

**Hacia una ética del jardín: una lectura del concepto de revolución del tiempo en el pensamiento político de Byung-Chul Han desde la filosofía del Lejano Oriente**

**Juan David Almeyda Sarmiento**

**Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en filosofía**

**Director:**

**Prof. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal**

**Doctor en Derecho Universidad de Buenos Aires**

**Doctor en Derecho Universidad de Huelva**

**Universidad Industrial de Santander**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Escuela de Filosofía**

**Bucaramanga**

**2021**

### **Dedicatoria**

Esta monografía es para Daniela Pinto, sin su apoyo y fe en mí no hubiera sido posible sacar adelante esta investigación. Cada palabra redactada está dedicada a ella. Que su corazón siempre sea mi lámpara.

**Agradecimientos:**

A mi director, Andrés Botero, profesor, colega y amigo, que me enseñó el arte de investigar y me ayudó a continuar con este proyecto.

A mis amigos y amigas, con quienes compartí las ideas iniciales de esta investigación y que, en mayor o menor medida, contribuyeron para que lo acá contenido fuera mejor.

A mi familia, quienes llenan mi vida con su presencia.

## Tabla de contenido

<i>Introducción</i> .....	<b>9</b>
<b>1. <i>Hacia una conceptualización de la sociedad del rendimiento</i></b> .....	<b>12</b>
<b>1.1. Dimensiones de la sociedad en el pensamiento de Byung-Chul Han</b> .....	<b>12</b>
1.1.1. <i>Cansancio</i> .....	13
1.1.2. <i>Transparencia</i> .....	20
1.1.3. <i>Enjambre</i> .....	29
1.1.4. <i>Psicopolítica</i> .....	41
1.1.5. <i>Rendimiento</i> .....	52
<b>2. <i>El proyecto de la revolución del tiempo</i></b> .....	<b>55</b>
<b>2.1. Implicaciones filosófico-políticas de la interpretación haniana del tiempo</b> .....	<b>55</b>
2.1.1. <i>Aroma</i> .....	56
2.1.2. <i>Vita contemplativa</i> .....	64
2.1.3. <i>Política del Eros y lo bello</i> .....	69
2.1.4. <i>Cuerpos contrapuestos</i> .....	79
2.1.5. <i>Metateoría del entretenimiento y cultura de la amabilidad</i> .....	88
2.1.6. <i>Idiotismo</i> .....	99
<b>3. <i>El Lejano Oriente y la vida más allá del yo</i></b> .....	<b>101</b>
<b>3.1. Flores conceptuales al interior de la propuesta de Han</b> .....	<b>101</b>

3.1.1. <i>Filosofía del budismo Zen</i> .....	103
3.1.2. <i>Vacío (sûnyatâ)</i> .....	109
3.1.3. <i>Nadie</i> .....	112
3.1.4. <i>Caminar hacia ninguna parte</i> .....	115
3.1.5. <i>La amabilidad: una práctica</i> .....	118
3.1.6. <i>Ontología de la ausencia</i> .....	123
<b>4. <i>Hacia una ética del jardín</i>.....</b>	<b>134</b>
4.1. <i>Homini cochlea</i> .....	135
4.2 <i>Vínculos del nombre propio</i> .....	146
<i>Conclusiones</i> .....	<b>159</b>
<i>Referencias bibliográficas</i> .....	<b>166</b>

## RESUMEN

**Título:** Hacia una ética del jardín: una lectura del concepto de revolución del tiempo en el pensamiento político de Byung-Chul Han desde la filosofía del Lejano Oriente\*

**Autor:** Juan David Almeyda Sarmiento\*\*

**Palabras clave:** Ética política, Neoliberalismo, Sociedad del rendimiento, Bienestar social, Budismo zen.

### **Descripción:**

La presente tesis parte de la afirmación de que dentro de la propuesta filosófica de Byung-Chul Han es posible encontrar un entramado ético que complementa directamente los postulados políticos y sociales que este autor propone a lo largo de sus obras. Dicha lectura ética está compuesta por una variedad de análisis e interpretaciones sobre Occidente a partir de lo que él refiere como “Lejano Oriente”, que son los múltiples autores del Asia Oriental con los que Han contrasta con el pensamiento occidental con el fin de generar aportes teórico-conceptuales que enriquezcan su interpretación de la realidad y sus postulados filosóficos.

Para afirmar dicha tesis el presente trabajo se divide en cuatro momentos: el primero tiene por objetivo delimitar conceptualmente el concepto de sociedad del rendimiento en la obra de Byung-Chul Han. En seguida, se exponen los elementos que constituyen el concepto de revolución del tiempo. En la tercera parte, se presentan los postulados filosóficos del pensamiento del Lejano Oriente de los que el autor parte para poder hablar de una salida al control sistémico neoliberal. Finalmente, se habla del concepto de *ética del jardín*, que no pertenece a Han, pero que es propuesto acá para completar el aparato teórico haniano, de modo que sea posible dilucidar con mayor claridad cómo la propuesta de Han puede ser entendida como un proyecto emancipatorio que se ubica en las prácticas cotidianas del ser humano para poder entablar, posteriormente, una revolución que supere al capitalismo.

---

\* Trabajo de grado de maestría

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Prof. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

**ABSTRACT**

**Title:** Towards a garden ethic: a reading of the time revolution concept in Byung-Chul Han's political thought from the philosophy of the Far East\*

**Author:** Juan David Almeyda Sarmiento\*\*

**Keywords:** Political Ethics, Neoliberalism, Burnout Society, Social Welfare, Zen Buddhism.

**Description:**

This thesis starts from the affirmation that within Byung-Chul Han's philosophical proposal it is possible to find an ethical framework that directly complements the political and social postulates that this author proposes throughout his works. This ethical reading is composed of a variety of analyzes and interpretations about the West based on what he refers to as the “Far East”, which are multiple authors from East Asia that Han contrasts with Western thought in order to generate theoretical-conceptual contributions that enrich their interpretation of reality and their philosophical postulates.

