

Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han

Juan Almeyda*

Universidad de Brasilia

juanalmeyda96@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>

Resumen: La presente investigación tiene por objetivo analizar los postulados filosófico-políticos presentes en la obra de Byung-Chul Han, con el fin de, por medio de una exégesis de su pensamiento, proponer el concepto de *prácticas de amabilidad* como un proyecto ético-político, enfocado en desarrollar lo que el autor denomina una “praxis de la demora”, la cual revitalice la *vita contemplativa*; en contraposición a la racionalidad neoliberal de corte digital que domina la realidad desde un modelo de sociedad basado en el rendimiento y la competencia. Para ello, se divide el trabajo en tres momentos: primero, se delimita conceptualmente la sociedad del rendimiento; seguidamente, se expone la propuesta de rebelión de Han a partir del concepto de la revolución del tiempo para, finalmente, exponer la propuesta práctica de su idea de subversión sistémica. Todo esto desde una sistematización analítica de su obra, para lo cual se recurre al método documental-bibliográfico de investigación.

Palabras clave: neoliberalismo; rendimiento; digitalidad; Byung-Chul Han; psicopolítica

Abstract: “Practices of Friendliness: An Interpretation of Byung-Chul Han’s Thought”. This paper analyses the philosophical-political postulates present in Byung-Chul Han’s work, in order to propose, through an exegesis of his thought, the concept of the *practice of friendliness* as an ethical-political project focused on developing what the author calls a “praxis of delay”. Such a praxis should revitalize the *vita contemplativa*, in opposition to the digital neoliberal rationality that dominates reality sustained by a model of society based on performance and competition. The paper is divided into three parts: first I conceptually delimit the performance society; next I present Han’s rebellion approach, taking as a starting point the concept of the revolution of time; finally I develop the practical approach of his idea of systemic subversion. All of this is done based on an analytical systematization of his work, for which the bibliographic-documentary research method is used.

Keywords: neoliberalism; performance; digitality; Byung-Chul Han; psychopolitics

* Magister en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander y graduado en Filosofía de esta misma universidad. Actualmente es becario PAEC OEA-GCUB del programa de Maestría en Metafísica de la Universidad de Brasilia. Miembro del grupo de investigación Charles Morazé. Este artículo fue realizado con apoyo de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior -Brasil (CAPES)- Código de financiación 001.

Introducción

La obra de Byung-Chul Han ha sido objeto de muchos análisis en los últimos años. Esto se debe, principalmente, al modo en que analiza los dispositivos de poder neoliberal desde el plano que él llama *psicopolítico*. A esto se suma su descripción de la sociedad desde la categoría del cansancio y del trabajo como autoexplotación. Sin embargo, las lecturas que se han realizado de este autor han carecido de profundidad y no aprecian la interconexión de los *haikus ensayísticos* que componen el número de obras que se han traducido de este filósofo. Limitadas únicamente a una visión sesgada de la sociedad, al reducirla puramente al cansancio, enjambre o digitalidad, las investigaciones sobre Han no hacen hincapié en la interrelación conceptual que rodea la sociedad del rendimiento. Además, a la hora de analizar la propuesta ético-política de Han, las lecturas suelen caer en el mismo error, esto es, en una sesgada interpretación de la axiomática que articula Han.

Es por este motivo que el presente escrito, que tiene por base la metodología analítica de investigación bibliográfico-documental, busca sintetizar la filosofía de Han desde una sistematización crítica y holística de la producción bibliográfica de este en relación con los autores que él mismo utiliza. Sin embargo, más allá de un trabajo expositivo, esta investigación sobre la *demora contemplativa*, por utilizar términos del mismo autor, quiere valerse de la exégesis para proponer el concepto de *prácticas de la amabilidad* como un proyecto que está implícito en la filosofía haniana y que se piensa como sustento práctico de lo que el autor concibe en teoría como *la revolución del tiempo*.

La investigación se divide en tres momentos. Primero, se delimitan las dimensiones de la sociedad del rendimiento, en aras de proponer una conceptualización de esta. En un segundo momento, se describe la revolución del tiempo de Han, la cual se piensa como una propuesta teórica de resistencia frente al poder sistémico del neoliberalismo digital. Finalmente, en el tercer momento, se describen los elementos prácticos de *la revolución del tiempo*, los cuales son llamados *prácticas de la amabilidad*, en un intento exegético por articular una propuesta teórico-práctica frente al poder hegemónico que domina la vida humana en la actualidad.

1. Hacia una delimitación de la sociedad del rendimiento

Para iniciar este escrito es necesario recurrir a las delimitaciones conceptuales que Han hace de la sociedad actual. Estas se dividen en, pero no se reducen a, cansancio, transparencia, enjambre y psicopolítica¹. Por tanto, se merece profundizar en cada uno de estos aspectos de la sociedad para entender qué es el fenómeno del que parte Han para desarrollar su posterior teoría de la revolución del tiempo. Inicialmente, con el concepto de sociedad del cansancio², el pensador analiza el modo primario con el que el nuevo sistema neoliberal postdisciplinar³ genera una violencia sistémica inmanente para regular el *inconsciente social*⁴ que existe en la actualidad, el cual se reduce a maximizar la producción.

A esta sociedad del cansancio le es natural la violencia neuronal que deriva de un exceso de *positividad* en el sujeto. Han separa dos elementos. Por un lado, las enfermedades sociales de la negatividad (propias del siglo pasado) que son resultado de un proceso inmunológico de lucha contra la negatividad de la otredad. Por otro lado, la positividad actual que genera patologías que no tienen que ver con la exposición del sujeto a lo otro o con los procesos inmunológicos. Se caracterizan no por la violencia de lo extraño, sino por la violencia que viene de la mano de lo *idéntico* del yo: “la violencia parte no solo de la negatividad, sino también de la positividad, no únicamente de lo otro... sino también de lo *idéntico*... La violencia de la positividad, que resulta de la

¹ Asimismo, a estas cuatro delimitaciones habría que agregar la correspondiente a lo paliativo, aunque esta está íntimamente relacionada con la crítica de Han a lo positivo. De ahí que no sea tomada como una dimensión autónoma, sino como un síntoma resultante de vivir en la ausencia de lo negativo. Cf. Han, B., *Sociedad paliativa. El dolor hoy*, Barcelona: Herder, 2021.

² En la obra de Han, el concepto de sociedad del rendimiento es el más utilizado; sin embargo, el mismo autor constantemente se refiere a dicha sociedad con múltiples nombres, como lo es el de “sociedad del enjambre”, “sociedad de la transparencia”, etcétera. Este uso polisémico del concepto de sociedad del rendimiento refiere a los modos en que dicha sociedad posee un esquema conceptual interrelacional que lo articula con múltiples cualidades que lo definen.

³ Aquí, Han escribe que la sociedad tal y como la pensó Foucault debe repensarse para la sociedad neoliberal digital contemporánea, puesto que el aparato coercitivo y de castigo (propio de una sociedad de la negatividad) ya no aplica plenamente para el nuevo control de la positividad humana. Esta última articula su dominio sobre el sujeto a partir del mismo sin recurrir a una coerción. Cf. Han, B., *Sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012, pp. 25-26. En esto se retoma la crítica de Deleuze al concepto de sociedad disciplinar pensado por Foucault (cf. Deleuze, G., *El poder: curso sobre Foucault II*, Buenos Aires: Cactus, 2014, p. 399).

⁴ El autor remarca el cambio que se dio en los paradigmas de la sociedad para cambiar la disciplina por la autoexplotación. Este cambio, dice Han, se generó con la necesidad del sistema capitalista de constantemente mejorar su producción y reducir sus costos, por lo que el cambio en los modos de producción resultó en el salto de la negatividad a la positividad. Cf. Han, B., *Sociedad del cansancio*, p. 28.

superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación⁵. Esta forma de la violencia, neuronal y propia de la positividad de lo idéntico, va de la mano de otro elemento de la sociedad del cansancio: el exceso de estímulos, información e impulsos. Esta saturación de interacción modifica el modo en que el sujeto interactúa con el tiempo y con la capacidad contemplativa hacia el mundo. Según Han, el rebosamiento corporal y psicológico genera un desgaste en la capacidad de dirigirse hacia la existencia, pues conduce los modos del ser a meros salvajismos que se centran en los meros procesos biológicos de sobrevivencia⁶.

