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 109-110

¹⁸ *Ibíd.*, 33.

¹⁹ Id. *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 33.

que busca producirlas. La *producción del mundo* trae consigo una estructura de la temporalidad que sí puede generar aceleración en los *procesos* — no el tiempo mismo — cuando busca prescribir la vida a partir del cálculo como puro trabajo. Pero esta no es la respuesta a la pérdida de la capacidad contemplativa que Han indaga. Heidegger veía el peligro de la desactualización en la *técnica* moderna, pero, como veremos más adelante, Han lo ve en un modo de *ser* que se expresa a partir de la posesión y dominación.²⁰

Este escenario le permite al autor alejarse de dos visiones que intentan orientar el tiempo de modo *teológico* (*mythos*) y *teleológico* (historia). Pero, para dar cuenta de que no se sostiene hablar de aceleración hoy, dado que todavía nos movemos en una época de avances abismales en la tecnología, nos confundiríamos si pensamos que estos grandes avances tecnológicos nos mueven hacia el «progreso de la razón humana», tal cual pretendía la Ilustración. En realidad, a fin con las obras previas de Han, nuestro mundo se ha quedado en el manoseo del teléfono inteligente y la publicación pornográfica de nuestra vida privada en *TikTok* y otras plataformas.

3. El tiempo como aroma. “Western culture doesn’t own time.”²¹

En el mismo ensayo, el capítulo que titulado, “*Reloj aromático: un breve excursión en la China antigua*”, es de suma importancia. Este capítulo puede pasar desapercibido si no se presta atención a lo evidente del título de la misma obra. Cuando Han habla del “aroma del tiempo” es importante no caer en la falsa idea de que la palabra *aroma* (*Duft*) solo tiene utilidad poética, ya que en prácticas del lejano Oriente los aromas juegan un papel fundamental en el tiempo. Si prestamos

²⁰ *Ibid.*, 108.

²¹ A Chinese incense clock that tells the time with smell. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=FnPQM6-paew>

El título de este capítulo está inspirado en el video que muestra lo que es un reloj aromático de la antigua china.

atención a la nota 68 del ensayo, nos daremos cuenta de que el título de la obra de Han remite al título de una investigación del historiador Silvio A. Bedini, “*The Scent of Time. A study of the Use of Fire and Incense for Time Measurement in Oriental Countries*” (1963). Esto resulta interesante porque irrumpe en medio de la obra con esta experiencia de la duración que no tiene nada que ver con la crisis de la temporalidad que anuncia en la introducción. Sin embargo, si prestamos atención a la introducción dice: «Si bien se considerarán las *heterocronías* o las *ucronías*, el presente estudio no se limita al descubrimiento y la restitución de estos lugares, excepcionales e insólitos, de la duración.»²² ¿A qué se refiere Han con las *heterocronías* y *ucronías* como experiencias excepcionales de la duración? El término *ucronía* es un modo de historia alternativa que narra sucesos históricos alterándolos, creando un devenir histórico distinto a lo que fue. En el ensayo *El aroma del tiempo*, la obra de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido* (1914-1927) viene a ser un ejemplo de esto. Por *heterocronía*, si lo separamos a partir de sus dos palabras de raíz griega, tendríamos *heteros*: distinto, y *chronos*, tiempo. Mirando la definición del historiador del arte, Keith Moxey, la *heterocronía*:

propone la existencia de un tiempo que es múltiple, multivalente, diverso, discontinuo, no uniforme ni lineal. A diferencia de la historia tradicional de Occidente, que favorece a las culturas dominantes, aquí coexisten muchos tiempos a la vez, con densidades diferentes, con sus propias características y velocidades, conformando una textura que da forma a la contemporaneidad.²³

Han rescata del Lejano Oriente el reloj de incienso llamado *hsiang yin*, traducido literalmente como *sello de aroma*, y lo incorpora dentro de la obra. A finales del siglo XX, todavía los europeos creían que se trataba de un simple incensario, es decir, «la posibilidad de medir el tiempo con

²²Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 10.

²³Clara Gallego, Reseña de *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia*. Keith Moxey, (Buenos Aires: Sans Soleil, 2016).

incienso les resultaba completamente ajena, y quizá también la idea de que el tiempo pudiera adoptar la forma de un aroma.»²⁴ El reloj de incienso cuenta con una varilla de incienso que a su vez forma un sello que se utiliza como plantilla que se llena de incienso en polvo. El sello contiene un carácter escrito y cuando se aparta el sello luego de haber puesto el incienso en polvo aparece un escrito con las cenizas que deja el incienso después de quemarse. Este escrito «puede tratarse de un único signo que, a menudo es *fu* («felicidad»), o de varios unidos, que pueden dar lugar a un *kôan*»: ²⁵

El incienso como medio (Medium) de medición del tiempo se distingue en muchos aspectos de otros como pueden ser el agua o la arena. El tiempo, que tiene aroma, no pasa o transcurre. Nada puede vaciarlo. El aroma del incienso más bien llena el espacio. Al dar un espacio (*verräumlichen*) al tiempo, le otorga la apariencia de una duración. La brasa transforma el incienso en cenizas incesantemente. Pero las cenizas no se convierten en polvo. Más bien conservan la forma de un carácter escrito. De este modo, el sello de incienso, una vez reducido a cenizas, no pierde en significado. El carácter transitorio, al que probablemente remite la brasa que avanza consumiéndose, da lugar a la sensación de la duración.²⁶

A nuestra interpretación, este breve recuento cumple con la función de establecer que el tiempo no necesita estar conferido a dios ni a la historia para cobrar sentido, tampoco a una fenomenología histórica de la existencia. Por otro lado, comunica que el tiempo, para Han, es duración sin necesidad de la teología ni la teleología, y que, «a pesar de ello, tiene su propio aroma».²⁷ Para esta reflexión en el capítulo, Han trae varios poemas de la cultura China que tratan sobre los aromas y

²⁴ *Ibíd.*, 86. La nota 70 explica el *Kôan* de la siguiente manera: «Un *Kôan* es un problema formulado de manera muy concisa, a menudo misteriosa, que los maestros zen planteaban a sus discípulos como ejercicio espiritual.» Por ejemplo, un *Kôan* puede decir de la siguiente manera, cito: «How many lives before I obtain my flowers. Este es un misterioso ejemplo de un *kôan* procedente de un sello de incienso. Una flor en mitad del sello sustituye las palabras «my flowers». El propio sello tiene forma de flor de ciruelo. La ceniza dibuja el *kôan*-flor recorriendo el sello, símbolo por símbolo, es decir, quemándolo.»

²⁵ *Ibíd.*, 86.

²⁶ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 87.

²⁷ *Ibíd.*, 87.

la experiencia de la duración. Lo que hace el autor al traer a discusión esta práctica del *lejano oriente* que mide el tiempo con aromas, es hacer pensable un modo de temporalidad que se exprese como los aromas, es decir, que abra un tiempo de la duración. Lo que le interesa al autor es la forma que adopta el tiempo cuando no está orientado a una función o a la *actividad*. También el autor establece «que estos aromas del tiempo no son narrativos, sino contemplativos», y aquí vamos perfilando que Han no afirmará la contemplación en su sentido clásico, sino en un modo de ser y estar en el mundo no orientado al trabajo y la actividad.²⁸ Al metaforizar la experiencia de los aromas para atarlos a la experiencia de la contemplación, Han encuentra en los aromas de la experiencia del tiempo del reloj chino, la posibilidad de un tiempo que no necesita dividirse en sucesiones, sino que descansa en sí mismo, es decir, un tiempo contemplativo.²⁹

Hay que tomar en cuenta que el capítulo del reloj aromático se encuentra tras haber terminado de historiar el debate de la aceleración, y antes de dedicar tres capítulos cortos a Martin Heidegger. Este detalle es importante, pues Han ya ha lanzado pistas y comunicado que no está apostando por integrar el tiempo en una trayectoria histórica temporal como en *Ser y tiempo* de Heidegger. Por otro lado, este capítulo del reloj aromático también refiere a que Occidente no es el señor del tiempo, como refiere el título de esta parte, “*Western culture doesn't own time*”, refiriéndonos a la curadora Donata Miller.³⁰

²⁸ *Ibíd.*, 90.

²⁹ Aunque Han establece una reivindicación de la contemplación haciendo un uso propio y no un uso tradicional del término contemplación, faltaría una consideración más detallada sobre la reivindicación de la contemplación y el lugar de la narración. Porque a pesar de que el autor ha establecido en el ensayo *El aroma del tiempo*, que no debemos lamentarnos por la pérdida de la narración y que esto no debe traer un vacío temporal, aun así, en trabajos posteriores vemos un desarrollo y una apuesta por la *narración* por su capacidad de dar significación y sentido. Habría que ver en otro trabajo cómo en su obra se maneja la tensión entre narración y contemplación, ya que tradicionalmente estas se opondrían. Es por esto que, por el momento, nos parece que esta tensión en su obra no está resuelta.

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=FnPQM6-paew>

4. Heidegger y Han: el concepto del tiempo y el modelo temporal histórico. ¿Legado o sucesión?

La recepción de la obra de Byung-Chul Han ha sido en muchas ocasiones interpretada como una continuidad del proyecto heideggeriano. Sobre esta continuidad, algunos leen a Han desde la óptica heideggeriana de *Ser y tiempo*, y como tal, sucesor de dicho proyecto. En esta línea de lectura se encuentra A. Morán y su tesis, *Los diques rotos del tiempo*, quien, a pesar de reconocer que su apuesta a la *vida contemplativa* está muy cerca del segundo Heidegger, aun así, hace hincapié en leer a Heidegger solo desde *Ser y tiempo*, y a Han como sucesor de dicho proyecto. Por otro lado, en este trabajo nuestra lectura de la obra de Han, en particular del ensayo, *El aroma del tiempo*, coincide con lo que expresa L. Butiérrez: «Han propone una continuidad crítica, a partir de un posicionamiento respecto a una tendencia metafísica que identifica en las elaboraciones de Heidegger, en el horizonte de un análisis crítico sociocultural.»³¹ Siguiendo a Butiérrez, lo que vemos no es una reivindicación o sucesión ciega del proyecto heideggeriano, sino una interlocución crítica de los restos metafísicos heideggerianos en discusión con el presente. Por ello, no sería sensato leer a Han exclusivamente desde la óptica heideggeriana, ni en particular como sucesor del proyecto de *Ser y tiempo*. Hay numerosas críticas y distanciamientos que Han ha hecho expreso sobre el proyecto fenomenológico de *Ser y tiempo*. De otro modo, la razón por la que Heidegger es muy cercano al trabajo de Han se debe a sus trabajos a partir del *giro (kehre)*.

El trabajo de A. Morán se centra completamente en la figura de Heidegger y no en el propio pensamiento de Han y la interlocución de sus propios textos. Su lectura de Han está muy

³¹ Luis Fernando Butiérrez, “Modos de habitar el mundo. Byung-Chul Han y sus lecturas de la concepción heideggeriana de las relaciones con las cosas.” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2023: 34.

comprometida con leerlo como heredero de Heidegger, es por esto que, para Morán, las críticas a Heidegger igualmente aplican a Han. La gran aportación de A. Morán es ser uno de los primeros interlocutores que buscó pensar a Han más allá de una lectura política y sociológica. No obstante, tomamos distancia de su postura respecto de la interpretación de los conceptos de tiempo y espacio en Han, ya que los interpreta fieles al proyecto de *Ser y tiempo*. Es decir, objetamos la primacía del tiempo sobre el espacio y que Han resulte heredero de la aporía idealista de que el tiempo se temporaliza a partir del *sí-mismo*. Han expresa en *El aroma del tiempo* que busca distanciarse del proyecto de *Ser y tiempo*, cuando dice que este, «no presenta una fenomenología válida para cualquier época, sino que en realidad se trata de una obra producto de su tiempo.»³² El hecho de que Han reconozca a Heidegger como un interlocutor de su pensamiento y vea vigencia en el pensamiento heideggeriano con los problemas contemporáneos, no implica una reivindicación ni mucho menos representa una línea de sucesión con Heidegger. Ahora bien, por lo que sigue, nos detendremos solo en aquellos momentos en que tomamos distancia, no para hacer una apología del autor ni mucho menos para proponer una nueva noción del tiempo y el espacio propia de Han, sino para establecer que en el trabajo de nuestro autor no existen los elementos para erigir una sucesión fiel al “proyecto” heideggeriano en particular a partir de la obra *Ser y tiempo*. El problema con que la discusión de Han se centre solo en la figura de Heidegger deja a un lado la influencia de la dialéctica de Hegel, el pensamiento del lejano Oriente y en particular el concepto de *amabilidad*, por medio del cual busca desprenderse de las categorías como “*sí-mismo*”, “*sujeto*”, “*ego*” y el “*yo*”, y moverse hacia un concepto de alteridad abarcador que en el propio Heidegger

³² Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 91.

no se llegó a concebir. Más adelante en este trabajo exponemos los acercamientos del concepto de amabilidad, pero ahora nos conviene entrar en diálogo con la lectura de A. Morán.

A continuación, presentamos dos de las tres observaciones de A. Morán con las cuales no concordamos debido a que no nos permiten hacer ver la propuesta del autor sobre el concepto de amabilidad y la vida contemplativa. En resumen, según Morán, Han abraza en su propuesta del ensayo *El aroma del tiempo* el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*. Primero expondremos las observaciones de Morán y luego comentaremos sobre ellas a partir de la obra de Han. En lo que sigue, las observaciones son las siguientes:

Primera observación: Sobre el primer capítulo titulado, *Des-tiempo* del ensayo mencionado. Morán encuentra erróneo que hoy continuemos separando tiempo y espacio como se hacía en el siglo XX. Esta mirada que nos trae Morán se da a partir de ‘el Uno’ heideggeriano, sobre el cual Han establece que es en sí mismo un fenómeno temporal. A partir de esto, Morán establece que podemos «enriquecer esta idea al añadir que el Uno es tanto un fenómeno temporal como espacial, por cuanto configura e interviene en ambos aspectos del ser por igual. ¿Por qué separar, a la manera de principios del siglo XX, tiempo y espacio?»³³. En resumen, a partir de aquí, Morán comprende que Han hereda de Heidegger la primacía del tiempo sobre el espacio.

Segunda observación: Para Morán, Han establece, al igual que Heidegger, «que la significación temporal proviene del futuro propio entendido como *advenir*», es decir, se le concede al futuro una primacía desmedida sobre el tiempo. Al hacer esto, tanto Han como Heidegger, según Morán, «incurren en un desdén exagerado por el presente», es decir, que el presente no es una vía, ni alternativa, desde la cual pueda «aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre

³³ Alberto Morán Roa, “Los diques rotos del tiempo. Dialéctica de la positividad, tensión histórica y percepción del tiempo en la ontología del presente de Byung-Chul Han.” (Master Thesis, Universidad Nacional de Educación a Distancia España. Facultad de Filosofía 2020), p.53,

sí la facticidad y la historicidad de la vida»³⁴ frente a la fragmentación del tiempo. En cambio, es el éxtasis futuro, el proyectarse al futuro, desde donde se temporaliza el ser-ahí (*Dasein*) reflexionando sobre su muerte como posibilidad extrema del ser-ahí. Por lo cual, «fuera de esta temporalización concreta no hay sino impropiedad, circunspección, mundaneidad y caída.» A los ojos de Morán, al Han abrazar las premisas mencionadas se «incorpora a una senda cuyo final es la aporía idealista».³⁵

Antes de abrir la discusión nos parece importante mencionar de antemano por qué Heidegger nunca concluyó el proyecto de *Ser y tiempo*. Establecer las razones por las cuales Heidegger decide no terminar dicho proyecto arroja luz en lo que eventualmente se ha fundamentado como la “crítica” del subjetivismo del *Dasein* o las aporías de un remanente idealista. Ya el propio Heidegger en vida veía los problemas antes mencionados. Partimos desde Jesús Adrián Escudero, uno de los traductores y especialistas del pensamiento de Heidegger, quien comenta las razones por las cuales Heidegger nunca publicó la segunda parte de *Ser y tiempo*:

por una parte, tenemos las explicaciones ofrecidas por su autor y, por la otra, existen razones filosóficas que explican el conocido viraje (*Kehre*) de su pensamiento a principios de los años treinta. El propio Heidegger cayó bien pronto en la cuenta de algunas de las aporías a que podía conducir *Ser y tiempo*, en particular los riesgos de acabar prisionero de un incómodo subjetivismo con respecto al papel del *Dasein* y la posibilidad de una lectura en clave existencialista y antropológica.³⁶

Más adelante también menciona que este distanciamiento quedó expreso en la *Carta sobre el «humanismo»*, en la cual Heidegger dice:

³⁴ Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y el concepto de tiempo. *Éndoxa: Series Filosóficas.*”, n.º 11, 1999: 222.

³⁵ Alberto Morán Roa, “Los diques rotos del tiempo. Dialéctica de la positividad, tensión histórica y percepción del tiempo en la ontología del presente de Byung-Chul Han.” (Master Thesis, Universidad Nacional de Educación a Distancia España. Facultad de Filosofía 2020), p.55

³⁶ Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger: Volumen 1*. Barcelona: Herder, 2016. 24.

Si se entiende el «proyecto» mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad... Pero también es verdad que concebir y compartir de un modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, *Tiempo y ser*. Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica.³⁷

A pesar de que podemos mencionar otras referencias en las cartas de Heidegger sobre este asunto, para los fines de este trabajo nos parece suficiente lo que hemos citado. Es importante destacar que a nuestra lectura, en el intento de ese otro pensar que abandona la subjetividad que buscaba Heidegger, es que se encuentra Han. Con este trasfondo nos movemos a nuestras observaciones.

Sobre la primera observación tenemos dos comentarios. El primer comentario ya lo hemos expresado al inicio de este bloque: se trata del error de leer a Han *exclusivamente* desde la óptica heideggeriana, para cualquier lector que se acerque a la obra de Han. Aclaremos que no estamos haciendo una apología del pensamiento de Byung-Chul Han, lo que estamos haciendo es defender una lectura del texto tal cual fue escrito para rescatar el concepto de amabilidad. Lo que vemos en el ensayo *El aroma del tiempo* no es una reivindicación del proyecto heideggeriano, sino un reconocimiento de que la crisis de la temporalidad no es un problema nuevo. La crisis de la temporalidad le pertenece a la propia tradición filosófica, que desde la muerte de Dios, es decir, de Nietzsche en adelante, ha tratado de dar con una respuesta ante esta crisis. Lo que hace Han en este ensayo es *historiar* la discusión de sus interlocutores, como lo son Nietzsche, Heidegger, Arendt, Baudrillard, Proust, Bauman, Lyotard entre otros. Según nuestra interpretación, Han está dando el contexto desde el cual partir a entender *no tanto qué es esa crisis del tiempo*, sino de qué

³⁷ Martin Heidegger, *Hitos*. (Madrid: Alianza Editorial, 2020), 269-270.

formas se ha hablado de tal crisis del tiempo. En ese *recuento* histórico no interviene propuesta alguna del autor, excepto el llamado a la revitalización de la vida contemplativa. Han no se está ligando ni desligando de sus interlocutores, sino que está historiando el devenir de un debate con los fines de hacer ver que *la vida activa* y el llamado a la *acción* no nos van a llevar a una relación con el tiempo distinta a la de la totalización del tiempo del trabajo. Esta es una de las razones por la cual no vemos que Han continúe el camino heideggeriano de *Ser y tiempo*.

El segundo comentario a la primera observación es una interpretación inexacta del primer capítulo de *El aroma del tiempo*, titulado “*Des-tiempo*”. La cita que Morán utiliza para sostener su crítica está descontextualizada. Exponemos la cita a continuación para comentarla. Morán dice: «Esta indagación lleva a nuestro autor a concluir que el Uno heideggeriano es en sí mismo un fenómeno temporal, en el cual convergen “*la fragmentación del tiempo [y] una masificación y una homogeneidad cada vez mayores*”». ³⁸ Si nos atenemos a la cita completa guiada del contexto del capítulo, lo que Han hace es exponer cómo él “*se*” o el “*uno*” heideggeriano casi no guarda diferencia del *último hombre* de Nietzsche, y cómo estos dos tienen relación con la fragmentación del tiempo dentro de la discusión genealógica e histórica que Han hace para dar contexto a la crisis del tiempo. ³⁹ Para aclarar, en *El aroma del tiempo* la traducción del “*das Man*” heideggeriano se

³⁸ Las itálicas son nuestras para poder dar énfasis a la cita que el utiliza.

³⁹ Hemos decidido incluir en una nota la cita completa ya que es muy extensa. «El «se» heideggeriano surge del «último hombre de Nietzsche». Los atributos con los que define el «se» también se pueden aplicar al último hombre. Nietzsche lo describe de la siguiente manera: «Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio». El «se» de Heidegger también es un fenómeno temporal. La fragmentación del tiempo va acompañada de una masificación y una homogeneidad cada vez mayores. La existencia propia, el individuo en sentido estricto, dificulta el buen funcionamiento del «se», es decir, de la masa. La aceleración del proceso vital impide que se constituyan formas divergentes, que las cosas se distingan, que se desarrollen formas independientes. Todo ello requiere la época de la madurez. En este sentido, no hay mucha diferencia entre el «último hombre» de Nietzsche y el «se» heideggeriano.

Heidegger también invoca la «herencia» y la «transmisión» frente a la fragmentación del tiempo en una sucesión de presentes puntuales. Toda «bondad» es un «legado». La «existencia propia» requiere la «transmisión de una herencia». La «repetición» responde a «la posibilidad de la existencia ya existida». El

traduce por “se”. Aunque la traducción más adecuada sería “el uno”, en realidad ambos se refieren a lo mismo, «a una modalidad de existencia impropia» (*uneigentlich*).⁴⁰ Debemos leer esta cita literalmente como lo que dice fielmente: el “se” de *Heidegger* es un fenómeno temporal; o se pudiera decir: el “se” que Heidegger presenta en *Ser y tiempo* pertenece a *su* tiempo o es una preocupación de *su* tiempo. Para sostener lo que decimos podemos ver que más adelante, en *El aroma del tiempo*, Han volverá sobre “el uno” o “se” heideggeriano y dirá que «el “se” de Heidegger, que este generaliza como una constancia ontológica, en realidad es una aparición de su tiempo. En cierto modo, es un contemporáneo de Heidegger.»⁴¹ Han encuentra que la experiencia temporal del “se” corresponde con la época del tiempo “cinematográfico”, lo que implica que esa modalidad de existencia impropia que Heidegger eleva a una categoría ontológica realmente constata la desintegración del tiempo de la propia época, «de ahí que Heidegger hable de “desasosiego distraído” o de la “falta de paradero” (*Aufenthaltslosigkeit*)».⁴²

Esta discusión nos lleva a preguntarnos dos cosas. Por un lado, si acaso hay en la obra de Han una reivindicación del “Uno” heideggeriano y los modos de propiedad (*eigentlich*) e impropiedad (*uneigentlich*) y, por otra parte, en qué sentido se puede hablar de una continuidad del proyecto heideggeriano. Es importante responder esta pregunta porque si en Han hubiera una reivindicación del “Uno” o “se” heideggeriano entonces al final Han estaría apostando por integrar el tiempo en una trayectoria histórica temporal del *sí-mismo*, a través de un llamado a una resolución heroica

«legado» y la «transmisión» generan una continuidad histórica. “Ante la veloz sucesión de lo «nuevo» se evoca lo «antiguo». En *Ser y tiempo*, Heidegger intenta restituir la historia en vistas a su inminente final, aun en una forma vacía, una historia que, sin contenidos, únicamente afirma su fuerza formal temporal.»

Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 17.

⁴⁰ Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. (Barcelona: Herder, 2009), 85.

⁴¹ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 17.

⁴² *Ibíd.*, 93.

para actuar. A nuestro entender, esta reivindicación no existe, tampoco es coherente con la propuesta de Han sobre la revitalización de la vida contemplativa. En referencia a las lecciones de 1929/1930 de Heidegger, Han señala: «el énfasis en el actuar, la resolución a actuar activamente, la libertad del *initium* es la responsable del vacío del tiempo, es decir, de que el tiempo ya no genere ninguna duración plena.»⁴³ Esta cita es fundamental porque nos deja saber, en palabras del autor, que es en el campo de la acción y la vida activa donde él va a buscar respuestas ante la crisis de la temporalidad. Al final del ensayo, esta misma crítica es la que Han hace a la propia Arendt como veremos más adelante. Hemos rastreado en la obra al alemán (*Duft der Zeit*) los términos heideggerianos *eigentlich* y *uneigentlich* y estos aparecen solo en diálogo con Heidegger para establecerlos como productos de *su tiempo*. En repuesta al énfasis del *sí-mismo* de aporía idealista heideggeriano, Han lo crítica en la siguiente cita en referencia a *Ser y tiempo*:

frente a la amenaza del final de la historia... invoca la historia con énfasis. Pero sabe muy bien que la fuerza de gravedad, la significación histórica, que debería enderezar el tiempo, no puede ser de naturaleza teológica o teleológica. De ahí que se decida por un concepto histórico existencial. Ahora la fuerza histórica brota del énfasis del sí-mismo. Heidegger ata el tiempo remitiendo el horizonte temporal al *sí-mismo*.⁴⁴

Con estas palabras, queda claro que el propio Han ha visto que el *Dasein* es un concepto histórico existencial vinculado a la acción que brota del énfasis del *sí-mismo*. No apuesta por reivindicación alguna porque el énfasis del *sí-mismo* está determinado por la acción de un mundo que siempre es un *mundo del obrar*. Este mundo del obrar y del actuar para Han siempre está sometido al *para-algo*, es decir, que «la constitución fundamental de la existencia humana está sometida al «cuidado» (*Sorge*).»⁴⁵ Han está en búsqueda de otra relación con el mundo y las cosas que no sea el de la *ocupación* y la *dominación*, pues este trato no implica la amabilidad a la que

⁴³ *Ibíd.*, 119.

⁴⁴ *Ibíd.*, 119.

⁴⁵ Byung-Chul Han, *Vida contemplativa*. (Barcelona: Herder, 2022), 58.

apunta. Este punto es central en este trabajo, porque nos permite adelantar que Han no verá el peligro en la *técnica*, sino en una relación de ser y estar en el mundo asociada al deseo de poder y dominación del *sí mismo*. De aquí deriva su apuesta por la contemplación y una nueva relación con las cosas que no esté basada en la dominación como veremos en el tercer capítulo.⁴⁶

Han, en cambio, lee la obra de *Ser y tiempo* de la siguiente manera: «Contrariamente a la aspiración de Heidegger [de que] *Ser y tiempo* representara una fenomenología [de la existencia humana] válida para [todos los tiempos], [su obra es en realidad un] producto de *su* tiempo. [Procesos históricamente específicos, así como características temporalmente independientes de la existencia humana están entremezclados en ella].»⁴⁷ A la luz de esta cita podemos ver ya anunciada una cierta distancia con la obra *Ser y tiempo*. Mientras que la maniobra temporal de Heidegger en *Ser y tiempo* se basa en devolverle al tiempo su sostén y significación integrándolo en una trayectoria histórica, la estrategia de Han es devolverle al tiempo su *duración* apostando por la recuperación de la capacidad contemplativa que se maneja sin trayectoria histórica, teleológica, ni teológica. Esta apuesta es muy cercana a la del Heidegger del *giro* (*Kehre*) en contraposición al Heidegger de *Ser y tiempo*. Según Han, en *Ser y tiempo*, Heidegger le quita la primacía a la contemplación y la reflexión dando prioridad al *cuidado* (*Sorge*) como constitución fundamental de la existencia. En palabras de Adrián Escudero, «la *theoria*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa (*bios theoretikos*), ya no se considera la actitud primaria del

⁴⁶ *Ibíd.*, 58.

⁴⁷ *Id.*, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 91. Con el uso de los siguientes encasillados [...] introducimos nuestra propia traducción modificada a partir de la versión inglesa. Este tipo de intervención será recurrente a través de este trabajo, debido a que en ciertas ocasiones las traducciones al castellano a nuestros ojos son desacertadas. Hemos comparado la versión original del alemán con las traducciones al inglés y al español y hemos dado cuenta que las traducciones inglesas son más certeras y claras que las traducciones al español.

hombre», ya que, en la analítica existencial, «se pone el énfasis en la dimensión práctica como determinación fundamental del modo de ser propio del *Dasein*». ⁴⁸

A partir de las citas expuestas queremos aclarar que no es sostenible argumentar a favor de una valoración que da primacía al tiempo sobre el espacio. Incluso, si Han da o no primacía al tiempo sobre el espacio, eso no está expresado en palabras del autor. Lo que sí podemos deducir de su propuesta es que tiempo y espacio ocupan el mismo lugar. Las imágenes a las que alude el autor son tanto espaciales como temporales. Es decir, la expresión que el autor utiliza para hablar del tiempo en primer lugar es la *duración*, pero la imagen que utiliza es espacial, el *aroma*. El esparcimiento del aroma toma la propia imagen del espacio para crear *duración*. En palabras de Han, «al dar un espacio (*verräumlichen*) al tiempo, le otorga la apariencia de duración». ⁴⁹ Lo que implica esto es que tiempo y espacio son inseparables. Esto se constata en la crítica que Han hace al aparato digital cuando establece que *la paradoja del presente* posee una temporalidad del *aquí* (espacio) y el *ahora* (tiempo). Esto nos lleva a la segunda observación de Morán al establecer que Han incurre en un desdén hacia el presente y, por ende, hacia lo cotidiano.

Esclareciendo lo que Han llama *paradoja del presente*, podemos explicar cuál es el lugar del presente en su concepción del tiempo. La *paradoja del presente* se centra en el análisis histórico que hemos descrito anteriormente, a partir del paso de la modernidad a la posmodernidad. Tras la modernidad como proyecto histórico teleológico y época de la *desfactización* (*Defaktizierung*) del mundo del estar arrojado, el *proyectarse* al futuro como progreso se expresaba a través de la aceleración del presente hacia un fin futuro. Aunque la temporalidad de la modernidad generaba

⁴⁸ Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger: Volumen 1* (Barcelona: Herder, 2016), 166.

⁴⁹ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 87.

aceleración, las categorías temporales como pasado, presente y futuro todavía mantenían una distinción clara. Llegado el fin de la historia, el tiempo histórico perdió su tensión narrativa y teleológica. Al éste perder el rumbo, dio paso al *tiempo de puntos* (*Punkt-Zeit*) que trajo consigo el *paradigma de la información*, que se expresa en principio como una vida dominada por la acumulación de datos e informaciones. El carácter común del tiempo histórico de la modernidad y el *tiempo de puntos* es que en ambos casos el presente carece de *duración*, con la diferencia de que en uno el presente escapa al futuro y en el otro todo se hace *presente simultáneamente*, generando una atomización del tiempo.