To affirm this thesis, the present work is divided into four moments: the first aims to conceptually delimit the concept of the burnout society in the work of Byung-Chul Han. Next, the elements that constitute the concept of revolution of time are exposed. In the third part, the philosophical postulates of Far Eastern thought, from which the author starts in order to be able to speak of a way out of neoliberal systemic control, are presented. Finally, the concept of garden ethics, which does not belong to Han, but which is proposed here to complete the Hanian theoretical apparatus, is discussed, so that it is possible to elucidate with greater clarity how Han's proposal can be understood as an emancipatory project that is located in the daily practices of the human being to be able to initiate, later, a revolution that surpasses capitalism.

---

\* Master thesis.

\*\* Faculty of Human Science, School of Philosophy. Director: Prof. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

Somos plantas que -nos guste admitirlo o no- tenemos que brotar con las raíces de la  
tierra para poder florecer y dar fruto en el éter

(Hebel, 1900, p. 512)

## Introducción

La presente tesis tiene por objetivo poner en evidencia cómo los postulados filosóficos de Byung-Chul Han respecto de la salida del sistema de control neoliberal solamente pueden ser entendidos al interior de su sistema teórico por medio de una implementación de sus reflexiones sobre el Lejano Oriente. Dicho objetivo implica presentar el proyecto de Han como una empresa híbrida, que mezcla Oriente y Occidente, en la que se recurre a una amalgama de autores que, en conjunto, permiten concatenar los distintos conceptos y propuestas al interior de su obra hacia una dirección clara en la que se puede hablar en términos de *resistencia* ante y *emancipación* del sistema neoliberal de control y explotación.

Ahora bien, para conseguir este objetivo, la tesis consta de cuatro momentos; el primero, se centra en profundizar plenamente sobre el concepto de *sociedad del rendimiento*. Esta primera parte busca retomar todo lo dicho por el coreano sobre el cambio de la sociedad disciplinar a la sociedad de control y, posteriormente, a la del rendimiento como variante de esta última.

En la segunda parte, se presentan los elementos fundamentales de la revolución del tiempo. Esta última entendida como el proyecto que permite resistir y superar el sistema hegemónico neoliberal. En este acápite se retoman las distintas obras del autor para poder abarcar holísticamente qué es eso que Han llama *revolución del tiempo*.

El tercer acápite expone aquello que Han llama pensamiento del Lejano Oriente. Este momento se ocupa de aclarar y detallar todo el armazón teórico oriental que el autor utiliza para referirse al Lejano Oriente como una alternativa anticapitalista que puede emancipar al sujeto de las abrazaderas de la psicopolítica neoliberal.

Finalmente, en la cuarta parte, se utiliza el concepto de *ética del jardín* para referir a ese proyecto ético-societal que está presente a la hora de hablar de una despsicologización del individuo y una vida más allá del yo. En este último momento se busca llenar el vacío teórico existente entre el sujeto entendido como *homo digitalis* que debe salirse de la dinámica neoliberal y la revolución del tiempo como un proyecto colectivo de superación del control sistémico.

La hipótesis de la que parte este proyecto de investigación afirma que dentro de la propuesta filosófica de Byung-Chul es posible encontrar un entramado ético que complementa directamente los postulados políticos y sociales que este autor propone a lo largo de sus obras. Algo contrario a las críticas que este autor ha recibido por parte de varios de sus críticos, quienes afirman que el sistema filosófico haniano se queda en la mera crítica al neoliberalismo, pero sin proponer una alternativa o una propuesta realizable para superar la hegemonía mundial del capitalismo.

Las bases investigativas que permiten afirmar esta hipótesis se centran en el modo en que Han concibe la revolución del tiempo (algunas veces llamada revolución humana), esto es, como la base de su propuesta política y social a partir de una praxis temporal que propende a contrarrestar los fenómenos que se presentan dentro de la sociedad del rendimiento y, a su vez, sublevarse frente al sistema hegemónico dominante de corte neoliberal y digital, al cual le sienta la caracterización de *tecnototalitarista*. Han, en su crítica hacia el capitalismo de la era digital, no solo parte del pensamiento occidental, sino que complementa sus ideas con bases teóricas del pensamiento Oriental. Sin embargo, y en este punto nace la presente investigación, estos fundamentos en el pensamiento del “Lejano Oriente”, como lo llama el autor, están compuestos por una praxis ético-temporal que nutre los componentes políticos y sociales que él propone en su revolución del tiempo; empero, estos han sido ignorados en los estudios sobre este filósofo, pero son vitales a la

hora de entender los aportes filosóficos que Han propone para transformar la sociedad del rendimiento.

## 1. Hacia una conceptualización de la sociedad del rendimiento

### 1.1. Dimensiones de la sociedad en el pensamiento de Byung-Chul Han

Dentro de los variados libros de Han, el concepto de *sociedad del rendimiento* se menciona como una constante en su pensamiento. Esto implica que el carácter de rendimiento es un elemento que impregna todo aquello que se encuentra incluido dentro de los parámetros de la nueva fase del capitalismo neoliberal contemporáneo. Sin embargo, no existe propiamente una claridad axiomático-conceptual de lo que es este concepto, la manera en que se usa es polifacética y está dotado de múltiples sentidos, los cuales, de forma inmediata, parecen confundir lo que implica el uso de dicho concepto dentro del pensamiento haniano. Este problema es algo que complica el correcto andar dentro de la obra del coreano, por lo que su delimitación, como objetivo específico de este capítulo, es lo que debe atenderse en un primer momento para poder entender a qué se refiere Han cuando habla de la sociedad del rendimiento que domina hegemónicamente la manera en que se entiende la vida. Esta última, así entendida, responde a los parámetros y los lineamientos que conforman los dispositivos contemporáneos de poder y control suave del capitalismo neoliberal digital.