Las capacidades humanas se convierten en procesos de rendimiento hacia la producción: no existe un *detenerse* hacia el mundo⁷. Dicha incapacidad de demorarse genera la ausencia de experiencias. La aceleración solamente extiende y estira lo ya existente sin producir nada nuevo. La capacidad creadora del ser humano se destruye al estar dentro de la agitación del ser para el rendimiento. En este punto, Han recurre a la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*. Por un lado, critica a Hannah Arendt del mismo modo en que lo hizo con Foucault, es decir, argumentando que su interpretación del mundo aplica para la sociedad del siglo pasado en la que la negatividad era posible fuera y dentro del sujeto. Según Han, Arendt se equivocó al creer que sería la *vita activa* la que llevaría al sujeto a una existencia *común*, puesto que, como ya se dijo, la hiperactividad neurótica es una de las cualidades que representa al sujeto del rendimiento. El desprecio de Arendt sobre la *vita contemplativa*, dice Han, hace que no vea la cualidad contemplativa del pensamiento. Dado que Arendt relaciona pensamiento con acción⁸, su análisis se vuelve ineficiente para figurar modos de retornar a una *pedagogía del mirar* que dé al sujeto del rendimiento la capacidad de figurarse fuera de los márgenes de la positividad de lo idéntico⁹.

⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ Han recurre al *aburrimiento profundo* de Benjamin para referirse a la incapacidad humana de generar espacios carentes de los procesos del rendimiento. Cf. Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005, p. 131; Benjamin, W., "El narrador", en: *Iluminaciones IV. Para una crítica sobre la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 1991, p. 118.

⁸ Arendt, H., *La condición humana*, Bogotá: Paidós, 2012.

⁹ También se plantea una crítica al *Homo sacer* de Agamben pues, ya que no existe una negatividad de lo extraño, no hay un sujeto o comunidad específica que sea *homini sacri*, sino que dentro de la positividad que domina la sociedad del rendimiento, al ser todos marginados, todos se convierten en *homini sacri*.

La sociedad del cansancio se caracteriza por la fragmentación de los vínculos humanos. De allí que sea una sociedad del aislamiento, del yo en su término más radical: el yo absorbe al sujeto y lo convierte en positividad absoluta. El cansancio del agotamiento¹⁰ limita al individuo a la mecánica actividad pobre en interrupciones, hace al sujeto atenerse al marco del aceleramiento, lo cual lo incapacita para la actividad de la negatividad, la cual abre espacio a la capacidad contemplativa del detenerse, del *mirar*¹¹.

Esta pedagogía del mirar construye una resistencia a la máquina positiva de rendimiento, limita la actividad a una mirada sobre lo inadvertido del ser: de ahí que pueda entenderse como un *entre-tiempo*. La capacidad de construir comunidad requiere de la negatividad de lo extraño, pero esta negatividad solamente se da en la resistencia hacia lo idéntico del yo. Sin embargo, la sociedad del cansancio pacifica el espíritu humano. Lo agota de modo que solamente se quede dentro de los márgenes que el sistema le figura de modo autoimpositivo: “el cansancio como un ‘Más del Yo aminorado’ abre un *entre*, al aflojar el estreñimiento del Yo. No solamente veo lo otro, sino que también lo soy, y ‘lo otro es al mismo tiempo yo’. El *entre* es un espacio de amistad como in-diferencia, donde ‘nadie ni nada ‘domina’ o siquiera ‘tiene preponderancia’ sobre los demás’. Cuando el Yo se aminora, la gravedad del Ser se desplaza del Yo al mundo. Se trata de un ‘cansancio que da confianza en el mundo’, mientras que el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo. Este ‘abre’ el Yo y lo convierte en algo ‘permeable’ para el mundo”¹².

Continuando con la axiomática de la sociedad contemporánea, se recurre a la cualidad de transparencia. Una vez dentro de la sociedad positiva, la cual se expuso anteriormente, la condición de transparencia aparece y, dentro de sus formas de ejercer poder y violencia sistémica, hace que se transforme el modo en que el ser humano se relaciona con el mundo que habita¹³. El mundo pierde su singularidad y queda reducido a su condición de *precio*, las cosas se vuelven medibles y comparables bajo esta cualidad y, dentro de este modo de concebir la realidad, no existe espacio para la singularidad y *lo inconmensurable*.

¹⁰ Han distingue entre el cansancio de la potencia negativa (termino que cataliza de Peter Handke) y el cansancio del agotamiento. El primero tiene la potencialidad de construir comunidad; el segundo reduce el ser humano al aislamiento y la destrucción vía positividad idéntica. Cf. Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

¹¹ Este análisis viene de Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal, 2007, p. 179.

¹² Han, B., *Sociedad del cansancio*, p. 74.

¹³ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder, 2013, p. 11.

El mundo se vuelve máquina; el sujeto, *dato* sometido a la hipercomunicación, hiperinformación e hipervisibilidad. Dentro de esta forma de violencia de la transparencia, la sociedad genera una coacción del sí mismo, es decir, un tipo de violencia positiva en la cual el individuo por su propia cuenta decide entregarse a los medios de control positivos, todo esto bajo una apariencia de libertad: “la coacción de la transparencia nivela al hombre mismo hasta convertirlo en un elemento funcional de un sistema. Ahí está la violencia de la transparencia”¹⁴. Este modo de entender al sujeto rompe con la necesaria *actitud de la distancia*, una condición que se resiste a los procesos de aceleración del capital por su negatividad. No solo eso, sino que dicha actitud respeta el no entender al otro, cosa que permite una actitud amable con lo extraño y con su modo de ser¹⁵.

Esta transparencia coacciona el sí mismo de modo positivo para eliminar las formas de la negatividad que entorpecen los procesos de producción y rendimiento. Así, por ejemplo, la *demora* no tiene un lugar dentro de las formas de concebir a la existencia. Dicha eliminación de la negatividad destruye el espíritu, el cual “es *lento* porque se demora en lo negativo y lo trabaja para sí. El sistema de la transparencia suprime toda negatividad a fin de acelerarse. El hecho de demorarse en lo negativo abandona la *carrera loca en lo positivo*”¹⁶.

Lo transparente, de acuerdo con Han, conduce a la exhibición del individuo, convirtiendo el valor del ser humano en valor de exposición, el cual positivamente violenta al sujeto para que se exhiba al mundo de forma plena y completa: “La coacción de la exposición, que lo entrega todo a la visibilidad,

¹⁴ Dentro de este mismo marco de ideas, Han retoma a Simmel para traer a colación la necesidad de una ausencia de transparencia absoluta entre los sujetos, puesto que dicha oscuridad del ser permite una experiencia de *respeto* hacia el otro: “el mero hecho del conocer absoluto, del psicológico haber agotado, nos desencanta, incluso sin un entusiasmo precedente, paraliza la vitalidad de las relaciones... La fértil profundidad de las relaciones... es el premio de aquella ternura y aquel dominio de sí mismo que, incluso en la relación más estrecha, que abarca al hombre entero, respeta todavía la propiedad privada, que limita el derecho a preguntar en virtud del derecho al secreto” (Simmel, G., *Sociología. Formas de la socialización*, Madrid: Revista de Occidente, 1977, p. 405)

¹⁵ En esto Han retoma ideas de Sennett: “más que como igualdad de entendimiento, que es una igualdad transparente, autonomía significa aceptar en el otro lo que no entendemos, que es una igualdad opaca” (Sennett, R., *Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama, 2003, p. 129).

¹⁶ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, p. 18. Aquí, Han parte de lo dicho por Hegel en la *Fenomenología*: “no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo... sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser” (Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada, 2010, p. 91).

hace desaparecer por completo el *aura* como ‘aparición de una lejanía’¹⁷. Así, todo se torna hacia afuera, desvestido y despojado, transfigurando todo en mercancía para hacer desaparecer la *peculiaridad de las cosas*. La transparencia y la sobreexposición hacen que no exista oscuridad en los sujetos que oculte algo: la completa visibilidad del individuo se convierte en imperativo moral¹⁸.

La exposición que deriva de la transparencia es un elemento que corroe la posibilidad de *habitar* en el mundo¹⁹, puesto que cosifica el objeto-sujeto expuesto para poder explotarlo. De esta manera, el cuerpo se aliena y se convierte en propaganda. El mundo se convierte en un espectáculo pornográfico: “la coacción de la exposición conduce a la alienación del cuerpo mismo. Este se cosifica como un objeto de exposición al que hay que optimizar... Si el mundo se convierte en un espacio de exposición, el habitar no es posible”²⁰. El componente de la transparencia trae consigo el exterminio de la virtud de la distancia, la cual es entendida como una mirada estética de la distancia. Esta particular forma de entender la cercanía comprende que existe un rico espacio entre los seres humanos que vislumbra la posibilidad de un respeto negativo hacia lo extraño²¹.

Las relaciones entre los seres humanos retoman la figura de la máscara²². El espíritu, dice Han, no necesita de la absoluta transparencia entre sujetos puesto que la totalización por parte de lo igual-positivo destruye la posibilidad de que lo extraño aparezca. Lo nuevo no tiene lugar dentro de la coacción simétrica, es decir, no hay espacio para lo otro que no corresponde: “El espíritu profundo surge bajo la protección de una máscara. Esta aparece a su alrededor como una capa protectora. Lo *completamente otro*, lo *nuevo*, prospera solamente detrás de una máscara que protege de lo *igual*”²³. La máscara es la encargada

¹⁷ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, p. 26.