En este punto lo que nos interesa es el lugar del presente tras la modernidad, o lo que el autor llama como *paradoja del presente*. En palabras de Han: «La paradoja consiste en que todo es en un presente simultáneo, todo tiene la posibilidad, o debe tenerla, de ser ahora. El presente se acorta, pierde la duración. Su marco temporal es cada vez más pequeño. Todo apremia simultáneamente en el presente.»⁵⁰ Que todo apremie simultáneamente al presente trae consigo una aglomeración de imágenes, acontecimientos e informaciones que impiden cualquier demora contemplativa. Si lo que predomina es la instantaneidad, las categorías temporales “pasado” y “futuro” quedan apresadas en el “presente”. La narración convierte el pasado en presente y el futuro por discontinuo, quedando apresados en el aquí y ahora de las infinitas posibilidades de proyectarse. Esta nueva relación con el tiempo elimina la tensión dialéctica del tiempo, es decir, sus formas de conclusión (*Schlussform*). La instantaneidad del presente se convierte en un padecimiento, en una pasión y, por ende, «todo lo que no se puede hacer presente no existe. Todo tiene que estar presente. Los

⁵⁰ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona:Herder, 2015) 65-66.

intervalos espaciales y temporales que se oponen al presente son suprimidos. Solo hay dos estados: nada y presente. Ya no hay intermedio, es decir, no hay mediación.»⁵¹

Como podemos ver, la temporalidad del aparato digital elimina las distancias por un presentismo absoluto; hace todo presente, desprendiéndose de los intervalos temporales que permiten un cierre o conclusión en el tiempo. Entonces, estamos ante una propuesta que busca la recuperación del tiempo y el espacio mismo, el cual ha sido ocupado por el terreno de la actividad como tiempo de trabajo en el que «el tiempo sobrante, que se debe a un aumento de la productividad, se llena con acontecimientos y vivencias superficiales y fugaces.»⁵² Tanto tiempo y espacio son condición de posibilidad para un modo de ser y estar en el mundo que busca entablar una relación de demora contemplativa con las cosas, como veremos más adelante con el concepto de *amabilidad*.

Atentos a estas previsiones, queremos hacer ver que en nuestra interpretación Han no está separando tiempo y espacio a la manera del siglo XX, porque Han ya no está preguntando por el ser y el tiempo, o el tiempo y el ser, sino por la tensión tiempo-espacio. Han va más allá del *Dasein* en su afán de ser-tiempo a favor de devolver su mediación, es decir, la dialéctica, al tiempo y al espacio en el Ser. Por “*tiempo*”, en Han, hemos de leer “*presente duradero*”. La crisis del tiempo no es un aprisionamiento del futuro, sino una inmediatez del presente en virtud de una excesiva contracción de sí en instante, en sucesión interminable de instantes, *tiempo de puntos* (Punkt-Zeit). Por tanto, es una nueva indagación al problema de la crisis del tiempo a partir de una propuesta que pretende tornar dialéctica la relación tiempo-espacio, y no ya re-tornar a la relación fenoménica ser-tiempo.

⁵¹ *Ibíd.*, 61- 62.

⁵² *Ibíd.*, 133.

En base a lo expuesto no hace sentido establecer que hay en Han un desdén hacia el *presente* que sobrepone el proyectarse al futuro «como éxtasis de la temporalidad desde el cual construir una significación histórica.»⁵³ Ya hemos establecido que Han, siguiendo los rastros de la crisis del tiempo, se lanza a presentar un análisis histórico, a modo de exposición, para dar con el trato que otros han hecho de dicha crisis. Como hemos ya reiterado, esta exposición no es su propuesta. Confundir la exposición histórica como su respuesta a la crisis de la temporalidad nos lleva a malas lecturas. Si seguimos fielmente la tarea que el propio autor nos comunica en el prólogo podemos afirmar que la lectura que proponemos es fiel al texto de Han, «El presente libro sigue el *rastro, histórica y sistemáticamente, de las causas y síntomas de la disincronía*».⁵⁴

Ya establecido el eje temático en el que nuestra lectura se dirige estamos en condiciones de afirmar que para Han la crisis de la temporalidad no se puede explicar a partir del paradigma de la aceleración, sino a partir del lazo profundo que guarda la *acción* con otras formas de la vida activa como *producir y trabajar*. Nuevas preguntas se desprenden de aquí y hacia la segunda parte de este trabajo: ¿En qué sentido la crisis de la temporalidad guarda relación con la acción? ¿Qué relación guarda la acción con producir y trabajar? ¿Acaso la temporalidad de la digitalización intensifica el terreno de la acción?

⁵³ Alberto Morán Roa, “Los diques rotos del tiempo. Dialéctica de la positividad, tensión histórica y percepción del tiempo en la ontología del presente de Byung-Chul Han.” (Master Thesis, Universidad Nacional de Educación a Distancia España. Facultad de Filosofía 2020), 55.

⁵⁴ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 10. Las itálicas son nuestras.

Capítulo 2: Absolutización de la vida activa como vida ocupada: Han lector de Hannah Arendt

1. Aclaraciones conceptuales y traducción de los términos: *Arbeit, Herstellen und Handeln*.

En la obra *The Human Condition* de Hannah Arendt, publicada en inglés y posteriormente en alemán bajo el título de *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Arendt comienza haciendo una distinción central sobre las tres actividades fundamentales que corresponden con la vida activa. Estas son: labor, "trabajo" y acción. Labor se define como la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, siendo la misma vida la condición de la labor. El "trabajo" como la actividad no natural de *producir* artefactos de cosas y la acción como la «única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia»¹.

Hemos destacado anteriormente que algunas traducciones al español de los ensayos de Han, en ocasiones, no son certeras, a diferencia de las traducciones al inglés donde, en algunos casos, los traductores indican en los comentarios de las notas los conceptos que están traduciendo y su procedencia. Este es el caso del último capítulo del ensayo *El aroma del tiempo*, titulado *Vita contemplativa*. Para nuestra lectura, el último capítulo es el más importante, porque en él Han propone que la crisis de la temporalidad guarda relación con la *vida activa* y la *vida contemplativa*. En esta parte, Han entra en discusión con Arendt y, si no prestamos atención a los términos del alemán, pareciera que en algunas instancias Han confunde los conceptos *labor* y *trabajo*.

Tomando en cuenta que Han está leyendo la obra de Arendt en alemán y no en inglés, nos hemos percatado que este error se debe a lo problemático que son los términos *arbeit* y *herstellen* a la hora de traducirlos al español. Hemos revisado la obra *The Human Condition* en inglés, español

¹ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 21-22.

y alemán; de igual manera lo hemos hecho con el ensayo *El aroma del tiempo* para identificar los conceptos centrales en sus respectivas lenguas. Los conceptos centrales de Arendt en la obra original al inglés *labor, work and action*, Arendt los tradujo en su obra alemana como *Arbeit, Herstellen und Handeln*. Esto ha representado un problema para los traductores a la hora de traducir *labor and work*. En la obra alemana, Arendt no tradujo *work* por *werken* sino por *herstellen* que refiere a *producción*. ¿Qué habrá pasado por la mente de Arendt que al reescribir su obra en su lengua materna, el alemán, optó por traducir *work* por *herstellen* y no por *werken*? ¿Acaso esto se debió a que *arbeit* y *werken* refieren a lo mismo, es decir, al trabajo corporal, atado a las necesidades de la vida? Si traducimos directamente del inglés ambos conceptos se ven claramente como *labor* y *trabajo*, como pasó en la traducción de *La condición humana* al español, pero esto es problemático porque en realidad *labor* y *trabajo* en el castellano son sinónimos. Han está leyendo y citando a Arendt desde su obra alemana, esto implica que debemos traducir los conceptos de *labor* y *work* desde el alemán. Si los traducimos desde el alemán, entonces deberían ser *labor o trabajo y producción*. Esta inconsistencia de la traducción en nuestra lengua representa un gran problema porque impide que el argumento de Han se entienda.

En el ensayo *El aroma del tiempo*, nunca aparece la traducción del término *labor* o *arbeit* por *la labor*, sino por *trabajo*. Por otro lado, el término *work* o *herstellen* se traduce como *producción*. La traducción de estos conceptos no sigue la traducción al español de *La condición humana*. Aclaremos que no hay problema con esta traducción, debido a que Han está leyendo a Arendt en el alemán. Incluso estamos de acuerdo, pero si el traductor hubiera añadido en una nota este detalle, sería más claro para los lectores seguir la argumentación de Han. Cuando vamos a la obra al español de *La condición humana*, siempre nos topamos con *labor* y *trabajo* y no con *trabajo* y *producción*. Traducir *trabajo* por *producción* es completamente plausible, porque el trabajo

produce arteficio; incluso a nuestra interpretación, debería ser la traducción correcta si la referencia es el término alemán *herstellen*. A continuación, queremos compartir la cita desde la cual nos percatamos de este problema e incluimos las tres traducciones.

«El poder de la acción establece un lazo profundo con otras formas de la vita activa, más en concreto, con *producir* y *trabajar* [el trabajo y la labor]. El énfasis en la ‘intervención’ no solo tiene que ver con actuar, sino también con *producir* y *trabajar* [el trabajo y la labor]». ²

«Its character as a power connects acting deeply with other forms of the vita activa, namely with *producing* and *labouring*. The important faculty of ‘interfering’ is not only a feature that belongs to acting, but also to producing and labouring». ³

«Der Machtcharakter des Handelns verbindet dies zutiefst mit anderen Formen der vita activa, nämlich mit dem *Herstellen* und *Arbeiten*. Auch die Emphase des »Eingreifens« wohnt nicht nur dem Handeln, sondern auch dem *Herstellen* und dem *Arbeiten* inne». ⁴

En el ensayo *El aroma del tiempo*, Han no comparte la misma distinción que hace Arendt de la vida activa entre *labor-trabajo* y *producción*, solo cuando está en diálogo con la autora los distingue para puntualizar la diferencia que ella establece. Para evitar confusiones estaremos utilizando *labor* y *trabajo* como lo mismo (*Arbeit*). De ser el caso que tengamos que hablar del término *Herstellen*, utilizaremos *producción*, como lo ha hecho la traductora Paula Kuffer del ensayo *El aroma del tiempo*. Por último, hemos mencionado que Han no hace propia la distinción de Arendt sobre las tres formas de la vida activa. Hemos dado cuenta de esto porque cuando habla

² Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 150-151. Con los corchetes hemos puesto lo que entendemos como la traducción correcta de los términos.

³ Byung-Chul Han, *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering*, trans. Daniel Steuer (Massachusetts: Polity Press, 2017) 105.

⁴ Byung-Chul Han, *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. (Bielefeld: Transcript, 2009), 103.

de *labor* o *trabajo*, el término alemán que utiliza es *Arbeit*, cuando habla de *producción* no utiliza *Herstellen* sino *Produktion*. Hay cuatro momentos en el ensayo en los cuales utiliza *Herstellen* y es en diálogo directo con las tres formas de la vida activa de Arendt.

A continuación, exponemos una cita de *nuestra propia traducción* cotejada al español, inglés y alemán. Esta cita constata la gran confusión que se puede crear cuando traducimos conceptos filosóficos, sin atender a una consistencia de los términos a la lengua en que se traduce.

La llamada sociedad del tiempo libre — ocio en sentido vulgar no como lo pensaban los antiguos — y del consumo [no trae consigo un cambio significativo], en relación al trabajo (*Arbeit*). No [esta libre del] imperativo del trabajo (*Arbeit*). El impulso ya no [se basa] de las necesidades de la vida, sino del propio trabajo (*Arbeit*) [en sí]. Hannah Arendt [asume erróneamente], que el Telos de la sociedad [laboral] (*Arbeitsgesellschaft*) consiste en liberar a la humanidad de las cadenas [trabas] (*Fesseln*) de las necesidades de la vida. En realidad, la sociedad [laboral] (*Arbeitsgesellschaft*) — que Arendt describe — es una sociedad (*Gesellschaft*) en la que el trabajo (*Arbeit*), [se independiza de las necesidades de la vida, se convierte en un fin en sí mismo y se postula como absoluto.] El trabajo (*Arbeit*) se totaliza de tal modo que, [fuera de las horas de trabajo] (*Arbeitszeit*), solo queda [el tiempo que hay que matar]. La totalización del trabajo (*Arbeit*) anula otras formas y proyectos de vida.

Sobre la traducción anterior, nos hemos servido de la traducción al inglés *The Scent of Time*, en la cual el traductor se da cuenta que cuando Han introduce a Arendt en el párrafo, debía traducir *arbeit* por *labor* y no por *work*.⁵ Gracias a la traducción al inglés, hemos identificado que cuando

⁵ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 132-133.

Incluimos como referencia la traducción de la lengua inglesa. «The so-called society of leisure and consumption does not bring about an essential change in work. It is not free from the imperative to work. The source of the compulsion is, in this case, no longer the necessities of life but work itself. Hannah Arendt erroneously assumes that the telos of the society of labourers is the freedom of the human being from the ‘fetters’ of labour. In reality, this society is one in which labour, independent of the necessities of life, becomes an end in itself and posits itself as absolute. Work is totalized to such a degree that outside of working hours the only time that remains is that which is to be ‘killed’. The totalization of labour pushes out all other forms of life and life projects. It forces the mind itself to work. ‘Intellectual labour’ is a formula of compulsion. The mind that works would be a contradiction. » Byung-Chul Han, *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingerig*, trans. Daniel Steuer (Massachusetts: Polity Press, 2017) 105.

Arendt entra en la discusión, en la cita expuesta, Han utiliza el concepto '*Arbeitsgesellschaft*'. Entendemos que en este caso, para evitar confusiones, debe traducirse como *sociedad laboral* en el sentido de Arendt, y no como sociedad del trabajo, como sucede en la traducción a la lengua castellana. Incluso aunque se refieran a lo mismo, como es el caso en esta cita, se debió haber dejado una nota aclaratoria que indicara que por *labor* y *trabajo* debíamos entender lo mismo.

¿Por qué para nosotros esta cita y la traducción representan un problema a la hora de entender el argumento de Han? Porque en un inicio nuestra lectura interpretó erróneamente, a partir del texto *La condición humana*, que Han estaba leyendo *labor* y *trabajo* como actividades distintas, como se lee en castellano o en inglés. Al identificar que el término que utilizó Han en ese párrafo consistentemente en el alemán es *arbeit*, no queda dudas de que no está hablando del *trabajo* frente a la *producción*, sino solo del *trabajo*. Esto crea confusión, porque si mantenemos en el castellano *labor* y *trabajo* como formas distintas en esta cita, entonces el argumento del autor diría: *el trabajo y no la labor se desprendió de las necesidades de la vida*. Esto es un grave error, porque comunica inexactamente que Han le está brindando un mal trato al texto de Arendt y que no la lee bien. El argumento de Han debe leerse así: *la labor/trabajo ya no responde a las necesidades de la vida, se ha independizado, se ha postulado ahora no como un medio, sino como un fin en sí mismo y absoluto*. Estas aclaraciones que hemos hecho son centrales para nuestra lectura del pensamiento del autor, porque prepara el terreno sobre su diagnóstico de la *sociedad de rendimiento*.

En el final del capítulo anterior, ya habíamos indicado que Han relacionaba directamente la crisis de la temporalidad con la *vida activa* y la desaparición de *la vida contemplativa*. Siguiendo el camino de Arendt, Han rescata la propuesta de la autora para formular la suya, con la gran diferencia de no aceptar el concepto de *acción* como una respuesta que pudiera atender la crisis. El argumento de Han frente a Arendt se resume de la siguiente manera: el problema del llamado a

la *acción* no es que sea incorrecto, es que la autora no vea que la *acción*, como parte de la *vida activa* al perder la dimensión *contemplativa* — a partir de la modernidad — se torna en pura *ocupación, actividad y trabajo*. Lo que Han reclama a Arendt es que, a pesar de su intento de separar y distinguir la acción de las otras formas de actividad de la vida activa, *labor y trabajo*, no diera cuenta, de que en realidad todas las actividades han quedado sometidas a la totalización del trabajo en el capital. Según Han, la explicación de Arendt sobre la victoria del *animal laborans* no se adecúa a los desarrollos sociales más recientes, porque la *Época Moderna* no acabó «en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia», sino en la hiperactividad.⁶

La lectura del análisis histórico de la vida activa y vida contemplativa, que Arendt hace en *La condición humana*, llega hasta la experiencia católica cristiana, constando que hasta ese momento la vida activa estaba subordinada a la vida contemplativa. Sin embargo, Arendt no da cuenta del cambio radical que la experiencia *cristiana protestante* trajo consigo entre la vida activa y vida contemplativa. Aunque Arendt establece tres formas de la vida activa entre *labor-trabajo, producción y acción*, al compartir la misma raíz con la vida activa, le resulta a Han insostenible el llamado a la acción que hace la autora. Para Han, el capitalismo ha absolutizado la *vida activa* como totalización del trabajo y ha expulsado la *vida contemplativa* transformándola en ‘tiempo libre’. Al respecto preguntamos ¿acaso el capitalismo no ha destruido ambas experiencias?, ¿será posible que la hiperactividad que el capitalismo genera no solo haya destruido y expulsado de la vida toda experiencia contemplativa, de la demora, de la duración, sino que también se haya desprendido completamente del sentido propio de la vida activa? Posiblemente, estas preguntas no tengan una respuesta por el momento.

⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 346.

2. Pensar con-tra la tradición.

Para Arendt, el trabajo como *producción* (*herstellen*) se basa en el artificio de producir cosas, «Work provides an “artificial” world of things, distinctly different from all natural surroundings».⁷ Se supone que el trabajo como artificio humano «concede una medida de *permanencia* y *durabilidad* a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano».⁸ En contraposición de la labor que corresponde del proceso biológico humano, las cosas tienden a ser menos duraderas porque se consumen para la subsistencia humana, de ahí que la vida sea «un proceso que en todas partes consume lo durable; lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición».⁹

Hemos mencionado que la distinción entre *labor-trabajo*, *producción* y *acción* son propias a Arendt y que Han no las acoge en su lectura de la vida activa. Sin embargo, partiendo de las propias distinciones de Arendt, logra establecer que la temporalidad del capitalismo, como totalización del trabajo, en su afán de producción y acumulación, logra replicar el carácter efímero de *consumo* de las *necesidades de la vida*, es decir, de *la labor*. Ahora se producen bienes ‘necesarios’ de *duración* corta que expiran y se consumen, estos no crean permanencia; a esto se referirá años después cuando establece que vivimos en un mundo de *no-cosas*. Lo que hace la totalización del trabajo es anular otras *formas* de vida, no permite la interrupción. A esto nos referíamos cuando establecimos que la *labor-trabajo* se desprendió de las necesidades de la vida para convertirse en un fin.

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 7.

⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 22.

⁹ *Ibíd.*, 110.

Ahora nos movemos a explicar y establecer las diferencias que Han tiene con Arendt respecto a la vida activa y la vida contemplativa. En nuestra interpretación Arendt y Han parecen estar muy cerca, sin embargo, su gran diferencia está a partir del concepto de *acción* de la vida activa, esto los opone diametralmente. La cita de Arendt que desencadena esta discusión es la siguiente: «Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la vida activa y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche».¹⁰ Al respecto, Han se opone al establecer que no es así, «más bien cabe suponer que el hacer humano, al perder su dimensión contemplativa, se degrada a pura actividad y trabajo».¹¹

La razón por la que Arendt se desprende de la vida contemplativa es porque la interpreta como quietud, como detención (*Stillegeung*), como contemplación de la verdad. Ésta, al no tener la capacidad de la *acción*, no puede comenzar algo nuevo. De este modo, la autora interpreta que «toda clase de actividad, incluso los procesos de simple pensamiento, deben culminar en la absoluta quietud de la contemplación. Cualquier movimiento del cuerpo y del alma, así como del discurso y del razonamiento, han de cesar ante la verdad».¹² Por esta razón, Han argumenta que Arendt se equivoca al interpretar la contemplación como detención (*Stillegeung*). Este error se debe a que ella interpreta la vida contemplativa se debe a sí misma, es decir, que descansa en sí misma porque no depende de algo externo para ser libre, y de ahí que lo asocie con la pasividad. Sin embargo, «lo que descansa en sí no tiene por qué carecer de movimiento ni de actividad.»¹³

¹⁰ *Ibíd.*, 29.

¹¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 145.

¹² Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 28.

¹³ *Id.*, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 146.

Incluso ya en Aristóteles, la vida contemplativa (*bios theoretikos*) está descrita como un tipo de vida activa en el cual «el pensar como *theoria* es, una *energeia*, que significa literalmente actividad de obrar.»¹⁴

Sobre lo anterior, debemos tomar en consideración que no se sostiene la idea de que en la antigüedad y en particular en Aristóteles la vida activa estuviera subordinada a la vida contemplativa. En relación a esto, Viviana Suñol expone: «Aristóteles reconoce que la vida humana no puede estar dedicada solo a la contemplación ni es factible para el hombre lograr la felicidad perfecta y, en tal sentido, esta clase de vida no es plenamente realizable por el hombre. Sin embargo, no pretende contraponer ambas formas de vida, sino más bien conjugarlas».¹⁵ Como se puede ver en el ensayo *El aroma del tiempo*, Han se incorpora a interpretar la vida contemplativa y la vida activa en relación,¹⁶ de ahí que tenga muy de cerca las palabras de Meister Eckart: «la

¹⁴ *Ibíd.*, 146.

¹⁵ Viviana Suñol, “La relación entre el *bios theoretikós* y el *bios politikós* en el pensamiento ético-político de Aristóteles” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011), 217. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/relacion-bios-theoretikos-politikos.pdf>

¹⁶ Sobre este aspecto en relación a Aristóteles incluimos un comentario como referencia.

«Pero Aristóteles apunta a la posesión de ambas formas de conocimiento y a pesar de la supremacía que le reconoce a la sabiduría (EN 1145 a 6-11), admite que es preferible el saber práctico al teórico (EN 1141 b 21-22). Pues tal como reconoce en el último capítulo del Libro X, en relación a las cuestiones tratadas en la obra no basta ni la contemplación ni el conocimiento sino la acción (EN 1179 b 1-2). De este modo, se enfrenta al desafío de conjugar la vida práctica y la contemplativa y, sobre todo, de lograr que ambas se hagan efectivas en las acciones. El hecho de que el sabio elija actuar conforme a la virtud (EN 1178 b 6) va más allá de una elección individual, ella está determinada por el orden político que integra como ciudadano. No es posible entender la naturaleza de esta elección si no se tiene en cuenta la inseparabilidad que existe en el pensamiento aristotélico entre ética y política y, por ende, la correspondencia que establece entre las virtudes del individuo y las de la ciudad (Pol. 1323 b 33-37; 1325 b 30-32). Esta continuidad no solo se revela al contrastar el tratamiento de la felicidad en ambos libros, sino fundamentalmente al reconocer la estrecha unión conceptual (EN I 1094 a 26 - b 10; 1102 a 12-13) e incluso discursiva (EN X 1181 b 12-24) que Aristóteles establece entre ética y política al comienzo y al final de la *Ética* a Nicómaco y en su epílogo, la *Política*. Como demuestra esta continuidad disciplinaria, Aristóteles no se limita simplemente a ‘esperar’ la eventual concordancia de la vida contemplativa y práctica (pace OKSENBERG RORTY, 1978: 357),¹¹ sino que hace mucho más que ello al diseñar el mejor régimen político en Pol VII y VIII. Precisamente, allí construye un régimen en el que toda su organización demogeográfica (Pol VII 4-7), social (Pol VII 8-10), arquitectónica y militar (Pol VII 11), legislativa (Pol VII 16) y, sobre todo, educativa (Pol VII 13-17, VIII) apunta a habituar a los ciudadanos desde (e incluso antes de) su nacimiento en el ejercicio de las virtudes y a prepararlos a través de diversas disciplinas para el ocio (Pol VIII 3). *Ibíd.*, p. 215-216

vida activa nos debe conducir a la contemplación, pero la contemplación debe partir de aquello que hemos contemplado en nuestro interior y que nos hace volver a la actividad».¹⁷ Por tanto, debemos puntualizar que desde un inicio **en el AT** el autor está apostando a una reincorporación de la vida contemplativa, no a una subordinación de la vida activa a la vida contemplativa. Por eso Han cierra luego de la cita de Eckart diciendo: «La vida contemplativa sin acción está ciega. La vida activa sin contemplación está vacía».¹⁸

Tanto Arendt como Han constatan que la pérdida de la vida contemplativa surgió a partir de la modernidad, en ese aspecto, ambos están historiando un mismo fenómeno. Es decir, la experiencia de la vida contemplativa y la vida activa, y sus transformaciones en el tiempo, de ahí su gran cercanía. La diferencia radica en que, para Arendt, «cuando la *vita activa* perdió su punto de referencia en la *vita contemplativa* pudo convertirse en vida activa en el pleno sentido de la palabra; y sólo debido a que esta vida activa permaneció ligada a la vida como su único punto de referencia pudo la vida como tal, el metabolismo laboral del hombre con la naturaleza, hacerse activa y desplegar toda su fertilidad».¹⁹ Sin embargo, según Han, Arendt hace responsable a la vida contemplativa por haber reducido todas las formas de expresión de la vida activa como a la mera labor; de ahí parte su conclusión sobre el triunfo del *animal laborans* sobre el *homo faber*.

Para Han, Arendt no se percata hasta el final de *La condición humana* que fue «la pérdida de la capacidad contemplativa la que conduce al triunfo, criticado por ella misma, del *animal laborans*, sometiendo todas las actividades humanas al trabajo».²⁰ ¿Por qué decimos que no se percata hasta el final del texto *La condición humana*? Porque al final del texto, Arendt

¹⁷ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, vol. 3, (Stuttgart, 1976), 485.

¹⁸ Id, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 160.

¹⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 344.

²⁰ Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa. Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023) 105.

reivindicando el pensamiento como la actividad que supera a cualquier experiencia de estar activo, termina cerrando con una cita de Catón que pudiera entenderse como una reivindicación de la contemplación; «nunca se está más activo que cuando, a juzgar por la apariencia externa, no se está haciendo nada; nunca se está menos solo que cuando se está solo con uno mismo en la soledad».²¹ Han lee esta cita como una reivindicación de la vida contemplativa y de este modo argumenta que la cita de Catón remite a *De re publica* de Cicerón, que está exhortando a dedicarse a la vida contemplativa. No obstante, olvida mencionar que en el contexto de Arendt, el pensamiento «como la más elevada y quizá más pura actividad de la que es capaz el hombre» y la contemplación no son lo mismo, de ahí su prescindir de la contemplación.²²

Hay que destacar que en el texto *La condición humana*, desde un comienzo la autora establece que su análisis sobre el *pensar* no forma parte de las consideraciones de ese texto. ¿Por qué es importante este detalle? Porque con la cita de Catón y su exposición del pensamiento al final de la obra su objetivo es, en palabras de Judikael Castelo y Lara França, «analizar hasta qué punto, en condiciones de masificación y alienación del mundo, el pensar, como pura actividad, no sería amenazado.»²³ En otras palabras, y a pesar del contexto terrorífico de su época, Arendt apostó a que la *actividad del pensar* todavía fuera posible.

Por otro lado, Han olvida mencionar al lector que con la expresión vida activa Arendt establece una interpretación propia de su pensamiento. Este detalle es importante porque, en palabras de

²¹ Citado en Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016). 349. Marcus Tullius Cicero, *La República*, I.17.

²² *Ibíd.*, 18.

²³ Judikael Castelo Branco, Lara França da Rocha, “A condição humana de Hannah Arendt e os equívocos na interpretação de Byung-Chul Han”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 50, maio.-ago. 2019: 160. Traducción propia de la siguiente cita: Seu objetivo, com a exposição do pensamento no final do capítulo sobre a vitória do animal laborans, é de analisar que até que ponto, sob condições de massificação e de alienação do mundo, o pensar, enquanto pura atividade, não seria ameaçado. ISSN1983-2109

Han, pareciera que la autora no se percató, no se da cuenta, no interpreta de manera correcta los términos vida activa y vida contemplativa, pero lo que realmente está haciendo la autora es la gran apuesta de pensar contra la propia tradición filosófica. ¿Acaso esta misma tarea no es la que hace el propio Han en sus textos, la idea de pensar nuevamente lo dicho y decirlo de otro modo a partir de un diálogo continuo con el presente? ¿Esa tarea de pensar con/tra la propia tradición? Al respecto, no asumimos una defensa de la lectura de Arendt, porque este trabajo se concentra en entender por dónde transita el pensamiento de Han. Lo que queremos aclarar es que, a nuestros ojos, Han no explicita que la tarea de Arendt en *La condición humana* fue pensar contra lo que la tradición hizo con la vida activa subordinada a la vida contemplativa. En palabras de Arendt, «el empleo de la expresión vida activa, tal como lo propongo aquí, *está en manifiesta contradicción con la tradición*, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio».²⁴

3. La totalización del trabajo y el llamado a la acción. Dejar atrás la contemplación.

Hemos dicho anteriormente que el pensamiento de Han y Arendt están muy cerca respecto al tema de la vida activa y vida contemplativa, incluso es a partir de la crítica de Arendt que Han lanza su valoración por la vida contemplativa. A pesar de que Han no está de acuerdo con la postura de Arendt, como veremos, si va a su trabajo es porque de todos sus interlocutores fue la única que vislumbró el corazón del problema: el humano reducido a *animal laborans*. Esto es importante porque pone a Arendt como una de las interlocutoras principales de su pensamiento y, sin embargo, apenas hemos dado con trabajos discutiendo la relación entre Han y Arendt. Ambos comparten un mismo camino que recorren de manera distinta, pero hay momentos en donde este camino al menos se encuentra. Aunque las investigaciones filosóficas de Han se centran en un amplio espectro de

²⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 29.

temas que toman el capitalismo y el neoliberalismo como el centro de la discusión, sostenemos que su inquietud central es consonante con la preocupación de Arendt, *la condición humana*. La lectura de Jason Morgan es afín con lo que acabamos de plantear, cito: «on my reading of Han, the major, albeit obscured and imperfectly grasped, thematic foundation of his work is the human person.»²⁵ En nuestra lectura preferimos recoger la idea expuesta a partir del término *la condición humana*, ya que es más afín con la preocupación de una tradición que ha entendido lo humano a partir de aquello que le es *condición*. Evitamos el uso de *persona humana* por lo expuesto y por su derivación del latín *persona*, cuya etimología nos aleja de la preocupación del autor.

Podemos ver que la siguiente cita de Arendt, con sus matizaciones, pudiera bien leerse en boca del propio Han, «el hombre moderno, cuando perdió la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo; no sólo inmortal, sino que ni siquiera estuvo seguro de que fuera real. Y en la medida en que hubo de asumir que era real debido al optimismo no crítico de una ciencia en constante progreso, se trasladó de la Tierra a un punto mucho más distante del que cualquier otra mundanidad cristiana le había llevado».²⁶ ¿Acaso estas palabras no nos resuenan a ese sujeto atomizado que Han ya va anticipando en *El aroma del tiempo?* Presentamos una segunda cita a modo de indagación sobre lo expuesto:

Si comparamos el Mundo Moderno con el pasado, la pérdida de la experiencia humana comprometida en este desarrollo es sorprendente. No es sólo, ni de manera primordial, la contemplación lo que ha pasado a ser una experiencia desprovista por completo de significado. El propio pensamiento, cuando se convirtió en «cálculo de las consecuencias», pasó a ser una función del cerebro, con el resultado de que los instrumentos electrónicos sirven mucho mejor para cumplir estas funciones».²⁷

²⁵ Jordan Morgan, “Ritual and Otherness in Human Relations: The Human-Person Philosophy of Byung-Chul Han,” *Studia Gilsoniana* 12, no. 2 (April–June 2023): 309. <https://doi:10.26385/SG.120211>

²⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 344.