De modo que, en las siguientes páginas se define el concepto de sociedad del rendimiento a partir de los cuatro usos fundamentales que Han describe y analiza de forma detenida dentro de sus obras; estos son: i) cansancio, ii) transparencia, iii) enjambre y iv) psicopolítica. Estos puntos conforman el entramado conceptual que rodea la sociedad del rendimiento, por ello es que, al final del capítulo, son retomadas todas estas dimensiones en un ejercicio de catalización, de modo que

sea posible en una sección, la quinta, exponer sucinta y claramente el concepto de sociedad del rendimiento desde todo el bagaje teórico expuesto.

### 1.1.1. *Cansancio*

La dimensión del cansancio está directamente relacionada con los procesos de autoexplotación que actualmente ejercen poder dentro del entendimiento que un individuo hace de sí mismo. Inicialmente, el cansancio se concibe como parte de una relación entre un sujeto y un sistema dominante que propende hacia el control de este. No es de extrañar que Han relacione el castigo eterno de Prometeo con el del sujeto autoexplotado: “El sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo (...) la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación” (Han, 2012, p. 9)<sup>1</sup>. No obstante, el cansancio como concepto nuclear de esta primera sección, no es un mero agotamiento producto de la sobrecarga neuronal de la relación sujeto-autoexplotación. Dentro del discurrir filosófico que sigue se debe diferenciar un tipo de *cansancio del agotamiento* y un *cansancio curativo*<sup>2</sup>.

Así pues, lo que debe señalarse en un primer momento es el tipo de violencia que es utilizada para mantener el control dentro de los parámetros hegemónicos del sistema postdisciplinar, esta es, la *violencia neuronal de la positividad*<sup>3</sup>. Este tipo de violencia aflora

---

<sup>1</sup> En esto, el sujeto autoexplotado está en un castigo similar al de Sísifo (Camus, 2013), condenado a repetir la misma tarea eternamente, aunque, en el caso del sujeto del rendimiento, la roca terminará, inevitablemente, aplastándolo.

<sup>2</sup> El primero de estos conceptos responde a una división de Peter Handke que más adelante será explicada; no obstante, este *cansancio curativo* se aleja de la idea de cansancio como resultado del trabajo alienado que fragmenta al sujeto, este concepto se asocia con el relato de Kafka sobre Prometeo, el cual, simétricamente, Han contrapone a la interpretación clásica que se hace del castigo del titán: “Todos se cansaron de ese asunto sin sentido. Los dioses se cansaron, las águilas se cansaron, *la herida se cerró con cansancio*” (Kafka, 1970, p. 145).

<sup>3</sup> En este sentido, lo que surge con lo positivo es una manera de aplacar la subjetividad: “El exceso de hiperproducción, hiperrendimiento, hiperconsumo, hipercomunicación e hiperinformación no amenaza al sistema inmunológico, sino al sistema psíquico-neurona” (Han, 2017c, 160)

enfermedades de tipo no inmunológico que están dirigidas a un modo especial de coaptar al individuo: “Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño” (Han, 2012, pp. 11-12). Este tipo de violencia positiva elimina la dialéctica dentro de los procesos humanos que le permiten relacionarse consigo mismo y con el mundo. Esto debido al dominio de lo *idéntico* que se implanta al ejercer la *positividad pura* dentro del sujeto; dicha positividad produce efectos directos, resultado de la violencia de lo *igual-positivo*, dentro de la construcción del yo que hace que un individuo<sup>4</sup>, esto es así ya que:

La violencia neuronal no parte de una negatividad extraña al sistema. Más bien es sistémica, es decir, consiste en una violencia inmanente al sistema (...) significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la sobreabundancia de lo idéntico (Han, 2012, p. 23).

Esta sociedad postdisciplinar se identifica con el verbo modal *positivo* del poder, esto es, ya no existe una disciplina negativa del “no-poder”, como lo entendía la lógica de Foucault, sino que dentro de la lógica de la sociedad del rendimiento se extirpa la coacción dura y controladora de lo exterior por poder suave y positivo que permite encarrilar de mejor manera los modos de eficiencia y competitividad del capitalismo neoliberal digital:

A partir de cierto punto de productividad, la técnica disciplinaria, es decir, el esquema negativo de la prohibición, alcanza de pronto su límite. Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer

---

<sup>4</sup> Esto implica una crítica a la teoría de Esposito (2009), puesto que, este último concibe que los términos inmunológicos son los que marcan la pauta de la interpretación de la realidad. Ejemplo de esta violencia de lo igual-positivo está en cómo una pervertida visión felicidad se implanta como un imperativo al interior de la subjetividad humana para sostener un control sobre las personas (Cabanas & Illouz, 2019)

(*Können*), pues a partir de un nivel determinado de producción, la negatividad de la prohibición tiene un efecto bloqueante e impide un crecimiento ulterior. La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber. De este modo, el inconsciente social pasa del deber al poder (Han, 2012, p. 27)<sup>5</sup>.

Este tipo de ser humano que nace tiene lugar como un sujeto que *solo trabaja*. Sin embargo, es un individuo desprotegido ante la positividad que lo lleva a autoexplotarse, contrario a lo que se piensa, este tipo de último hombre solamente carece de soberanía de sí mismo, habita espasmódicamente como un *animal laborans* internamente dominado por la positividad y direccionado ante la autoexplotación vía trabajo, es decir, se entrega a *la libre obligación* de maximizar el rendimiento. Esto último, implica una simetría entre libertad y coacción, juntas coinciden en el ser humano, lo cual produce un cansancio del ser sí mismo<sup>6</sup>.