¹⁸ En esto es similar a la propuesta de Baudrillard: “más en general, las cosas visibles no concluyen en la oscuridad y el silencio: se desvanecen en lo más visible que lo visible: la obscuridad” (Baudrillard, J., *Estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 9).

¹⁹ El fundamento filosófico detrás de esto viene de la mano de Heidegger: “habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su-esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión” (Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, p. 131).

²⁰ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, p. 30.

²¹ Acá, nuevamente, Han retoma el pensamiento de Heidegger. Cf. Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983, p. 112; Heidegger, M., *Construir, habitar, pensar*, p. 97.

²² Esta metáfora es tomada de Nietzsche. Cf. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 69-70.

²³ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, p. 41.

de producir *entre* sujetos el eros del desciframiento del otro. De esta manera, se produce una hermenéutica erótica en la que no existe la cosificación acelerada que deviene en pornográfica por su necesidad de transparencia inmediata. Lo bello viene de la mano de la imposibilidad de conocer la totalidad de las cosas²⁴ y dentro de la mirada transparente y acelerada, delimitada por el imperativo de la exhibición, no es permisible que exista una negatividad de lo oculto que interfiera con los procesos de producción y explotación. Esto último es lo que obliga a que el *rostro* del otro sea visto pornográficamente²⁵.

Todo esto está ligado a los *vientos digitales*, que potencian y configuran espacios globales de anquilosamiento de la experiencia del velo y de la máscara. La violencia de la transparencia termina desembocando en la construcción de espacios de aceleración cada vez más óptimos y precisos en los que la ganancia sea el común denominador: “la transparencia digital no es cardiográfica, sino pornográfica. Produce también panópticos económicos. No se aspira a ninguna purificación moral del corazón, sino al provecho máximo, a la atención máxima. En efecto, la iluminación promete una ganancia máxima”²⁶. Esta pornografía de la percepción también destruye los procesos narrativos de los sujetos, los cuales permiten la construcción de tejidos sociales dentro de la sociedad. El mundo pornográfico es *aditivo*, es procesador y operacional. Por lo tanto, la posibilidad de transformar lo ya existente no es posible. Esto solamente tiene lugar dentro de la experiencia narrativa, que permite el surgimiento de lo nuevo, mientras que el proceso aditivo deja intacto lo ya existente.

La cualidad de enjambre que distingue la sociedad tiene inicialmente una dejadez con el *respeto*, el cual “significa, literalmente, ‘mirar hacia atrás’. Es un *mirar de nuevo*. En el contacto respetuoso con los otros nos guardamos del mirar curioso. El respeto presupone una mirada distanciada, un *pathos de la distancia*”²⁷. La carencia de este mirar respetuoso que abre lugar a una distancia-cercanía con el mundo hace que la realidad sea entendida como espectáculo, es decir, como una sociedad del escándalo o una sociedad sin mirada. El rol de lo público y lo privado es constitutivo cuando se enlaza con el rol del respeto. La *medialidad digital*, dice Han, destruye la distancia entre

²⁴ Han concibe esto a partir de su lectura de Benjamin. Cf. Benjamin, W., “Las afinidades electivas de Goethe”, en: *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 96-97.

²⁵ Han, B., *Sociedad de la transparencia*, p. 52.

²⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁷ Han, B., *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014, p. 13.

la esfera de los asuntos públicos y privados en un solo lugar sobrepuesto que no permite una distinción adecuada entre las personas.

Esta falta de respeto hacia el mundo público hace que lo nacido dentro de este espacio indiferenciado sea inestable y carente de un vínculo humano que permita la perdurabilidad de las acciones: “carece de *firmeza*, de actitud. La rebeldía, la histeria y la obstinación características de las olas de indignación no permiten ninguna comunicación discreta y objetiva, ningún *diálogo*, ningún *discurso*. Ahora bien, la *actitud* es constitutiva para lo público”²⁸. Esta *actitud* nace del *mirar con respeto*, el cual determina una distancia vinculante con lo extraño para crear un *nosotros* que construya un cuidado conjunto²⁹.

El ruido que deriva del enjambre no posibilita el pensamiento o la acción política. Este tipo de comunicación aditiva e informativa no permite la existencia de un espíritu que devenga narrativa, sino que hace que la digitalidad sin mediación consuma todo contenido. Este ruido también distorsiona los sentidos que componen la *experiencia*, especialmente el rol de la mirada contemplativa como fuerza del *pensamiento detenido*, la cual debe entenderse en conjunción con lo otro que permite que la irrupción de lo extraño sea un acontecimiento constitutivo del sujeto: “La mirada es el otro en la imagen, el cual me mira, me aprehende y me fascina... Perfora el encanto de los ojos y cuestiona mi libertad. El creciente narcisismo de la percepción hace desaparecer la mirada, hace desaparecer al otro”³⁰. Esta importancia de la mirada sobre la imagen y la distorsión que el ruido del enjambre genera sobre ella se debe a la relación que se construye entre imagen de la realidad y verdad. Dentro de la sociedad del rendimiento la imagen se domestica y se vuelve consumible, eliminando toda posible poesía o semántica dentro de ellas.

²⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

²⁹ A pesar de esto, el *homo digitalis* mantiene una identidad dentro del enjambre, no se presenta como un nadie. Por el contrario, es un yo que se dirige constantemente a la necesidad de atención y proyección dominante sobre los otros, por lo que Han critica la perspectiva de Hardt y Negri. Cf. Hardt, M. y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona: Debate, 2004. Lo anterior, puesto que la categoría de multitud que estos defienden, bajo conceptos como lo son el de clase y lucha de clase, se diluye en la multitud del enjambre ya que esta no tiene la fuerza para una acción política. Cf. Han, B., *En el enjambre*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 45. Acá, Han retoma el rol fundamental de la mirada en la teoría de la imagen de Lacan: “ciertamente, algo que tiene que ver con la mirada se manifiesta siempre en el cuadro” (Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. El seminario. Libro 11*, Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 108). Han vuelve sobre la importancia de la mirada en la filosofía de Barthes: “de hecho, no mira nada; retiene hacia dentro su amor y su miedo: la Mirada es esto” (Barthes, R., *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 168).

La imagen que construye lo digital destruye la facticidad del mundo y su narrativa. La condición de aditiva y meramente informativa que posee dicha imagen conduce a una transparencia de la realidad (transparencia de la imagen) que destruye la escurridiza verdad que no desea ser vista. Esto se debe a la negatividad inherente a la verdad (negatividad de la ocultación). Esta verdad –y en este punto Han sigue a Heidegger³¹– se encuentra rodeada por la Selva Negra, lo cual la distancia de la mera información que domina al enjambre digital. A esta última “le falta el *espacio interior*, la *interioridad* que le permitiría *retirarse* u *ocultarse*... en ella no late ningún *corazón*. La información se caracteriza por una pura positividad, por una pura exterioridad”³².

Este condicionamiento, que nace en la sociedad del enjambre, hace que el ser humano pase de ser sujeto a ser *proyecto*. Esto último quiere decir que, dentro de la psicología del individuo neoliberal, se construye una falsa idea de libertad, promulgada por el mismo sistema, de modo que se convierte en parte activa del proceso de maximización del rendimiento y la producción³³. En otras palabras, la libertad se convierte en coacción sistémica que da nacimiento a nuevas coerciones. Así, el deseo por obtener más libertad se convierte en la adquisición de mayor coacción. No solo eso, sino que dentro del nuevo sujeto-proyecto se da paso del ciudadano al consumidor, lo cual elimina el concepto de responsabilidad en las distintas dimensiones de la sociedad: “el consumidor no tiene esa responsabilidad. En el ágora digital, donde coinciden el local electoral y el mercado, la *polis* y la economía, los electores se comportan como consumidores”³⁴. Sumado a lo dicho, la sociedad del enjambre digital elimina la ley del *nómos*³⁵, la cual posibilita, debido a su negatividad, un entendimiento del mundo en que se habita. En este marco de ideas, el pensamiento es dejado

³¹ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2000.

³² Han, B., *En el enjambre*, p. 65.

³³ Esta idea de libertad indica que “el sujeto neoliberal independiente y ‘libre’ que se concibe como capital humano... es la empresa personificada como ‘mercancía humana’, con voluntad y consciencia” (Rico, D., “Individuo, trabajo y neoliberalismo”, en: *Revista Filosofía UIS*, v. XVII, 1 (2019), p. 168).

³⁴ *Ibid.*, pp. 97-98. Además, sobre una arqueología histórica de estos elementos de *polis* y ciudadano véase Almeyda, J., “Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la *polis* y la *res publica*”, en: *Revista Filosofía UIS*, v. XIX, 1 (2020), pp. 193-207.