²⁷ *Ibíd.*, 345-346.

Claramente, transitan un mismo camino, de modo que ambos están muy cercanos al pensamiento de Heidegger, a pesar de sus grandes diferencias con él.

Continuamos indagando sobre el camino que ambos autores recorren, pero ahora enfatizando la pérdida de la vida contemplativa. Es evidente que Arendt no lamenta dicha pérdida, pues esa pérdida, según su lectura, libera a la vida activa de estar referida a la vida contemplativa, y para ella fue en ese momento que la vida activa alcanzó su fertilidad. A diferencia de Arendt, Han encuentra que esta pérdida trajo consigo insospechados peligros. Antes de establecer las consecuencias que advinieron tras la pérdida de la vida contemplativa, tenemos que exponer cómo ambos autores historian dicha pérdida a partir de la experiencia cristiana, que va del medioevo a la modernidad. Hannah Arendt, en *La condición humana*, establece lo siguiente:

La grandeza del descubrimiento de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo radica precisamente en demostrar que resulta posible una enorme y estrictamente mundana actividad sin tener que preocuparse o disfrutar del mundo, actividad cuya motivación más profunda es, por el contrario, el interés y preocupación por el yo. La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna.²⁸

Esta cita nos parece fundamental, porque Han al igual que Arendt remite al análisis sociológico de Max Weber, pero interpreta el espíritu del protestantismo y la prefiguración del capitalismo como la absolutización de la vida activa que terminó en la totalización del trabajo, es decir, en la reducción a *animal laborans* que Arendt anuncia.²⁹ Pero lo que Han hace con el análisis de Weber, que él mismo pasó por alto, fue que la dimensión lógica del poder no estaba condicionada religiosamente, sino que también económicamente. Por lo cual, «la relación causal y la reciprocidad entre trabajo, capital, poder, dominación y redención es muy intrincada. La economía de la salvación y el poder económico están entrelazados.» Es a partir de este análisis donde radica

²⁸ *Ibíd.*, 282-283.

²⁹ Max Weber, *Ensayos sobre la sociología de la religión*. (Barcelona: Taurus Editorial, 1987), 17.

la argumentación de Han cuando establece que fue el trabajo el que se desprendió de las necesidades de la vida para erigirse como el único hacer.

A nuestra interpretación, aquella ética protestante mutó hacia una totalización del trabajo, a la identificación de todos los sujetos con las necesidades o aspiraciones del capital, y esto se manifiesta en la manera en que la figura del amo y el esclavo se han fusionado en una y la misma persona. El problema no es ya meramente que el capitalismo se ha erigido como el único amo, el problema es que en la dimensión del trabajo los sujetos se han identificado totalmente con aquél. El trabajo no guarda ya potencial emancipador alguno, incluso para Han nunca ha habido en el propio trabajo un potencial emancipador o revolucionario, esta es su distancia con el propio Marx y Hegel quien ven en el trabajo la esencia del propio ser humano. Para Marx el hombre es trabajo.

Podemos ver claramente esta distinción en los *Manuscritos económicos-filosóficos*:

Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel [...] capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma.³⁰

La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel es de una gran relevancia y actualidad para Han. Es uno de los recursos al cual recurre con frecuencia para extraer un análisis con distintos fines. Aclaremos que el autor la utiliza en una óptica muy distinta a la tradicional. En un primer momento, parecería que el autor la utiliza para explicar solo la *totalización del trabajo* teniendo en cuenta el marxismo, pero nos hemos percatado de que esta tiene otras capas de complejidad. En un primer momento, la explicación de la dialéctica del amo y el esclavo es afín con la lectura marxista, veamos. Lo que establece el autor es que el esclavo a partir del trabajo como *médium* le da forma y configura su conciencia. Al someter la naturaleza y fabricar cosas, el esclavo imprime

³⁰ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. (Buenos Aires, Colihue, 2006), 181.

en ellas su sí-mismo, de este modo se continúa en ellas. Por consecuencia, «el trabajo permite que el esclavo se haga una representación del poder y la libertad... en favor de la cual él se había sometido al otro.»³¹ Una vez el esclavo toma conciencia de la idea de libertad, la «hace realidad durante el transcurso de la historia, por medio de la lucha de clases que ya no puede evitar.»³² El giro propio de Han, entonces, es establecer que el esclavo se libera del dominio del amo para convertirse en un esclavo del trabajo. El argumento de Han sobre esto es que el trabajo, como configurador de la conciencia del esclavo, al colocarse como agente de la historia, encadena el tiempo humano a una totalización del trabajo, es decir, pasa de medio a convertirse en fin: «De este modo, surge una sociedad del trabajo en la que todos son esclavos del trabajo, una sociedad de la actividad.»³³

Del análisis que hace el autor sobre la totalización del trabajo a partir de la dialéctica del amo y el esclavo surgen otras ideas centrales que moldean su pensamiento. En Han amo y esclavo son dos *alteridades* y no exclusivamente dos *subjetividades*. Esta idea es central en su pensamiento y la trae a partir de una preocupación por la alteridad, el *otro*. Han establece que el punto débil de la dialéctica del amo y el esclavo es verlo todo solamente desde la perspectiva del poder y la subjetividad. De ahí que se percate de que la lectura estrictamente interrelacional subjetivista de la relación amo y esclavo entrame una relacionalidad con las cosas basada en la dominación y la continuidad del sí mismo. Es precisamente por vía de esa lectura interrelacional subjetivista que Han se permite hablar de una nueva figura en el seno de nuestra actividad que recoge las subjetividades tanto del amo como el esclavo en el sí mismo. Frente a esto, la obra de Han se coloca en esa búsqueda de hacer pensable una relación con la alteridad que entable propuestas y

³¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 136.

³² *Ibíd.*, 140.

³³ *Ibíd.*, 140.

prácticas a partir de un más allá de la dominación, cuya expresión de poder necesariamente se torna violenta ante la imborrable presencia de lo otro.

La identificación del capital como meramente *amo*, sin atención a la transformación o mutación del sujeto como amo y esclavo de sí mismo y simultáneamente a la propia transformación que el capital ha logrado en el seno del trabajo, haría pensar, erróneamente, que al capitalismo subyacen contradicciones que aún pueden ser abolidas. Hace pensar, erróneamente, que hay una fuerza o clase todavía con potencial para derrocar, o mejor dicho, transitar al capitalismo hacia otra cosa que no sea capitalismo o, en el caso de Arendt, que la acción puede lograr traer algo nuevo al mundo. Es ante este esquema que Han toma con cautela la vida activa y el concepto de acción de Arendt, como una forma de traer algo nuevo al mundo, más bien invita a establecer en primer lugar una relación muy distinta con el mundo que no esté condicionada por el trabajo ni la actividad, a esto apunta cuando establece que necesitamos *otro tiempo*.

El propio análisis que Han hace historiando la vida contemplativa y la primacía que comienza a tomar la vida activa puede recoger también el análisis de Arendt. En la edad media la *vida activa* todavía guardaba relación con la *vida contemplativa*, el propio trabajo cobraba sentido a partir de la contemplación, «el día comienza con rezos y acaba con rezos».³⁴ Sin embargo, en la baja edad media el trabajo y la *vida activa* comienzan a cobrar un nuevo significado a partir de la Reforma protestante. Lutero vinculaba el trabajo como empleo de la llamada de Dios a los hombres, pero es en el calvinismo dónde la salvación cobra un sentido *económico-salvador*. Un calvinista de esa época vive ante la incertidumbre de ser elegido o rechazado por Dios. La preocupación por la salvación y el temor a perderse lo convierte en un trabajador incansable. Es a partir de este momento que para Han el trabajo y la actividad comenzaron a acaparar un sentido totalizador de

³⁴ *Ibíd.*, 127.

la vida, porque el trabajo aumenta la gloria de Dios. Por consecuencia, quien dedique su vida a la contemplación no está respondiendo a la llamada de Dios. Es a partir de este momento histórico que el trabajo comienza a cobrar un nuevo significado que va más allá de sus necesidades vitales.³⁵

Han encuentra evidente que la secularización no tuvo como consecuencia la desaparición de la economía salvadora impuesta por la lógica calvinista, en todo caso esta sienta las bases del capitalismo. El impulso a la acumulación se basa en un afán económico de salvación que, por medio del deseo de acumulación infinita, irrumpe el tiempo de la vida como tiempo a disposición de generar más acumulación de dinero. Ahora bien, hasta el momento tanto Han y Arendt estarían de acuerdo con este análisis histórico, pero este análisis que acabamos de exponer es central porque no se queda ahí. El modo como interpretan ambos la vida contemplativa y la vida activa en este análisis histórico es lo que los opone en su totalidad. Nos enfocaremos en la postura de Han, porque la postura de Arendt ya se deduce a partir de lo que hemos expuesto. Ambos historiando el mismo fenómeno se distancian a partir de un solo argumento y es el siguiente: «Arendt nunca llegó a considerar que la absolutización de la *acción* humana podía ser la responsable de las catástrofes que ya se anunciaban de manera inequívoca en su época»,³⁶ por eso no logra ver que fue la pérdida de la vida contemplativa la que condujo al triunfo del *animal laborans* tan criticado por ella. En contraposición al planteamiento de Arendt que el futuro depende del poder de las personas que actúan, Han apuesta a la reactivación de la capacidad contemplativa, es decir, de la capacidad que *no actúa*.

Para ir cerrando esta discusión, lo que ha dicho Han es que la explicación de Arendt sobre la victoria del *animal laborans* no resiste una revisión que se atenga a los desarrollos sociales más recientes, veamos:

³⁵ *Ibíd.*, 127-129.

³⁶ Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa. Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023), 45.

el animal laborans tardomoderno no renuncia de ningún modo a su individualidad ni a su ego para consumarse trabajando en el proceso vital anónimo de la especie. La sociedad de trabajo se ha individualizado y convertido en la sociedad de rendimiento y actividad. El animal laborans tardomoderno está dotado de tanto ego que está por explotar, y es cualquier cosa menos pasivo. Si uno renunciara a su individualidad y se entregara plenamente al proceso de la especie, gozaría, cuando menos, de la serenidad propia de un animal. El animal laborans tardomoderno es, en sentido estricto, todo menos animalizado. Es hiperactivo e hiperneurótico. A las preguntas de por qué durante la modernidad tardía todas las actividades humanas se han reducido al nivel del trabajo y por qué, más allá de esta cuestión, se alcanza un nivel de agitación tan nerviosa hay que buscar otras respuestas.³⁷

Según nuestra lectura, no es que Han se oponga y rechace la vida activa expuesta por Arendt, porque él mismo, partiendo del análisis de Arendt, da con su propia crítica de la totalización del trabajo, sino que el llamado a la *acción* que hace Arendt es una esperanza mal puesta. Como hemos mencionado, para Arendt la *acción* es una de las formas que pertenece a la vida activa. Aunque la autora establezca que es la actividad más elevada dentro de las tres actividades fundamentales, siendo las otras dos la *labor/trabajo* y la *producción*, Han no ve que la *acción* pueda liberarnos de la totalización del trabajo, es decir, a la victoria del *animal laborans*, porque sería tener la esperanza en que la vida activa salve a la misma vida activa. Dicho de otro modo, en términos de Han, sería trabajar contra la totalización del trabajo. Por eso Han interroga lo siguiente: «¿Hoy todavía es posible la acción en ese sentido enfático? ¿No está entregada nuestra acción a aquellos procesos automáticos que ya no pueden interrumpirse ni siquiera por un milagro del nuevo comienzo radical, y en los que nosotros ya no somos sujetos de nuestras decisiones? La máquina digital y la máquina del capital ¿no constituyen una terrible alianza, que aniquila esa libertad de la acción?».³⁸

³⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2018), 42-43.

³⁸ Byung-Chul Han, *En el enjambre*. (Barcelona: Herder, 2014), 56.

Han tampoco comparte con Arendt la figura de un sujeto heroico, del mismo modo que se distanciaba de ello a partir del Heidegger de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, si para Heidegger «la acción decisiva del hombre era frente a la muerte, Arendt, por el contrario, vincula la reflexión sobre la acción con el nacimiento».³⁹ Una cita de la autora, que recoge bien lo expuesto, es la siguiente: «los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar».⁴⁰ No obstante, en contraposición con Arendt, Han señala que «lo que funda la natalidad no es la acción, sino la contemplación; no es el pathos de lo nuevo, sino el asombro ante lo que es».⁴¹ De este modo, evoca las palabras de Anaxágoras frente a la pregunta sobre para qué había venido al mundo, y este responde: «Para contemplar» (*eis theorían*).⁴²

4. La vida contemplativa como una vía.

A continuación, vamos a cerrar este capítulo dedicando unas líneas a la apuesta de la vida contemplativa que Han propone para preparar el terreno hacia el tercer y cuarto capítulo, en el cual entraremos de lleno en el tema del poder y el concepto amabilidad. Sobre el punto de la vida contemplativa, inicialmente nuestra intención era sostener la discusión solo a partir del ensayo que la presenta por primera vez, *El aroma del tiempo*. A fin de elucidar de manera más clara la propuesta del autor, también nos estaremos remitiendo al ensayo *La sociedad del cansancio*, con el objetivo de que no se interprete la vía de la vida contemplativa como un regreso nostálgico al pasado o una reivindicación ciega al concepto antiguo de la vida

³⁹ Judikael Castelo Branco, Lara França da Rocha. «A condição humana de Hannah Arendt e os equívocos na interpretação de Byung-Chul Han.» *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 50, maio.-ago. 2019: 160. Traducción propia del original: Para reconhecer a sua originalidade, basta contrapô-lo à proposta das primeiras obras de Heidegger, nas quais o autor pauta o agir decisivo do homem na morte. Arendt, ao contrário, ao ligar a reflexão sobre a ação ao nascimento, concede a esse conceito a ênfase de um novo começo.

⁴⁰ Hannah Arendt. *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2016), 265.

⁴¹ Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa. Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023), 69-70.

⁴² *Ibíd.*, 69.

contemplativa (*theorein*). No obstante, es importante destacar que la propuesta de la vida contemplativa del autor en estos ensayos que se presentarán a continuación se encuentra incompleta, ya que no se observa una elaboración sólida de la revitalización de la vida contemplativa, sino un camino a pensar otras formas de relación. Para nosotros es, más bien, un esbozo de un proyecto no terminado o en proceso. Es por esto que preferimos pensar su propuesta de la revitalización de la contemplación como una vía y no tanto como una propuesta terminada.

El autor establece que en su apuesta a la vida contemplativa «no debe evocarse aquel mundo en el que originariamente fue establecida.»⁴³ De este modo, su propuesta no es conservar al pie de la letra esta forma de vida según erigida por Aristóteles en la *Ética nicomaquea*.⁴⁴ En la antigüedad la experiencia de la contemplación estaba «ligada a aquella experiencia del ser, según la cual lo bello y lo perfecto son invariables e imperecederos y se sustraen de todo acceso humano.»⁴⁵ Esta cita es central, porque lo que le llama la atención a nuestro autor sobre la contemplación es el «asombro sobre el ser-así de las cosas que está libre de toda factibilidad y procesualidad».⁴⁶ De este modo, la contemplación para Han no debe estar necesariamente ligada al ser imperecedero. Las imágenes que Han utiliza para describir esta experiencia contemplativa son: «justo lo flotante, lo poco llamativo y lo volátil se revelan solo ante una atención profunda y contemplativa... el acceso a lo lato y lo lento queda sujeto al sosiego contemplativo».⁴⁷ Son formas o estados de *duración* que se sustraen a la actividad de la ocupación del trabajo. En palabras de J. Almeyda la vida contemplativa de Han «se centra en una reinterpretación que se entiende más como una apertura a eso ignorado por

⁴³ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (España: Herder, 2017), 36-37.

⁴⁴ Aristóteles, 1095b

⁴⁵ Id., *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 36-37.

⁴⁶ *Ibíd.*, 36-37.

⁴⁷ *Ibíd.*, 37.

la atención fragmentada». Como hemos establecido la apuesta de Han por una especie de *vía* contemplativa es una condición de posibilidad de volver a «detenerse en las cosas, sumergirse en ellas, no solo *administrarlas y ordenarlas funcionalmente*. La sensibilidad especial que nace de la atención profunda hace posible una demora contemplativa que deja que los sentidos no sean objeto de hiperactividad, sino que los sustrae para un descanso desde el mundo».⁴⁸

Para Han, Paul Cézanne fue un maestro de la atención profunda y contemplativa, porque decía que podía ver el olor de las cosas, y Han interpreta esta atención profunda como un estado de contemplación, como un salir de sí mismo que se sumerge en las cosas.⁴⁹ ¿Acaso ese salir de sí-mismo y sumergirse en las cosas no nos recuerda ese llamado que lanza al final del aroma del tiempo como praxis de la amabilidad?, ¿ese sumergirse en las cosas estará cerca al Heidegger de camino de campo, a la llamada «serenidad» (*Gelassenheit*), que es un movimiento contrario (*Gegenbewegung*) a la resolución del actuar? ¿Pero más allá de Heidegger, la amabilidad no tendrá su residencia en el vacío — *vacuidad-sûnyatâ* — del mundo? Eso está por verse más adelante.

En los últimos años de vida de Heidegger, sus últimos escritos revelan su intención de alejarse del modelo temporal histórico y del cuidado (*sorge*) como constitución fundamental de la existencia, como había pensado en su obra *Ser y tiempo*. «El último Heidegger pensaba en una existencia sin cuidado, un «estar seguro» que, no obstante, se sustrae a la voluntad humana».⁵⁰ Los conceptos que incorpora el Heidegger tardío «como «vacilación», «recato» o «retención» son formulaciones contra el énfasis del actuar».⁵¹ Han señala que, aunque Heidegger no le prestó atención a la vida contemplativa porque para él «solo significa una vida apacible y monacal,

⁴⁸ Juan David Almeyda. *Hacia una ética del jardín: estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. (Colombia: Ediciones UIS, 2023), 15. Digital iBooks

⁴⁹ Id., *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 37.

⁵⁰ Byung-Chul Han, *No-Cosas. Quiebres del mundo de hoy*. (México: Taurus, 2021), 92.

⁵¹ Id., *El aroma del tiempo*. (Barcelona: Herder, 2015), 122.

contraria a la vita activa entendida como vida de ocupaciones mundanas.»⁵² en efecto, la filosofía tardía de Heidegger como *Camino de campo* ilustra una *vía contemplativa*. En estos escritos, en comparación a su obra magna, *Ser y tiempo*, no se apresura hacia una meta, más bien está habitado por un recogimiento. *Camino de campo* para Han «como lugar de demora contemplativa simboliza un habitar que no necesita ninguna meta, ninguna finalidad, que se las arregla sin teología ni teleología alguna».⁵³

La propuesta de la *vía contemplativa* de Han toma préstamos de la filosofía del arraigo (*Bodenständigkeit*) y de la tierra (*Heimat*) de Heidegger. En la filosofía tardía de Heidegger, Han encuentra un camino hacia otro tiempo que no siendo el tiempo de trabajo es «un tiempo de perdurabilidad y sosiego, que da lugar al demorarse.»⁵⁴ El tiempo como trabajo aniquila la distancia a las cosas, las violenta. En cambio, la mirada contemplativa, las embellece. «Les deja su propio espacio, permite que brillen por sí mismas. Es una praxis de la *cordialidad* [*amabilidad*] (*Freundlichkeit*)».⁵⁵ Tomando en cuenta la siguiente cita de Heidegger, muy bien pudiera haberla dicho Han: «Por la meditación... [por la contemplación] llegamos propiamente allí donde sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo».⁵⁶ De esta manera, la propuesta de Han no se puede entender como una huida o una vía de escape del mundo que nos lleva al «puerto de la inmovilidad, el pesimismo y la despolitización»⁵⁷, como plantean las autoras del texto *¿Por qué no leer a Byung-Chul Han?* Su propuesta debería comenzar a pensarse como un regresar a la propia cotidianidad de lo que nos habita, devolver el asombro ante el ser-así, a entablar otro

⁵² *Ibíd.*, 158.

⁵³ *Ibíd.*, 100.

⁵⁴ *Ibíd.*, 113.

⁵⁵ *Ibíd.*, 113-114

⁵⁶ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*. (Barcelona: Serbal, 1994), 50.

Con los corchetes incorporamos el concepto de la contemplación sustituyéndolo de la cita original.

⁵⁷ Luciana Espinosa, et al., *¿Por qué no leer a Byung-Chul Han?* (Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018),

modo de relación con el mundo, pero algo central que aún no hemos entrado en ello, es la recuperación de la alteridad. Han ha incorporado la serenidad (*Gelassenheit*) heideggeriana en su pensamiento porque ha encontrado en ella una receptividad hacia la alteridad que el propio Heidegger no pensó. En palabras del autor: «como es sabido, Heidegger no se ocupa expresamente del “otro”, pero abre la posibilidad de una estancia [amable] en el mundo, que se puede ampliar a una [amabilidad] interpersonal.⁵⁸

La filosofía del arraigo y de la tierra de Heidegger representan para Han lo opuesto al orden digital, paradigma desde el cual Han enfrenta su pensar e impone «una creciente descorporalización del mundo.»⁵⁹ Esto es central, porque cuando Han diagnóstica la sociedad de rendimiento lo que está haciendo es enfrentándose al paradigma de la digitalización del mundo llevado a cabo por el neoliberalismo, el cual impone un modo de ser y estar en el mundo cada vez más incorpóreo y una temporalidad de hacer todo presente al instante. Por incorpóreo, aquí nos referimos estrictamente al carácter de la digitalización, que de por sí es un medio, aunque ocupa y constituye un espacio, ese espacio no tiene suelo ni sostén, no tiene el peso de la tierra, pero incluso el otro desaparece.

La *vida contemplativa* propuesta por Han lanza una rebelión contra la absolutización de la *vida activa* que iguala el pensar al trabajo y al cálculo, como bien lo vio Heidegger cuando estableció

⁵⁸ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*. (Barcelona: Herder, 2018), 209. Hemos sustituido la palabra afable por amable. La traducción correcta es amable. Existe una conceptualización continua en la obra de Han con el concepto de *amabilidad* (*Freundlichkeit*) que en las traducciones al español se pierde. El concepto *Freundlichkeit* se ha traducido al español por amabilidad, afabilidad y cordialidad. Sin embargo, en su obra al alemán el concepto es el mismo y tiene el mismo uso consistentemente. Con el concepto *Freundlichkeit* Han está entablando una propuesta que es propia de su pensamiento y se está perdiendo en las traducciones al español. Esto lo veremos más adelante en la discusión.

⁵⁹ Id., *La expulsión de lo distinto*. (Barcelona: Herder, 2017), 70.

la sustitución de la filosofía por la cibernética.⁶⁰ En este punto el autor tiene en cuenta que pensar (*sinnanm*) en el antiguo alto alemán significaba viajar (*reisen*)⁶¹ y de este modo Han apuesta a restablecer las condiciones que hacen posible el pensar, que hoy en la sociedad de rendimiento — diagnóstico que veremos en el siguiente capítulo — se nos impone que pensar es calcular. Para el autor, las condiciones que permiten el pensar, en su propuesta, se generan a partir de un tiempo de demora contemplativa que irrumpe el tiempo del trabajo y la actividad, es decir, de un tiempo que descansa en sí, que se libera de la compulsión de la actividad. Sin embargo, no debemos interpretar esta búsqueda como un escape del mundo, pues es todo lo contrario, se adentra en las cosas como vimos con la imagen de Cézanne. Han entiende que las condiciones de la filosofía se dan a partir de la demora contemplativa, cito: «Los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda».⁶²

La demora contemplativa, que Han propone, no busca restablecer las estructuras temporales como vimos al inicio de este trabajo, en todo caso asume la *disincronía* del tiempo, y «deja que suceda, que acontezca, se muestra conforme en vez de intervenir», porque como vimos anteriormente Han no se está preguntando por la esencia del tiempo, ni tampoco por la temporalidad del tiempo.⁶³ Han piensa el tiempo a partir del espacio mismo, de ahí yace el reconocimiento tácito de que no hay

⁶⁰ En este trabajo no podemos entrar en una discusión con el concepto de cibernética y su relación directa con el pensamiento de Han. Aunque él no ha empleado dicho término, nos parece que sus estudios sobre los problemas de la digitalización parten de ahí. Sin embargo, nos parece que, en la obra de Han, la digitalización no se toma como representación, sino que ya es presentación total. Esto abriría una investigación completamente distinta a los fines de este proyecto; sin embargo, compartimos algunas referencias sobre el tema.

⁶¹ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 156.

⁶² Id., *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2018), 34.

⁶³ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 162.

experiencia *temporal del tiempo*, es decir, nuestra experiencia de eso que llamamos tiempo pasa por una experiencia que es netamente *espacial*. Por eso, Han se refiere a que el tiempo gana duración con imágenes espaciales como profundidad, amplitud, extensión y espacio. Cuando Han establece que hemos perdido la capacidad contemplativa, lo que quiere decir es que hemos perdido la capacidad de interrumpir el tiempo del trabajo. Lamentablemente, su propuesta de la vida contemplativa ha sido leída como una huida del mundo, pero esto no es así. Según nuestra lectura, lo que el autor está tratando de hacer es devolverle dialéctica al tiempo, problematizando que el trabajo como un fin nos lleva a la esclavitud que diagnóstica en su sociedad de rendimiento. Entonces lo que se busca es recuperar formas de vida que logren interrumpir el tiempo del trabajo y lo vuelvan a colocar como un *medio*.

Esto se ve con más claridad respecto al capitalismo, que para ocupar el tiempo ocupa todos los espacios, comprime los espacios, los satura, incluso funda espacios como el paradigma de la información y la digitalización del mundo, de ahí que explote la hiperactividad. La demora contemplativa no busca ocupar el tiempo ni el espacio, deja todo en «la inmanencia de las cosas, del brillo propio del mundo».⁶⁴ A la vida como ocupación del trabajo le falta la dimensión contemplativa, de este modo «no es capaz de la amabilidad de lo bello.» De tal modo, «el pensamiento que se demora concede tiempo, así la vida gana tiempo y espacio, cuando recupera la capacidad contemplativa».⁶⁵ El pensamiento contemplativo es una *praxis de la amabilidad* que se demora en *embellecer* las cosas. La palabra *embellecer*, en el alto alemán antiguo *schöne*, también significa amable (*freundlich*).⁶⁶ El tiempo de la demora contemplativa es un tiempo de la despreocupación, ¿será un tiempo del nadie y del olvido de sí mismo? Eso está por verse, pero primero tenemos que

⁶⁶ *Ibid.*, 162.

entablar discusión sobre el impase que tiene la vida contemplativa debido a la sociedad de rendimiento.

Capítulo 3: Consideraciones sobre el poder: la sociedad de rendimiento y la desaparición de la alteridad.

1. Introduciendo la sociedad de rendimiento como sociedad performativa.

Byung-Chul Han diagnosticó la época actual bajo el término la *sociedad de rendimiento* en el ensayo *Müdigkeitgesellschaft* (2010), traducida al español como *La sociedad del cansancio* (2012), y al inglés como *The burnout society* (2015). Partimos haciendo una aclaración sobre la traducción de los títulos, ya que el título al inglés debería ser de otro modo. Se ha traducido al español la palabra *Müdigkeit* como “cansancio”, a nuestra manera de ver, esa traducción es correcta y precisa, en comparación con la traducción al inglés como *burnout*. Vale la pena mencionar que la palabra *Müdigkeit* además de cansancio, puede pensarse como fatiga y agotamiento. La traducción del término *Müdigkeit* al inglés como *burnout* no es correcta, en todo caso, su traducción debería ser *tiredness*, por lo cual, proponemos que el título correcto debería ser *The Society of Tiredness*. Nos ocupamos de establecer esta aclaración debido a que el autor no está atando el rendimiento exclusivamente a la patología del burnout o el síndrome del trabajador quemado, en todo caso el burnout es ya una consecuencia de ese cansancio del rendimiento que el autor está presentando. Por tanto, el título al inglés es problemático, porque, por una parte, orienta la lectura solo hacia las patologías, y, por otro lado, hace que se lea el texto *La sociedad del cansancio* a partir de una preconcepción psicologista sobre el burnout muy en boga.

Presentamos dos razones principales que sustentan nuestra lectura. En primer lugar, el uso de la palabra *cansancio* (*Müdigkeit*) es ambivalente porque tiene dos sentidos, los mismos ya están anunciados desde el prólogo. Desde el inicio del ensayo el autor distingue entre un cansancio del rendimiento y de la auto-explotación, el cual es un cansancio a solas (alienado) y un cansancio curativo. En el prólogo del ensayo, Han había anunciado que su ensayo desembocaría en una

reflexión de un cansancio curativo, de un *amable desarme del yo*.¹ Si prestamos atención al último capítulo del ensayo, se puede ver que Han está inspirándose en una reflexión sobre el cansancio a partir del *Ensayo sobre el cansancio (Versuch über die Müdigkeit)* de Peter Handke. En esta reflexión establece dos tipos de cansancios: un cansancio que separa o cansancio a solas (*Alleinmüdigkeit*) y un cansancio fundamental (*fundamentale Müdigkeit*). En segundo lugar, en la segunda edición de *La sociedad del cansancio* (2015) el autor incluyó un apéndice añadiendo dos capítulos nuevos y entre ellos uno llevaba por título *la sociedad del burnout (Burnoutgesellschaft)*; aquí podemos ver que en el alemán el autor distingue el cansancio del *Burnout* del cansancio como *Müdigkeit*. En ese capítulo sobre el burnout, el autor explica que el burnout es una consecuencia patológica de la auto-explotación voluntaria.² Por tal razón, entendemos que, asociar directamente el cansancio del sujeto de rendimiento, que se autoexplota voluntariamente, con la patología del burnout es un error, porque precisamente esta patología no se pregunta por las causas ni mucho menos cuestiona la auto-explotación que se hace pasar por ‘libertad’ y autorrealización. Por consiguiente, haría pensar erróneamente que la propuesta y la única preocupación que Han tiene del diagnóstico de la sociedad de rendimiento son las enfermedades mentales como sería el caso del burnout, la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (tdah), el trastorno límite de la personalidad (tlp) o el síndrome de desgaste ocupacional (sdo), pero esto no es así. Ese fenómeno está al margen como consecuencia de la absolutización del trabajo y las consecuencias de una sociedad hiperactiva.

En el ensayo *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han establece que a partir del siglo XXI en las sociedades *occidentales* ya no predomina la sociedad disciplinaria expuesta por Michel Foucault. Se pudiera interpretar erróneamente que esta transformación surge como un intento de

¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2018), 12.