Este tipo de responsabilidad es una *responsabilidad administrativa de sí*, por lo que se vuelve imperativo el recurrir a estímulos y procedimientos que permitan un mejor rendimiento. Esto último, lleva a una fragmentación de los sentidos y del pensamiento, puesto que se impone un panorama organizacional que desgarrar la *atención profunda* en tanto que experiencia contemplativa<sup>7</sup>, en otras palabras, se convierte en un animal salvaje que requiere sobrevivir en la

---

<sup>5</sup> Esto no implica dejar de lado lo disciplinar, el sujeto del rendimiento sigue disciplinado en tanto que está dominado por un dispositivo sistémico de aprehensión que ejerce poder sobre él: “La depresión inicia su éxito desde el momento en que el modelo disciplinario de gestión de conductas, las reglas de autoridad y de conformidad respecto de las prohibiciones que asignan a las clases sociales (...) han cedido ante las normas que incitan a cada uno a una iniciativa individual, impulsándolo a convertirse en uno mismo (...) esta manera de ser se presenta como una enfermedad de la responsabilidad, en la cual domina el sentimiento de insuficiencia. El deprimido no está a la altura, está cansado de haberse convertido en sí mismo” (Ehrenberg, 2000, p. 12). El salto de la disciplina al control no implica un rechazo de la etapa anterior, sino que implica una amalgama entre ambas.

<sup>6</sup> Esto quiere decir que el sujeto del rendimiento es enemigo-amante de sí mismo, no tiene un amo externo, sino que el mismo sistema lo pone a él como responsable de su propia libre obligación de maximizar y competir (ya que él pone las aceleradas y suaves condiciones de posibilidad). La depresión, en este orden de ideas, es una patología de este tipo de enfermedades de la responsabilidad: “El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. La depresión es la enfermedad de una sociedad que sufre bajo el exceso de positividad. Refleja aquella humanidad que dirige la guerra contra sí misma” (Han, 2012, p. 31).

<sup>7</sup> Este tipo de atención se reemplaza por una *hiperatención* que debe encargarse del multitasking de tareas información, funciones y procesos. Ante este tipo de *atención del rendimiento* es posible contraponer la *atención profunda*, la cual parte de la metáfora benjamiana del pájaro: “El aburrimiento es el pájaro de sueño que incuba el huevo de la

selva: “no se halla capacitado para una inmersión contemplativa: ni durante la ingestión de alimentos ni durante la cópula. No puede sumergirse de manera contemplativa en lo que tiene enfrente porque al mismo tiempo ha de ocuparse del trasfondo” (Han, 2012, p. 34). Esto implica que se fragmenta la *comunidad de la escucha*<sup>8</sup>, la cual sede ante la comunidad (hiper)activa del rendimiento, ya que el ego (hiper)estimulado no deja lugar a *vita contemplativa*.

Empero, esta *vita contemplativa* no se ata a su concepción medieval que propende a un entendimiento del Ser divino como imperecedero, esto es, no se recurre necesariamente a su noción original, sino que se centra en una reinterpretación que se entiende más como una apertura a *eso* ignorado por la atención fragmentada: “Justo lo flotante, lo poco llamativo y lo volátil se revelan solo ante una atención profunda y contemplativa. Asimismo, el acceso a lo lato y lo lento queda sujeto al sosiego contemplativo” (Han, 2012, p. 37)<sup>9</sup>. Este tipo de contemplación permite al individuo 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<sup>10</sup>.

Esta forma especial de actividad lleva al autor a cuestionar una interpretación que ha dominado la esfera pública, a saber, la mirada de Arendt al respecto de lo *milagroso* del actuar.

---

experiencia. Basta el susurro de las hojas del bosque para ahuyentarlo. Sus nidos - las actividades íntimamente ligadas al aburrimiento-, se han extinguido en las ciudades y descompuesto también en el campo” (Benjamin, 1991, p. 118).

<sup>8</sup> Este tipo de comunidad es como un *pañó cálido*, para recurrir nuevamente a las metáforas de Benjamin, que permite una dormitación particular: “es un paño cálido y gris forrado por dentro con la seda más ardiente y coloreada. En este paño nos volvemos al soñar. En los arabescos de su forro nos encontramos entonces en casa (...) cuando despierta y quiere comunicar lo que soñó apenas consigue sino comunicar este aburrimiento” (Benjamin, 2005, p. 131).

<sup>9</sup> Este tipo de apertura de la sensación del individuo está íntimamente relacionada con la lectura fenomenológica de Merleau-Ponty (1977), en la cual postula el descuido en que se deja a la percepción frente a los objetos minúsculos y escondidos.

<sup>10</sup> Aquí se retoma lo dicho por Nietzsche (2001a): “Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época se han cotizado más los activos, es decir los desasosegados. Cuéntase por tanto entre las correcciones necesarias que deben hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo” (p. 180). Esto quiere decir que el papel de la contemplación en Han se entiende desde la mirada de la *demora*, a saber, de la ausencia de un exceso de estímulo que desarre la percepción.

Para Han, no solo la *vita activa* arendtiana es errada al darle un papel fundacional a la acción, lo cual posteriormente sirvió de caldo de cultivo para la actual dominación de lo (hiper)activo. El *animal laborans* que la autora propone se convierte en norma al implantarse el *régimen de la acción*, más aún al concebir el pensamiento como parte de la acción<sup>11</sup>. De ahí la incisiva crítica de Han a la inocencia de Arendt al respecto del papel que juega el actuar dentro de la lógica social capitalista, además de reducir la *vita contemplativa* a su interpretación medieval: “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” (Han, 2012, 45). La perspectiva de Arendt hizo que el proyecto actual de dominio y control desde la desnarrativización del individuo se desarrollara del modo en que lo hizo, esto es, la sociedad de la acción de Arendt dio pie a la sociedad de la actividad que cansa y aísla hasta el agotamiento al individuo.

Este cansancio producto del trabajo autoexplotado y de la responsabilidad de autoexigencia (la obligación de *saber-se administrar*) resulta en la desnudez de la vida<sup>12</sup>, la cual se normaliza y se patenta dentro de todos los espacios del sujeto del rendimiento:

La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre. Produce nuevas obligaciones. (...) En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. Y lo particular de este último consiste en que allí se es prisionero y celador, víctima y

---

<sup>11</sup> Su crítica se centra especialmente en: “El milagro que salva el mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 2009, 264).