³⁵ Aquí Han retoma el pensamiento de Carl Schmitt para comparar el orden digital con la metáfora del mar: “el mar no conoce tal unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento... En el mar tampoco pueden sembrarse campos ni grabarse líneas firmes. Los barcos que cruzan los mares no dejan huellas. ‘Sobre las olas, todo es ola’. El mar no posee un carácter en el sentido original de la palabra, que procede de la palabra griega *diarassein*: grabar, rasgar, imprimir” (Schmitt, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*, Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005, p. 22).

de lado por el cálculo haciendo que la negatividad propia de la búsqueda por la verdad, que viene de la mano del pensar, sea reemplazada por la positividad del procedimiento aditivo de lo medible y lo comparable. Todo esto se vuelve determinante para pensar la existencia que se vive dentro de la sociedad del rendimiento. En este caso, desde su cualidad de enjambre, ya que la totalización digital consigue saturar la facultad del pensar y logra desaparecer la negatividad del espíritu para dejar solamente el dato calculable de la mano de la información. Todo esto consigue desestabilizar el antiguo sistema para reestructurarlo en una nueva forma de rendimiento que consigue volverse plena: “el sistema económico-político se ha hecho autorreferencial. Ya no representa a los ciudadanos o al público”³⁶. De ese modo, el sistema autorreferencial consigue que el sujeto se hiperindividualice y sea creyente de la fantasía de la libertad que el sistema neoliberal le propone.

Una vez delimitadas las dimensiones fácticas de lo social, a saber, aquellas que identifican propiamente la sociedad (ya sea este enjambre de transparencia, cansancio, digital, acelerada, etcétera), Han va a delimitar un elemento que se encuentra en el interior de la sociedad digital neoliberal y que se convierte en un elemento que le permite legitimarse y mantenerse como hegemónica dentro de la sociedad globalizada. La psicopolítica, como Han denomina a este concepto legitimador, es un tipo específico de violencia y poder que se relaciona directamente con la libertad y con el modo en que el individuo se relaciona con esta. Retomando a Marx y Engels³⁷, Han va a considerar la libertad individual capitalista como un modo de destruir los vínculos sociales que determinan el modo en que los seres humanos se relacionan: “ser libre no significa otra cosa que *realizarse mutuamente*. La libertad es un sinónimo de libertad lograda”³⁸. La distinción radica en los modos en que el capitalismo busca meramente su propia reproducción y, en el proceso, tiende a la homogeneidad y la destrucción de todo lo que no le genere rendimiento en dicho proceso: “mientras se compete

³⁶ Han, B., *En el enjambre*, p. 93.

³⁷ Sobre esto, ver Marx y Engels: “solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal” (Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid: Akal, 2014, p. 65).

³⁸ Han, B., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder, 2014, p. 14.

libremente, el capital aumenta. La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación³⁹.

Así, la libertad capitalista debe ser el principal elemento por mantener para generar una reproducción del sistema, de modo que le sea posible *escapar hacia el futuro*. En ese proceso de mantenerse dominante, el neoliberalismo (mutación del capitalismo en su avance dentro de la sociedad) entrega una ilusión de libertad, en la que el sujeto se cree libre y responsable. Sin embargo, únicamente de sí mismo, pues el otro no existe: se construye un aislamiento de la persona que no le permite mantener una responsabilidad con los demás. Quien fracasa dentro del sistema neoliberal se subsume psicológicamente y se encierra en sí mismo (se culpa a sí mismo), en lugar de cuestionar la sociedad del rendimiento: “en esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema... uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo⁴⁰. En ese punto, Han retoma una metáfora de Deleuze⁴¹ para explicar al sujeto neoliberal que se cree libre. De ahí que lo relacione con la serpiente que se abre camino hacia nuevos límites dentro del espacio que se le da. Este tipo específico de sujeto no solo trabaja, sino que busca nuevas formas de trabajar y rendir dentro del sistema hegemónico de competitividad hiperindividualizado: “a diferencia del topo, la serpiente no se mueve en espacios cerrados. El topo es un trabajador. La serpiente, por el contrario, delimita el espacio a partir de su movimiento. La serpiente es un empresario. Es el animal del régimen neoliberal⁴². Dentro de estos nuevos movimientos se ubica la psique como fuerza productiva a ser acelerada y sometida al rendimiento.

El cuerpo es dejado de lado. La disciplina corporal sede ante el poder ejercido psicológicamente. La violencia psicológica abre lugar a una maximización de la explotación del sujeto que es *sutil* y no produce evidencia⁴³. El sistema evoluciona a una fase neuronal, llevando las tesis de Foucault⁴⁴ hacia nuevos panoramas que el pensador francés poco desarrolló: “para incrementar la productividad, no se superan resistencias corporales, sino que se optimizan

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴¹ Deleuze, G., *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Valencia: Pre-textos, 2006.

⁴² Han, B., *Psicopolítica*, p. 32.

⁴³ Es una forma de poder que se liga a la fantasía de libertad y le permite pasar desapercibida para quien vive dentro del sistema neoliberal. Cf. *ibid.*, p. 46.

⁴⁴ Especialmente, ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collage de France (1978-1979)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

procesos psíquicos y mentales. El disciplinamiento corporal cede ante la optimización mental⁴⁵. Así, la psicopolítica, en tanto forma de violencia positiva, destruye la negatividad de la vida y convierte al sujeto en un *muerto vivo*⁴⁶. Este perecer se produce bajo el régimen positivo de la optimización, haciendo que el cuidado de sí sea un nocivo destructor del alma humana⁴⁷: “el Big data crea un conocimiento de la dominación. Esto hace posible intervenir en la psique humana e influir en ella sin que las personas afectadas se den cuenta. La psicopolítica digital degrada a la persona humana a un objeto cuantificable y controlable. El Big data anuncia el fin del libre albedrío⁴⁸”.

Con todo, la sociedad del rendimiento es expuesta por Han como un concepto polisémico que ocurre de forma simultánea: no es un proceso por partes. Las dimensionalidades de la sociedad suceden en conjunto y están constantemente direccionadas a evolucionar. El hipercapitalismo se convierte en un potenciador de las cualidades expuestas anteriormente. El *big data* toma acá un rol especial en tanto patrocinador digital del dominio del sistema sobre el hombre. La información que el *big data* produce esteriliza la narrativa del ser humano para volverlo un sujeto neoliberal cada vez más controlado.

2. La revolución del tiempo como teoría filosófico-política

El tiempo dentro de la sociedad del rendimiento se transforma. Se produce una distorsión del tiempo, en la que el trabajo acelerado, productivo, explotador y de apariencia libre toma el control de la vida humana. La sociedad del rendimiento digital totaliza la cotidianidad para hacerla devenir dinero. Este último se autoimpone como necesidad sin límites que debe ser perseguida, volviéndose teleológico. El dinero es tiempo de trabajo, no un tiempo del nosotros (de lo otro); es un tiempo del rendimiento que carece de una posibilidad vinculante dentro de los planos del espíritu: “el dinero no reconcilia. Crea conflictos sociales... El dinero no crea un nosotros... tiene un efecto individualizador y

⁴⁵ Han, B., *Psicopolítica*, p. 42.

⁴⁶ Esta muerte está más relacionada con el simple perecer aislado e individualizado, el cual se distingue de la muerte como experiencia con el otro: “más bien, frente a la muerte, se despierta un amor enfático por el otro en el que la muerte se queda atrás” (Han, B. y A. Hügli, “Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)”, en: Rentsch, T., *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, p. 147). Toda referencia que no esté en español es una traducción propia.

⁴⁷ Esto se encuentra profundizado en: Han, B., *Topología de la violencia*, Barcelona: Herder, 2016.

⁴⁸ Han, B., “Die Totalausbeutung des Menschen”, en: *Süddeutsche Zeitung*, 20 de junio de 2016,.

singular. Aumenta mi libertad individual al liberarme de los lazos personales con los demás”⁴⁹.

El modo en que la sociedad neoliberal digitalizada del rendimiento se extiende hacia el futuro proyecta una constante puntualización del presente. Esto significa que el tiempo mutado hace que el rendimiento y la competencia sean los que dictaminen la manera en que se concibe la relación con el mundo y la comprensión de la realidad, afectando la categoría misma de verdad. El tiempo tiene un rol especial en el modo en que se concibe el habitar. Dentro de la sociedad hasta el momento expuesta, el poder y la violencia sujetan al ser humano y lo convierten en una operante máquina positiva que es autorreferencial y, al mismo tiempo, se cree libre. La propuesta de Han tiene alternativas que permiten proyectar un pensamiento hacia el mañana más allá de la mera vida del tiempo para la optimización del sujeto vía información, aislamiento, competitividad y positividad.