² *Ibid.*, 92.

rebasar o superar el análisis de Foucault, sin embargo, esta pretensión no es correcta. No se puede establecer un quiebre de ese tipo entre el análisis de Han y el de Foucault; porque como se puede constatar, la *sociedad de rendimiento* es el resultado de un perfeccionamiento de la *sociedad disciplinaria*, afín a la transformación del neoliberalismo como mutación del capitalismo. De hecho, el sujeto de rendimiento continúa disciplinado, en tanto y en cuanto, el poder no anula el deber; en todo caso, el poder haciendo uso de su capacidad seductiva eleva el nivel de productividad obtenido por la técnica disciplinaria.³

Tomando como ejemplo la cita a continuación, en la cual Han presenta por primera vez el diagnóstico de la sociedad de rendimiento, podemos notar que lo que está en cuestión no es meramente un diagnóstico social, sino la operación del poder:

La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos. Aquellos muros de las instituciones disciplinarias, que delimitan el espacio entre lo normal y lo anormal, tienen un efecto arcaico. El análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento. Tampoco el término frecuente «sociedad de control» hace justicia a esa transformación. Aún contiene demasiada negatividad.⁴

Según nuestra interpretación, tanto la sociedad disciplinaria como la sociedad de control o de rendimiento son un *diagnóstico*, así como la descripción de una *sintomatología*. Debido a que la *sintomatología* cambió, por ende, el diagnóstico debe ser otra manera. En un sentido muy básico se debe entender que la imagen del loco no se adecua a la imagen del depresivo. Llegado a este punto, cuando Han establece que la sociedad disciplinaria no explica los cambios psíquicos y topológicos lo hace *no* en búsqueda de una nueva *teoría del poder* — de hecho ambos diagnósticos

³ *Ibid.*, 27.

⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 25-26.

no son teorías del poder como veremos más adelante — sino de hacer entender que para explicar el nuevo orden social se requiere de un nuevo *análisis del poder*. No solo las formas de producción cambiaron, sino toda la estructura social. En ese entramado se coloca Han, en una sociedad en la cual «la fábrica ya no existe y el trabajo está por todas partes. Si desaparecen los manicomios es porque la demencia se ha convertido en normalidad».⁵

Respecto al análisis entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de rendimiento, tenemos que explicar primero a qué se refiere Han por rendimiento. El concepto de la sociedad de rendimiento de por sí contiene un carácter económico, con esto me refiero a que le permite al autor recoger dentro de dicho concepto múltiples usos. En el alemán el concepto de rendimiento es *Leistung*, cuando se refiere a sociedad de rendimiento se escribe como *Leistungsgesellschaft*. La traducción al español nos brinda una comprensión clara de la imagen del rendimiento, ya sea enfocada en la producción/productividad o al poder hacer. De aquí se deriva la experiencia de la auto-explotación sin dominio externo que Han introduce con la imagen de amo y esclavo en uno. La traducción del concepto de rendimiento se tradujo al inglés por el traductor Erik Butler en una primera instancia como *achievement*.⁶ Aunque a nuestro juicio no es una traducción incorrecta, no logra clarificar todas las implicaciones y aspectos que derivan del concepto *rendimiento*, como en el caso de la traducción al español. Sin embargo, el traductor Daniel Steuer en otras obras de Han traduce rendimiento como *performance*; este uso nos permite introducir un sentido adicional que, en la traducción del concepto de rendimiento al castellano y al inglés como *achievement* pasa desapercibido. Incluso el propio traductor D. Steuer pierde de vista este uso, como vemos en la

⁵ Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte: Artículos y conversaciones*. (España: Editorial Herder, 2022), 21.

⁶ “Foucault’s analysis of power cannot account for the psychic and topological changes that occurred as disciplinary society transformed into *achievement society*.” Byung-Chul Han, *The burnout society*, trans. Erik Butler (California: Stanford University Press, 2015), 8.

siguiente nota del texto *The expulsion of the other* «‘Performance’ [Leistung] is used here in the sense of functioning level and achievement, not performativity». ⁷ Sin embargo, en nuestra lectura este sentido está incorporado dentro del empleo que hace el autor del término rendimiento “*Leistung*” y lo vamos a demostrar. Por rendimiento debemos entender producción, fatiga, cansancio, agotamiento, pero también ‘performar’, es decir, perfilarse, darse tono, también tiene el sentido de exponerse, de ahí deriva el concepto de lo *pornográfico* que tanto Han utiliza o el de *transparencia*, a los cuales refieren a convertirse a sí mismo en mercancía. Como veremos en la siguiente cita, Han está tomando en cuenta el sentido original que tiene la palabra *producción*, el cual está intrínsecamente atado al concepto de rendimiento, cito:

Originalmente, la palabra «producción» no significaba «fabricación» ni «elaboración», sino «exhibir», «hacer visible». Este nivel semántico fundamental de la producción todavía sigue vigente en el francés. Se “produire” significa «presentarse», «dejarse ver». También en alemán se puede percibir este significado en el empleo peyorativo de “sich produzieren”, en el sentido de darse tono... Dándonos tono, producimos informaciones y aceleramos la comunicación. Nos hacemos visibles, nos exponemos como si fuéramos mercancía. Nos exhibimos para la producción, para esa circulación de información y comunicación que hay que acelerar. ⁸

Aunque hemos mencionado los múltiples sentidos en que Han utiliza el término rendimiento, Juan Almeyda establece que «el rendimiento se aplica a toda dimensión de la vida, no solo al trabajo. El neoliberalismo se implanta de forma directa en la existencia del sujeto, en su modus vivendi, de modo que el sistema se perfeccione cada vez más.» ⁹ Es por esto que la imagen central que articula este concepto es la auto-explotación.

⁷ Byung-Chul Han, *The expulsion of the other*, trans. Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2018), 13.

⁸ Id., *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 116-117.

⁹ Juan David Almeyda. *Hacia una ética del jardín: estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. (Colombia: Ediciones UIS, 2023), 34. Digital iBooks

Mucho antes que Han, ya Deleuze veía cómo íbamos alejándonos del entramado de la sociedad disciplinaria. Lo que Han expone sobre la sociedad disciplinaria como un modelo del siglo pasado no es algo novedoso, de hecho, esto no es lo que está en disputa. Ya dicha incomodidad está presente en Foucault y Deleuze. Como expresa Manuel Cruz: «Deleuze había entrevisto la transformación de las sociedades disciplinarias en algo nuevo. Han parte de ese análisis de la sociedad de control y trata de ir más allá.»¹⁰ Como vemos, es el propio Deleuze quien le pone término a la sociedad disciplinaria con el surgimiento de la Segunda Guerra Mundial, diciendo que la sociedad disciplinaria era justamente lo que habían dejado de ser.¹¹ La siguiente cita de Deleuze es fundamental para la comprensión de lo que señala Han:

La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente.¹²

El armazón social de la *sociedad disciplinaria* está basado en la negatividad de la prohibición y el deber. Debido a que su finalidad era crear sujetos de obediencia, la misma se distinguía por el verbo modal *nitch-dürfen*, que en su forma negativa significa *prohibición* o *no poder*. Por su contraparte, el verbo modal *sollen* significa *deber*, al mismo le es inherente la negatividad de la obligación y la coacción externa al sujeto. Nos dice Han, que frente a la negatividad de la prohibición y el deber de la *sociedad disciplinaria* se contrapone la *sociedad del rendimiento*; esta se distingue por su verbo modal positivo *können*, aunque se traduce como *tener posibilidad* o *ser capaz*, su sentido es el de *poder hacer* sin límites, por tanto, el lema que distingue la sociedad

¹⁰Manuel Cruz Ortiz de Landáurri, “De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han”. Athenea Digital. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 17, núm. 1: 193.

¹¹ Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*. (España: Pre-textos, 2014), 280.

¹² *Ibíd.*, 2.

actual es el *'yes we can'* o el *'tú puedes'*, el cual está fundamentado sobre la subjetividad del *sí mismo*. En el análisis de Han, esta transformación de la *obediencia* y del *deber* al *poder-hacer* trae consigo un nuevo cambio social drástico. El autor identifica que el modo en que opera la coacción, en este nuevo escenario, no se da a partir de lo externo, sino que la coacción se ha internalizado en el *sujeto de rendimiento* bajo la imagen de *amo y esclavo* en uno. Por lo cual, «lo que define el cambio de la sociedad disciplinaria *no es el nuevo tipo de control, sino la ausencia de negatividad alguna.*»¹³ La nueva imagen de la sociedad de rendimiento, en contraste a la sociedad disciplinaria, traza un cambio social en la cual los sujetos están sumergidos de proyectos, iniciativas, motivación y coaching, reemplazando «la prohibición, el mandato y la ley».¹⁴ El cambio de una sociedad a otra no es un asunto meramente sociológico o sintomatológico. A lo que Han está apuntando con su análisis, es a la cada vez más acreciente desaparición de la alteridad y de toda experiencia que represente un obstáculo a la autonomía de ese sujeto. Por esto, para el autor, cuando eliminamos de la vida toda experiencia de la negatividad, lo que esto genera es una sociedad en la que la escala relacional se inclina hacia la violencia, incluso hacia autoviolencias. La negatividad, además de ser dialéctica, en su sentido más básico, es una experiencia vivencial. Incluso hasta en el habla común se ha hecho habitual hablar de pensamientos positivos y pensamientos negativos que hay que repeler.

Para Han, la sociedad disciplinaria como sociedad de la prohibición generó un análisis del poder propio de su época. Por ejemplo, las imágenes que dan sentido y las instituciones de su época, organizadas y estructuradas a partir de sistemas cerrados, constan de hospitales, centros psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, las cuales están en función de disciplinar el cuerpo

¹³ Cruz Ortiz de Landázarri, Manuel. De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 17, núm. 1: 193.

¹⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2018), 27. Las itálicas son nuestras.

social. En el lenguaje de Han, la negatividad de la sociedad disciplinaria la convierte en una sociedad del no y, en contraposición, la sociedad de rendimiento es una del *sí*.

Si comprendemos que el análisis del poder por su propia condición es necesariamente epocal, entonces estamos en condiciones de concluir que, aunque el poder se puede historiar, la historia del poder no es el recuento teleológico de un cada vez más acreciente poder, sino la expresión de una misma naturaleza unívoca tras múltiples formas. De ahí se desprende que, del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, no ha de ser entendido en términos de una superación o avance, sino un nuevo semblante de su manifestación. Esta puntualización nos interpela a entender que generar un análisis propio del poder tal cual manifestado en la sociedad de rendimiento, pasa por la comprensión de una época asediada por la digitalización. La comprensión de la época bajo el dominio de la digitalización no implica el fin de los hospitales, centros psiquiátricos, cárceles, escuelas y fábricas, sino el desvanecer de su estructura cerrada. Por virtud del medio digital, la escolarización, la fabricación y el diagnóstico están al acceso de todos, es decir, todo opera desde un sistema abierto y organizado bajo la idea de la *libertad*; a saber, de *sujetos 'libres'* empresarios de sí mismos. En contraparte, para Han, la sociedad disciplinaria generó un sujeto que ya no describe los cambios psíquicos y topológicos que han surgido a partir de la transformación del *sujeto de rendimiento*.

En un sentido general, la sociedad de rendimiento descrita por Han tiene un carácter afectivo, es decir, que se entiende por su relación intrínseca con lo vivencial. No obstante, más allá de este aspecto afectivo y vivencial del concepto a nivel teórico el diagnóstico de la *sociedad de rendimiento* como afirma L. Butiérrez se basa en «una lectura renovada del marxismo y de los análisis de la sociedad disciplinaria de Foucault, por medio de la distinción de una nueva

conformación de las estructuras de poder.»¹⁵ Incluso, para Han hoy no se puede hacer una lectura marxista del neoliberalismo, pues precisamente el fenómeno de la auto-explotación que Han presenta le es ajeno a la teoría marxista. En palabras de Han, «El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la auto-explotación que afecta a todas las “clases”. La auto-explotación sin clases le es totalmente extraña a Marx. Esta hace imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados.»¹⁶

Lo que Han trae a la luz, es identificar la transformación de una sociedad de la explotación externa a una de la *auto-explotación*, en la cual, «él tú puedes incluso ejerce más coacción que él tú debes».¹⁷ A saber, la novedad está en dar cuenta del entramado social en el cual la libertad y la coacción coinciden mostrando nuevos rasgos autoagresivos, que incluyen, pero no se limitan a las enfermedades características del siglo XXI, tales como el burnout, la depresión, la hiperactividad y el síndrome de desgaste ocupacional. Por otro lado, es importante establecer que «este desarrollo guarda una estrecha relación con las relaciones capitalistas de producción», de modo que la producción y el consumo se vuelven más eficaces cuando vienen acompañadas de la *sensación de libertad*.¹⁸ El contexto en el que surge esta transformación es a partir de la mutación del capitalismo a neoliberalismo como capitalismo-financiero, trayendo consigo un nuevo esquema tanto social como individual, que supera la coacción externa y la violencia externa por una nueva forma de coacción acompañada de la sensación de libertad. Como establece Butiérrez, «la sociedad de rendimiento en el siglo XXI puede distinguirse a partir de tres características ligadas a formas de

¹⁵ Luis Fernando Butiérrez. “La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad” *Polít. Soc.* Madrid, 59(1), 75866. (2022): 4. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.75866>

¹⁶ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Barcelona: Herder, 2014), 10.

¹⁷ *Ibíd.*, 21.

¹⁸ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2018), 96.

poder y control social: la erosión o ausencia de negatividad, el empuje a la transparencia y el imperativo de la positividad».¹⁹

2. El paradigma digital como un nuevo entramado social.

A partir del ensayo de *La sociedad del cansancio* en adelante, los trabajos de Han se han centrado principalmente en entender y pensar el entramado de dominación que hace el neoliberalismo a partir del paradigma digital. Como vemos a continuación:

Considero que la tecnología digital es un punto de inflexión histórico tan dramático como lo fue por ejemplo la invención de la escritura o de la imprenta. Lo digital impele por sí mismo a la transparencia. Cuando pulso una tecla en el ordenador obtengo de inmediato un resultado. La temporalidad de la sociedad de la transparencia es la inmediatez, el tiempo real. El atasco, la retención de información, ya no se tolera. Todo tiene que mostrarse en el presente de la visibilidad inmediata.²⁰

A partir de la referencia expuesta, podemos establecer que Han está tratando el paradigma digital como un cambio dramático en la estructura social. En este sentido, sería ingenuo pensar que el paradigma digital no impone otro modo de ser y estar en el mundo, incluso que impone su propia temporalidad convirtiendo todo en presente; hacia esto apuntábamos anteriormente a partir de la discusión del concepto de *disincronía*.

Ya en el primer capítulo habíamos anunciado que en el ensayo *El aroma del tiempo*, aunque todavía Han no manejaba este lenguaje sintomatológico de la sociedad de *rendimiento*, como consecuencia de la absolutización del tiempo al destruir las estructuras temporales que le conferían sentido a la vida, ya apuntaba hacia esto cuando argumentaba: «la atomización de la vida supone una atomización de la identidad. Uno solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo».²¹ Como

¹⁹ Luis Fernando Butierrez. La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad. *Polít. Soc.* Madrid. 59(1), 75866. (2022): 4. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.75866>

²⁰ Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*. (España: Herder, 2022), 131.

²¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 9.

consecuencia de la absolutización del tiempo al destruir las estructuras temporales que le conferían sentido a la vida. A eso que Han le llamaba *totalización del trabajo* en *El aroma del tiempo*, y que daba una impresión de rechazo total al trabajo, llegado a este punto gira y se percata que no es así, ya que, como podemos ver ahora, el enunciado se expresa de mejor manera con el lenguaje de la sociedad de rendimiento:

La actual sociedad del rendimiento toma al propio tiempo como rehén. Lo encadena al trabajo. La presión para aportar rendimiento genera luego una nueva presión para acelerar. El trabajo en cuanto tal no es necesariamente destructivo. Como diría Heidegger, puede traer una «fatiga profunda, pero sana». Sin embargo, la presión para aportar rendimiento, aunque de hecho no se trabaje mucho, genera una presión psíquica que puede quemar el alma. El burnout no es una enfermedad laboral, sino una enfermedad del rendimiento. Lo que hace que el alma enferme no es el trabajo en cuanto tal, sino el rendimiento, ese nuevo principio neoliberal.²²

Es evidente que el diagnóstico de la sociedad de rendimiento no sería posible sin la digitalización de la vida y el mundo. A esta digitalización Han la llama en sus obras en ocasiones *paradigma o el orden* digital. Los ensayos que exploran esta dimensión del orden digital son los más leídos del autor *por los lectores*, presuponer que estos ensayos aportan una perspectiva *únicamente* sociológica, política o de crítica social.²³ Al corriente, la atención en estos ensayos se cierra o concentra en una discusión *a partir de las consecuencias* que genera el orden digital en el mundo, llevado a cabo por el capitalismo neoliberal. A la forma de entender de la *audiencia común*, de los escritos de Han, el acercamiento del paradigma digital y su corolario del diagnóstico de la sociedad de rendimiento describe *una nueva forma* de la *técnica* y avanza un paso en la

²² Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte: Artículos y conversaciones*. (España: Editorial Herder, 2022), 111.

²³ Ya hemos establecido en la introducción de este trabajo que las lecturas que más abundan sobre Han son sobre el tema de la digitalización, desde un enfoque sociológico. Hemos incluido una gran parte de estos trabajos en las referencias de la bibliografía secundaria.

propuesta por consagrar una *teoría del poder*. A su modo de ver, este es el gran logro de Han. Sin embargo, como veremos más adelante, esta no es nuestra lectura.

En estos últimos años la discusión de la *sociedad de rendimiento* ha girado en torno a su aspecto social, malinterpretándose como una nueva teoría del poder, que propone un nuevo paradigma desde el cual se “pueden” desmontar las nuevas técnicas de poder del capitalismo.²⁴ El cuestionar la veracidad y el carácter emancipador o fatalista como una “teoría social/política”, ha sido el centro del debate, de modo que es lo que encontramos principalmente en la bibliografía secundaria y en los foros de comentario ‘filosófico’.²⁵

Por lo anterior, a continuación, abriremos una discusión sobre el concepto de poder en la etapa temprana de Han. El autor lo aborda revivificando una tradición filosófica dialéctica que luego le permite ver el fenómeno del poder en un contexto social concreto, como lo es la sociedad de rendimiento. A través del fenómeno del poder podemos entender el proceso por el cual Han llega al diagnóstico de la sociedad de rendimiento, que va atado a la crisis de la temporalidad presentada previamente en *El aroma del tiempo*, es decir, a partir de la *absolutización* del tiempo y el trabajo. También nos permite poner de relieve aquellos principios desde los cuales parte el autor, que no son principios sociológicos, sino filosóficos, y que a nuestro entender, ya en los primeros trabajos de Han se va elaborando una propuesta a partir del concepto de *amabilidad* como un modo de *ser* y *estar* en el mundo. Con la elaboración de ese modo de *ser* y *estar* en el mundo se propone un vaciamiento del yo en busca de una relación dialéctica con la alteridad de lo distinto; en su obra esto también se expresa como el otro, la alteridad, los entes o la negatividad. Esta relación dialéctica toma préstamos de la dialéctica hegeliana, sin embargo, Han la lleva más allá de la figura

²⁴ Sobre este aspecto de carácter social y político se enfoca la siguiente referencia: Nicolás Mavrakis, *Byung-Chul Han y lo político*. (Buenos Aires: Prometeo, 2020).

²⁵ Sobre este aspecto se centra el siguiente texto: Luciana Espinosa, et al. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (Buenos Aires: UBU Ediciones, 2018).

del señorío y la dominación en búsqueda de devolver la negatividad como alteridad, como establece Morán, «*abrazando el dejar-ser al ente y la serenidad*» heideggeriana.²⁶

Por un momento parece que lo que el autor busca es cuestionar un modo de ser y estar en el mundo, ‘impuesto’ por la lógica del capitalismo neoliberal y su aparato digital. A partir de lo anterior, Mavrakis establece que no se trata meramente de entender cómo opera el orden digital, sino de lo que hace este en nosotros, dando a intuir que la cuestión sigue siendo un problema con la *técnica*. De ahí que, establezca que lo que se debe cuestionar es lo siguiente: «¿cuál es el vínculo posible o deseable entre el hombre y la técnica?, ¿y en qué instante el hombre y la técnica iniciaron su disputa por el control del mundo? Porque ¿son hombre y técnica conceptos realmente en disputa?»²⁷ En lo que se refiere a preguntas de este tipo, en el primer capítulo, ya habíamos comenzado esta discusión cuando establecíamos que, a diferencia de Heidegger, Han, no veía el peligro en la técnica. A las preguntas de Mavrakis, Han respondería: «la técnica porta un rostro tan humano que es la expresión, el resultado de la aspiración humana al poder.»²⁸ Con esta sentencia, Han se está colocando completamente fuera del análisis tradicional de la técnica y también del capitalismo. Esto nos deja con preguntas que no tienen respuesta. ¿Acaso el capitalismo también portará ese rostro humano? De ser así, ¿La aspiración a una emancipación del capitalismo sería una contradicción lógica? Esto nos dirige de lleno al campo del poder.

3. Foucault y Han: sobre el poder y sus manifestaciones.

Podemos establecer que, sin una comprensión del concepto del *poder* que Han trata, carecemos de una lectura completa de la *obra* del autor, que incluso explicaría cómo el poder opera

²⁶ Alberto Morán Roa, “Las redes de la nada. Cartografía del pensamiento de Byung-Chul Han: trazados y recepción crítica (Resumen)” (Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2022), 13.

²⁷ Nicolás Mavrakis, *Byung-Chul Han y lo político*. (Buenos Aires: Prometeo, 2020), 14.

²⁸ Byung-Chul Han, *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 118-119. La cita es una nota al pie de la página.

en su diagnóstico de la sociedad de rendimiento. Confundir el *diagnóstico*, así como la descripción de una *sintomatología* como lo único central en la obra de Han, no es correcto porque, como veremos en su obra, hay un análisis propio del poder como concepto y, a la vez, un análisis sobre la operación del poder en el cuerpo social, en particular a partir del paradigma digital. Luego de indagar en la operación del poder que Han describe, nos hemos percatado de que el fundamento teórico del poder está basado en una relectura propia del autor sobre el concepto del poder a partir de Hegel. Según nuestra lectura, ahí debería estar una de las principales discusiones de más importancia en la obra de Han, más allá de entender el *porqué* de los síntomas y diagnósticos de la radiografía social.

En el ensayo *Sobre el poder*, el autor entabla un diálogo extenso con distintas lecturas previas sobre el concepto del poder, en búsqueda de «hallar un concepto dinámico de poder capaz de unificar en sí mismo las nociones divergentes respecto a él.»²⁹ Sobre lo expuesto, Alejandro Recio establece que:

todo este ordenamiento comprensivo y, más que nada, interpretativo, responde a la noción de poder que el autor pretende justificar. Pero Han, compromete su concepción del poder a la posibilidad de su ejercicio excelente, pues supone que existe una forma absoluta y plena de poder... El poder en su forma perfecta haría coincidir la libertad y el sometimiento, a saber, articulando un sometimiento voluntario.³⁰

Para los fines de esta discusión nos vamos a concentrar solo en el diálogo con Foucault, ya que, por un lado, es la figura que más dedicación ha tenido de comprender el poder, pero también, porque nos permite comprender la operación del poder que Han pretende hacer ver, en la cual, tanto la libertad como la coerción coinciden. En palabras de Han, «lo que hay que formular es, por

²⁹ *Ibíd.*, 9.

³⁰ Alejandro Recio Sartre, “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han” *Revista Scientific* Vol. 4, N° 13 (Agosto-October 2019): 244.

lo tanto, una forma fundamental de poder que, mediante la reubicación de elementos estructurales internos, genere diversas formas de manifestarse.»³¹

Según Han, si aplicamos el análisis del poder de Foucault a la actualidad, dicho análisis no lograría explicar cómo la libertad y la coacción, siendo opuestas en sí mismas, logran coincidir.

Fijémonos en la siguiente cita de Michel Foucault:

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. [...] No obstante este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico.³²

Si tomamos en consideración las propias palabras de Foucault, nos podemos percatar que no van acorde al análisis social que Han hace de la sociedad de rendimiento, ya que como hemos mencionado, para Han en la actualidad, paradójicamente el discurso de la “libertad” genera coacciones. Mientras que en la sociedad disciplinaria la coacción venía de lo externo, en la sociedad de rendimiento la coacción vendrá interna al sujeto. Volviendo al análisis de la dialéctica del amo y el esclavo que habíamos comenzado a discutir previamente, Han explica que el sujeto de rendimiento que se cree libre es en realidad un *esclavo absoluto*, ya que sin amo alguno ni coacción externa se explota a sí mismo voluntariamente; esto que él denomina como auto-explotación es lo que hace que el sujeto de rendimiento mismo sea el responsable de su fracaso y no un amo externo. Como hemos visto, la imagen que utiliza Han para explicar esto es la de la

³¹ Id., *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 9.

³² Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*. (México: Siglo XXI, 2009), 35.

dialéctica del amo y esclavo, con la novedad de presentar el amo y esclavo encapsulado en uno mismo. Esto no solo pone de manifiesto un nuevo sujeto sino que un nuevo entramado social.

Para Han, el sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo, es “dueño” y “soberano” de sí mismo. Esta será una de las tesis más *atrevidas* de Han. Porque aunque él no lo exprese tan directo como nosotros, las implicaciones de lo que él está planteando van más allá de un orden social, porque no le atribuirá solo al capitalismo la destrucción, sino a la misma condición humana que se expresa como poder y dominación, girando las consecuencias de la destrucción no a un orden social, sino a una condición antropológica, es decir, el antropocentrismo. Independientemente de uno estar de acuerdo o no con esta tesis, no deja de ser un análisis que pone la discusión del poder en un escenario completamente nuevo.³³ Porque si nos fijamos con atención, el análisis que él hace de las sociedades capitalistas neoliberales siempre termina en una reconsideración de la condición humana, de pensar un modo de relación distinta con la *alteridad* y con el mundo, no con uno mismo. Es decir, no como una reconsideración del *cuidado de sí*.

El entramado de la sociedad de rendimiento se basa en la transformación que surge de la *sociedad disciplinaria*, en la cual, como hemos visto, dominaba la prohibición. Sin embargo, el asunto es que la prohibición como negatividad llegado a un punto representó un problema para el flujo del capital, siendo esta un límite para la producción. Entonces, «con el fin de aumentar y maximizar la producción, se sustituye el paradigma de la técnica disciplinaria por el de rendimiento.»³⁴ Se deduce de lo anterior que debido a las transformaciones del neoliberalismo la

³³ Sobre este aspecto destacamos las siguientes referencias que están en desacuerdo con esta tesis de Han. Alejandro Recio Sartre, “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han” *Revista Científica Vol. 4, N° 13* (Agosto-Octubre 2019): 240-260.

Luciana Espinosa et al. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (Buenos aires: Ubu ediciones, 2018).

³⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 27.

función de la *biopolítica* ha llegado a su cúspide, a su desarrollo más elevado y este aviso no va dirigido a Foucault, sino a autores como Agamben y Esposito.

Según Han, la tesis central del análisis del poder de Foucault establece que el poder ya no se manifiesta como el poder soberano (poder de muerte), sino como un poder *disciplinario* y *biopolítico* en el cual el fin ya no es torturar o amenazar de muerte, sino que por medio de la disciplina busca integrar a los cuerpos en un sistema de prohibiciones. Establece Han que la *biopolítica* como técnica del poder (*biopoder*), más allá de ser una *forma de poder*, era más bien una *forma social*.³⁵ Dice Han:

La técnica disciplinaria no es una expresión inmediata del poder y el gobierno, sino una praxis social generalizada. Por eso, las coacciones de la sociedad disciplinaria no solo se dirigen a los oprimidos por el poder, sino a todos los miembros, a todas las clases de la sociedad, tanto al amo como al esclavo. Tampoco la biopolítica como tal es un poder político. Ni «el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital», como tampoco «la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas» son prácticas genuinas de poder y el gobierno.³⁶

A finales de la década de los setenta, en el curso *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault se iba percatando de que la sociedad disciplinaria ya no reflejaba exactamente su tiempo, de ahí que haya dedicado su esfuerzo a las formas de gobierno neoliberales. En dicha lección no llegó a ocuparse del análisis de la biopolítica neoliberal, y Han entiende que en ese momento Foucault no tenía claro que la biopolítica y población, en cuanto categorías que pertenecen a la sociedad disciplinaria, fueran apropiadas para describir el régimen neoliberal.³⁷ Esta transformación lleva a Foucault a adoptar un tono un poco *afirmativo* al neoliberalismo, el cual lo lleva a decir que el régimen neoliberal, como «sistema del Estado mínimo», como «administrador de la libertad»,

³⁵ Byung-Chul Han, *Topología de la violencia*. (Barcelona: Herder, 2016), 127.

³⁶ *Ibíd.*, 129.

³⁷ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Barcelona: Herder, 2014), 22.

posibilita la libertad del ciudadano, quedando cegado por la estructura de poder y coacción en la proclamación neoliberal de la libertad. De este modo, Foucault interpreta el neoliberalismo como la libertad para la libertad: «Voy a producir para ti lo que se requiera para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre». Sin percatarse que la proclamación neoliberal de la libertad se manifiesta, en realidad, como un imperativo paradójico, es decir, «sé libre, pero esta libertad viene condicionada al rendimiento del sujeto, abandonándolo en la depresión y el agotamiento.»³⁸

La complejidad del concepto del poder visto por Han tiene que ver con confundir el semblante cambiante de las interacciones que genera el poder con el poder mismo, de ahí que establezca que el poder se oculta, dando razón a Ulrich Beck cuando dice: «La obviedad, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente. Se puede decir que, ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y al mismo tiempo con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema es cuándo comienza su desintegración».³⁹

Ahora bien, lo que el autor está identificando es que entender el *orden social* en el que el poder opera, dar cuenta de sus prácticas e identificar sus técnicas, no es entender cómo opera *el poder*, tampoco establece teoría alguna del poder. Lo que así se describe no repercute en la identificación de ninguna *forma* del poder, más bien nos permite vislumbrar la forma de un *orden social*, el funcionamiento de instituciones y/o estructuras, y precisamente esta es la tarea que pretende Han en ensayos como *La sociedad del cansancio*, *La agonía del Eros*, *Psicopolítica*, *En el enjambre*, *La sociedad de la transparencia* y *La expulsión de lo distinto* entre otros. Nos detenemos

³⁸ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros* (Barcelona: Herder, 2014), 20.

³⁹ Beck, Ulrich, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. (Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt del Meno, 2002), 105.

cuidadosamente en este importantísimo detalle porque es lo que permite entender el legado de Foucault en las discusiones de Han, pero también entender cómo busca ir más allá de ese legado.

El haber descrito, con gran eficacia y claridad conceptual, un orden social, es el gran logro de Foucault a los ojos de Han y sobre este aspecto Han es deudor de ese legado. En ese sentido, la sociedad del rendimiento, la observación del capitalismo tal cual fundado en la explotación de la atención y emociones, el nuevo empleo de las técnicas digitales; todo ello ha de ser visto como dando continuidad a la visión crítica que inició Foucault, y no de por sí *rebasándola* o *sustituyéndola*. En lo que se refiere a lo expuesto, también M. Cruz establece: «esta concepción de la sociedad en clave inmunitaria y biopolítica es la que es rechazada por Han para la actual sociedad y precisamente *el punto de partida para la comprensión de las “sociedades de rendimiento»*⁴⁰ Sobre este punto también Guerrero dice: «Es a partir de este argumento de Foucault que Han reconstruye su análisis para aclarar los conceptos en el marco de su crítica al neoliberalismo... fija allí su foco de atención, destacando la carencia de perspectiva de Foucault.»⁴¹

Hasta el momento, lo que queremos hacer notar es que, nociones tanto de la *Biopolítica* así como la *Psicopolítica*, en la medida en que ambos análisis se desprenden precisamente de las prácticas de un particular orden social, *no son ni fundan teorías del poder*. Sobre esto debemos ser contundentes: ambas nociones son un intento de explicar cómo el poder, instrumentalizado como *técnica*, opera en un nuevo orden social. Las prácticas sociales, así como las técnicas y sus dispositivos, operan de múltiples y variadas formas. Pero, como veremos en la siguiente sección, para el autor, partiendo de una lectura hegeliana respecto al poder, este en realidad «está sujeto a

⁴⁰ Manuel Cruz Landázuri, “De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han.” *Athenea Digital* - 17(1) (marzo 2017): 192.