<sup>12</sup> Esto es muy cercano a la propuesta de Agamben del *homo sacer*, Han parte de este autor. No obstante, amplía su panorama de acción, esto es, no deja al *homo sacer* en su interpretación tradicional, sino que deja lado la cualidad de aniquilable que Agamben provee a este concepto para ubicarlo como un *muerto vivo*. Han (2010/2011) profundiza esta cualidad de *homo sacer* en relación con el poder: “Según Agamben, el poder de la soberanía se refleja en el campo de concentración o en el campo de prisioneros de Guantánamo, donde las personas son privadas de todos los derechos, incluso despojadas de sus ropas y degradadas a una vida desnuda y letal. Lo más provocativo es su tesis de que el estado de emergencia que crea una vida desnuda amenaza con convertirse en la regla” (p. 257).

verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio (Han, 2012, p. 48).

Esta dialéctica de la actividad de Arendt ignora la importancia de la negatividad en relación con el pensamiento. La *vita contemplativa*, al ser un ejercicio que se demora en su percepción de la realidad, no es un mero sí absoluto que se abre a todo lo que acontece, sino que es un proceso de resistencia ante lo negativo de la realidad, no es un ejercicio pasivo, como sí lo es el simple actuar arendtiano que está abierto a la transformación desde una actividad agudizada, la cual deviene hiperactividad. El cansancio por agotamiento es descargo del exceso de positividad, no es resultado de la dialéctica de la negatividad, la cual permite una sustracción de la contingencia positiva<sup>13</sup>.

La *vita contemplativa* es una actividad de la resistencia, del *No* que permite una dialéctica que genera disyuntivas fuera de la positividad. El ejercicio del poder de lo positivo destruye la capacidad del *nosotros* negativo que se abre a la otredad, la cual no puede ser de otra forma que negatividad, no dentro de los márgenes del *egocentrismo autista*: “En el marco de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una *máquina de rendimiento autista*” (Han, 2012, p. 58). La potencia del *No* negativo permite una soberanía del yo que sustituye la pasividad del sí positivo, el cual está abierto, pero a la libertad coaccionada. Así, el cansancio curativo es parte de esa *vita contemplativa*, dicho cansancio es resultado del demorado detenimiento en el mundo, en la apertura resistida a lo que aparece contingencialmente

---

<sup>13</sup> Esto está íntimamente ligado al *aprender a ver* de Nietzsche, el cual es una facultad de los espíritus superiores: “Se ha de aprender a *ver*, se ha de aprender a *pensar*, se ha de aprender a *hablar* y *escribir* (...) - Aprender a ver – habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados” (Nietzsche, 2001b, p. 89). Igualmente, Han retoma la definición nietzscheana de lo que es el *sujeto activo*: “A los activos les falta habitualmente la actividad superior: me refiero a la individual. Son activos como funcionarios, comerciantes (...) no como personas singulares y únicas enteramente determinadas (...) Los activos ruedan como rueda la piedra, conforme a la estupidez de la mecánica” (Nietzsche, 2001a, p. 179).

en el existir que permite un nosotros vinculante; por el contrario, el cansancio del agotamiento es producto de los procesos acelerados y aísla al sujeto del rendimiento en una máquina autista de autoexplotación que *obliga* al trabajo constantemente eficiente y competitivo dentro de la sociedad.

Dentro de este marco de entendimiento tienen lugar dos conceptos, el *cansancio a solas* (*Alleinmüdigkeit*), que es el mismo cansancio del agotamiento, esto es, un tipo específico de concepto que *separa, aísla y reduce* al sujeto del rendimiento que vive autoexplotado. Este cansancio es un tipo de violencia que destruye el *nosotros*, borra la cercanía en un solo proceso de *autismo del rendimiento*, el cual es producto de la máquina del rendimiento neoliberal-digital. Este cansancio a solas no permite una narratividad entre sujetos, un lenguaje mutuo que permita el diálogo del yo con la otredad; la positividad se impone como un imperativo que configura un tipo de subjetividad muy especial que no conflictúa con el sistema hegemónico existente.

Por otro lado, se posiciona el *cansancio elocuente* como un tipo de cansancio reconciliador que abre un *amable entre* que permite un flujo del constreñido yo-autoreferencial: “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” (Han, 2012, p. 74). Este cansancio fundamental permite una respiración del espíritu, más que un agotamiento de este. En este punto se debe recalcar que el papel del cansancio es el de consolidar el círculo de autoexplotación por medio de un cierre de agotamiento (vía cansancio a solas) o posibilitar un respiro de los sentidos por medio de un *cansancio despierto*. El día de cansancio llega, inevitablemente, debido a la condición de trabajo que domina los modos del Ser; empero, el aroma únicamente se encuentra en el cansancio

fundamental que permite un *entre-tiempo* desarmado en amabilidad con el mundo que fractura la lisa figura de lo positivo.

### 1.1.2. *Transparencia*

La positividad, así entendida, deviene *tiempo transparente*, una forma especial de percepción que elimina toda obstaculización de la sensibilidad del sujeto con el tiempo en que se encuentra arrojado. La transparencia, como cualidad de la sociedad del rendimiento, se presenta como un tipo de violencia que busca el sometimiento mutuo dentro de una sobreexposición al *big brother* digital:

La transparencia es una coacción sistémica que se apodera de todos los sucesos sociales y los somete a un profundo cambio. El sistema social somete hoy todos sus procesos a una coacción de transparencia para hacerlos operacionales y acelerarlos. La presión de la aceleración va de la mano del desmontaje de la negatividad (Han, 2013b, p. 12).