Según Han, la actual aceleración de la sociedad viene de la mano de una crisis temporal, de una *dispersión temporal*, que es consecuencia de la atomización del tiempo. Esta disincronía es una sensación de que el tiempo avanza de forma más rápida. El tiempo, así sentido, carece de una duración y de un orden que lo rija. De ahí que el ser humano genere identificación con lo efímero y lo fugaz. Este es el punto de partida para toda la serie de fenómenos que se han descrito hasta el momento. La sociedad del rendimiento fue posible por la crisis temporal que arrimó con la idea neoliberal de sociedad, que se vio potenciada con la digitalidad. Han, entonces, propone como alternativa una revolución del tiempo⁵⁰, la cual tiene lugar al interrumpir la *praxis* temporal actual por medio de una revitalización de la *vita contemplativa*. El pensador coreano hace una inversión de Arendt, quien encontraba en la *vita activa* el punto capital para repensar la sociedad, afirmando que la totalización de la actividad ha generado la absolutización del trabajo y la degradación del sujeto a un mero *animal laborans*: “es necesaria una revitalización de la *vita contemplativa*. La crisis temporal solo se superará en el momento en que la *vita activa*, en plena crisis, acoja de nuevo la *vita contemplativa* en su seno”⁵¹.

⁴⁹ Han, B., “Flaches Geld. Kapitalismus und Religion oder Am Nullpunkt der Kontemplation”, en: *Lettre International*, 81 (2008), pp. 112.

⁵⁰ Han, B., *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona: Herder, 2016, p. 16.

⁵¹ Han, B., *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona: Herder, 2015, p. 11.

El proyecto de la revolución del tiempo es una comprensión del mundo que se basa no en una simple desaceleración o un momento de reposo, sino que se entiende como un modo de estructurar la *praxis* del sujeto en relación con el modo temporal en que vive. Este tipo de pensamiento está ligado directamente a la negatividad de la interrupción como acontecimiento, de modo que es una práctica que hace de resistencia perceptiva frente a la violencia positiva totalizadora de la sociedad digital neoliberal. La *demora*, en tanto elemento práctico para repensar la forma en que el sujeto deviene temporalmente en el mundo, se figura dentro de la lógica de la revolución temporal como un factor capital. Es un modo de dar sentido al mundo desde un orden nuevo que nace en la diferencia y se ubica más allá de la tersa y pulida mirada de lo igual. De ahí que el ocio (*skholè*) tenga un lugar a la hora de pensar la *praxis* temporal de los sujetos: “el ocio no tiene que ver con no hacer nada, sino que es más bien lo contrario. No está al servicio de la dispersión sino de la reunión. El demorarse requiere una recolección de sentido”⁵².

El tiempo se articula como el principal punto de análisis para poder desgarrar adecuadamente la lógica dominante que estructura la realidad actual. El trabajo totaliza la vida y elimina el espíritu. El tiempo del ocio se convierte en tiempo sobrante y se convierte en parte del sistema mismo. El tiempo pierde su *aroma* y se convierte en temporalidad consumible. Es ahí cuando tiene lugar la contemplación como expresión revitalizadora de la *praxis* temporal del sujeto.

La *tranquilidad contemplativa* nace, entonces, como un modo de articular sentido entre tiempo y sujeto. Sin embargo, se aleja de la mirada de la temporalidad consumida que presenta el tiempo de la sociedad actual (caracterizada por el tiempo libre propio de la producción y el trabajo). La acción, desde la mirada de la revolución del tiempo, se figura como una apertura hacia lo extraño, como una interrupción de lo igual para figurar una percepción diferente del mundo y así poder estructurar una sociedad que no propenda hacia el *inferno de lo igual*. Esta acción contemplativa tiene una fuerza especial que le permite una luz diferente al brillo digital: “el Ser no se abre en la actividad. La propia acción

⁵² *Ibid.*, p. 126. No solo eso, sino que el ocio es un *tiempo ritual* que interrumpe lo acelerado para dar lugar al vínculo, esto es, posibilita el retorno de la comunidad a la comunicación, rompiendo la hiperconectividad carente de nosotros. Cf. Han, B., *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona: Herder, 2020, pp. 53-64. Se puede afirmar, en este sentido, que Han retoma el ocio como un concepto que sirve como *contraficción* a la maquina neoliberal, en la medida que permite un reajuste del tiempo acelerado al contraponer la pereza (esencia mitológica del ocio) al tiempo desincronizado, lo cual causa un efecto de *freno de mano* que interrumpe el efecto de dispersión temporal. Cf. Almeyda, J., “Ergia y Pasitea: hacia un entendimiento cosmogónico de la pereza en la Antigua Grecia”, en: *Co-Herencia*, v. XVIII, 35 (2021), pp. 267-270.

debe contener en sí momentos de interrupción para no quedar petrificada en un mero trabajar. En el cambio de aliento (*Atemwende*) de la acción se abre una interrupción. El sujeto de la acción se da cuenta en la pausa de la acción, en el momento de la duda del espacio inconmensurable, que se enfrenta a una decisión de actuar. Toda la contingencia de una acción apremia al sujeto de la acción en el momento del dubitativo retroceder frente a la acción. La resolución a actuar no conoce la duda y es ciega. No ve ni sus propias sombras ni el otro de sí misma. Dudar no es precisamente un acto positivo. Pero es constitutivo de la acción. La diferencia entre actuar y trabajar ya no pasa por la actividad, sino por la capacidad de interrumpir. Quien no es capaz de dudar es un trabajador”⁵³.

Es en este punto donde la acción deviene pensamiento, mas no como actividad sino como interrupción de la temporalidad atomizada del neoliberalismo dominante. El pensamiento busca superar el cálculo aditivo para establecerse como un *en camino* que posibilita el viaje incalculable y discontinuo que abre lugar a una acción de la demora. Dentro de este pensar florece la capacidad contemplativa del ser humano con el mundo y tiene lugar una revolución del tiempo desde una potencialidad que repercute en la *praxis* temporal. Todo esto para configurar un modo del ser más allá del trabajo y del *animal laborans*.

Estas formas de entender e interactuar con el tiempo atomizado dentro del modo de ser del sujeto encuentran un lugar en el papel del Eros. Ya se ha explicado que el sujeto neoliberal digitalizado tiende a ideales de lo bello desde el concepto de transparencia, de traslucidez y de ausencia de opacidad. Sin embargo, en contra de eso que Han identificó como deseo, se implanta una política del Eros⁵⁴, la cual está directamente implicada con un modo ético de entender el Eros como una resistencia a la cosificación económica del otro. De este modo, retomando los postulados filosóficos de Levinas, el coreano antepone al consumo capitalista una ontología de la alteridad, eliminando la diferencia (en tanto que base conceptual del neoliberalismo) como forma consumible e insipiente de reducir lo otro a lo mismo. Esto es así ya que el modo capitalista de apropiación constantemente propende a la homogeneidad de las relaciones entre los seres humanos para poder reducirlo todo al cálculo de lo consumible. Así, “el Eros es, asimismo, una relación asimétrica con el otro. Y de esta forma

⁵³ Han, B., *Aroma*, p. 151.

⁵⁴ Para esto, Han retoma la perspectiva de Badiou y Levinas en: Badiou, A. y N. Truong, *Elogio al amor*, Buenos Aires: Paidós, 2012; Levinas, E., *El tiempo y el otro*, Buenos Aires: Paidós, 1993.

interrumpe la relación de cambio. Sobre la alteridad no se puede llevar la contabilidad, ya que no aparece en el balance de haber y deber”⁵⁵.

El Eros tiende a detener el poder del Ares capitalista, que consume y destruye todo lo que sea extraño para reducirlo a la igualdad de la ruina. El Eros, entonces, se convierte en un modo de *pensar* dentro de la disincronía temporal en la que vive el sujeto dentro de la sociedad neoliberal. El principio del Eros posibilita la existencia de un otro que no sea una reducción mía, que no sea *mi* objeto de consumo⁵⁶.

Dentro de la política del Eros nace la forma en que se piensa la acción política. Retomando a Badiou, Han propone que el Eros y la política se enlazan en un plano de *secreta resonancia* que posibilita una relación entre cambio político y amor. La política del amor es un *escenario de dos*. Esto lo toma de Badiou, que interrumpe la perspectiva totalizante de lo *uno* para dar lugar al mundo de lo otro, del *dos*: “La negatividad de una transformación revolucionaria marca un camino del amor como experiencia y encuentro”⁵⁷. Este encuentro amoroso, que constituye una fuente de energía para la protesta política, está habitado por la profundidad contemplativa del Eros y por la dinámica de la acción política. Este encuentro es un acontecimiento de irrupción de lo otro: fractura la positividad de lo propio. El amor, así entendido, *des-habituá y reduce el narcisismo* del sujeto del rendimiento. El orden de lo igual es desestabilizado y da lugar a una posibilidad de la alteridad: “El Eros se manifiesta como aspiración revolucionaria a una forma de vida y sociedad completamente diferente. Es más, mantiene en pie la fidelidad a lo que está por venir”⁵⁸. El Eros, según Han, constituye una fuerza universal que se entrelaza entre lo artístico, lo existencial y lo político.