⁴¹ José Francisco Guerrero Lobo, “Perspectivas del concepto de poder en Byung-Chul Han.” *Opción Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Año 37, Regular No.96 (2021): 277.

esta constante referencia a sí mismo y disfrute de sí mismo, a este constante regreso a sí mismo.»⁴²

A continuación, detallaremos justamente esta realización de que una forma de poder, bien entendida, no viene a ser esencialmente transformada ni es dependiente de un orden social; al contrario, según el autor, es siempre *unívoca*.⁴³ De esto ser así, dicho de la siguiente manera, la lógica interna al poder no cambiaría, lo que cambiaría sería el orden social en el que el poder opera. De ahí que sea un error corriente tomar la forma en la que se *expresa* el poder como una *teoría del poder*.

4. Una breve discusión sobre el concepto de poder (*Macht*) a partir de Hegel y Han.

Poner en cuestión el concepto del *poder* (*Macht*) a partir del autor requiere de una breve discusión del concepto de poder en Hegel. Una elucidación del verdadero movimiento del poder hegeliano, que a su entender ha sido malentendida al haberse hecho corriente la interpretación *del movimiento* del poder hegeliano como la historia de la libertad. Es decir, la dialéctica del señorío como *toda* la teoría del poder hegeliano. Ese primer movimiento está limitado a una definición negativa del “poder”, en tanto que *coerción* y *violencia*, sin embargo, hace que se pierda de vista su función primordialmente *comunicativa* y *espacial*. Hay que destacar que, respecto a esa lectura *negativa* del poder como coercitivo y violento, es que el trabajo mismo de Foucault, según Miguel Morey, buscó distanciarse: «Hay que sustituir la imagen negativa del poder oculta, reprime, impide (...) por una positiva: el poder produce.»⁴⁴

La relectura que hace Han *en un primer momento* buscaba establecer que el concepto del poder no es marginal al sistema hegeliano, sino que es su configuración interior, recordando que el

⁴² Byung-Chul Han, *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 166.

⁴³ Por *unívoca* nos referimos a que siempre es la misma estructura, tiende a una misma lógica.

⁴⁴ Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (Madrid: Alianza Editorial, 2001), Introducción V.

sistema hegeliano si bien reconoce el sometimiento tiene como horizonte la *libertad* y no así la violencia o la coerción. ¿Por qué es importante esta consideración de la lectura del poder que hace Han de Hegel? Por dos razones: primero, porque en discusión con el poder busca alejarse de una lectura negativa del poder, es decir, *solo* como coacción, y recupera la noción de “poder libre” hegeliana para ir más allá del poder mismo, y proponer el concepto de amabilidad (*Freundlichkeit*). Segundo, porque la lectura del poder que Han hizo de Hegel se adhirió a su pensamiento, permitiéndole traer una aportación propia sobre el concepto del poder. A partir de esta lectura, surge el importante movimiento de su diagnóstico sobre la sociedad de rendimiento como un nuevo *orden social*. Es a partir del diagnóstico de la sociedad de rendimiento que el autor constata lo que previamente había establecido: que el poder muy bien puede expresarse como *coerción*, pero sin fundamentarse en esto también expresarse y hacer uso de la *libertad*, con la diferencia de hacer ver que esa *libertad* que explota el régimen capitalista no es una *auténtica libertad*, porque está inclinada hacia la *violencia*.

En el ensayo *Sobre el poder*, Han comienza diciendo que actualmente sobre el concepto de «poder» sigue reinando el caos teórico. Frecuentemente, se identifica el poder con la coacción, la opresión y la violencia; sin embargo, el poder no se funda en ella. Las nociones desarrolladas con respecto al concepto del poder, tanto jurídica, política y sociológicamente, se oponen irreconciliablemente. Estas nociones parten de distintas visiones del poder; algunas asocian el poder a la acción común, para otros guarda relación con la lucha, unos lo separan radicalmente de la violencia, mientras que otros establecen que solo es una forma intensificada de poder.⁴⁵ De modo que la discusión del poder se ha basado en entenderlo a partir de su aspecto *coercitivo*, desde una perspectiva *sociológica*, esta no ha podido entender la operación interna del poder mismo.

⁴⁵ Byung-Chul Han, *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 9.

Para Han, esto presenta un problema porque, de no dar con esa operación fundamental del poder, las discusiones sobre el poder estarían solamente contemplando una mirada reducida a lo que ellas presuponen *hace* el poder, sin tomar en cuenta *la operación unívoca del poder*, más allá de su expresión como coerción, represión y/o violencia. Lo que implicaría limitar la discusión del poder solo a lo sociológico, político y no filosófico. Es importante establecer que Han no está preguntando por *qué es* el poder. El autor está en medio de la discusión teórica, estableciendo un concepto de poder dinámico que tenga la capacidad de unificar las nociones que parecen ser divergentes respecto al mismo en la situación teórica actual.

Sobre el poder, Han enuncia lo siguiente: «quien quiera obtener un poder absoluto no tendrá que hacer uso de la violencia, sino de la libertad del otro.»⁴⁶ Ahora, todavía a partir de esa cita muchos podrían continuar interpretando el poder como coerción u opresión, pero para el autor «el sometimiento no necesariamente depende de la opresión», por tanto, «la máxima expresión del poder, en cambio, se da allí donde el otro se somete al uno libremente.»⁴⁷ En nuestra misma línea de interpretación Alejandro Martínez establece que: «El poder no tiene para Han necesariamente un sentido negativo o coercitivo, como a menudo se ha interpretado, sino que, frente a las simplificaciones habituales, pretende subrayar –en lo que considero una sugerente aportación– el carácter polifacético y complejo del poder, que puede revestir muchas formas y grados; y su carácter no solo necesario, sino en sí mismo positivo y productivo.»⁴⁸ Según nuestro parecer, es a partir de esta discusión, o la falta de esta, que radican lecturas incompletas sobre los trabajos de

⁴⁶ *Ibíd.*, 8.

⁴⁷ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 10.

⁴⁸ Alejandro Martínez Carrasco. “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad.” *Artículo publicado en Barrena, S., Cobreros, P., Martínez, I., Pérez-Ilzarbe, P. (eds.), No somos islas. Homenaje al profesor Jaime Nubiola*, 2023): 309.

Han, al no identificar el uso de su noción del poder, es decir, ver el poder como solo coerción y no como congregación e integración.

Para el autor, la lógica interna que opera en el poder se expresa en el siguiente enunciado: el poder es la capacidad del *sí-mismo* para continuarse en el otro; implicando que el poder está constituido por dos elementos estructurales: *subjetividad* y *continuidad*. Para Han, estos dos elementos forman la estructura del poder y han de permanecer como constantes en *todo modelo del poder*.⁴⁹ En este esquema, por subjetividad ha de entenderse que el poder busca expresar una intención, y tal cual intención, no ha de hablarse de cualquier intención, sino la suya, propia. No encontrando voliciones fuera de sí, el poder es *subjetividad* puesto que opera en sentido de *sí mismo*. Por continuidad debemos entender que aquella expresión de intencionalidad no es solo una función comunicativa, sino que de por sí lleva a cabo esa comunicación en virtud de *crear un espacio*. Lo que se busca dentro de ese espacio no es otra cosa que la siempre creciente expansión de *sí mismo*, lo que le es propio. Lo que se continúa es su propia imagen, es continuidad de sí mismo. Como establece con gran acierto A. Martínez, el poder tiene «una lógica autorreferencial: el poder se orienta siempre hacia el propio sujeto, tiene una intencionalidad hacia sí.»⁵⁰

Lo central en esta discusión es que a pesar de su autorreferencialidad el poder tiene la capacidad, como continuidad del *sí mismo*, de pasar necesariamente por lo otro.⁵¹ Claro, se continúa a sí mismo en lo otro, pero quiere incluirlo, de ahí que pase por la negatividad. Esto es central en el análisis del poder que Han hace porque está apuntando a la receptividad que el poder

⁴⁹ Byung-Chul Han, *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 139.

⁵⁰ Alejandro Martínez Carrasco. “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad.” *Artículo publicado en Barrena, S., Cobreros, P., Martínez, I., Pérez-Ilzarbe, P. (eds.), No somos islas. Homenaje al profesor Jaime Nubiola, (2023): 314.*

⁵¹ En la obra de Han el otro y lo otro no son solo el ser humano. Han extiende la alteridad con todo aquello que el humano el humano entabla relación. Cuando Han habla de la *alteridad*, de *el otro* o de *lo otro* hay una inclusión más allá del humano.

tiene frente a la negatividad. Veamos: «Es negativa porque esa referencia *a sí mismo* sucede a través de lo *distinto*, ya que esa referencia es el regreso a *sí mismo* en lo *distinto*. Una relación meramente positiva consigo mismo sería una autorreferencia que no conllevara ninguna referencia con lo distinto.»⁵² Esta cita será central para entender la dialéctica de lo positivo que discutiremos en breve.

La cita a continuación resume muy bien lo que hemos expuesto por el momento:

El poder configura diversas formas de continuidad. Ya hemos señalado que el poder capacita al yo para continuarse en el otro, para verse a sí mismo en el otro. El poder brinda al yo una ininterrumpida continuidad de sí mismo. El placer que proporciona el poder viene a basarse en este sentimiento de continuidad del yo. Aquel espacio de poder tiene la estructura del sí mismo que se quiere. Una configuración supraindividual del poder, como es el Estado, aunque no se basa en la voluntad de un individuo singular, posee la constitución de un sí mismo que se afirma. 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.⁵³

Ahora bien, ¿qué es lo que determina la diferencia entre un poder que se expresa como coacción y un poder que se expresa como libertad? El *grado de intermediación* con el que opere el poder es lo que lo lleva hacia la coacción o hacia la libertad, es decir: «el poder como coerción y el poder como libertad no son distintos. Solo se diferencian en cuanto al grado de intermediación. Son manifestaciones distintas de un *único* poder. *Todas las formas de poder buscan establecer una continuidad*, y presuponen un sí mismo. Una intermediación pobre genera coerción y violencia. En una intermediación máxima, el poder y la libertad se identifican».⁵⁴

⁵² Id., *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 103.

⁵³ *Ibíd.*, 36. Itálicas son nuestras.

⁵⁴ *Ibíd.*, 37-38. En la obra de Han el término *intermediación* juega un papel central en sus textos del poder. La intermediación o la mediación es ese momento dialéctico del pensamiento de Han. Lo que establece es que el poder es dinámico, complejo y que no es unilateral. Aquí podemos ver la prefiguración

A partir de lógica del poder expuesta, no habría tal cosa como hablar de *los poderes* en plural como argumento Ruiz del Ferrier, «el poder se dice de muchas maneras y siempre en plural, los poderes»⁵⁵; porque plural son para el autor todas aquellas instancias supra-individuales, como el Estado, la Nación, la empresa o la corporación, porque aunque *no estén* basadas en la voluntad de un individuo *singular* poseen la constitución de un *sí mismo* que se afirma, por lo cual las entiende como expresiones de intención como subjetividades. He aquí en dónde está el giro de Han, en entender el poder como *continuidad y subjetividad*, es decir, que el poder opera fundando un espacio y que todo espacio de poder busca la continuidad de un *sí-mismo*. Lo que ocurre es que por *subjetividad* no ha de entenderse *individualización*, sino un elemento *propio del poder*. Para el autor, «el poder funda un lugar que es previo a las relaciones individuales de poder»⁵⁶ y a la vez configura diversas formas de continuidad.⁵⁷ La característica del poder es ser *ipsocéntrico*, que tiende hacia sí mismo y se afirma a sí mismo. Según Han, sin esta tendencia no puede surgir *ninguna* forma de poder.

teórica que previamente Han aplicará en sus análisis socioculturales. En sus análisis socioculturales la falta de mediación e intermediación se expresará a partir de la idea de lo pornográfico, la transparencia y quedará recogido bajo el término *dialéctica de lo positivo*. Aunque este trabajo no elabora toda la complejidad del juego dialéctico desde el cual Han está analizando los problemas contemporáneos del paradigma digital, indicamos que para entender este análisis hay que detenerse en el análisis del poder de la primera etapa del pensamiento del autor. Por ejemplo: cuando Han establece que el medio digital es violento, se debe a que es un medio de *presencia*, de presentismo absoluto. El medio digital impone una temporalidad de la pura presencia, es decir, de hacer todo presente. Para Han esto tiene implicaciones sociales muy serias, porque destruir la mediación o la intermediación impone una lógica relacional puramente violenta. Cuando eliminamos la intermediación estamos eliminando la alteridad y el otro por completo. Cuando no hay intermediación se impone un modo de relación narcisista en dónde la alteridad y *lo otro* desaparecen, y vienen a cumplir una función para los fines propios del *yo* y el *sí mismo*. Visto desde la lógica del poder que estamos discutiendo en esta sección, en la actualidad el grado de intermediación es cero y esto nos lleva a un modo de *ser y estar* en el mundo violento ante la alteridad.

⁵⁵ Luciana Espinosa, et al. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (Buenos aires: Ubu ediciones, 2018), 56.

⁵⁶ Id., *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 36.

⁵⁷ *Ibíd.*, 36.

Han establece que cuando el poder se expresa como coerción, este busca imponerse contra la voluntad de otro, debido a que el grado de intermediación es tan reducido, genera un grado de poder pobre. Por el contrario, cuando el poder no se nos presenta, o no lo interpretamos como coerción, y este logra disolverse en el consentimiento, es cuando él opera poder plenamente. Por tal razón el autor expresa «cuanto más poderoso sea el poder, con más sigilo opera. Cuando tiene que hacer expresamente hincapié en sí mismo, ya está debilitado.»⁵⁸ El poder también opera haciendo uso de la libertad en los hábitos, «el hábito guía las acciones de tal modo que las relaciones de poder dominantes se reproducen de forma casi mágica más acá de una fundamentación racional.»⁵⁹ Pero también el poder sobrepasa el hábito mismo, cuando opera en la nacionalización de una masa, la cultura misma que se produce por medio de símbolos o narraciones «representan una continuidad de sentido de la que se sirve el poder.»⁶⁰ De este modo, el poder no tiene que aparecer como coerción ni hacer uso de la violencia, porque él mismo alcanza su estabilidad cuando mantiene un orden de dominio allí donde genera sensación de libertad. Ya expuesta esta breve discusión de la concepción del poder que Han retoma a partir de Hegel, nos movemos hacia la discusión del poder a partir del concepto de dialéctica de lo positivo en la sociedad de rendimiento.

5. La producción del sujeto: el poder (*Macht*) y el poder-hacer (*können*)

En relación con el análisis expuesto anteriormente, el psicoanalista Jorge Alemán le hace a Han una de las críticas más interesantes que hemos visto. Entraremos en la crítica de modo breve con el fin de aclarar conceptual la diferencia entre el poder (*macht*) y el poder-hacer (*können*). Partiendo del cuestionamiento de Alemán, establece que: «Han cancela la dimensión política

⁵⁸ *Ibíd.*, 11.

⁵⁹ *Ibíd.*, 69.

⁶⁰ *Ibíd.*, 72.

borrando al sujeto en aras del dominio de la subjetividad producida. Es algo brutal. Pues, el suelo natal del sujeto no es el poder ni la historia, sino la lengua... El sujeto surge antes en la Lengua que en el Poder.»⁶¹ Aprovechamos la oportunidad para hacer aclaraciones conceptuales que entendemos pueden guiar a otro tipo de cuestionamientos.

Un detalle importante que tenemos que aclarar es que aquí no se está dando un diálogo en el buen sentido. Alemán está respondiendo desde los presupuestos de su disciplina psicoanalítica. Para decir algo al respecto, tenemos que entablar un diálogo a partir de los textos de Han. Esta crítica se dirige a dos momentos que citaremos a continuación. La primera cita surge a partir de la segunda edición del ensayo *La sociedad del cansancio*:

El sujeto típico de la modernidad tardía, obligado a aportar rendimientos, no está sometido a nadie. En realidad, ha dejado de ser sujeto, pues lo que caracteriza al sujeto es el sometimiento (sujeto, sub-iectum, significa literalmente «arrojado por debajo», de ahí que también nosotros digamos «sujeto a»). Ahora, el sujeto se positiviza; es más, se libera, convirtiéndose en un proyecto. Pero la transformación de sujeto en proyecto no hace que desaparezcan las coerciones. La coerción externa es reemplazada por una auto coerción que se hace pasar por libertad... El proyecto (*Projekt*) resulta ser un proyectil (*Projektile*) que el sujeto obligado a rendir dispara contra sí mismo.⁶²

Si tomamos la cita tal cual, podemos establecer que Han, en su diagnóstico de la sociedad de rendimiento, se deshace del sujeto. Sin embargo, lo que está estableciendo es que esa imagen nueva de ese sujeto no se comporta siguiendo el *sentido etimológico* del sujeto. Por ejemplo, en la traducción al inglés dice: «The late-modern achievement-subject is subject to no one. In fact, it is no longer a subject in the etymological sense (subject to, sujet à).»⁶³ Para añadir a lo expuesto

⁶¹ Luciana Espinosa, et al. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (Buenos aires: Ubu ediciones, 2018), 147.

⁶² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder 2017), 96.

⁶³ Byung-Chul Han, *The burnout society*. (California: Stanford University Press, 2015), 46.

compartimos una cita adicional del texto *Psicopolítica*, en la cual vemos que la argumentación de Han apunta más a lo que acabamos de establecer.

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un proyecto libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una forma eficiente de subjetivación y de sometimiento. El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización.⁶⁴

Sobre este punto nos parece que el distanciamiento con Han surge a partir del hecho de que su pensamiento no tiene un compromiso ni una meta político-ontológica. En Han, hay una mirada *perspectivista* del capitalismo que da por hecho su totalitaria supremacía, esto implica que afecta *todo* lo que constituye la condición humana. Si se han seguido los distintos elementos del pensamiento de B.C. Han que hasta ahora se han esbozado, no habría más que decir que esto es enteramente cierto. El error radica en interpretar que el *asumir* al que Han nos convoca es sinónimo de *sumisión*. Asumir la disincronía del tiempo, el elemento coercitivo de la libertad, la desactualización del paradigma digital, hasta asumir con ello el entronización del sí mismo en su hiperactividad y de ello su vocación violenta contra lo distinto, es de por sí el llamado a la atención en la propuesta de B.C. Han.

A nuestro entender, a lo que Han no ha renunciado es a una interpretación del sujeto más allá de la *subjetividad producida*. Más bien, ha tamizado ambos conceptos en dos renglones muy propios, en una operación sutil. Esto se constata a partir de los propios textos de Han, como veremos, cuando Han se refiere al poder del sujeto de la sociedad de rendimiento, no está pensando el poder como *Macht*, está hablando del verbo modal positivo *können* en su sentido de *poder-hacer*

⁶⁴ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (Barcelona: Herder, 2014) 7.

sin límites. Esta distinción que acabamos de hacer es fundamental porque en el análisis del poder que Han hace a partir de Hegel está pensando el poder (*Macht*), no el verbo modal de poder-hacer (*können*). Ambos usos son distintos, porque los límites del poder (*Macht*) son lo otro, la alteridad, aquello que recoge dentro de sí la *negatividad*. Es el verdadero renglón del sujeto/estar sujetado. En cambio, el poder-hacer (*können*) es sin límites porque no se enfrenta a la alteridad, la expulsa, es un poder-hacer ensimismado, de ahí que Han hable de la dialéctica de lo positivo. Es el renglón de la subjetividad producida bajo el régimen capitalista en su intención de ocultar su poder (*Macht*) entendido como vocación unívoca a la reproducción y continuidad de sí mismo en otro.

Aclaremos que esa distinción forma parte del diagnóstico de la sociedad de rendimiento, pero no como una propuesta desde la cual el propio autor busque desarticular lo político. Entendemos que no se trata de que Han desarticule el sujeto o se deshaga de él. Es que el régimen neoliberal, imponiendo modos de subjetivación y coacción que se expresa a partir del verbo modal *können* (poder-hacer) como sinónimo de “libertad”, estimula al sujeto a *creer* como si fuera así, es decir, a que no está sujetado a nada. Pero precisamente aquí radica la gran mentira del capital que queda comprobada a partir de las patologías como el *burnout*. De ahí que sea una falsedad, de hecho, una ilusión, porque Han ha recuperado el sentido dialéctico de la libertad en diálogo con Hegel, entendiendo la libertad como *mediación* del sí mismo con lo otro, que es justo en el rango en el que Han coloca al capitalismo frente a sus sujetos. De aquí que Han hable del sujeto neoliberal (léase proyecto) y nunca *subjetividad* neoliberal. Entonces, ¿a qué remite la *subjetividad* en Han? En cuanto a la *subjetividad*, no se refiere a ella como algo producido, sino aquel *proceso completo* que lleva a cabo un entendimiento del poder.⁶⁵

Sobre la afirmación de Jorge Alemán de que el sujeto surge en la *lengua* y no en el *poder*, no podemos entrar en una discusión profunda porque nos aleja de los fines de este trabajo. Sin embargo, es una vía que merece ser pensada a partir de la siguiente aclaración. Nos parece que Alemán entremezcla o confunde los conceptos lengua y lenguaje. Bien es cierto que al sujeto le precede una forma gramatical como artificio e invención necesaria de las facultades del cerebro, lo que situamos en el rango del *lenguaje*. La facultad del lenguaje es innata a las operaciones neuronales del ser humano, a tal punto que se entiende que el humano esté dotado de la capacidad para el lenguaje con anterioridad a su adquisición de una *lengua* concreta. Retomando la discusión del poder nos es fundamental preguntar si acaso la lengua es una instancia que está desarraigada del poder. Se nos hace difícil comprender en qué sentido una lengua está desarraigada del poder.

Ahora bien, la carencia de un proyecto político en su pensamiento no es sinónimo de una carencia de propuesta o apuesta. Estemos de acuerdo o no con él, es innegable, sin embargo, que Han hace un uso consistente y metódico de la dialéctica hegeliana, que ha operado en todos los temas que hasta entonces hemos elaborado. Desde la recuperación de la tensión dialéctica para establecer un cierre en el seno de un tiempo *disincrónico* sin eslabón que se asume, pasando por un llamado para reincorporar la contemplación en el seno de una vida activa anquilosada, hasta un sujeto que en su autorrealización se lanza hacia una hiperactividad sin conclusión que acaba por aniquilarle, el patrimonio de Han recae en haber recuperado de Hegel la enigmática realización de que la negatividad no es una substracción de lo positivo sino una operación en sí mismo que es del todo *poderosa*.

Si se poseyera tan solo la potencia positiva de percibir algo, sin la potencia negativa de no percibir, la percepción estaría indefensa, expuesta a todos los impulsos e instintos atosigantes. Entonces, ninguna ‘espiritualidad’ sería posible. Si solo se poseyera la potencia de hacer algo, pero ninguna potencia de no hacer, entonces se caería en una hiperactividad mortal. Si solamente se tuviera la potencia de pensar algo, el pensamiento se dispersaría en la hilera infinita de objetos. La *reflexión* sería imposible, porque la

potencia positiva, el exceso de positividad, permite tan solo el ‘seguir pensando’⁶⁶... La negatividad del “no-...” (*nicht-zu*) es, asimismo, un rasgo característico de la contemplación... la negatividad del “no-...” constituye un proceso extremadamente activo, a saber, es todo menos pasividad... consiste en alcanzar en sí mismo un punto de soberanía, un ser centro.⁶⁷

El poder de la *no-acción*, que irrumpe la reproducción del sí-mismo al negarle su continuidad, no derroca, pero hiere mortalmente. Hoy, cuando más hiperactividad ha habido en favor de derrocar o desplazar al capitalismo, es justo cuando más seguro ha estado su dominio. El atrevimiento de B.C. Han consiste en identificar la técnica del dominio global capitalista con un portento netamente humano, en donde la técnica no es más que la manifestación de un anhelo humano hacia la dominación. Dar cuenta de ese anhelo en el seno de la condición humana es de primera instancia razón para espanto. Pero a su vez, gracias a la negatividad del *no* tajante, profundo, aun esa relación de ser y estar en el mundo puede ser suspendida y puesta en juicio. *Otro pensar* habría de ser posible.

6. Dialéctica de lo positivo: el/lo otro desaparece.

Una de las tareas que estamos haciendo en este trabajo es comprender cómo la noción de poder de Han desarrollada en sus primeros escritos, a partir de los textos: *Hegel y el poder*, y *Sobre el poder*, son el marco de interpretación del diagnóstico de la sociedad de rendimiento. Anteriormente, trajimos a discusión que el poder es una referencia negativa a sí mismo de la

⁶⁶ Aclaremos que por ‘seguir pensando’ no se está refiriendo a la capacidad del pensamiento en su sentido estricto. La traducción al inglés nos permite matizar la sentencia, esta refiere a que la potencia positiva solo permite *anticipar* y pensar *hacia el futuro*. Veamos: «It would be impossible to think back and reflect [Nachdenken], for positive potency, the preponderance of positivity, only permits anticipation and thinking ahead.» Byung-Chul Han, *The burnout society*. (California: Stanford, 2015), 24.

⁶⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 54-55.

La razón por la que al español se ha escrito el término *nicht-zu* como «no-...» se debe a lo siguiente: «En el idioma alemán, la fórmula sustantivada del «*nicht-zu*» precede a un verbo cualquiera en infinitivo cuando se quiere expresar su negación; es el equivalente del inglés «not to». Puesto que en castellano la negación de un verbo no precisa de ninguna preposición como «zu» o «to», en la presente traducción se han añadido en su lugar los puntos suspensivos. El significado del «no-...» estriba en la negación de cualquier verbo/acción, en definitiva, en la ausencia de toda actividad. (N. de la T.)» nota 31.

siguiente cita del texto *Sobre el poder*: «Es negativa porque esa referencia a *sí mismo* sucede a través de lo *distinto*, ya que esa referencia es el regreso a *sí mismo* en lo *distinto*. Una relación meramente positiva consigo mismo sería una autorreferencia que no conllevara ninguna referencia con lo distinto.»⁶⁸ Como podemos ver en la cita que hemos expuesto, Han está partiendo de un esquema del poder que tuvo su desarrollo en textos del 2002 al 2005. Lo que queremos hacer ver es que el autor ya había dado con una formulación del poder que, partiendo de una relación positiva consigo mismo, no pasaba por la negatividad de lo distinto. Con la publicación de *La sociedad del cansancio* en el 2010, esa relación positiva la llamaré dialéctica de lo positivo, como el modo de relación actual en el mundo contemporáneo. Aclaramos que no estamos interpretando que Han ya estaba anunciando la sociedad de rendimiento. Lo que queremos establecer es que esa sociedad de rendimiento no surge de la nada, sino a partir de sus estudios previos en torno al poder, en los cuales, como vimos, el autor había desarrollado un análisis dialéctico del poder en diálogo con la tradición filosófica, desde una lectura propia de Hegel.

Según Han, toda lectura del concepto del poder, que se quede en una lectura en torno al mismo como coerción, se queda en una noción primaria del poder. El autor, en búsqueda de ir más allá de esa lectura muy primaria del poder, a partir de la dialéctica del amo y el esclavo, establecerá que la relación de amo y esclavo debe ser superada por una *auténtica libertad*. Ahora bien, ¿en qué consiste esta *auténtica libertad*? Consiste, en primer lugar, en un reconocimiento del otro, en dejarse penetrar por su negatividad, hasta que, eventualmente, se pasa de un deseo por el reconocimiento propio, hacia un deseo de la *libertad del otro*. No obstante, antes de entrar en este segundo movimiento, estamos en condiciones de volver hacia los postulados de la sociedad de rendimiento, para entender ya su diagnóstico en función de estos principios. Con ello se verá,

⁶⁸ Id., *Sobre el poder*. (Barcelona: Herder, 2016), 36.

entonces, por qué el poder que opera en la sociedad de rendimiento se expresa en *totalización del trabajo*, *burnout*, *narcisismo*, y en agonía del *eros*.

En el ensayo *La sociedad del cansancio*, Han establece el siguiente enunciado:

en la actualidad el neoliberalismo de la mano a la *totalización del trabajo* y la *digitalización social* genera sigilosamente nuevas coacciones y autoviolencias que se experimentan inicialmente atadas a la falsa sensación de ‘libertad’, estas nuevas coacciones nos van conduciendo a una sociedad del *cansancio* [en su sentido de rendimiento]. La positivización del mundo permite la formación de nuevas formas de violencia que no parten de una dialéctica de la negatividad, sino, de un exceso de positividad, estas no parten de una coacción o violencia externa, porque son immanentes al sistema mismo.⁶⁹

El presente texto que acabamos de citar resume bien la sociedad de rendimiento. Si observamos ese exceso de positividad a partir del análisis del poder que hemos esbozado con anterioridad, podríamos inferir que surge de la incapacidad de llevar a cabo ese segundo movimiento del poder, como un poder que busca la libertad del otro, lo cual se traduce en un movimiento del poder que se expresa como señorío, sin embargo, es peor que esto. En el escenario que Han está diagnosticando ni tan siquiera *se ve* al otro. El sí mismo está completamente ensimismado, copula consigo mismo, sin búsqueda del reconocimiento del otro, de su negatividad, de su alteridad. El diagnóstico de la sociedad de rendimiento expresado como *dialéctica de lo positivo* o exceso de positividad, en últimas instancias lo que implica es la desaparición *total* del *otro*.

La desaparición total del otro se puede representar con claridad por medio de la imagen de la dialéctica del amo y el esclavo. En primera instancia, se puede objetar que la dialéctica del amo y el esclavo no se adecúa, puesto que la misma se contempla desde una función de *explotación externa* y no se ajusta a nuestros tiempos. De hecho, lo que importa de la dialéctica del amo y el esclavo no son el amo y el esclavo, sino la relación que establece la dialéctica. Sin embargo, precisamente aquí está la hazaña de la propuesta de Han, en lograr ver en primer lugar que no toda

⁶⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 23.

explotación al sujeto es ajena o externa, tal cual se deduce de la interpretación corriente de la relación de amo y esclavo en Hegel, sino que de igual forma la libertad no se expresa como *auténtica-libertad* sin el *otro*, y que sin el otro, aun así, seguimos en busca de un *amo* porque preferimos la *auto-explotación* que viene acompañada de la sensación falsa de libertad.