Lo transparente carece de singularidad debido al dominio de una percepción meramente económica sobre el sujeto, no existe más que una visión del ser humano y esta está supeditada al entendimiento económico que el sistema produce de él. Esto se debe, principalmente, al papel ejecutor de la positividad dentro de la destrucción de la dialéctica de lo negativo, puesto que la resistencia de lo extraño hace que se entorpezcan las dinámicas de aceleración y refinamiento constante hacia la eficiencia y la competitividad necesarias para la estabilidad del sistema<sup>14</sup>. Esto

---

<sup>14</sup> Aquí se destruye la visión de paralelaje entre la comprensión-incomprensión, esto es, la experiencia de la diferencia que, para generar entendimiento de algo, en su propia singularidad, hace que sea incomprensible lo que el otro experimentó del mismo fenómeno: “Al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta diferencia, por pequeña que sea, se extiende, como las ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua. toda comprensión es al mismo tiempo una incomprensión; toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia” (Humboldt, 1990, p. 88)

se debe a la naturaleza subyacente a la *violencia de la transparencia*<sup>15</sup>, la cual diluye al individuo en pura positividad y lo convierten en funcional: “una relación transparente es una relación muerta, a la que le falta toda atracción, toda vitalidad. Solo lo muerto es totalmente transparente” (Han, 2013b, p. 16). Este tipo de muerte bajo la positividad transparente no permiten una *cercanía-lejanía de la amabilidad*, sino que implica un desgaste del *respeto* como un diálogo con el mundo y con lo extraño a partir de una mediación de lo opaco<sup>16</sup>.

Es en este punto donde debe volverse a la idea de transparencia como desaparición de lo extraño, de lo *otro-diferencial*. Esta transparencia no permite una demora en el camino, esto es, una negatividad del caminar por los senderos del espíritu<sup>17</sup>, esto implica un espíritu lento que es capaz de profundizar de cara a lo negativo: “El espíritu 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*” (Han, 2013b, p. 18).

Este tipo de espíritu transparente implica una separación de los sentimientos negativos, puesto que no corresponden con las dinámicas de lo funcional, la transparencia es una luz artificial que aleja toda sombra de la *demora* dentro de la dialéctica del individuo con el mundo, por lo que el ser humano positivizado no es capaz de dar forma a lo negativo cuando se le presenta. Lo

---

<sup>15</sup> Este concepto está directamente ligado con el de *transpolítica* que plantea Baudrillard, lo cual implica. “la transparencia y la obscenidad de todas las estructuras en un universo desestructurado, la transparencia y la obscenidad del cambio en un universo deshistorizado, la transparencia y la obscenidad de la información en un universo deseventualizado, la transparencia y la obscenidad del espacio en la promiscuidad de las redes, la transparencia y la obscenidad de lo social en las masas” (Baudrillard, 2000, p. 22).

<sup>16</sup> El entendimiento de aquí se hace del respeto viene de la mano de Sennett, quien es consiente de la vía de acceso a la igualdad con el otro que por medio dicho concepto: “La autonomía es una poderosa vía de acceso a la igualdad. Más que como igualdad de entendimiento, que es una igualdad transparente, la autonomía significa aceptar en el otro lo que no entendemos, que es una igualdad opaca. Al hacerlo, tratamos el hecho de su autonomía como igual al a nuestra. Pero para evitar el dominio virtuoso, la concesión debe ser mutua”(Sennett, 2003, p. 129).

<sup>17</sup> La influencia de Hegel aquí es evidente: “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, 2010, p. 47) Y “La impaciencia pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la *longitud* de este camino, pues cada momento es necesario: por otro lado, hay que *demorarse* en cada uno de ellos” (Hegel, 2010, p. 87).

transparente atrofia a la hora de tratar con lo negativo que, por más que se transparente, no deja de ser extraño al mismo individuo<sup>18</sup>. Así, el ser humano se convierte en un ente expuesto al dominio interno y se vuelve ajeno a lo existente fuera de él, lo cual paraliza los elementos relacionales con lo existente: “La transparencia forzosa estabiliza muy efectivamente el sistema dado. La transparencia es en sí positiva. No mora en ella aquella negatividad que pudiera cuestionar de manera radical el sistema económico-político que está dado. Es ciega frente al afuera del sistema” (Han, 2013b, p. 22). El sujeto transparente es una subjetividad dominada por la incapacidad de sentir debido al entumecimiento de la apertura a las resistencias negativas, a la dialéctica de la negatividad, presentes en la realidad más allá del sistema que ejerce poder.

Pero, esta (auto)exhibición no solo destruye la sensibilidad de adentro hacia afuera, esto es, no solo es un proceso implosivo en el que desde el interior de sí mismo el individuo pierde su capacidad de generar vínculos y relaciones más allá del estamento económico y competitivo de la mirada neoliberal. Los objetos, del mismo modo, se vuelven *pura mercancía*, esto es, ya no tienen un valor cultural que los deje descansar sobre sí mismos como algo más que valor competitivo de cambio. La exhibición hace que el *secreto* devenga en *pornografía*, esto es, destruye la cercanía-lejanía que constituye la negatividad de las cosas, además de la de los individuos: “La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición. Solo la escenificación expositiva engendra el valor; se renuncia a toda peculiaridad de las cosas. Estas no desaparecen en la oscuridad, sino en el exceso de iluminación” (Han, 2013b, p. 29)<sup>19</sup>. Así, el sujeto y los objetos son

---

<sup>18</sup> En esta interpretación que hace Han vuelve la influencia de Nietzsche: “Vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento*- y no hay ningún «en lo posible» más loco que ése (...) Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva, y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda profundidad misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: - ¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento?” (Nietzsche, 2005, § 225).

<sup>19</sup> Esto está sustentado en lo expuesto por Baudrillard (2000): “La obscenidad es la proximidad absoluta de la cosa vista, el hundimiento de la mirada en la pantalla de la visión: hipervisión en primer plano, dimensión sin retroceso, promiscuidad total de la mirada con lo que se ve (...) Nosotros (...) devoramos las caras como los sexos, en su

asimilados en una sola interpretación simétrica de capitalización y explotación, no hay un habitar el cuerpo, sino una simple exhibición de este que está coaccionada al rendimiento del cuerpo, este último no tiene el *mirar por* necesario para el cuidado, sino que es un simple mirar pornográfico y museológico que no permite una amabilidad *entre* que se necesita para un caminar con la alteridad que rodea al mundo<sup>20</sup>.