Es por medio de la relación estética con lo bello y el Eros que nace la posibilidad de una libertad alejada de la ficción neoliberal que vende la sociedad del rendimiento. En presencia de lo bello, el sujeto se vacía de aceleración, se detiene en la demora estética para desasirse serenamente dentro de lo bello, de modo que pueda *demorarse desinteresadamente*: “solo en la relación *estética* con el objeto el sujeto es libre... La relación estética no acosa al objeto en

⁵⁵ Han, B., *La agonía del Eros*, Barcelona: Herder, 2014, p. 30.

⁵⁶ A esto se le suma la capacidad que tiene el Eros de hacer *conclusión* del sujeto sobre sí mismo: “se *concluye* paz. Se *concluye* (cierra) amistad. El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo” (*ibid.*, p. 39). Esto último Han lo toma partiendo de Hegel, G., *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 1989, p. 397.

⁵⁷ Han, B., *La agonía del Eros*, p. 68.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 70.

ningún sentido, no le impone nada externo. El arte es una praxis de libertad y reconciliación”⁵⁹. Este tipo de relación estética con lo bello permite una articulación del Eros con la demora, consiguiendo así que la realidad ya no se presente como una pura transparencia, sino como una verdad y un conocimiento que no está alimentado y alienado por la cualidad aditiva y cuantitativa de la sociedad del rendimiento.

El Eros y lo bello se enlazan directamente con el *lógos*, puesto que esta cualidad dota de sentido la verdad más allá del cálculo que produce la aceleración y el ruido digital amontonado. Lo bello, en este caso, no se relaciona con lo estéticamente agradable, sino con lo eróticamente negativo⁶⁰. La opacidad que viene de la mano de la cercanía-lejanía produce una apertura lateral hacia lo otro, hace que surja una verdadera libertad que está de la mano de la relación estética, existencial y política que viene de la experiencia del Eros en lo bello, del *lógos* que está complementado con el misterio de lo erótico para figurar conocimiento del mundo. La demora estética es un acto libre de la coerción positiva, es un modo del ser en el que el conocimiento y la verdad tienen lugar al dejar de lado el dominio que ejerce el rendimiento sobre el sujeto. De ahí que este tipo de experiencias tengan lugar como una forma de interrupción de la distorsión de la disincronía temporal. Por medio del vínculo estético con la vida vía Eros y la belleza de la demora: “la belleza es una tardana, una rezagada. Lo bello no es un brillo momentáneo, sino seguir alumbrando en silencio. Su preferencia consiste en este reservarse. Los estímulos y los logros inmediatos obturan el acceso a lo bello. Su oculta belleza, su esencia aromática, las cosas solo la desvelan posteriormente y a través de rodeos. Largo y despacioso es el paso de lo bello. A la belleza no se la encuentra en un contacto inmediato. Más bien acontece como reencuentro y reconocimiento”⁶¹.

3. Resistencias de lo negativo y prácticas de la amabilidad

Las resistencias a lo distinto tienen lugar dentro de los modos de concebir la realidad. Los objetos, contrario a la positividad transparente que se presenta en la sociedad digital neoliberal, deben *ser* en su negatividad característica que los hace propiamente otros, no meros reflejos autorreferenciales. Este tipo

308

⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁰ Para esto, Han retoma a Bataille y Barthes. Cf., Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona: Tusquest, 2002; Barthes, R., *La cámara lúcida. Notas sobre fotografía*.

⁶¹ Han, B., *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015, p. 103.

de negatividad de los objetos los vuelve parte de la tierra. Estos hacen que el sujeto encuentre un orden de la tierra, el cual los hace sentir la negatividad olvidada bajo el mundo del rendimiento. Esta percepción de la realidad bajo el orden digital no concibe la negatividad (la resistencia de los objetos), puesto que la digitalidad está caracterizada por el agrado y el consumo de los sujetos, y la contrariedad y el enfrentamiento que producen los objetos no permiten afinar dicha aceleración del mundo. Por eso, “el objeto es, antes que nada, algo contrario que se vuelve contra mí, que se me arroja y se me contrapone, que me contradice, que es reactivo a mí y me ofrece resistencia”⁶². Lo terreno, aquello que genera *pesadez* y *contrariedad*, se contrapone a lo digital en tanto que totalizadora de la percepción humana. Esta digitalidad es una realidad que carece del contrapeso de lo negativo. De ahí la importancia de pensar el vínculo con el orden terreno de concebir el mundo⁶³. La contraposición del mundo es un elemento constitutivo que debe de traerse a la hora de concebir la realidad en que se habita, más allá del panorama digitalizador que aprehende al sujeto. Como los objetos digitales son pobres en experiencias, la realidad terrena se pone como un modo de replicar la positividad del individuo digital: los cuerpos deben *contraponerse* a partir del contrapeso de la negatividad⁶⁴. De este modo, es posible concebir un *enfrente* que posibilite un encuentro con lo distinto y que abra lugar a una manifestación del mundo fuera del ahogo positivo.

Este encuentro, que determina el pensamiento de lo distinto, viene de la mano de la mirada, la voz y la escucha. El primero de estos se presenta como *mirada del otro*, la cual es una respuesta a la *soberanía del ojo*, producto que surge de la percepción humana digital. Sustentando la mirada como algo que va más allá del ojo humano, Han posiciona el *ser observado* como un aspecto capital para concebir un ser-en-el-mundo. La mirada no compagina con el placer visual al que se vincula la transparencia y lo pornográfico del ojo digital: “*El mundo es mirada*. Incluso el crujido de ramas, una ventana entreabierta y hasta un leve movimiento de la cortina se los percibe como miradas. Hoy el mundo es muy pobre en miradas. Rara vez nos sentimos mirados o expuestos a

⁶² Han, B., *La expulsión de lo distinto*, Barcelona: Herder, 2017, p. 71.

⁶³ Esta forma de concebir la percepción humana está fuertemente relacionada con la filosofía de Heidegger. Cf. Heidegger, M., *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Madrid: Abada, 2014, p. 15.

⁶⁴ Hay que entender que la digitalidad deja de lado las cosas, para dar lugar a las no-cosas; esto es, a la informatización del mundo: “es la información, no las cosas, las que determinan el mundo en que vivimos. Ya no habitamos la tierra y el cielo... El mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Nada es *sólido* y *tangible*” (Han, B., *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*, Bogotá: Taurus, 2021, p. 13).

una mirada. El mundo se presenta como placer visual que trata de *agradarnos*. Del mismo modo, tampoco la pantalla visual tiene el carácter de una mirada⁶⁵.

Del mismo modo aparece la voz. Esta última se presenta como *alguna otra parte* de afuera que viene precedida por lo otro y se contrapone al ruido de lo igual. El fonocentrismo que aquí presenta Han retoma una vitalidad y profundidad en los procesos que están relacionados con el decir y el sonido que vienen de lo otro: “la voz es un medio que mina justamente la presencia de ánimo, la transparencia para sí mismo, y que inscribe en el yo lo totalmente distinto, lo desconocido, lo siniestro y desapacible”⁶⁶. La voz es desgarradura de lo otro en mí, irrumpe y corta allí donde hay positividad. Además, refiere una pasividad contemplativa que la exime de los procesos aditivos y calculables que nacen dentro de la sociedad del rendimiento: se convierte en un perderse de sí⁶⁷. No es de extrañar que la hospitalidad con lo otro se enlace con la escucha ya que esta permite afirmar al otro en su alteridad. Este último es un don que permite la bienvenida de lo extraño: “escuchar es lo único que hace que el otro hable. Yo ya escucho antes de que el otro hable, o escucho para que el otro hable. La escucha invita al otro a hablar, liberándolo para su alteridad”⁶⁸. La escucha hace que el oyente se vacíe para poder hacer resonancia de lo escuchado, logrando una herida del sujeto al recibir al otro de forma hospitalaria. El sujeto que escucha tiene la responsabilidad de hacerlo con paciencia hacia el otro para producir el eco de las palabras dentro de sí. Esto último hace que el sujeto que escucha genere, a su vez, habla y viceversa, creando así una herida de apertura a lo otro. Finalmente, se produce un pensamiento de lo otro que da lugar a la dualidad del sujeto en lo distinto, lo cual le permite pensar fuera de su propio narcisismo⁶⁹.

Dentro de los procesos que vienen de la mano de la globalización, se deja de lado lo *inter*, lo *multi* y lo *trans* cultural. Según Han, la nueva sociedad digital globalizada ha roto los límites de las identidades culturales que se han

⁶⁵ Han, B., *Expulsión de lo distinto*, p. 81.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁷ Esto viene influenciado por Barthes. Cf., Barthes, R., *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, formas y voces*, Barcelona: Paidós, 1986, p. 262.

⁶⁸ Han, B., *Expulsión de lo distinto*, pp. 117-118.