Habiendo recobrado la totalidad de la función dialéctica, vamos entendiendo que lo positivo es el movimiento de la afirmación. El sujeto de rendimiento está de hecho demasiado ocupado en afirmarse solo a *sí mismo*, incapaz de desear nada fuera de sí, mucho menos la libertad del otro y por eso es un narcisista, un enfermo de su *yo* carcinomatoso. La ambición adictiva del sujeto de rendimiento al quedar solo en la afirmación, es decir, que no logra salir de sí, quedando en una inmanencia de lo igual, se nos presenta en Han como *dialéctica de lo positivo*. La *dialéctica de lo positivo* consiste en la falsa pretensión del sujeto de rendimiento que al confundir su sensación de libertad con su *poder-hacer*, es decir, ese "creer poderlo todo", saturado de proyectos, iniciativas, coaching y motivaciones personales, construye un escenario que está preparado solo para sí y en el cual se ve únicamente a sí mismo. Al *reafirmarse* solamente a sí, elimina toda negatividad de lo distinto. Todo aquello que le supone resistencia o un impase a su *poder-hacer* debe ser expulsado. A medida que solo quiere su bienestar, a medida que solo quiere su salud, solo quiere su gratificación sexual, y se afirma solo en ello, únicamente como una "mediación" consigo mismo, se produce entonces el llamado exceso de positividad, donde el sujeto queda incapacitado de dar espacio a la alteridad de lo otro, incapaz de intermediación. Incluso el falso encuentro con el *otro* siempre es en función de rendimiento y su propia gratificación establece una relación de consumo con el *otro*. En palabras del autor:

la dialéctica misma es un movimiento de deducir, abrir y volver a cerrar. El espíritu se desangraría por las heridas que la negatividad del otro le infligiera si él no fuera capaz de ninguna conclusión. No toda conclusión es violencia. Se concluye paz. Se concluye (cierra) amistad. (...) el retorno reconciliado desde el otro hacia sí es todo menos una

apropiación violenta del otro, que falsamente ha sido elevada a figura principal del pensamiento hegeliano. Es más bien el don del otro, al que precede la entrega, el abandono de mí mismo. El sujeto depresivo-narcisista no es capaz de ninguna conclusión. Y sin conclusión todo se derrama y se esfuma. Así, este sujeto no tiene ninguna imagen estable de sí mismo, que es también una forma de conclusión. No es casual que los síntomas de la depresión incluyan la indecisión, la incapacidad de resolución. La depresión es característica de un tiempo en el que, por el exceso de abrir y deslimitar, se ha perdido la capacidad de cerrar, de concluir.⁷⁰

Aquí podemos ver cómo a nivel dialéctico la falsa idea neoliberal de la libertad termina generando coacciones de todos modos. En el momento en el que el sujeto de rendimiento se enfrenta a la negatividad, a un *no poder-poder*, en donde su *acción* no se puede llevar a cabo, cae herido por la *negatividad*, dándose una incapacidad de *cierre* o *conclusión* que lo desangra por la herida que le inflige.

A partir de la aclaración propia que hemos hecho, no nos queda de otra que reconocer que la aportación de Han no está solamente en la nueva imagen de coacción del sujeto de rendimiento como *amo* y *esclavo* en sí mismo, sino que a partir de esta nueva imagen de la *auto-explotación* se pueden poner en cuestión los valores que fundamentan la falsa sensación de libertad, la cual está inclinada completamente hacia la violencia y no a la libertad. No debemos olvidar que esta falsa sensación de libertad viene atada a la proclamación neoliberal de la libertad, condensada bajo el diagnóstico del sujeto de rendimiento, quien en el intento de consumir la libertad como *poder-hacer* (*können*) destruye la posibilidad del encuentro con lo otro. Por tanto, aquella posibilidad dialéctica de salir de sí mismo para «*salir al encuentro con lo otro o lo negativo*» se quiebra, así el sujeto de rendimiento rompe todo vínculo con lo otro. Intentando a toda fuerza, «*continuarse a sí mismo en sí mismo*» elimina toda negatividad y, por ende, toda posibilidad de *conclusión* o *cierre* (*Schlussform*). En ese afán por *afirmarse* o *reafirmarse* exclusivamente a sí mismo, expulsa

⁷⁰ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*. (Barcelona: Herder, 2017), 51.

de la vida misma toda experiencia de la negatividad, todo encuentro con lo otro, con lo distinto, con la herida, así queda expulsada de la vida no solo la muerte, hoy día evadida con toda fuerza bajo el fetiche de la salud, sino que toda experiencia con el amor y el pensamiento, es decir con *Eros*.

Aunque en *El aroma del tiempo* el autor no había dado con el concepto de dialéctica de lo positivo, hacia eso apuntaba cuando establecía que la experiencia del sujeto hoy quedaba reducida *al pequeño yo*. Por el contrario, debemos recordar que la mirada crítica del autor no gira en torno a una recuperación de sí mismo, no es una preocupación sobre el pequeño *yo*, sino hacia la recuperación radical de las experiencias con lo *otro*, con lo totalmente *distinto*.

Capítulo 4: La ausencia del poder: amabilidad.

1. Del poder a la amabilidad.

En el capítulo anterior expusimos la lectura que Han hace del poder, así como su lógica interna para establecer la doble relación del poder que se expresa tanto en la libertad como en la coacción. Sin embargo, esa discusión nos ha traído la siguiente disyuntiva: ¿acaso Han está en búsqueda de reivindicar su lectura del poder en Hegel concibiéndola en su segundo movimiento, en búsqueda de un ‘poder libre’?, o bien, ese ‘poder libre’ si bien se libera de la figura del *señorío* ¿se logra liberar de una relación de dominio? Esto despierta un gran problema porque principalmente Han critica la lógica del poder hegeliano, por lo cual *subjetividad en sí es poder*. Si esa subjetividad se expresa en la continuidad de sí mismo en lo otro, incluso haciendo uso de la libertad, no puede dejar de referirse a sí, de ahí que sea *ipsocéntrica*, por consecuencia, su tendencia siempre va a fundar un señorío o un dominio.

En relación con lo anterior, Martínez establece que: «Toda la lógica del poder gira en torno a un yo enfático, que en su ejercicio afirma enfáticamente yo soy yo, una hipertrofia del yo que acaba negando toda diferencia, niega lo distinto, lo que, aunque no lo elimine, uniformiza y vacía el mundo a su manera.»¹ Consideramos que la lectura de Han, habiendo discutido los modelos de otras teorías del poder, logra identificar que en todos esos modelos el poder tiende a su propia *autorreferencialidad*. En su análisis sobre el poder, hace ver que dicha *autorreferencialidad* del poder es un *ser-así* que ya está constituido. En este caso, si habláramos de esa constitución autorreferencial como “la naturaleza” del poder, entonces lo que se puede hacer solamente es dar cuenta de eso. De ser así, entonces parecería que el poder es una constitución que le es propia a la

¹ Alejandro Martínez Carrasco, Alejandro. “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad”. *No somos islas*. Homenaje al profesor Jaime Nubiola, Eunsa, (2023) Pamplona: 313.

condición humana. Sin embargo, pensamos que en su obra hemos identificado que cuando habla de *la amabilidad* está apuntando a que no tiene por qué ser así.

A causa de que el poder no puede tender a otra cosa que no sea entablar una relación de dominación, incluso a pesar de entablar una relación que hace uso de la libertad del otro, su lógica interna siempre será la continuidad del *sí mismo* en lo *otro* y retornar *a sí mismo* intacto. Por tanto, la tendencia “natural” del poder, ya sea que haga uso de la *libertad* o de la *coacción*, siempre será entablar relaciones de señorío o de *dominio*, de ahí que, no pueda expresarse como amabilidad. Según nuestra lectura, cuando Han apuesta por la *amabilidad* está desinteriorizando la subjetividad y colocando la amabilidad como la mediación en la dialéctica, veamos: «La amabilidad es una mediación. No obstante, en contraposición a la mediación conceptual, su medio está vacío. Está libre de la interioridad orgánica. Por causa de este medio vacío es capaz de una especial apertura. El medio no es un cierre, sino una nueva apertura».²

Expresa Han que Hegel buscaba pensar el poder en función de la libertad y no en función del señorío, es decir, en búsqueda de un concepto de “poder libre”. El señorío es un estado en el que lo otro queda reprimido por la dominación, pero el poder en su máxima expresión no busca el dominio total del otro, sino la puesta en libertad del otro, porque *el poder*, según Hegel, busca superar la relación del señorío en libertad. Ahora bien, Hegel se ha liberado de la idea de señorío y de la coacción en su análisis del poder, en el momento que establece que el poder como *continuidad de sí mismo en el otro* transforma el señorío en *libertad*. Sin embargo, llegado a este punto preguntamos: ¿acaso el fundamento del análisis del poder en Hegel no es una teología?, por tanto, ¿la crítica a Hegel bajo la idea del poder como coacción y señorío es insuficiente? Veamos la siguiente cita:

² Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 153-154.

La recriminación de que Hegel esbozó una teología del señorío no da enteramente en el blanco. La crítica de Hegel debería proceder de manera mucho más diferenciada e ir hasta el fondo, ya que la pretensión de Hegel es precisamente pensar a Dios sin señorío, hacer pensable una religión de la libertad. Se deben plantear preguntas de naturaleza más fundamental: ¿es efectivamente el poder la «determinación fundamental» de «la religión en general»? ¿Es toda religión teo-lógica? ¿Existe en general una teo-logía que no sea teología del señorío?³

A las preguntas de Han respondemos con un contundente *no*. Más allá, cuestionamos la posibilidad de pensar a Dios sin señorío sin antes poner en cuestión que el pensamiento onto-teológico reúne categorías como sustancia, Dios y poder. Llegado a este punto hay que reconocer que la alteridad en Hegel tiene un fundamento *teo-lógico*. El poder está fundado en una esencia, el fundamento del poder no es exterior al poder, en cuyo caso es también una representación de la sustancia, incapaz como es de conocer un *fuera de sí*. Por supuesto, el poder absoluto busca la libertad del otro, pero solo en sentido de una continuidad de sí mismo, solo en sentido de estar bajo el dominio del poder. Aunque a primera vista parecería que somos capaces de suspirar en alivio ante la palabra "libertad", pronto nos topamos con una conclusión incómoda. En la historia de la libertad no hay relación *más allá* del poder. Un contrapoder, o un no-poder, es en su lógica un sinsentido, pues fuera del poder, verdaderamente, *no hay nada*. Una nada que en realidad recuerda el *horror vacui*. Quedamos, por así decirlos, custodiados por una extraña esencia siempre *más allá* de nosotros, que no se funda en nosotros, sino de la cual somos solo un medio. Disfrutamos la libertad, sí, pero no como *nuestra* libertad, sino la libertad tal cual poder absoluto. Una vez nos topamos con esta incómoda realización, ¿qué prosigue? Pensamos que una honda incomodidad. Después que se supera el momento del señorío en Hegel por la libertad absoluta, no podemos

³ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 126.

perder de vista un rasgo esencial: lo que está detrás de toda la propuesta hegeliana es la consumación de la figura de Cristo; detrás de esa libertad nos encontramos con la cruz.

Una religión sin teología, una *religión sin dios*, no solo es posible, sino, que ha estado en medio de nosotros desde hace ya milenios. Una religión o *práctica* de fundamento no-teológico, fundaría una relación enteramente distinta a la de la esencia del poder. Una instancia en la que Han encuentra esa religión es en la tradición del budismo Zen. Cito:

La representación de la sustancia está ligada a la del poder. Y el poder profundiza la interioridad subjetiva. Lo otro del poder presupone un des-vaciamiento, una des-interiorización del ser. A la idea de una religión de la amabilidad se aproxima en mayor grado la religión budista en la medida en que niega radicalmente la sustancialidad del ser. Pero Hegel le quita la amabilidad al budismo al imponerle categorías onto-teo-lógicas como “sustancia”, “esencia”, “Dios”, “creación”, “poder” o “señorío”. El budismo niega todos estos conceptos. Precisamente en eso consiste la negatividad radical de la «nada» budista.⁴

A partir de lo expuesto hemos recuperado la discusión del poder desde la lectura que hace Han de Hegel. Lo que buscaba Han con este acercamiento era hacernos ver que la pretensión de un “poder libre” que supera el señorío; aun así, sigue basándose en una relación de dominación. El poder en su afán obstinado del sí mismo entabla relaciones de dominación con lo otro en busca de someter la alteridad a *sí*. En este trabajo vemos el poder como un movimiento por el cual hay que pasar en la lectura de Han, pero recuperar esta discusión no es para restablecer una teoría del poder que abarque la alteridad, sino para ir *más allá del poder*, es decir, para dar con la tarea que el autor planteó desde sus inicios, «hacer visible una palabra completamente distinta que brilla a pesar de — o incluso gracias a — la ausencia de poder. Se trata de la palabra de amabilidad».⁵ Evidentemente, la amabilidad es más que una palabra; la amabilidad establece una relación con el

⁴ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 126.

⁵ *Ibíd.*, 11.

mundo que no está en búsqueda de la *continuidad del sí mismo en el otro*. Este punto en la obra de Han es fundamental, ya que abre un espacio en su pensamiento a lo que realmente hemos perdido de vista en su propuesta, el concepto de *amabilidad*. Entablar el inicio hacia esta *lectura o despejar* el camino para otros acercamientos en la obra de Han, como anunciamos en el inicio, sería nuestra mayor aportación.

2. La amabilidad como concepto.

Si elevamos la amabilidad al concepto filosófico medular del trabajo de Byung-Chul Han, esto nos obliga a la tarea de emprender una labor genealógica para explicar su desarrollo. El desarrollo del concepto de amabilidad nos lleva más allá de los confines de la filosofía Occidental. Con esto queremos establecer que en la tradición occidental y en especial dos de los interlocutores más importantes en la obra de Byung-Chul Han, como lo es Heidegger y Hegel, no son suficientes para poder explicar que da de sí la *amabilidad* como concepto. Es decir, aunque fue principalmente por medio del diálogo entre Heidegger y Hegel que Han introduce el concepto de amabilidad a la filosofía occidental, los inicios de este concepto no están en ella. La *amabilidad* es un concepto propio de Han, que desde la tradición filosófica occidental pasa por las reflexiones en torno a la contemplación, la serenidad heideggeriana o la ausencia de poder elevada a mediación dialéctica, pero su genealogía se asemeja al diálogo que el autor entabla con el concepto de vacuidad o vacío del budismo Zen. Sobre este punto, no somos los únicos que hemos establecido que el concepto de amabilidad encuentra afinidad con el budismo Zen. Alejandro Martínez dice: «así como Hegel es la inspiración que sirve de base a sus reflexiones sobre el poder, su concepto de amabilidad está directa y explícitamente inspirado y ejemplificado en el budismo zen y, más en general, en la

cultura y espíritu del Lejano Oriente, su referencia fundamental en este punto».⁶ Sin embargo, es importante destacar que la amabilidad también se expresa y ejemplifica a partir de la imagen del *cansancio* del ensayo *Sobre el cansancio* de Handke, de quien Han es muy lector. Y por último, como veremos al final de este capítulo, encuentra similitud con la poesía del romántico Novalis.

Antes de entrar de lleno a la elaboración conceptual de la amabilidad, queremos establecer una aclaración muy importante para los lectores de Han. Byung-Chul Han no va al *Lejano Oriente*, él viene a Alemania con el gran peso de la cultura oriental consigo. Por lo cual, no debemos olvidar que en este contexto por *Lejano Oriente* debemos referirnos al noroeste asiático, que se distingue por una cultura de la escritura común, en particular Japón, China y Corea. A pesar de que Han viene de Corea del Sur, no nos debe sorprender su afinidad con el cristianismo, es decir, no se nos debe hacer extraño que un coreano tenga conocimiento del catolicismo cuando el cristianismo está muy arraigado en Corea del Sur. Esto es importante porque algunos interpretan que Han trae de la cultura oriental, en particular del Zen y el taoísmo, conceptos, modos de vida, prácticas o ideas que permiten desarrollar una propuesta crítico-emancipatoria o un proyecto revolucionario ante la sociedad de rendimiento.⁷ Eso no se sostiene, porque el desarrollo del concepto de amabilidad (*freundlichkeit*) llevaba ya más de una década de desarrollo en su pensamiento y ese trato no tenía nada que ver con la crisis de la temporalidad y la sociedad de rendimiento. Ahora bien, lo que nosotros vemos es un gesto humilde de continuar el diálogo de dos tradiciones que ya se han encontrado, porque no podemos olvidar hacer mención a la escuela de Kioto y a sus tres grandes filósofos Nishida Kitaró, Tanabe Hajime y Nishitani Keiji. Lo que se quiere establecer es que

⁶ Martínez Carrasco, Alejandro. “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad”. *No somos islas*. Homenaje al profesor Jaime Nubiola, Eunsa, (2023) Pamplona: 9.

⁷ Nos referimos al siguiente trabajo: Almeyda Sarmiento, Juan David, Andrés Botero Bernal, and Javier Orlando Aguirre Román. “¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han.” *Estudios de Filosofía*, August 27, 2022. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>.

debemos desmitificar la idea de que Han está haciendo algo nuevo, él es la nueva cara de ese diálogo y aclaramos que no es que él se dé ese crédito. Esa tarea que hace Han de continuar el diálogo *con* corrientes del pensamiento que no son filosofía bajo el sentido estricto y no buscan serlo, mantenerlas a cada una en su plano de inmanencia, es de por sí, una apuesta por retomar las virtudes de un pensamiento *sindético*, por un pensamiento que se expresa como conjunción, que adhiere lo distinto y lo incluye como establecimos al comienzo de este trabajo. Para recordar: «Sindético quiere decir por conjunción, por el continuo "y", asociado, en sucesión».⁸

Continuar el diálogo entre ambas tradiciones del pensamiento no es subsumir una tradición a la otra, es precisamente la exploración de los límites de la filosofía frente al Zen, recordando que por límite nos referimos al horizonte de posibilidad y no a una limitación. El propio Han lo dice mejor cuando en el Prólogo de *Filosofía del budismo Zen* explica que «es posible reflexionar de modo filosófico también sobre un objeto que no implica ninguna filosofía en sentido estricto».⁹ Es por esto que lo que Han hace es emplear la comparación como método sobre la filosofía y los puntos de vista “filosóficos” del budismo Zen. Pero en su propio lenguaje las mantiene amablemente en su lejanía, es decir, en sus propios límites. No podemos olvidar que, a pesar del vasto conocimiento que tiene el autor de la cultura del Lejano Oriente, estos escritos sobre Oriente y Occidente son un periodo en su pensamiento compuesto por cuatro ensayos en los que explícitamente busca conciliar o poner en diálogo ambas tradiciones.¹⁰ Sin embargo, aunque son un periodo en el pensamiento de Han, eso no implica que estén al margen de su pensamiento. Estas obras forman parte esencial de su pensamiento, de modo que de este encuentro surge el uso del concepto de amabilidad. Pero debemos reconocer, que, aun así, Han apuesta por la filosofía en su

⁸ Byung-Chul Han, *Ausencia: Acerca de la cultura y la filosofía del lejano Oriente*. (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 62.

⁹ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 11.

¹⁰ *Filosofía del budismo Zen, Hegel y el Poder: Un ensayo sobre la amabilidad, Ausencia y Shanzai*.

sentido occidental, es decir, es un pensador occidental y esa filosofía tiene su propio horizonte: va de Grecia a Alemania.

3. La amabilidad y el tiempo de la des-preocupación: el tiempo sin cuidado

Ya hemos establecido que Han hace una lectura propia del Zen en la cual toma al Zen como objeto filosófico, a pesar de que el propio Zen no implica una filosofía en sentido estricto. Por tal razón, seguiremos la lectura de Han sobre el Zen porque, a pesar del gran interés personal que tenemos por el Zen, los límites de este trabajo no son abrir o elaborar una reflexión sobre el Zen, sino sobre el concepto de *amabilidad* a partir de la lectura de Han de la experiencia Zen. Un detalle importante es que en el 2002 el autor, además de publicar en el alemán *Filosofía del budismo Zen*, también publicó *Muerte y alteridad*. En este trabajo no entraremos en discusión con el texto de *Muerte y alteridad*, pero dejamos saber a los lectores que allí se presenta el concepto de amabilidad, principalmente en discusión directa con Kant, Heidegger, Lévinas y Canetti. Lo que queremos indicar es que el concepto de amabilidad ha estado en la obra del autor como el hilo conductor de su pensamiento y que no solo está en relación con el Zen. Sin embargo, es desde el Zen que entendemos que la amabilidad se ve en su plenitud.

Para comenzar la discusión del concepto de *amabilidad*, tenemos que detenernos en primer lugar sobre el uso que tiene en la obra de Han desde el alemán. El concepto de *amabilidad* en la obra de Han en alemán se presenta de una sola forma, bajo *Freundlichkeit*. Este concepto es constante en su obra y debido a la variada cantidad de autores de Han al español, en la traducción se perdió la fuerza conceptual que carga este concepto en su obra al alemán. Al español el concepto *Freundlichkeit* se ha traducido de tres maneras: en primer lugar se tradujo como *afabilidad arcaica (archaische)* en el texto de *Muerte y Alteridad*, y en *Filosofía del budismo Zen* se tradujo como *amabilidad y afabilidad*; luego en los ensayos *Ausencia*, *Shanzai*,

Hegel y el poder y *Sobre el poder*, se tradujo por *amabilidad*, y por último, se ha traducido por *cordialidad* en *El aroma del tiempo*, en este en ocasiones aparece como *cordialidad* y en otras como *amabilidad*. He dicho que las traducciones han debilitado un poco la fuerza conceptual, pero no es por la selección de traducir por *afabilidad*, *amabilidad* o *cordialidad*, sino porque al no haber un uso consistente en las traducciones, se pierde la fuerza conceptual desde la cual el autor está haciendo como afirma A. Martínez un «uso constante, preciso y casi técnico que tiene en el pensamiento de Han desde sus inicios, y que distingue cuidadosamente de términos etimológica y semánticamente cercanos y emparentados, como *Freundschaft* –*amistad*–*Gastfreundlichkeit*, *Gastlichkeit* o *Gastfreundschaft* –*hospitalidad*». ¹¹ Una última nota en particular sobre el ensayo *Filosofía del budismo Zen*. El traductor está todo el ensayo interponiendo *amabilidad* y *afabilidad* o *amable* y *afable*, pero debemos aclarar que se refieren a lo mismo. Si vamos al ensayo en su lengua original, el alemán, vemos que el concepto que utiliza es *Freundlichkeit* consistentemente; no hay dos usos sobre ese concepto, es el mismo concepto consistentemente.

La única distinción que hace Han sobre el concepto de *Freundlichkeit* es el último capítulo del ensayo titulado “*Freundlichkeit*” y lo que hace el autor es añadir el adjetivo *archaische* para establecer que la *amabilidad arcaica* es «más antigua» que el «bien» mismo, incluso más antigua que toda ley moral, en todo caso la *amabilidad arcaica* puede entenderse como la fundamentadora fuerza ética. ¹² Esta afirmación en su franca sencillez interpela radicalmente las presunciones corrientes heredadas desde Platón a Kant, puesto que, la *amabilidad* como fundamentadora de toda fuerza ética remite a lo *impersonal* como la condición primordial y radical de la existencia, incluso, de la condición humana. Es decir, existir no comienza con el yo.

¹¹ Alejandro Martínez Carrasco, “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad”. *No somos islas*. Homenaje al profesor Jaime Nubiola, Eunsa, (2023) Pamplona: 316.

¹² Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 160.

Establecemos que, en nuestra lectura, optamos por la traducción de *amabilidad* y no por *afabilidad o cordialidad*. La razón por la que optamos por el término *amabilidad* se debe a que hemos identificado un juego etimológico que el autor está haciendo desde el alemán. Dentro del concepto de *Freundlichkeit*, Han está incluyendo la experiencia de embellecer o lo bello, ya que si vamos al alto alemán la expresión *schône* también significa amable *–freundlich–*. Al mismo tiempo, hay un juego etimológico a partir de la palabra indogermánica *fri*, de la que derivan las formas: Libre/*frei*, Paz/*Friede*, Amigo/*Freund*, dando cuenta que en su sentido original significa «amar» (*lieben*). Es por estas razones que el uso de *amable* en castellano nos resulta mejor por su cercanía con *amar*. «Así pues, originariamente, “libre” significaba “perteneciente a los amigos o los amantes”. Uno se siente libre en una relación de amor y amistad. El compromiso, y no la ausencia de este, es lo que hace libre. La libertad es una palabra relacional *par excellence*. La libertad no es posible sin un sostén». ¹³ Incluso, el compromiso antes de lo interpersonal remite a lo impersonal mismo, en la noción de que hacer un compromiso es dejar al lado al *pequeño yo*.

Ya expuestas las aclaraciones del concepto *amabilidad* desde su lengua germánica nos movemos a la discusión de la *amabilidad* y su relación con el Zen. Han se percata en el pali antiguo «Mettâ es un concepto fundamental de la «ética» budista. La palabra indica aproximadamente bondad o [amabilidad]. Procede de la palabra *mitra*, que significa *amigo*». ¹⁴ Es un hecho que en ambas lenguas, pali y alemán, *amabilidad*, amor y amistad están emparentadas compartiendo una raíz común.

Para sentar las bases del concepto de *amabilidad*, para dar tenemos que detenernos en el concepto de *substancia* y la noción de *vacío* del Zen. Para Han la *substancia* (lat. *Substantia*, griego *hypostasis*, *hypokeimenon*, *ousia*) es el concepto fundamental del pensamiento occidental y

¹³ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*. (Barcelona: Herder, 2015), 53.

¹⁴ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 160.

designa a lo «duradero en todo cambio (...) constituyendo la unidad y mismidad en todo ente.»

También nos dice:

el verbo latino *substare* (literalmente: estar debajo), al que se remonta la substantia, tiene también la significación de «mantenerse firme». *Stare* (estar) se usa también en el sentido de mantenerse, afirmarse, perseverar. Es inherente a la substancia, entonces, la actividad de sostener y persistir. Ella es lo mismo, lo idéntico, que perseverando en sí se delimita frente a «lo otro» y con ello se afirma. *Hypostasis* significa, además de «base» o «esencia», «mantenerse» y «perseverancia». Por así decirlo, la substancia se mantiene firme «consigo misma». Está inscrita en ella la aspiración a «sí misma», a la propia posesión. En el uso normal del lenguaje *ousia* significa «capital, posesión, propiedad, hacienda», o «finca». Además, la palabra griega *stasis* significa no solo «estar», sino también «rebelión, tumulto, escisión, discordia, disputa, enemistad» y «partido».¹⁵

Han encuentra desde un inicio que la relación etimológica y el marco lingüístico al cual está emparentado el concepto de substancia no presentan un escenario pacífico, amistoso o, en palabras de Han, amable. Como él establece, la substancia descansa precisamente en la idea de separación y distinción entre lo uno y lo otro, al estar orientada hacia lo cerrado, a su mismidad, no contiene de sí lo abierto o la apertura. Toda la distinción que Han ha hecho sobre el concepto de substancia, en el cual incluye la esencia, se basa en que le es propia la aspiración hacia sí mismo, es decir, que habita en sí permanentemente o se posiciona firmemente dentro de sí. En palabras de Han, en discusión con el encuentro de Hegel con el budismo: «La representación de la sustancia está ligada a la del poder. Y el poder profundiza la interioridad subjetiva. Lo otro del poder presupone un desvaciamiento, una des-interiorización del ser. A la idea de una religión de la amabilidad se aproxima en mayor grado la religión budista en la medida en que niega radicalmente la sustancialidad del ser».¹⁶ A partir de lo expuesto podemos establecer, que Han ve aquí la prefiguración de una cultura o pensamiento que se «expresa en deseo de poder y posesiones». Es por esto que tiene que ir más

¹⁵ *Ibíd.*, 57.

¹⁶ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 126.

allá del archivo occidental para elaborar el concepto de amabilidad.¹⁷ Pero incluso, nos surge la sospecha de que la crítica de la *naturaleza* del poder, la cual ya hemos establecido como la capacidad de *continuar a sí mismo en lo otro y regresar a sí mismo*, no le sea propia al poder mismo, sino a un corolario o vicio *gramatical*. Es decir, si fuera el caso, esa llamada “naturaleza” del poder estaría inscrita en una tradición, un archivo, y una cultura. La verdadera matriz de la función del poder, así visto, puede en realidad yacer del carácter impersonal de la institución de la lengua, y en particular de lenguas con una profunda necesidad y arraigo hacia la *morfología*. Sin embargo, este punto, a pesar de ser un objeto de estudio interesante, queda fuera de los límites de este trabajo e incluso de la propuesta de nuestro autor.

No encontrando en el archivo de la tradición filosófica una relación que no se exprese en deseo de poder y posesión, a través de categorías como “sustancia”, “esencia”, “Dios”, “poder”, “señorío”, Han trae la negatividad radical de la *nada* budista y el *vacío*, los cuales niegan todos estos conceptos anteriores, los vacían. Frente al concepto de substancia y esencia, el concepto central del budismo Zen, vacuidad o vacío (*sûnyatâ*) en muchos sentidos, es lo opuesto a la substancia. Veamos: «La substancia está, en cierto sentido, «llena». Está llena de sí misma, de lo propio.» A diferencia, el vacío, la vacuidad «representa un movimiento de ex-propiación», es decir, «vacía al ente que persevera en sí mismo, que se aferra a sí mismo, o se cierra en sí. Hunde en una apertura, en una anchura abierta. En el campo del vacío nada se condensa en una presencia masiva. Nada descansa solo en sí. Su movimiento des-limitador, ex-propiador suprime el «para sí» monádico en una relación recíproca.»¹⁸ Ahora bien, esto no implica que el vacío constituya como dice Han un:

¹⁷ Byung-Chul Han, *Ausencia: Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. (Buenos Aires: Caja Negra 2019), 15.

¹⁸ *Ibíd.*, 14.

principio originante, ninguna «causa» primera de la que surja todo ente, todo lo que tiene forma. No hay en él ningún «poder substancial» del que salga un «efecto». Y ninguna ruptura ontológica la eleva a un orden superior de ser. El vacío no marca ninguna «trascendencia» que esté antepuesta a las formas que aparecen. El vacío no es sin forma, el vacío «es» forma, es lo que conserva la forma. Así, la forma y el vacío están instaurados en el mismo nivel de ser. Ningún desnivel de ser separa el vacío de la «inmanencia» de las cosas que aparecen.¹⁹

Anteriormente, habíamos establecido que el vacío debía entenderse como un «medio de la amabilidad», pero la razón de esto se debe a que el vacío, al ser forma, y su función es dar forma de por sí, instaura la *inmanencia* que permite la *relacionalidad* misma. De modo que en el vacío nada está encerrado dentro de sí mismo, nada ni nadie se puede levantar como esencias, ni sustancias de ningún tipo, no puede haber dioses, pero el primero que no se puede levantar es el vacío mismo como un principio, porque como citamos anteriormente «ningún desnivel de ser separa el vacío de la «inmanencia» de las cosas que aparecen». Para el vacío nada permanece, nada se aísla para sí mismo, nada se aferra a sí, el vacío es lo que conforma la *relacionalidad* misma y con esto queremos decir que «las cosas se amoldan y se reflejan las unas en las otras».²⁰

En este punto hay que establecer lo siguiente: cuando Han le da a la *amabilidad* la *apertura* del *vacío*, no implica condicionar al vacío como un principio, porque como hemos visto en el vacío nada domina, nada ocupa el lugar de principio. Más bien, si la amabilidad tiene la apertura del vacío, cuando Han apuesta por la amabilidad está desprendiéndose y desinteriorizando categorías como *yo, sí mismo, la voluntad, Dios, el alma*; es decir, aspira a un modo de estar en el mundo en la que el poder y la dominación brillen por su ausencia. Porque para Han, este modo de estar en el mundo constituido a partir de las categorías antes mencionadas establece una relación de posesión y señorío, hostil y disolvente con lo otro, la alteridad, y lo distinto. Entonces, el vacío se puede

¹⁹ *Ibíd.*, 14.