El imperativo de la transparencia convierte en objeto de amenaza todo lo que *oculte* algo, no hay lugar para la máscara. La violencia de la transparencia radica allí, en la coacción vía hiperexposición del individuo, desgarrando la faz del rostro en la simetría de lo mismo, de lo *expuesto*. La sociedad del rendimiento, como sociedad de la transparencia, acaba con la negatividad de lo escondido. La aceleración no se debe detener en lo *lento* de los procesos de la distancia de lo *no-expuesto*, por lo que la contemplación es vista como un proceso de la *demora* que no es permitido dentro de los márgenes de la subjetividad neoliberal digital. Esto implica una concepción de la relación con lo otro como un proceso de *cercanía pura*<sup>21</sup>, pero sin lejanía, lo cual únicamente es un proceso de unificación de lo fragmentario de las relaciones humanas meramente positivizadas y sin ningún tipo de negatividad que las abra a lo singular de lo otro, así: “La transparencia *desaleja* todo hacia lo uniforme carente de distancia, que no está cerca ni lejos” (Han, 2013b, p. 33).

---

desnudez psicológica, en su afectación de verdad y de deseo. Desprovistas de máscaras, de signos, de ceremonial, resplandecen en efecto con la obscenidad de su demanda” (p. 58).

<sup>20</sup> Aquí resuenan las palabras de Heidegger (1994): “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” (p. 131).

<sup>21</sup> Nuevamente, aquí se tiene por antecedente a Heidegger: “En el transcurso ese proceso de confirmación de su fundamento, mediante un regreso hacia sí mismo, el origen hace que surja la lejanía más lejana y en esta está la posibilidad de la pura cercanía o lo que es lo mismo, de la vecindad que sostiene la lejanía” (2005, p. 162). También: “Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano” (1994, p. 97).

Esta obsesión por la transparencia no da lugar al espíritu profundo que encuentra en el rodeo de la máscara que, en el juego que subyace a la apariencia, al símbolo, permite el acontecer de lo *nuevo*. Lo completamente otro que permanece en la *faz* de lo que se muestra, no en la explotación pornográfica del mirar como un absoluto iluminar sobre el rostro hasta convertirlo en un igual, en una *figura transparente* carente de toda *reconditez*<sup>22</sup>. No es de extrañar que dentro de la racionalidad neoliberal de corte digital este tipo de fenómenos no se permitan:

Descubrir y descifrar se realizan como un desvelamiento agradable. En cambio, la información es desnuda. La desnudez de la palabra le quita todo encanto, la allana. La hermenéutica del secreto no es ninguna dimensión diabólica, que en todo caso haya de eliminarse a favor de la transparencia. Es una simbólica e, incluso, una especial técnica cultural, que engendra una *profundidad*, aunque sea como *apariencia* (Han, 2013b, p. 43).

Así, lo bello está condicionado por el misterio, por lo *no dicho* que está presente en la superficie y que rodea al individuo en su otredad, no en la pornográfica condición de pura cercanía carente de lejanía. El *objeto en su velo*<sup>23</sup> hace que lo sensible, como principio estético, genere una vinculación relacional entre el sujeto que observa y es observado, así como con el objeto con el que interactúa. La hipervisualización en la que el neoliberalismo digital pone al *homo digitalis* lo implanta en un proceso ininterrumpido de avance hacia la transparencia pura, algo completamente carente de erotismo, esto es, de interrupción en la reconditez desde la amable mirada que completa al sujeto y su velo y en ello encuentra no una necesidad de iluminación simétrica, sino de respeto.

---

<sup>22</sup> Esto remite directamente a la metáfora nietzscheana de la máscara: “Todo espíritu profundo necesita de una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que da él” (Nietzsche, 2005, § 40).

<sup>23</sup> Con esto Han retoma lo dicho por Benjamin: “La belleza no es apariencia, no es velo de otra cosa. Ella misma no es manifestación sino absolutamente esencia, por supuesto que una esencia que sólo permanece esencialmente igual a sí misma bajo el ocultamiento. Por eso tal vez la apariencia sea engaño en cualquier otra parte: la bella apariencia es el velo ante lo necesariamente más velado. Porque lo bello no es ni el velo ni el objeto velado, sino el objeto en su velo” (2000, p. 95).

La *imprecisión semántica*<sup>24</sup> es lo que convierte al sujeto en inmanente, o bien, en una *singularidad de inmanencia erótica*. Esta última presupone: “la negatividad del misterio y de la reconditez. No hay ninguna erótica de la transparencia. Precisamente allí donde desaparece el misterio a favor de la total exposición y del pleno desnudamiento comienza la pornografía. La dibuja una penetrante e incisiva positividad” (Han, 2013b, p. 52). Lo pornográfico, como completa carencia de la seducción de la distancia, se coloca como la enfermedad que contagia la sensibilidad del *homo digitalis*, no solo busca explotarse, sino que propende a la explotación trasparente-cercana de los demás:

Las imágenes pornográficas, al estar desculturizadas, no dan nada que leer. Actúan sin mediación, como imágenes de propaganda, de forma táctil y contagiosa. Son *poshermenéuticas*. No conceden aquella distancia en la que sería posible un *studium*. Su manera de actuación no es la lectura, sino el contagio y el desahogo. Tampoco mora allí ningún *punctum*. Se vacían para convertirse en espectáculo. La sociedad porno es una sociedad del *espectáculo*. (Han, 2013b, p. 57)<sup>25</sup>.