⁶⁹ Esta diferencia, que rompe con el narcisismo, permite un *retorno* a ese vínculo con lo otro, el cual “alberga una potencia emancipatoria que trasciende los modos de poder y violencia propios del sistema hegemónico, de manera que este puede construir un futuro común, más allá del acoso de la reducción mercantil del ser humano” (Almeyda, J., “La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal”, en: *Desde el Jardín de Freud*, 21 (2021), p. 360).

arraigado históricamente dentro de las sociedades del mundo. Por este motivo, las categorías antes mencionadas de lo *inter*, *multi* y *trans* cultural no tienen una validez que les permita ser sintetizadas conceptualmente en los modos en que se concibe la cultura dentro del nuevo mundo del *hiperlogos* digital. Han recurre al concepto de hiperculturalidad con el fin de poner en relieve la manera en que la identidad se construye ahora como una condensada forma desregulada de elementos que se contraponen y se saturan unos a otros en una sola amalgama. Según el autor, “la hiperculturalidad no crea una masa cultural uniforme, una cultura única, monocromática. Antes bien, provoca una creciente individualización...) su variedad de colores hace referencia a una nueva práctica de la libertad, que tiene lugar gracias a la desfactifización hipercultural del mundo de la vida⁷⁰”.

La hipercultura se desgasta en el hiperespacio y forma parte de las dimensiones de la sociedad del rendimiento. También convierte al sujeto en un turista cultural que meramente se apropia de tiempos puntuales que se pierden en el tiempo del trabajo cultural. No hay duración en la hipercultura, sino que es una forma gaseosa de identidad instalada en el *homo digitalis*, el cual no concibe un lugar identitario en el cual alojarse, mas no como si fuese un peregrino cultural, que es una figura que conserva dentro de sí una solidificación, sino que es un consumidor en el hipermercado de la cultura.

Han recurre, como un modo de negatividad cultural, a la *cultura de la amabilidad*. Esta dimensión de la revolución del tiempo propende a una relación no consumista de las identidades que se convergen: “la amabilidad crea un máximo de cohesión con un mínimo de relación. Allí donde el horizonte se desintegra en las identidades y concepciones más diferentes, aquella funda una participación singular, un *continuo de discontinuidades*. Dentro del universo-mosaico hipercultural tiene un efecto reconciliador, hace *habitabile* la coexistencia de lo diferente⁷¹”.

Esta potencialidad de la afabilidad se lleva a lugares políticos, sociales y existenciales cuando se le piensa como una manera de ejercer poder y violencia en los sujetos. Han desarrolla la amabilidad como un modo negativo de demora que genera interrupción temporal al concebir su objeto no como consumo, sino como experiencia de la nueva *praxis* temporal no distorsionada ni atomizada. El objeto es percibido y se relaciona con uno desde una demora

⁷⁰ Han, B., *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona: Herder, 2018, p. 77.

⁷¹ *Ibid.*, p. 103.

y una distancia-cercanía que le permiten su existencia como otredad extraña (y contraria) a la positividad totalizadora, que domina la existencia humana dentro de la sociedad digital neoliberal⁷².

Dentro del análisis de la cultura como resistencia, además de la amabilidad como revitalizador de la condición contemplativa de las relaciones humanas, Han trae a colación el *entretenimiento gracias a la belleza* o, lo que es lo mismo, el buen entretenimiento. Este concepto se enlaza con el esplendor del ser que nace de la luxación, modo de repensar la relación del sujeto con su cotidianidad y las relaciones de necesidad que allí nacen, como lo son el trabajar: “la verdadera dicha surge más bien de la divagación, de lo desenvuelto, de lo exuberante, de lo que carece de sentido, en fin, de la luxación de lo necesario. Excedencia o lo superficial que libera la vida de toda coerción”⁷³.

Lo estético, como se mencionó antes, aparece como un elemento que se enlaza con lo existencial y lo político de la vida. Por ello, el buen entretenimiento se presenta como una forma de dar vida al seco arte de la Pasión que ha representado a Occidente⁷⁴. Más que un hedonismo o una superficialidad mundana, el arte, entendido como buen entretenimiento, “es una distracción que desvía nuestra atención expresamente hacia el mundo. Las ventanas abiertas deben contrarrestar el hundimiento monádico en el interior sin mundo. El arte no tiene por qué surgir de una vida que no se distraiga”⁷⁵. Este tipo de arte trae consigo una serenidad con el mundo que concibe una afable recepción al mundo y sus cosas. Evidentemente, para Han, el entretenimiento es algo más que la actividad en que se pasa el tiempo libre, puesto que se concibe en estrecha relación con el saber. El buen entretenimiento es un punto medio entre el arte como Pasión

⁷² Esto se desarrolla a profundidad en Han, B., *Sobre el poder*, Barcelona: Herder, 2016; y Han, B., *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona: Herder, 2019.

⁷³ Han, B., *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia universal de la pasión*, Barcelona: Herder, 2018, p. 60.

⁷⁴ Aquí Han concibe toda la tradición artística y cultural de Occidente como la historia de la dicotomía entre un “arte culto” y un “arte popular”. *Arte como Pasión* es esa concepción culta que piensa el arte como un sufrimiento personal que, egocéntricamente, se encierra en sí mismo para concebir el mundo. El ejemplo que Han toma para escenificar esto viene de *El artista del hambre*, de Kafka. Según Han, ni el artista que se muere por falta de atención ni el tigre por el que este es reemplazado formulan una cultura de la serenidad, sino que es el habitar del artista y el tigre en la misma jaula el que hace que se conciba un buen entretenimiento: “No es casualidad que el artista del hambre de Kafka como personaje de la pasión y su animal hedonista, a pesar de su diferente comprensión del ser y de la libertad, habiten la misma jaula. Vienen a ser dos figuras que siempre se irán alternando en el mismo circo” (*ibid.*, p. 163).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 150.

y el entretenimiento como mero tiempo “libre”. Esta categoría negativa es una ventana que contiene mundo y que permite la mirada afable de la realidad.

El entretenimiento genera una luxación de lo cotidiano, se conjuga con la amabilidad y genera una existencia serena con el mundo que concibe el conocimiento en un plano alejado del *homo doloris* occidental. El *lógos* tiene lugar como una experiencia en la belleza de lo cotidiano, que nace en el buen entretenimiento popular que existe en todo el mundo.

Han sintetiza su modelo de sujeto revolucionario al retomar la figura del idiota: “solo el idiota tiene acceso a lo *totalmente otro*. El idiotismo descubre al pensamiento un *campo inmanente de acontecimientos y singularidades* que escapa a toda subjetivización y psicologización”⁷⁶. El idiota⁷⁷ es concebido como el ser humano capaz de desgarrar ese modo totalizante de lo igual. Es una persona capaz de vincularse, por medio de los elementos negativos, a una nueva percepción del tiempo más allá de su aceleración en una íntima relación con el orden terreno de los modos del ser. Este personaje es una figura de resistencia y revolución que se interpone frente a los acelerados procesos de asimilación digital neoliberal. El idiotismo nace, entonces, como una extraña perturbación en la fuerza de lo igual. Es una ralentización que se concatena con la *praxis* temporal y con una *praxis* de la libertad que devienen juntas en una duración: “la comunicación alcanza su máxima velocidad allí donde lo igual reacciona a lo igual. La resistencia y rebeldía de la otredad o de la extrañeza perturba y ralentiza la comunicación llana de lo igual”⁷⁸.

El idiota tiene la capacidad de construir espacios de silencio, quietud y compañía en donde es posible decir algo que merece ser dicho. La revitalización de la vida contemplativa tiene lugar en este ser humano *idiota* que “tiene acceso a un conocimiento totalmente distinto. Se eleva sobre lo horizontal, sobre *el mero estar informado o conectado*”⁷⁹. Es un rebelde con la capacidad transformadora que salva la magia de los marginados: se presenta como una conciencia herética. Esta figura es propia de la revolución del tiempo, pues

⁷⁶ Han, B., *Psicopolítica*, p. 119. No solo eso, sino que este tipo de nueva subjetividad permite pensar una especie de ética inmanente que construye, ensambla y arregla los impulsos humanos desde una inversión del positivismo del sujeto del rendimiento. Sobre la ética inmanente, véase León, E., “Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo”, en: *Revista Filosofía UIS*, v. XVII, 2 (2018), pp. 193-207.

⁷⁷ Esta figura del idiota es tomada de la lectura de Spinoza que hace Deleuze. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 28; Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997. p. 64.

⁷⁸ Han, B., *Psicopolítica*, p. 121.

⁷⁹ *Ibid.*, 123.

encarna la lucha contra la positividad por medio de la lejanía que requiere el pensamiento para generar una tensión negativa, la cual se abra a lo otro y genere experiencias verdaderas. La singularidad, que se ubica en contraposición a la individualidad y la subjetividad neoliberalizada, representa a ese idiota que no existe en cualidades personales, sino en acontecimientos impersonales. La inmanencia a la que tiene acceso el idiota le posibilita una pura inmanencia⁸⁰, un vacío que no se deja psicologizar o subjetivar. Es una *existencia floral abierta* que se contrapone al sujeto digital neoliberal.