²⁰ *Ibíd.*, 151.

entender como medio de la amabilidad impide que el “sujeto” se aferre a sí mismo, conforma una in-diferencia amistosa que «disuelve la rigidez substancial» y permite que los entes fluyan «los unos en los otros, sin que ellos se fundan en una «unidad» substancial».²¹ Como habíamos establecido en un principio, el concepto de amabilidad tiene su origen en el vacío y la siguiente cita lo demuestra: «La nada budista no es una entidad onto-teológica que hiciera surgir algo. Está vacía ella misma. En este *vacío del vacío* tiene también su origen, en última instancia, el *ethos* budista de la amabilidad».²²

En relación con lo expuesto Martínez establece, «si los modos específicos de vivir-con y relación con el otro de la violencia y el poder se caracterizan respectivamente como aniquilación y asimilación como medio de autoafirmación, lo que define el modo propio de la amabilidad es la afirmación incondicional de la alteridad en cuanto alteridad. Se dirige, por tanto, hacia lo diferente del yo, que, frente al poder, tiene aquí la primacía, que es acogido tal y como es».²³ La amabilidad busca vaciar la subjetividad y como mediación no se circunscribe a «simplemente dejar que las cosas existan unas junto a otras», es todo lo contrario, participa intensivamente, genera un amable «estar junto de lo discontinuo» que se debe al vacío «romper la rigidez del sí-mismo».²⁴ La amabilidad apuesta por una *existencia sin cuidado* frente al sentido heideggeriano del cuidado, es decir, por una existencia *des-pre-ocupada*, pudiéramos decir *inactiva*, pero también se desprende de todo accionismo heroico como lo es el ser-para la muerte. La amabilidad vendría a constituir una afirmación suprema del ser, no lo niega, más bien, lo *des-substancializa*, lo *des-interioriza*, le da apertura. La amabilidad «del vacío, significa también que el ente respectivo no solo está “en”

²¹ *Ibíd.*, 67.

²² Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 127.

²³ Alejandro Martínez Carrasco, “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad”. *No somos islas*. Homenaje al profesor Jaime Nubiola, Eunsa, (2023) Pamplona: 316-317.

²⁴ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder: Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 148-149.

el mundo, sino que en su “fondo” “es” el mundo, y en su estrato profundo “respira” las otras cosas, o les prepara su morada. Así pues, en una cosa “habita” el mundo entero».²⁵

Han da cuenta de que el pensamiento de Heidegger buscaba renunciar a la representación metafísica del fundamento, «en la que habría de quietarse la pregunta del porqué, a un fundamento de explicación al que habría de ser reconducido el ser de todo ente».²⁶ También conoce que el pensamiento de Heidegger tuvo algunos encuentros con el budismo. No se puede negar que el trabajo de Han, es en cierto aspecto, continuidad del pensamiento heideggeriano; es deudor particularmente de unos conceptos y un lenguaje que le permite entablar diálogo con Heidegger para pensar el presente. Pero una gran diferencia que el propio Han destaca del pensamiento heideggeriano está fundamentada en su concepto de amabilidad. En lo que sigue, como establece A. Morán, Han en relación con lo inmanente y lo particular apuesta a una mirada más cercana del ente «que la de Heidegger sin por ello perder de vista la cuestión esencial de la relación con el ser».²⁷ La desinteriorización aquí aparece como un amable *desarme del yo* y no como una violencia. Por eso es importante entender la radicalidad del concepto de amabilidad.

Según Martínez, Han se mueve en un terreno en dónde quiere ir aún más allá de los fenómenos como la hospitalidad, la amistad o el amor porque aunque hacen frente de manera efectiva a la violencia, «son insuficientes porque no alcanzan a moverse en el ámbito de la plena amabilidad, están todavía dentro de los límites del poder, aunque una forma de poder ya muy cercana y orientada hacia la amabilidad». Entiende Martínez que todavía «son formas que descansan en la voluntad y la subjetividad» estando atadas a «un mundo de fronteras, límites e identidades, en donde la pertenencia a sí mismo y permanencia en la casa y el hogar, en la interioridad, son valores

²⁵ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 69.

²⁶ *Ibíd.*, 28.

²⁷ Morán, Alberto. “Las redes de la nada. Cartografía del pensamiento de Byung-Chul Han: trazados y recepción crítica (Resumen)” (Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2022), 10.

a cuidar y proteger frente al puro salir de sí y vaciarse de sí mismo que la amabilidad exige (...) en el régimen neoliberal actual, no son aún las formas plenas de vida que él pretende reivindicar, les falta la receptividad y apertura radicales que definen el peculiar y distintivo ser-en-el-mundo de la amabilidad.»²⁸ Sobre este punto estamos de acuerdo, pero aclaramos que no es que la amistad, el amor y la hospitalidad sean insuficientes, esto requiere matizarse. Es que la amistad, el amor y la hospitalidad vistas desde el sí mismo están orientadas hacia el otro como un segundo yo, un otro yo, y no por el otro en su plena alteridad. Es por esto que el intento de Han con la amabilidad como mediación es dejar al otro en su propio ser. La amabilidad no es un echar por tierra todo lo anterior; ya hemos mencionado que la amabilidad es más arcaica que el bien y toda ley moral. La siguiente cita lo expresa perfectamente: «La amabilidad del vacío produce a través de extensos espacios una continuidad del ser; aún más: una continuidad del mundo, que se diferencia de aquella continuidad del sí-mismo a la que aspira el poder. Amable es la mirada, el instante que consigue un regreso-al-mundo: “Quisiera estar tan vacío que, con la rama que se eleva, me elevara yo también”.»²⁹

Llegando al cierre de esta discusión, lo que hemos querido demostrar es que el concepto de amabilidad toma préstamos del vacío del budismo Zen, y en particular hay que aclarar que Han hace una lectura propia del Zen, y es a esta lectura que nos atenemos en esta discusión. Ahora bien, sería un error igualar la amabilidad al vacío del budismo Zen, porque visto de ese modo, entonces la consecuencia lógica sería que todo se resuelve practicando el Zen. Sin embargo, lo que hace Han con el concepto de amabilidad es darle la forma y función del vacío para desprenderse del peso y la referencia del *sí mismo* que entabla una relación con el mundo en la que «el ser se trata de mi ser» es decir, que cuando «yo actúo, pongo bajo mi mirada el mundo de cara a «mis»

²⁸ Alejandro Martínez Carrasco, “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad”. *No somos islas. Homenaje al profesor Jaime Nubiola*, Eunsa, (2023) Pamplona: 317-318.

²⁹ Byung-Chul Han, *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. (Barcelona: Herder, 2019), 148-149.

posibilidades de ser. La mirada al mundo no es vacía, está bajo el prisma de «mis» posibilidades de ser, es decir, de la «mismidad».³⁰ Y como hemos visto, la fundamentación de categorías como el *sí mismo* o el *yo*, para él, están asociadas al impulso de posesión y orientadas a permanecer cerradas y no a la apertura que requiere de un modo de ser y estar en el mundo más amable. De ahí que la amabilidad establezca una relación con el mundo en su *ser-así*, una relación despreocupada y esto es central para entender el porqué de la apuesta de Han por el elogio de la *inactividad* de la vida contemplativa, porque la contemplación implica hundirse en lo contemplado apartando la mirada del *sí mismo*. La demora contemplativa es un salir de sí mismo, para nunca volver, para nunca regresar a sí mismo; es un lugar del no-hacer y, como veremos a continuación, una apuesta por la inactividad como contrapropuesta al exceso de actividad. Las palabras de Bashō arrojan luz sobre lo expuesto: «Sentado en silencio, sin hacer nada, llega la primavera y la hierba crece por sí sola.»

4. Amabilidad y vida contemplativa

En el segundo capítulo de este trabajo ya habíamos presentado una breve exposición de la propuesta de la vida contemplativa, tal como Han la había presentado en sus primeros ensayos. De casualidad, el autor publicó un ensayo “dedicado” a la vida contemplativa en el 2022 y se tradujo al español en el 2023. El ensayo lleva por título *Vida Contemplativa: Elogio de la inactividad*. A continuación, vamos a esbozar la propuesta del autor en este texto, recogiendo parte de la discusión que hemos desarrollado en este trabajo a partir del ensayo *El aroma del tiempo*, pero ahora haciendo énfasis al elogio que él hace de la inactividad. Ya habíamos establecido que, con la apuesta a la revitalización de la vida contemplativa, Han se enfrentaba directamente a la figura de Arendt. No es casualidad que este nuevo ensayo de Han lleve por título *Vida Contemplativa*, como

³⁰ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 94-95.

debemos recordar la obra de Hannah Arendt, *The Human Condition*, fue traducida al alemán por la misma autora con el título: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*; de este modo, Han está conectando de forma directa su obra con la de Arendt.

En este ensayo, como es usual en sus ensayos previos, se puede entrever el mismo estilo del autor, es decir, escueto y haciendo variaciones de lo que ha dicho previamente. Sin embargo, profundiza más sobre la crítica a la vida activa de Arendt y el concepto de acción, yendo más allá de la obra de *La condición humana*. Del mismo modo, revisita el *ser para la muerte* del Heidegger de *Ser y tiempo* y profundiza más en su crítica, pero a la vez vuelve a simpatizar con el Heidegger del giro (*Kehre*), trayendo aportaciones sobre el concepto de estado de ánimo (*Stimmung*). Entrar de lleno en ambas discusiones nos aleja de los límites de este trabajo y entendemos que con lo que hemos expuesto anteriormente expresamos ya lo que hace en este nuevo ensayo. Ahora bien, lo que sí nos interesa de este ensayo es a lo que refiere a la *vida contemplativa*, porque a pesar de que introduce dos aspectos nuevos que resultan importantes destacarlos a continuación, al final plantearé algunos de los problemas que nos presenta su propuesta por la vida contemplativa que Han ha incorporado a su pensamiento. Comencemos por los dos aspectos que ha incorporado a la vida contemplativa. El primer aspecto que el autor añade para matizar la vida contemplativa es lo que él llama *elogio de la inactividad* y lo segundo es que si hasta hace unos años por más de una década el pensamiento de Han se podía resumir en la siguiente sentencia: '*la desaparición del otro*', y se interpretó el *otro* en tanto humano, ahora ese *otro* en este ensayo se extiende a la dimensión de la tierra misma y la naturaleza. A continuación, dedicamos unos breves comentarios para cerrar este trabajo, estableciendo que el modo en que el autor logra hacer propia la apuesta de la vida contemplativa se debe al concepto de *amabilidad*.

Es importante establecer que la relación que Han hace de la *amabilidad* y la *contemplación* no son dos propuestas aparte. Porque, como habíamos visto en el segundo capítulo de este trabajo, el autor las relacionaba cuando cerraba *El aroma del tiempo* diciendo: «el [demorar] contemplativo es una praxis de la amabilidad. Deja que suceda, que acontezca, se muestra conforme en vez de intervenir».³¹ Ya que hemos recorrido el concepto de amabilidad, estamos en condiciones de trazar una explicación sobre esta relación que acabamos de establecer. Debemos entender la *amabilidad* como posibilidad de una forma de *ser y estar* en el mundo *des-interiorizada, des-interesada, des-preocupada*, vaciada de intencionalidad, utilidad y fines. Han ha dicho que la vida contemplativa tal cual él la esboza ya está desprendida de su noción *antigua aristotélica*, entonces, lo que hace con la vida contemplativa es rescatar su función y la capacidad relacional que tiene para demorarse en las cosas. Con esto nos referimos a que la función de la vida contemplativa vista por Han es un *hacer, pero* orientado a *nada* que no está orientado a un fin. Porque la contemplación siempre está atada a una experiencia espacio-temporal. La contemplación es *demorar*, de ahí que genera *duración*. «Weilen (demorar) significa: perdurar, estarse quedo, contenerse y retenerse, a saber: en la queda quietud».³² Sin embargo, al final de este capítulo, expondremos que la amabilidad y la contemplación pueden pensarse sin necesidad de recurrir a la vida contemplativa.

También queremos hacer ver que la contemplación en la obra de Han tiene una profunda inspiración a partir del ensayo *Sobre el cansancio* de Peter Handke.

³¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 162. Traducción modificada. El término *Verweilen* en la obra de Han está vinculado al término *Weilen* que significa demorar y tiene su desarrollo en la obra de Heidegger. La traducción correcta sobre el verbo *Verweilen* en el castellano, en este caso, es *demorarse* porque detenerse nos lleva a otras confusiones teóricas que el término en la lengua alemana no contiene. El demorarse contemplativo en Han implica una temporalidad propia, si traducimos *Verweilen* por detenerse ese sentido de temporalidad se pierde por completo, porque haría entender erróneamente que Han está en busca de una tarea imposible, detener el tiempo.

³² *Ibíd.*, 162.

¿Dónde está la contemplación? Tengo para el «Todo en uno» una imagen: aquellas naturalezas muertas, generalmente holandesas y del siglo xvii, en las que aparecen flores: en éstas, de forma que parecen seres vivos, hay aquí un escarabajo, aquí un caracol, allí una abeja, allí una mariposa y, aunque quizás ninguno de ellos tiene idea de la presencia del otro, en este momento, en mi momento, están todos juntos.³³

Esta imagen de la contemplación que Han trae de Handke entabla una *amabilidad* con las cosas, expresada como *cansancio fundamental* que «suprime el aislamiento egológico y funda una comunidad que no necesita ningún parentesco. En ella despierta un compás especial, que conduce a una concordancia, una cercanía, una vecindad sin necesidad de vínculos familiares ni funcionales.»³⁴ Podemos ver que el concepto de amabilidad busca extender el sentido de alteridad más allá de la condición humana.

A partir de los ensayos *El aroma del tiempo* y *La sociedad del cansancio*, el autor estaba tratando de hacernos ver la amabilidad en sus diferentes variaciones articuladas de distintas maneras como: contemplación, demora y cansancio-fundamental. En últimas, el llamado siempre fue un *hacer* orientado a nada, que no es igual a ser activo, a la actividad ni a la acción. Esto queda muy bien entendido en la falacia del capital que iguala la actividad al hacer y, por consiguiente, el pensar al calcular. Incluso de modo que ahora percibimos la vida en términos de trabajo y rendimiento, la inactividad se nos presenta como un déficit que debemos remediarlo cuanto antes.³⁵ Aunque Han en el ensayo *El aroma del tiempo* manejaba otro lenguaje, estaba muy cerca de esta distinción cuando apuntaba a que el trabajo reclamaba todas las fuerzas y actividades para sí y se presentaba como un único *hacer*.³⁶ Incluso que el trabajo se totalizaba de tal modo, que más allá

³³ Peter Handke, *Ensayo sobre el cansancio* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), ebook.

<https://books.apple.com/us/book/ensayo-sobre-el-cansancio/id1168340233>

³⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. 2da ed. (Barcelona: Herder, 2017), 74.

³⁵ Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa: Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023), 11.

³⁶ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 140.

del trabajo, lo que quedaba era matar el tiempo, anulando por completo otras formas y proyectos de vida.³⁷ Resaltamos que en ambas citas el autor aún no ha dado con el concepto de rendimiento, por lo cual, debemos interpretar el trabajo aquí como *totalización del trabajo*, como única actividad. Las dos citas anteriores, aun en su simpleza, cortas y precisas, resumen muy bien su argumento frente al problema de la actividad.

Ahora bien, la lógica del rendimiento del trabajo como única actividad u ocupación nos priva de la vivacidad de la inactividad, la cual «no implica una incapacidad para la actividad, o su rechazo, o su mera ausencia, sino que constituye una capacidad autónoma» porque «tiene su lógica propia, su propio lenguaje, su propia temporalidad, su propia arquitectura, su propio esplendor, incluso su propia magia».³⁸ Por lo cual, el llamado a la inactividad no debe interpretarse como un *no-hacer-nada*, sino como un *hacer para-nada*. «El ceremonial de la inactividad es: hacemos, pero para nada. Este para-nada, esta libertad con respecto a la finalidad y la utilidad es la esencia de la inactividad».³⁹ Aclaremos que en nuestra interpretación Han nunca está apostando únicamente por la vida contemplativa, la inactividad, ese no hacer-para nada. Digámoslo de otro modo: no está apostando por una *totalización de la contemplación*, sino porque la vida activa «acaja de nuevo la vita contemplativa en su seno».⁴⁰

En el ensayo *El aroma del tiempo*, el autor dice: «La vita contemplativa es una praxis de la duración. Genera otro tiempo al interrumpir el tiempo del trabajo».⁴¹ A partir de lo anterior, añadimos que es una praxis de la duración porque está entregada al hacer para nada de la inactividad. Pero ¿cuál es ese otro tiempo que interrumpe el tiempo del trabajo?, ¿qué ha pasado

³⁷ *Ibíd.*, 133.

³⁸ Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa: Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023), 11.

³⁹ *Ibíd.*, 16.

⁴⁰ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 11.

⁴¹ *Ibíd.*, 134.

con la crisis de la temporalidad en todo este asunto? Podemos establecer que dicha crisis permanecerá mientras continuemos en una sociedad de rendimientos, ahora bien, debemos recordar que dicha crisis del tiempo nunca fue ninguna crisis en términos estrictos para el autor, es crisis porque vivimos en una sociedad del rendimiento que asfixia el tiempo mismo y nos aísla en el *pequeño yo*. Previo a la totalización del trabajo y la sociedad de rendimiento, ya el autor cuestionaba aquel modo de *existencia* que se expresaba en el *énfasis del yo*, el *sí mismo* y la resolución al actuar, como le cuestionó a Heidegger: Veamos la siguiente cita:

El tiempo no se agota en aquel tiempo de la «preocupación», que no es otra cosa que encargarse de sí mismo. El énfasis en el yo vuelve la «existencia» ciega para el ámbito intermedio. El «coexistir» «auténtico» de Heidegger es, en último término, la yuxtaposición de un yo sin referencias. Incluso la «angustia» sigue siendo un estado de ánimo del yo que lo individualiza y que no está en consonancia con algo distinto. Tampoco suscita ninguna confianza en el mundo. Considerándolo desde el tiempo de la «preocupación», el tiempo del cansancio sería un tiempo intermedio sin preocupación, una duración, un tiempo sin «proyecto». No fuerza a las cosas a estar presentes ahí delante o a mano. Las manos ya no se extienden para agarrar o para apropiarse, sino que reposan o juegan.⁴²

Llegado a este punto, debemos recordar que esa crisis siempre fue una puerta para el autor entrar y proponer que debíamos asumir la *disincronía* del tiempo. A partir del concepto de amabilidad, el tiempo “*no importa*”, entonces debemos des-preocuparnos de orientar el tiempo. El tiempo importa solo cuando está orientado al rendimiento, la producción y al *yo* como *proyecto*; se *pre-ocupa* y *ocupa* cuando está orientado hacia un fin. Esa inclinación compulsiva de *ocupar* el tiempo que pierde toda dimensión contemplativa, demora y duración, a fin de cuentas, no hace nada de valor con el tiempo, pues se *ocupa* en matar el tiempo mismo. Pero cuando nos des-preocupamos del tiempo, aparece el tiempo en su plenitud, que Han lo llama tiempo del *otro* y

⁴² Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*. (Barcelona: Herder, 2018) 133.

tiempo *festivo*. El tiempo de la despreocupación crea las condiciones del pensar que disfruta una temporalidad y espacialidad particular. Frente al tiempo de la ocupación que da primacía al “pensar” calculador, o la mera comprensión que transcurre de manera lineal como el de un ordenador, el pensar es de lleno incalculable, discontinuo, no se deja acelerar, da rodeos, incluso viaja como tiene en mente el autor cuando establece que: «originalmente, pensar (*sinnanm* en antiguo alto alemán) significaba viajar (*reisen*)»⁴³ En fin, el pensar no está orientado a la utilidad y al rendimiento, para este es inútil y no rinde.

A partir de lo expuesto no nos queda de otra que afirmar que Byung-Chul Han es un romántico y él mismo se ha referido a que su pensamiento se alinea con el romanticismo alemán. De ahí que el último capítulo del ensayo *Vida contemplativa* esté dedicado a Novalis. Afirma Han: «Mi pensamiento hunde sus raíces en el Romanticismo alemán. Si me permiten comparar mi pensamiento con una fruta, diría que su piel y su pulpa son profundamente románticas. En cambio, el hueso procede del Lejano Oriente. Así pues, se trata de una fruta sumamente exótica.»⁴⁴

La razón por la que el autor tiene un gran apego a los románticos se debe a que los románticos no buscan proyectar sus sentimientos, deseos y anhelos subjetivos sobre la naturaleza, no están en la búsqueda de humanizar la naturaleza, no están agobiados por el poder y la dominación del *sí mismo* que busca su continuidad en lo otro. Su apuesta por la contemplación no busca poner el yo en las cosas, es todo lo contrario, busca que el yo desaparezca, darle muerte al “yo”; no se trata de ir a las cosas o traer las cosas, se trata de despertar a «la fugacidad desasiéndose de sí mismo y dejándose transcurrir junto con lo caduco.»⁴⁵ En referencia a la naturaleza y la romantización del

⁴³ Id., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Barcelona: Herder, 2015), 156.

⁴⁴ Byung-Chul Han, *La tonalidad del pensamiento*. Editorial Paidós, 2024. eBook. <https://books.apple.com/us/book/la-tonalidad-del-pensamiento/id6476652375>

⁴⁵ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, Biblioteca de filosofía (Barcelona: Herder, 2018), 118.

mundo, dice: «Más bien se trata de que ella [la naturaleza] misma posee una interioridad, un “ánimo”», es por esto que para el autor «solo los poetas advierten la inagotable riqueza de su interioridad poética.»⁴⁶ Han ha encontrado en el romanticismo alemán de Novalis aquella inmanencia de la relacionalidad misma del ser-así de las cosas en la cual «nada en el mundo está aislado de todo lo demás. Cada cosa fluye y se desliza hacia las otras. Todo está entrecruzado con lo otro.»⁴⁷ Para el autor, la poesía de Novalis entabla un medio «que arranca las cosas de su aislamiento y las reúne en una hermosa comunidad.»⁴⁸

Anteriormente, en discusión con el concepto de vacío del Zen, habíamos explicado que el vacío para Han es amable porque entabla una apertura al mundo que permite que en una cosa habite el mundo entero.⁴⁹ En el ensayo de la *Vida Contemplativa*, Han establece una lectura de lo que espera para el futuro en referencia al siguiente fragmento de Novalis: «En el mundo futuro todo es como en el mundo de antaño — y, no obstante, todo es completamente diferente».⁵⁰ Han establece una lectura de lo que espera para el futuro que nos recuerda aquel Han de los primeros escritos.

Lo que caracteriza al mundo futuro es un desorden, pero de orden racional. Nada está aislado de lo demás. Nada persiste en sí mismo. Nada se afirma a sí mismo. No hay fronteras fijas que separen las cosas unas de otras. Estas se abren las unas a las otras. También podemos decir: se vuelven mutuamente amables. Su sonrisa amable afloja las trabas de la identidad. Se funden unas con otras y se entremezclan. El mundo resplandece en un desorden amable, en el “caos racional”...En el reino de paz por venir se reconciliarán el ser humano y la naturaleza. El ser humano ya no será más que un conciudadano de una república de seres vivos a la cual también pertenecerán las plantas, los animales, las piedras, las nubes y las estrellas.⁵¹

⁴⁶ Byung-Chul Han, *Vida contemplativa: elogio de la inactividad*, Primera edición (Barcelona: Taurus, 2023), 115.

⁴⁷ *Ibíd.*, 116.

⁴⁸ *Ibíd.*, 116.

⁴⁹ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*. (Barcelona: Herder, 2015), 69.

⁵⁰ Byung-Chul Han, *Vida contemplativa: elogio de la inactividad*, Primera edición (Barcelona: Taurus, 2023), 119.

⁵¹ *Ibíd.*, 120.

Ahora bien, de dónde surge este giro que lo lleva a considerar a la tierra misma como alteridad y de ver a la tierra como *divina*, es a partir de un giro que ya se estaba dando en su pensamiento a partir del texto *Loa a la tierra (Lob der Erde, 2017)*. Desde ese entonces hemos comenzado a ver los restos del catolicismo de Han en su obra sutilmente. Es de saberse que el autor había estudiado, además de filosofía, teología católica. Sin embargo, este acercamiento, según su propia confesión, se da a partir de un encuentro directo con la tierra. Si prestamos atención al prólogo de *Loa a la tierra* nos percataremos de que su deseo de estar cerca de la tierra lo llevó a practicar la jardinería por un periodo de tres años. Ese contacto directo con la tierra en el proceso de creación de un jardín en su hogar lo llevaron a la «profunda convicción de que la tierra es una creación divina.»⁵²

Veamos la siguiente cita del prólogo de *Loa a la tierra*:

El trabajo de jardinería ha sido para mí una meditación silenciosa, un demorarme en el silencio. Ese trabajo hacía que el tiempo se detuviera y se volviera fragante. Cuanto más tiempo trabajaba en el jardín, más respeto sentía hacia la tierra y su embriagadora belleza. Desde entonces tengo la profunda convicción de que la tierra es una creación divina. El jardín me transmitió esta convicción, es más, me hizo comprender algo que para mí se ha convertido en una certeza y ha asumido carácter de evidencia. «Evidencia» significa originalmente ver. He visto. Pasar el tiempo en el jardín florido me ha devuelto una devoción piadosa. Creo que existió y que existirá el Jardín del Edén. Creo en Dios, en el creador, en ese jugador que siempre empieza de nuevo y que así lo renueva todo. También el hombre, por ser creatura suya, está obligado a participar en el juego. El trabajo o el rendimiento destruye el juego. Es un hacer ciego, vacío, que ha perdido el habla.

Entendemos que no se debe echar a un lado su obra y pensamiento por su confesión cristiana, aunque no deja de ser filosóficamente problemática; al menos, para nosotros. Aclaramos que nosotros no haremos una crítica a la persona de Han, sino que separamos su obra, de su persona. Su obra desde sus inicios ha abierto caminos a partir del pensar *sindético* que lo distingue. Aunque en estos últimos años la incorporación de textos y referencias del Lejano Oriente se han reducido significativamente, su preocupación central por la recuperación de la plena alteridad sigue siendo

⁵² Byung-Chul Han, *Loa a la tierra: un viaje al jardín* (Barcelona: Herder, 2019), 12.

la búsqueda que inició a partir del concepto de amabilidad. Para nosotros esto no representa una ruptura en su pensamiento y vemos que la evolución de su obra por el momento continúa consecuente a los propios temas y autores que venía reivindicando. El texto *Loa a la tierra* más allá de su confesión cristiana y de su apego romántico por lo divino de la propia naturaleza, lo que reivindica es la búsqueda por la recuperación de la alteridad. En la lógica del rendimiento las otredades o la alteridad son aquello que queda fuera de la utilidad y el consumo, de ahí que la condición humana no tenga acceso a ello. Mientras que la total alteridad que Han reivindica es una apertura hacia las plantas, los animales, las piedras, las nubes, las estrellas y los insectos, y cómo estos entablan relación con lo humano en su plano de inmanencia.

A partir del giro romántico que el autor da, establece que la religión, en discusión con el filósofo y teólogo romántico Schleiermacher, es pensable sin Dios y que incluso lo esencial para la religión no es Dios, sino el deseo de lo infinito.⁵³ Sin embargo, su postura católica y su apuesta por la religión nos genera algunas dudas. A continuación, vamos a elaborar nuestro distanciamiento con el catolicismo de Han, sin embargo, aclaramos que el problema no es directamente contra su catolicismo, sino por las sospechas que nos genera a partir de su obra. Porque si esa vía de su creencia personal busca llevarnos a lo que en efecto sería la restitución de una teología por vía filosófica, entonces estaríamos ante un modelo y una propuesta que definitivamente no daría más de sí. No daría más de sí porque, este modelo de filosofía-teológica en Occidente ha llegado a su fin y ya no se sostiene. Por lo cual, si este fuera el caso, entonces preguntamos, dónde quedaría la autonomía de la filosofía y del pensamiento que tanto el autor reivindica. Sin embargo, tomamos distancia solo a partir de una leve sospecha, pero no necesariamente al momento en su obra existen los elementos de juicio para que así sea. Por otro

⁵³ En este enunciado podemos ver la huella de Lévinas en el pensamiento de Han. Lévinas es uno de los interlocutores que Han trabaja en sus primeros textos debido a su cercanía con Heidegger.

lado, la conversión de Han no es la de San Pablo, quien de camino a perseguir cristianos cayó de su caballo cuando la luz esplendorosa de Dios lo cegó, sino que Han en búsqueda de la alteridad se encontró con el peso de la tierra y al sentirla en sus manos la encontró divina.

Luego de ese giro romántico con rasgos católicos y religiosos, tenemos que reconsiderar el concepto de amabilidad y su relación con la contemplación a partir de una discusión con la vida contemplativa, es aquí donde vemos los mayores problemas para lo que respecta su propuesta.

A pesar de que Han había establecido que la amabilidad era tan arcaica como para considerarse la fundamentación de la ética misma. A nuestro modo de ver, el hecho de que el autor intente reivindicar una propuesta por la *vida contemplativa*, como contrapropuesta frente al pensamiento de Arendt en su apuesta por la *vida activa*, hace que dicha reivindicación se vuelva contra su propuesta. Aclaremos que si tomamos en cuenta el contenido del texto *Vida Contemplativa*, este gira en torno a un elogio sobre la *inactividad* y no sobre una recuperación de la vida contemplativa en su sentido primario. Sobre esto ya habíamos expuesto algunos puntos en el segundo capítulo y establecimos que veíamos esa propuesta como una *vía* y no como una elaboración completa de una propuesta filosófica. Reconocemos que el autor continúa insistiendo en su posición de que su vida contemplativa no reivindica su sentido original. Sin embargo, hemos dicho que la *vida contemplativa* se vuelve contra su propuesta porque, según nuestra interpretación, a pesar de que la amabilidad se presenta como un modo de ser y estar en el mundo des-interiorizado y sin intencionalidad, al reivindicar el concepto de *vida contemplativa*, según nuestra interpretación está confinando la contemplación y la amabilidad a una *intencionalidad*, incluso a una forma de vida que tiene sus condiciones históricas. Esto es lo que lo ha llevado a tener que clarificar, en más de una ocasión, que la vida contemplativa que él propone no rescata prístinamente su sentido original. Para nosotros esta constante reivindicación es problemática, porque entendemos que el autor podía

evadir estas aporías si hubiera optado por continuar un desarrollo más extenso del concepto de amabilidad, que se expresará a partir de la apertura que la contemplación tiene.