4. Conclusiones

En su *Loa a la tierra*, Han describe una experiencia de lo distinto, una práctica de la amabilidad con el mundo: “el jardín me aleja un paso más de mi ego. No tengo hijos, pero con el jardín voy aprendiendo lentamente qué significa brindar asistencia, preocuparse por otros. El jardín se ha convertido en un lugar del amor”⁸¹. La *praxis* de la demora que se desenvuelve amablemente en el proceso de cuidado y cultivo del jardín, implica para Han una renuncia a la absolutización de lo propio que subyace en el yo dominante e impositivo. Una *práctica de la amabilidad*, esto es, un ejercicio de la contemplación profunda de la inmanencia de las cosas, del brillo propio del mundo –no de la radiación que domina al *homo digitalis*–, implica una renuncia al yo psicológico que marca la distancia pura entre el yo y el otro. La indiferencia permite un caminar de las cosas en un *sentirse con*; en este sentido, “no brota de la plenitud de la interioridad o de la mismidad, sino del ‘vacío’. Carece de pasiones y es indiferente como las nubes que vagan”⁸². La amabilidad es el sentimiento relacional que retorna del recogimiento del mundo, el cual está presente en el aroma de las cosas y que brota del cristal aromático que, por medio de la revolución del tiempo que interrumpe el acelerado proceso capitalista, consolida un *habitus* capaz de sacar al individuo de los dispositivos de poder que buscan mantenerlo coaptado.

Este sujeto despsicologizado es un shanzhai (山寨), o sea, una copia que abarca todas las dimensiones de la vida y que, por medio de sus prácticas (en este caso, prácticas de la amabilidad), se aparta transitivamente de su homónimo original (un yo psicológico completamente psicopolitizado) hasta mutar

314

⁸⁰ Esto se encuentra en Deleuze, G., “Últimos textos: El ‘Yo me acuerdo’. La Inmanencia: una vida...”, en: *Contraste: Revista interdisciplinaria de Filosofía*, v. VII (2002), pp. 219-237.

⁸¹ Han, B., *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*, Barcelona: Herder, 2019, p. 25.

⁸² Han, B., *Filosofía del budismo zen*, Barcelona: Herder, 2015, p. 159.

en una singularidad con una potencia de creación. Las prácticas de amabilidad, que Han concibe como variaciones y combinaciones sorprendentes –como aquellas descritas a partir del segundo capítulo–, dan lugar a lo nuevo, a una figura estético-política poseedora de un carácter paródico y subversivo frente al poder económico dominante. Según el autor, “*Shanzhai* es una *des-creación*. Frente a la identidad, reivindica la diferencia transformadora; el diferir activo y activador; frente al ser, el camino”⁸³. Esto quiere decir que la psicopolítica se desase frente a la *des-identidad* que resulta de las prácticas de la amabilidad. El *shanzhai* se burla de los dispositivos de poder y revela, frente al mundo, una faz subversivo-anarquista. Dicho de otra forma, el Ser psicopolítico cede ante el *caminar* amable *entre-y-con* el mundo.

Las prácticas de la amabilidad, que Han no desarrolla directamente, sino que son concebidas acá como parte del proyecto ético-político del autor, son una serie de formulaciones que buscan revitalizar la *vita contemplativa* sobre la hiperactividad del neoliberalismo digital y tecnoautoritario que domina a los individuos contemporáneos. El *homo digitalis* se impone como una racionalidad hegemónica, fundamentada en el rendimiento y la competencia (y en cualificar estos dos elementos desde los objetos tecnodigitales), por lo que Han le contrapone la figura de la afable reverencia al mundo por medio de una praxis de la demora contemplativa, la cual solamente puede conjugarse bajo la mirada amable y vacía frente a la existencia. A parecer de Han: “La *gramática de la reverencia* no conoce ni *nominativo* ni *acusativo*, ni *sujeto* que somete ni *objeto* sometido, ni *activo* ni *pasivo*. No conoce *declinación*... en esta *ausencia de caso* radica su *amabilidad*”⁸⁴. De esto último se sigue pensar el modo en que el sistema de prácticas de la amabilidad se articula para promover una desarticulación psicológica de la sociedad del rendimiento. De momento, basta decir que la filosofía de Han tiende hacia un proyecto aún en construcción, el cual debe ser tomado como una apuesta por la libertad más allá de la totalización del trabajo que propone el sistema capitalista de corte neoliberal en su nuevo *aggiornamento* digital.

Recibido: 09/10/2020
Aceptado: 07/07/2021

315

⁸³ Han, B., *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en chino*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, p. 80.

⁸⁴ Han, B., *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, Buenos Aires: Caja Negra, 2019, p. 121.

Bibliografía

- Almeyda, J., "Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la *polis* y la *res publica*", en: *Revista Filosofía UIS*, v. XIX, 1 (2020), pp. 193-207. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020011>
- Almeyda, J. "Ergía y Pasitea: hacia un entendimiento cosmogónico de la pereza en la Antigua Grecia", en: *Co-Herencia*, v. XVII, 35 (2021), pp. 247-274. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.18.35.10>
- Almeyda, J. "La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal", en: *Desde el Jardín de Freud*, 21 (2021), pp. 345-362. <https://doi.org/10.15446/djf.n21.101245>
- Arendt, H., *La condición humana*, Bogotá: Paidós, 2012.
- Badiou, A. y N. Truong, *Elogio al amor*, Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Barthes, R., *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, formas y voces*, Barcelona: Paidós, 1986.
- Barthes, R., *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós, 2006.
- Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona: Tusquest, 2002.
- Baudrillard, J., *Estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- Benjamin, W., "El narrador", en: *Iluminaciones IV. Para una crítica sobre la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 1991, pp. 111-134.
- Benjamin, W., "Las afinidades electivas de Goethe", en: *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 11-102.
- Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005.
- Deleuze, G., "Últimos textos: El 'Yo me acuerdo'. La Inmanencia: una vida...", en: *Contraste: Revista interdisciplinar de Filosofía*, v. VII (2002), pp. 219-237.
- Deleuze, G., *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Valencia: Pre-textos, 2006.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, G., *El poder: curso sobre Foucault II*, Buenos Aires: Cactus, 2014.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collage de France (1978-1979)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid: Alianza, 2006.
- Han, B., „Flaches Geld. Kapitalismus und Religion oder Am Nullpunkt der Kontemplation“, en: *Lettre International*, 81 (2008), pp. 112-117.
- Han, B., *Sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012.
- Han, B., *Sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder, 2013. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k5qb>
- Han, B., *La agonía del Eros*, Barcelona: Herder, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k1sh>
- Han, B., *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k4gh>
- Han, B., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>
- Han, B., *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona: Herder, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3fk>

- Han, B., *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015.
- Han, B., *Filosofía del budismo zen*, Barcelona: Herder, 2015.
- Han, B., *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona: Herder, 2016.
- Han, B., *Sobre el poder*, Barcelona: Herder, 2016.
- Han, B., *Topología de la violencia*, Barcelona: Herder, 2016.
- Han, B., “Die Totalausbeutung des Menschen”, en: *Süddeutsche Zeitung*, 20 de junio de 2016.
- Han, B., *La expulsión de lo distinto*, Barcelona: Herder, 2017.
- Han, B., *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en chino*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- Han, B., *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia universal de la pasión*, Barcelona: Herder, 2018.
- Han, B., *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona: Herder, 2018.
- Han, B., *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona: Herder, 2019.
- Han, B., *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*, Barcelona: Herder, 2019.
- Han, B., *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Han, B., *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona: Herder, 2020.
- Han, B., *Sociedad paliativa. El dolor hoy*, Barcelona: Herder, 2021.
- Han, B., *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*, Bogotá: Taurus, 2021.
- Han, B. y A. Hügli, “Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)”, en: Rentsch, T., *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp. 133-148. <https://doi.org/10.1524/9783050050171.133>
- Hardt, M. y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona: Debate, 2004.
- Hegel, G., *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 1989.
- Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada Editores, 2010.
- Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983.
- Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, pp. 127-142.
- Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2000.
- Heidegger, M., *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Madrid: Abada, 2014.
- Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. El seminario. Libro 11*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- León, E., “Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo”, en: *Revista Filosofía UIS*, v. XVII, 2 (2018), pp. 193-207. <https://doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018011>
- Levinas, E., *El tiempo y el otro*, Buenos Aires: Paidós, 1993.
- Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid: Akal, 2014.

- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal, 2007.
- Rico, D., "Individuo, trabajo y neoliberalismo", en: *Revista Filosofía UIS*, v. XVIII, 1 (2019), pp. 151-170. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019007>
- Schmitt, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*, Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005.
- Sennett, R., *Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama, 2003.
- Simmel, G., *Sociología. Formas de la socialización*, Madrid: Revista de Occidente, 1977.