El afirmar la “Vida contemplativa” como la forma de la *contemplación*, aunque lo reformule por un llamado a la inactividad, este incurre en una formalización que convierte esa propuesta en una *meta, en un proyecto*. Cuando Han recluye la *contemplación* a la *Vida contemplativa*, le impone una direccionalidad que entendemos no necesita, como algo que está procurando a perseguirse. No obstante, la contemplación no es una *vida-vita*, la contemplación es un fenómeno que *está*, es algo que pasa sin intencionalidad, de ahí que incluso para nosotros la contemplación sea tan arcaica como la amabilidad misma que Han ha propuesto. Por ejemplo, si pensamos la práctica Zen misma, a partir de su propio acercamiento, la meditación sería una prolongada e intensa contemplación. Por lo cual, la contemplación misma en tanto arcaica, antes de que se impongan las construcciones y restricciones de una cultura o un sistema de pensamiento, es una experiencia que se da de la condición humana. Entonces, lo que nos cuestionamos es por qué darle esa direccionalidad a la contemplación, por qué regimentarla y limitarla al proyecto de la Vida contemplativa si la contemplación ya es inherente en la amabilidad. Al hacer esto, Han comienza o a distanciarse de la amabilidad sin percatarse o sepultarla, restringiéndola en un vicio dicotómico entre vida activa y vida contemplativa. Esto hace que la amabilidad se pierda dentro de su propuesta.

Según nuestra interpretación, alcanzaba la crítica frente al concepto de acción y la vida activa de Arendt. Era suficiente anunciar el peligro de la hiperactividad a la cual, según Han, viene a partir de un modo de ser que se orienta a la acción y la actividad. Entendemos que en Han, ya la propuesta de la amabilidad era apropiada para la elaboración que ha hecho a partir de su valoración de la contemplación. El problema no es la *contemplación*, sino que, nos parece, buscando

distanciarse del concepto de acción de Arendt, su pensamiento quedó limitado a la posición contrapuesta, pero dentro de lo que podríamos llamar el régimen occidental de la contemplación. De ahí que en estos últimos años veamos una disminución de ese pensar *sindético*, que en esa primera década de su obra era parte fundamental de su pensamiento, como una de las aportaciones de más interés en su obra.

Llegado a este punto, se ha de señalar que en la propia propuesta de Han, en estos últimos años, vemos que el concepto de amabilidad ha quedado al margen de la discusión de la vida contemplativa y el texto de *La vida contemplativa* en el 2022 lo confirma. Nos parece que, un mejor título y una mejor discusión hubieran sido: *Amabilidad: Elogio de la inactividad*. Sin embargo, el concepto de amabilidad puede tener su propio desarrollo sin reivindicar la vida contemplativa. El autor ha tratado de articular su propuesta de la Vida contemplativa como una nueva reformulación, a partir de la apertura de la amabilidad que nos regresa a la inmanencia del ser-así. Sin embargo, cuando su propuesta adquiere la reivindicación de lo sagrado y la defensa de recuperar el concepto de la religión, aludiendo incluso a que la religión es pensable sin Dios, esto nos resulta problemático porque volvería a abrir la puerta a que la filosofía vuelva a quedar sometida a los fines de la teología. Y en ese caso, si la religión es pensable sin Dios, porque mejor no deshacernos de los dos y hablar mejor de praxis o prácticas. Por lo anterior, vemos que su propuesta por la vida contemplativa comienza a perder la apertura que encontramos en el concepto de amabilidad en sus inicios, presente en sus escritos sobre del Zen y el budismo Chán.

La razón por la que establecemos lo expuesto radica en que la amabilidad como propuesta no debería ser relegada a los márgenes de su pensamiento, y que, en efecto, su apertura permite desprenderse de la propia propuesta de Han, ya que la apertura y anchura radical que brota de la amabilidad entabla otro modo de relación con la alteridad y el pensar. Sobre el pensamiento y la

disciplina filosófica, la amabilidad entabla modos de relación desde la virtud de un pensar *sindético*.

Teniendo en cuenta todos los aspectos que hemos considerado, aun así, el hilo conductor en la obra de Han es el concepto de amabilidad. Recordamos que su raíz etimológica alemana *fri* de la cual derivan las formas libre, paz y amigo (*frei, Friede, Freund*) significan «amar» (*lieben*), coloca el concepto de amabilidad (*Freundlichkeit*) como una propuesta de lo *vinculante* y la *relacionalidad*; incluso, vuelve a poner en perspectiva que la *libertad* (*Freiheit*) no es ser independiente, sino que la libertad es una experiencia del vínculo con la alteridad.⁵⁴ Los distanciamientos que hemos hecho en unos párrafos anteriores con Han son nuestros y puede que haya otros acercamientos que no vean problemático el apego a la vida contemplativa. Sin embargo, entendemos que si desprendemos la amabilidad del régimen de la vida contemplativa volvemos a estar en condiciones de lo que la amabilidad apostaba en sus inicios. La amabilidad en sus inicios se articulaba como una propuesta que articulaba un modo de ser y estar en el mundo desinteriorizado que buscaba entablar una relación de inmanencia radical con todo. Además, proponía desprenderse de categorías como el yo, sí-mismo y la voluntad, y que sin imponerse al transcurrir, se entregaba a la fugacidad, al detenerse, al sumergirse en el ser-así de las cosas. La propuesta de la amabilidad que se expresaba, como un comienzo radical que buscaba ir más allá de las relaciones de dominación y señorío con las cosas, con el tiempo, con lo distinto, con la alteridad y en resumen

⁵⁴ «El concepto de libertad resulta muy problemático. Ser libre no significa tan solo ser independiente o no tener compromisos. La ausencia de lazos y la falta de radicación no nos hacen libres, sino los vínculos y la integración. La carencia absoluta de relaciones genera miedo e inquietud. La raíz indogermánica *fri*, de la que derivan las formas libre, paz y amigo (*frei, Friede, Freund*) significa «amar» (*lieben*). Así pues, originariamente, «libre» significaba «perteneciente a los amigos o los amantes». Uno se siente libre en una relación de amor y amistad. El compromiso, y no la ausencia de este, es lo que hace libre. La libertad es una palabra relacional par excellence. La libertad no es posible sin un sostén.» Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*. (Barcelona: Herder, 2015), 53.

con la *negatividad*; no debería llevarnos a la vida contemplativa, sino a una ética que remite a lo impersonal como condición radical de la existencia.

Conclusión:

Una de las preguntas que tuvimos de cerca al hacer este trabajo desde sus inicios fue la siguiente: ¿en qué consistiría entonces una revitalización de la vida contemplativa vista desde el concepto de *amabilidad*, allí donde todo aparenta no reconocer otro dictamen que el prescrito por la absolutización de la *vida activa*, en sí el logro más consumado del capital respecto a la totalización del trabajo, es decir, el trabajo sin fin visto desde el rendimiento? Esta es la pregunta que debemos hacerle a Han, pues con mucha seguridad podemos decir, que, al parecer, al capitalismo y a la absolutización de la *vida activa* no le vemos salida. Es decir, visto desde su aportación, del capitalismo no tenemos salida y mucho menos porque incluso la acción política ha quedado encadenada a las opciones del propio capital.

Sin embargo, lo que hemos querido articular en este trabajo es por qué la apuesta de Han, como una vía de la vida contemplativa, no debe ser comprendida en su sentido estricto y tradicional, y que incluso, es nuestra posición, puede despojarse de la vida contemplativa. En este aspecto, Han ha hecho muy propia la labor de Arendt, de pensar en contra de la tradición, pero a la inversa. Por lo cual, hemos querido señalar que la vida contemplativa de Han debe entenderse como un modo de ser y estar en el mundo, a partir del concepto de *amabilidad*, que encuentra su hacer cuando la condición humana no está orientada a la actividad, sino a la demora contemplativa porque en este hacer no orientado, permite que las cosas recuperen «su alteridad, su enigma, su extrañeza, su misterio».¹ Ahora bien, la contemplación o demora contemplativa no debe entenderse como un movimiento que perdura o se aquieta dentro sí, es todo lo contrario, es un salir del *sí mismo* que se detiene en las cosas. Ya hemos visto que esa desinteriorización del *sí mismo* a la que Han apunta cuando habla del acercamiento de la amabilidad en sus primeros ensayos es lo que configura la *vía*

¹ Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*. (Barcelona: Herder, 2015), 98.

contemplativa. Esto es lo que hemos querido hacer ver con nuestro esfuerzo de haber trazado un breve análisis sobre el concepto de amabilidad, esta aportación no se había hecho. Como vimos, esta tarea se ha hecho cada vez más difícil porque las traducciones de la obra de Han no son uniformes. Esto lo pudimos ver alrededor de este trabajo. En particular, como el concepto de amabilidad, tenía tres traducciones distintas que hacían que perdiera su carácter conceptual y unitario en su obra. Por otro lado, a partir de esta investigación hemos tratado de mostrar que la conceptualización de una *praxis de la amabilidad* no debería reducirse a la vida contemplativa, puesto que tiene una envergadura conceptual y señala una propuesta de gran potencia interpelativa. Por lo cual, de ahí deberían florecer muchas otras propuestas.

Según nuestra lectura, el esfuerzo de elaborar una revitalización de la vida contemplativa a partir del concepto de amabilidad, en medio de la absolutización del neoliberalismo como sistema de pura positividad, en últimas instancias, es un intento de pensar las condiciones en donde esa *inclinación* autodestructiva de la condición humana ceda ante el asombro del ser-así; recuperando la pura negatividad de lo distinto, es decir, la alteridad. Esta inclinación autodestructiva la hemos visto atada al antropoceno resultando «del total sometimiento de la naturaleza a la acción humana».

Dice Han:

la naturaleza pierde en él toda autonomía y dignidad. Es reducida a componente, a apéndice de la historia humana. La regularidad de la naturaleza es sometida al capricho humano, a la volubilidad de la acción humana. Hacemos la historia al actuar. Y hacemos, pues, la naturaleza cuando la disolvemos completamente en referencias que apuntan a la acción humana. El Antropoceno marca el punto exacto, temporal e histórico, en el que la naturaleza comienza a ser absorbida y explotada por la acción humana.²

Como discutimos previamente, para el autor, el énfasis en el *sí mismo* siempre está determinado en primer lugar por una relación de dominio con lo otro, incluyendo la naturaleza. El

² Byung-Chul Han, *Vida Contemplativa: Elogio de la inactividad*. (España: Taurus, 2023), 44.

capitalismo en la sociedad de rendimiento como sistema de total positividad explota ese énfasis del *sí mismo* por medio de la hiperactividad, en donde ese *sí mismo* está dirigido hacia la utilidad, la producción y el aportar rendimientos, que genera un sistema de pura violencia. Ahí es donde está la distinción que hace Han entre la actividad y la inactividad. El autor dice: «El énfasis en el sí-mismo se vincula con la determinación a la acción. Es una forma de actividad. En la inactividad no se produce ningún sí-mismo determinado a nada. El maestro de la inactividad no dice *yo*».³

A pesar de los problemas que hemos planteado acerca de hacia dónde podría conducir la propuesta de la revitalización de la vida contemplativa de Han y que esta no debería ser la única vía que debería surgir desde la amabilidad, entendemos que la revitalización de la vida contemplativa que encontramos en la obra de Han no debe pasar desapercibida. Ya que la misma, va incluso más allá del *cuidado de sí*, porque el término *cuidado* en nuestro autor, está atado todavía a una actividad del *sí mismo* como ocupación y de relación de dominación con las cosas, por lo cual, de lo que se trata es de un tiempo *sin-cuidado, sin utilidad, un tiempo que es pleno porque no está orientación a nada*. El llamado a la *vida contemplativa* articulado como una apuesta por la *inactividad*, por un *hacer para nada*, no debe interpretarse como una actitud rebelde o *anti-sistema*, tampoco como un escapar desentendido del mundo, sino como una búsqueda de volver a reivindicar el espacio a uno de los grandes logros de la humanidad que es la filosofía. Aunque esta propuesta en primera instancia se nos presenta como una interpretación sociológica en respuesta al vivir en medio del capitalismo, realmente lo que se nos presenta es más sutil: es el reto contra lo que el capitalismo pretende hacer de la filosofía y del pensamiento. Entonces no se trata de destronar al capitalismo — de aquí la gran decepción de los que parten de una lectura política del autor — de lo que se trata es de la toma de conciencia de las condiciones en las que ahora se está

³ *Ibíd.*, 58.

dando la filosofía frente a la ciencia instrumentalizada como técnica, para estar a la altura de la experiencia radical de la filosofía. Por tanto, la filosofía para Han, propone articular otros modos de relación, ya que la experiencia del pensamiento es la única posibilidad que tenemos que se eleva por encima del cálculo, la utilidad y el rendimiento. Como señaló el autor en una de sus entrevistas: «Pensar es la actividad más peligrosa, quizás más peligrosa que la bomba atómica.»⁴ Es por esto que para Han la filosofía, como «reflexión fundamental, debería tener por objeto aquella capacidad humana que no actúa.»⁵ Dice el autor en relación con lo expuesto:

La decadencia de la filosofía comienza en el momento en que ella pretende ser una ciencia, e incluso una ciencia exacta. La filosofía como ciencia abjura de su original carácter narrativo. A causa de ello se queda sin habla. Enmudece. La filosofía académica, que se limita a administrar la historia de la filosofía, es incapaz de narrar. No es un riesgo, sino una burocracia. Por eso, la actual crisis de la narración afecta también a la filosofía y le depara su final. Hemos perdido la audacia para la filosofía, la audacia para la teoría, es decir, hemos perdido la audacia para la narración. Deberíamos ser conscientes de que, en el fondo, pensar no es otra cosa que narrar, y de que el pensamiento avanza con pasos narrativos.⁶

A fin de cuentas, nos parece que la aportación de Han es humilde, en el aspecto de que no desarrolla ni está en búsqueda de un proyecto revolucionario o de una propuesta política emancipadora. Su apuesta estaría en que nos atrevamos a pensar que otro modo de ser y estar en el mundo es posible. Ya hemos visto en sus trabajos lo mucho que le repelen los llamados a la acción, ya sea política o de cualquier índole. Frente al diagnóstico de la sociedad de rendimiento, la propuesta de Han se puede resumir en una sencilla sentencia: *hacer-para-nada*.

⁴ “Denken ist die gefährlichste Tätigkeit, vielleicht gefährlicher als die Atombombe.”
<https://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus/seite-4>

⁵ *Ibid.*, 46.

⁶ Byung-Chul Han, *La crisis de la narración*. (Barcelona: Herder, 2023), 88.

Aunque este trabajo se ha detenido más en aclaraciones conceptuales que en los diagnósticos sociales, Han expone una radiografía social no muy alentadora, para algunos pesimista, e incluso concibe que nuestra condición humana sin un vaciamiento del *sí mismo*, es decir sin una *praxis de la amabilidad*, básicamente está determinada por inclinaciones autodestructivas. Si su diagnóstico de la sociedad de rendimiento es así, el futuro de la humanidad está en juego, suspendida en una cuerda a punto de romperse. Pero no podemos ignorar su mención de la noble tarea de la filosofía y el pensamiento. Sería ingenuo pensar que la tarea de la filosofía no ha sido atravesada por las artimañas del capitalismo y la absolutización del trabajo. Hoy, más que nunca, la digitalización y la inteligencia artificial ponen a la filosofía en un estado complicado. Y no es que no haya gente que esté dedicada y comprometida a la tarea noble del pensar filosófico, no se trata de eso. De lo que se trata es del modo en que la digitalización y la inteligencia artificial a gran escala y velocidad emplazan el pensamiento y la filosofía por la falsificación, que iguala el *pensar* y el *cálculo*. Hoy valoramos Chat GPT más que el propio pensamiento. Pero el pensamiento no es una categoría digital, de hecho, el pensar y el cálculo transitan por caminos distintos, a esto se refiere Han cuando habla de *agonía del Eros*: «Eros conduce y seduce el pensamiento a través de lo no transitado, de lo otro atópico». ⁷ El cálculo no necesita ningún tipo de seducción, ya está dirigido por datos, «se diferencia del pensamiento en que no forma conceptos y no avanza de una conclusión a otra. El cálculo hoy, más que nunca, está directamente relacionado a fines económicos.» ⁸

No es casualidad que hoy en día lluevan las propuestas “éticas” — “*coaching*” y autoayuda— o que el lugar de la filosofía haya sido emplazada solo por *filosofía analítica o del lenguaje* y que en la mayoría de los casos esta no se preocupa por los problemas actuales. Han está poniendo su

⁷ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*. (Barcelona: Herder, 2017), 90.

⁸ Byung-Chul Han, *No cosas*. (Barcelona: Taurus, 2021), 59.

atención en esto cuando le preguntan sobre el papel que tiene la filosofía frente al infierno de lo igual y responde:

La filosofía es para mí el intento de proyectar una forma de vida totalmente distinta, de probar otros proyectos vitales aunque sea mentalmente. Aristóteles nos enseñó cómo hacerlo. Inventó la vita contemplativa. Hoy la filosofía está muy lejos de eso. Ha pasado a formar parte del infierno de lo igual. Heidegger compara en una carta el pensar con el Eros. Habla del aleteo del Eros que conduce su pensar a lo aún intransitado. La filosofía quizá sea la caricia que marca en la piel las formas y los patrones lingüísticos de lo inefablemente distinto.⁹

Llegado a este punto, no quisiéramos cerrar sin antes reconocer y alertar a otros sobre todo lo que realmente queda por hacer. Se dice que Byung-Chul Han se adhiere al pensamiento heideggeriano; sin embargo, al momento no existe un trabajo investigativo que haga el recorrido desde las obras de Han identificado cuánto de pensamiento heideggeriano hay en Han. ¿Cuáles son en primer lugar los supuestos filosóficos que el autor hereda de Heidegger? Hemos visto aquí unas reivindicaciones que abren un poco la discusión; sin embargo, los límites de este trabajo no tratan estos supuestos filosóficos a cabalidad. Por otro lado, nos percatamos de que al momento existe suficiente material en la obra de Han para entablar una investigación muy completa junto a la figura de Arendt. Uno de los aspectos que hemos notado es que Han nunca cita el trabajo de Arendt, *The Life of the Mind*, que a pesar de ser una obra inacabada, es una continuidad del final de la obra *The human condition*. Por último, queda todo por hacer con respecto a la reactivación de la metodología dialéctica de Hegel. Este importantísimo interlocutor en su obra, que, de hecho, a nuestros ojos es tan o más importante que Heidegger, permanece ignorado. La apuesta por una puesta en escena de la mediación dialéctica en el seno del pensar se da como una reconsideración refrescante que avista un otro Hegel apartado de las escuelas corrientes de su pensamiento en

⁹ Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*. (Barcelona: Herder, 2022), 135-136.

Europa y Norteamérica. Pero el trabajo principal y necesario es una relectura completa de los textos de Han que logre unificar el pensamiento del autor alrededor de toda su obra al presente.

Pero el trabajo principal y necesario es una relectura completa de los textos de Han que logre unificar el pensamiento del autor alrededor de toda su obra hasta el presente. Al comienzo de este trabajo habíamos alertado a los interesados en Han sobre algunas dificultades con las que nos vimos enfrentados. La tarea de lo que quedaría por hacer a partir de un acercamiento estrictamente filosófico con respecto al pensamiento de Byung-Chul Han requerirá de mucho esfuerzo. Porque estamos ante un autor que ha sido popularizado y malinterpretado por los medios. Este trabajo no le dio lugar a ese aspecto porque en lo personal nos es irrelevante. Como hicimos ver, las traducciones al español no son certeras y esto hace que la obra de Han pierda cohesión y homogeneidad. Como por ejemplo la traducción del concepto de amabilidad (*Freundlichkeit*) que, como bien expusimos, se tradujo como afabilidad y cordialidad. Ya recuperado el concepto de amabilidad en la obra de Han restaría por elaborar un trabajo sólido y más completo que este, que incorpore cómo el concepto de amabilidad va transformando toda su obra desde sus comienzos hasta hoy, y como se va viendo en relación con los problemas que cada ensayo afronta. El concepto de amabilidad parece ser el fundamento ético desde el cual la obra de Han opera. Como establecimos en la introducción, nuestra humilde aportación en este trabajo es despejar el camino en busca de un llamado a redirigir el rumbo de los estudios de Han a una relectura de su obra a partir del concepto de amabilidad.

Hemos propuesto desde el punto de vista de la investigación de la obra de Han algunas de las tareas que entendemos quedan por hacer. Sin embargo, vemos que en el concepto de amabilidad y el pensar *sindético* son propuestas que se desbordan del propio pensamiento de Han, lo que queremos decir es que la apertura del concepto de amabilidad y sus implicaciones no se limitan

solo al pensamiento de Han. Como hemos visto su giro hacia el catolicismo y su anhelo por lo divino, pone en duda si incluso su pensamiento actual y sus próximos trabajos continuarán surtiéndose a partir de esa apertura que la amabilidad da de sí, por el momento eso estaría por verse. Sin embargo, lo que el autor nos ha legado hasta el momento se puede desprender de su obra y que otros continuemos la virtud del pensamiento *sindético*, de mirar más allá de la tradición filosófica occidental, en busca de entablar diálogos que abran posibilidades de pensar otros modos de vida. La amabilidad abre nuevos caminos, hacía fundar incluso posibles acercamientos éticos.

Bibliografía primaria:

Han, Byung-Chul. *Ausencia: Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2020.

———. *Capitalismo y Pulsión de Muerte*. Barcelona: Herder, 2022.

———. *Duft Der Zeit: Ein Philosophischer Essay Zur Kunst Des Verweilens*. Bielefeld: Transcript, 2009.

———. *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015.

———. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.

———. *Filosofía del budismo Zen*. Barcelona: Herder, 2015.

———. *Hegel y el poder: un ensayo sobre la amabilidad*. Barcelona: Herder, 2019.

———. *La agonía del Eros*. Segunda edición. Barcelona: Herder, 2018.

———. *La expulsión de lo distinto: percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona: Herder, 2017.

———. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.

———. *La sociedad del cansancio*. Segunda edición. Barcelona: Herder, 2017.

———. *La tonalidad del pensamiento*. Barcelona: Paidós, 2024.

———. *Loa a la tierra: un viaje al jardín*. Barcelona: Herder, 2019.

———. *Muerte y alteridad*. Barcelona: Herder, 2018.

———. *No-cosas: quiebras del mundo de hoy*. Barcelona: Taurus, 2021.

———. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014.

———. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2016.

———. *The Burnout Society*. Translated by Erik Butler. Stanford, California: Stanford University Press, 2015.

———. *The Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2018.

- . *The Philosophy of Zen Buddhism*. Translated by Daniel Steuer. Cambridge, UK; Hoboken, NJ: Polity Press, 2022.
- . *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering*. Translated by Daniel Steuer. Reprinted. Cambridge, UK Medford, MA: Polity, 2020.
- . *Vida contemplativa: elogio de la inactividad*. Barcelona: Taurus, 2023.
- . *What Is Power?* Medford, MA: Polity, 2019.

Bibliografía secundaria:

- Alcázar Arellano, César. “Byung-Chul Han y la positivización de la sociedad: El sentido, la verdad y la libertad en la era digital.” *Argumentos de Razón Técnica*, no. 19 (2016): 179–91. <https://doi.org/10.12795/Argumentos/2016.i19.11>.
- Almendros, Lola S. “Byung-Chul Han y el problema de la transparencia.” *Isegoría*, no. 58 (June 30, 2018): 175–83. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.058.09>.
- Almeyda, Juan David. “Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han.” *Areté* 34, no. 2 (2022): 291–318. <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>.
- Almeyda, Juan David. *Hacia una ética del jardín.: Estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. Ediciones UIS, 2023.
- Almeyda, Juan David. “Han, B. C. (2020). Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte. Herder.” *Praxis Filosófica*, no. 54 (2022): 213–20. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11945>.
- Almeyda, Juan David, Andrés Botero Bernal, and Javier Orlando Aguirre Román. “¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han.” *Estudios de Filosofía*, (2022): 5–24. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 20. Auflage. Serie Piper 3623. München Berlin Zürich: Piper, 2019.
- Arendt, Hannah, Danielle S. Allen, and Margaret Canovan. *The Human Condition*. Second edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Translated by Ramón Gil Novales. 1ª edición, 6ª impresión. Paidós estado y sociedad. Barcelona: Paidós, 2019.
- Ballesteros, Alfonso. “Byung-Chul Han: Del homo-digitalis al tiempo del otro.” no. 53 (2018): 73–91.

- . “Digitocracy: Ruling and Being Ruled.” *Philosophies* 5, no. 2 (2020): 9. <https://doi.org/10.3390/philosophies5020009>.
- Bartles, Jason A. “Byung-Chul Han’s Negativity; or, Restoring Beauty and Rage in Excessively Positive Times.” *CR: The New Centennial Review* Vol. 21, no. No. 3 (2021): 55–80.
- Butierrez, Luis Fernando. “La doble herencia del concepto de sujeto en la obra de Byung Chul Han.” *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política* 13, no. 1 (2024): 1–12.
- . “La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad.” *Política y Sociedad* 59, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.5209/poso.75866>.
- . “Modos de habitar el mundo: Byung-Chul Han y sus lecturas de la concepción heideggeriana de las relaciones con las cosas,” *Logos An. Sem. Met.* 56 (1), (2023): 23–45 <https://doi.org/10.5209/asem.83538>.
- Carrasco, Alejandro Martínez. “Byung-Chul Han y la búsqueda de una ética de la amabilidad.” *Artículo publicado en Barrena, S., Cobreros, P., Martínez, I., Pérez-Ilzarbe, P. (eds.), No somos islas. Homenaje al profesor Jaime Nubiola*, (2023): 309–35.
- Castelo Branco, Judikael, and Lara França Da Rocha. “A condição humana de Hannah Arendt e os equívocos na interpretação de Byung-Chul Han.” *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)* 26, no. 50 (2019): 157–84. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2019v26n50ID15444>.
- Cruz Ortiz De Landázuri, Manuel. “From Biopolitics to Psychopolitics in Byung-Chul Han’s social thought.” *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 17, no. 1 (2017): 187–203. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1782>.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Traductor: José Luis Pardo Torio, Barcelona: Pre-Textos, 1995.
- Di Natale, Nicolás. “Reseña bibliográfica de Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad, de Byung-Chul Han.” *Anacronismo e Irrupción* 10, no. 19 (2021): 287–94.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912 - 1927*. Herder Editorial, 2015.
- . *Guía para la lectura de Ser y Tiempo de Heidegger (vol. 1)*. Barcelona: Herder, 2016.
- . *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el Ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2015.
- Espinosa, Luciana. *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018.

- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de La Prisión*. México: Siglo XXI, 2009.
- Gallego, Clara. “Las imágenes y su tiempo.” *Octante*, (2017): 109.
- Galparsoro, José Ignacio. “Big Data and Psychopolitics. Escape Route: from Calculable Life to Life as a Work of Art,” (2017).
- Galparsoro, José Ignacio, and Rita María Pérez Pérez. “Revolución digital y psicopolítica algunas consideraciones críticas a partir de Byung-Chul Han, Foucault, Deleuze y Nietzsche.” *Scio: Revista de Filosofía*, no. 14 (2019): 251–75.
https://doi.org/10.46583/scio_2018.14.493.
- Handke, Peter. *Ensayo sobre el cansancio*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ed. del Serbal, 1994.
- . *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- . *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- . *Camino de campo: Der Feldweg*. Barcelona: Herder, 2003.
- . traductor Jorge Eduardo Rivera. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- Lobo, José Francisco Guerrero, and José Vicente Villalobos Antúnez. “Perspectivas Del Concepto de Poder En Byung-Chul Han.” *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, no. 96 (2021): 260–82.
- Mallamaci, Marco Germán. “El poder psicopolítico en las sociedades postdisciplinarias del homo digitalis. Apuntes sobre el pensamiento de Byung-Chul Han.” *Revista Latina de Sociología* 7, no. 1 (2017): 74–94. <https://doi.org/10.17979/relaso.2017.7.1.2135>.
- Mavrakis, Nicolas. *Byung-Chul Han y Lo Político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2020.
- Mazo Gaviria, Maicol, and Juan Camilo Restrepo Tamayo. “La violencia de la positividad como mutilación ontológica un acercamiento a la filosofía de Byung-Chul Han.” *Eidos* 37 (2022): 275–96. <https://doi.org/10.14482/eidos.37.111>.
- Morán Roa, Alberto. “La alocución del lenguaje: el decir poético en Heidegger y el budismo zen; comparación y perspectiva.” *Differenz*, no. 5 (2019): 29–50.
<https://doi.org/10.12795/Differenz.2019.i05.02>.
- . “Las cuestiones fundamentales de «El corazón de Heidegger» y su papel en la obra de Byung-Chul Han.” *Daimon*, no. 91 (2024): 173–84.
<https://doi.org/10.6018/daimon.497881>.

- Morgan, Jason. "Ritual and Otherness in Human Relations: The Human-Person Philosophy of Byung-Chul Han." *Studia Gilsoniana* 12, no. 2 (2023): 309–24. <https://doi.org/10.26385/SG.120211>.
- Ordóñez Roig, Vicente. "De Big Brother a Big Data: reflexiones a propósito de Im Schwarm. Ansichten des Digitalen de Byung-Chul Han." *Araucaria*, no. 40 (2018) <https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i40.30>.
- Recio Sastre, Alejandro. "Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han." *Revista Científica* 4, no. 13 (2019): 240–60. <https://doi.org/10.29394/Scientific.issn.2542-2987.2019.4.13.12.240-260>.
- Reyes Flores, Luis, and Luis Gerardo. "Atemporalidad y Tiempo Discontinuo, Posibilidades de Libertad, Una Mirada Antropotécnica," *Revista de Investigación en Humanidades UFM - RIHU*, vol. 3, (2019).
- Rodríguez, Alba Jiménez. "Del tiempo de la imagen del mundo a la época de la transparencia: una reflexión sobre la experiencia del tiempo en la filosofía contemporánea." *Isegoría*, no. 58 (2018): 157–73. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.058.08>.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires, Katz Editores: 2016.
- Sferco, Senda Ines. "¿Es realmente crítico del neoliberalismo el pensamiento de Byung-Chul Han? El problema del presente como crisis sin salida." *Question* 1, no. 61 (2019) <https://doi.org/10.24215/16696581e130>.
- Suñol, Viviana. "La relación entre el bíos theoretikós y el bíos politikós en el pensamiento ético-político de Aristóteles." *Stylos*, 20 (2011)
- Winn, Jacob. "The Disappearance of Rituals, A Topology of the Present: By Byung-Chul Han." *OKH Journal: Anthropological Ethnography and Analysis Through the Eyes of Christian Faith* 8, no. 1 (2024): 50–51. <https://doi.org/10.62141/okh.v8i1.204>.
- Zapelli, Antono. "De la psicopolítica al elogio de la tierra: exégesis de la filosofía de Byung-Chul Han." *Revista de Estudios Socioeducativos RESED*, no. 11, (2023): 187–200 https://doi.org/10.25267/Rev_estud_socioeducativos.2023.i11.14.

Biografía del autor:

Rey Daniel Colón Berríos (Manatí, Puerto Rico, 1992) es estudiante del programa graduado de maestría en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras. Estudió en dicha Universidad un bachillerato en Ciencias Políticas y una segunda concentración en Filosofía. Sus intereses investigativos parten desde la filosofía contemporánea, desde el interés de temas relacionados con la digitalización, el poder, el tiempo y la alteridad. En este último año se ha dedicado a la investigación del pensamiento de Byung-Chul Han, sobre el cual elabora su proyecto de tesis de su maestría en curso. En el ámbito profesional se dedica a la fotografía.