Al sujeto que deviene transparencia lo cierran al mero proceso de adición, esto es, lo convierten en *aditivo*. Esto último resalta por ser un entendimiento de lo humano como un mero dato cuantificable y calculable dentro de los determinismos del sistema neoliberal-digital que se extiende dentro de la sociedad, esto implica la positivización de lo humano en una simetría de lo calculable y lo medible. Contrario a lo *narrativo*: “ejerce una selección. La ruta narrativa es

---

<sup>24</sup> Aquí se parte de una tesis de Barthes, en la cual: “Es la intermitencia (...) la de la piel que centella entre dos piezas (...), entre dos bordes (...); es ese centelleo el que seduce, o mejor: la puesta en escena de una aparición-desaparición” (1993a, p. 19).

<sup>25</sup> Aquí habría que recordar la distinción que hace Barthes entre *stadium* y *punctum*: “Por medio del *studium* me intereso por muchas fotografías, ya sea porque las recibo como testimonios políticos, ya sea porque las saboreo como cuadros históricos buenos: pues es culturalmente (...) como participo de los rostros, de los aspectos, de los gestos, de los decorados, de las acciones. (...) *punctum* es también: pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte, y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza)” (Barthes, 2006, pp. 58-59).

estrecha, solo admite determinados sucesos. Con ello, impide la pululación y la masificación de lo positivo” (Han, 2013b, p. 63). Esta narratividad posee un aroma especial que le confiere una percepción del tiempo desde una experiencia singular no acelerada; es decir, lo narrativo se convierte en demora contemplativa que permite un acontecer no-asimilativo de lo que está contenido en la discronía temporal del neoliberalismo digital. Así, este concepto de narratividad es: “Una atracción figurativa, una gravedad narrativa tiene que unirlos por primera vez como moléculas aromáticas. Solo configuraciones complejas, narrativas, exhalan aroma” (Han, 2013b, p. 65). La narratividad es contraria a esa desritualizada y consumible concepción aditiva del ser humano como cálculo dentro de los complejos algoritmos de control de la sociedad del rendimiento<sup>26</sup>.

Es que el *homo digitalis* se compone de una subjetividad particular que lo desvincula del mundo para encerrarlo en una cercanía que ni siquiera le permite la experiencia de la *lejanía* expuesta antes. Es ahí donde entra lo táctil como un *desmediador* entre sujeto y mundo; contrario a lo *teatral* (*distancia escénica*), que permite la transmisión de signos y rituales que alivian los procesos dialécticos entre positividad y negatividad. No obstante, la pura positividad de lo digital neoliberalizado, entonces, termina por conducir a una fragmentación de la pluralidad de lo público en su afán por volverlo todo simétricamente iluminado, ya no hay un *teatro del mundo* en el cual uno se *represente*, sino una sola *exposición* pornográfica en la que la exhibición es un imperativo:

La cultura de la intimidad va unida a la caída de aquel mundo objetivo, público, que no es ningún objeto de sensaciones y vivencias íntimas. Según la ideología de la intimidad, las relaciones sociales son tanto más reales, cabales, creíbles y auténticas cuanto más se acercan a las necesidades

---

<sup>26</sup> Esto implica pensar en términos de obscenidad transparente, una cualidad que elimina lo simbólico dentro del modo de concebir el mundo: “Así la sociedad de consumo fue vivida bajo el signo de la alienación, como sociedad del espectáculo, pero el espectáculo sigue siendo precisamente un espectáculo, nunca es obsceno, la obscenidad comienza cuando ya no hay escena, cuando todo se convierte en una transparencia inexorable” (Baudrillard, 2000, pp. 65-66).

internas de los individuos. La intimidad es la *fórmula psicológica de la transparencia*. Se cree conseguir la transparencia del alma por el hecho de revelar los sentimientos y emociones íntimos, desnudando así el alma (Han, 2013b, p. 68).

Esto quiere decir que los espacios de juego, signos y símbolos, de rituales, quedan reducidos a psicologizaciones<sup>27</sup>. No hay un juego con los otros, sino un *sumergimiento* del sujeto en sí mismo. La transparencia impone la intimidad pura, esto es, el aislamiento del yo en solamente sus límites a partir de una psicologización subjetivante de lo propio, lo cual implica romper la relación con lo exterior, con lo extraño, en aras de delimitarse a partir de sí mismo: “El sujeto narcisista no puede *delimitarse a sí mismo*, los límites de su existencia desaparecen. Y con ello no surge ninguna imagen propia estable (...) se funde de tal manera consigo mismo que no es posible *jugar consigo*” (Han, 2013b, p. 71).

De este modo, Han se opone a la clásica interpretación del mito de la caverna de Platón, esto es, aquella en la que el ser humano pasa del mundo de las sombras al mundo real. Para el pensador coreano lo que Platón presenta son dos formas de vida, no tipos de conocimiento, a saber, la *narrativa* y la *cognoscitiva*. Para Han, la caverna con fuego y sombras funge de teatro que da sustento al *mundo de la narración*, mientras que la imagen de la luz natural del sol de Platón, que representa la verdad unificada, homogeneizante y unidireccional, es parte del *mundo del conocimiento*. Esto, siguiendo la interpretación haniana, representa que Platón hace ceder la transfiguración narrativa frente a la luz irradiante de la *verdad*: “La caverna de Platón es un mundo narrativo (...) La luz de la verdad *despoja al mundo de su carácter narrativo*. El sol aniquila la

---

<sup>27</sup> Aquí es pertinente traer a colación el análisis de Sennett: “Cuando el desequilibrio entre vida pública y privada se ha incrementado, las gentes se han vuelto menos expresivas. Cuando en la vida cotidiana se hace hincapié en la autenticidad psicológica, las personas se vuelven inartísticas porque son incapaces de transmitir la fuerza creativa fundamental del actor, la capacidad de actuar en un sentimiento conferido a las imágenes externas del yo. Por lo tanto arribamos a la hipótesis de que la teatralidad mantiene una relación amistosa, igualmente especial, con una vida pública fuerte”(Sennett, 1978, pp. 51-52).

apariencia. El juego de la mimesis y metamorfosis cede al *trabajo en la verdad*” (Han, 2013b, p. 75). Así, se asemeja la sociedad de la transparencia con una sociedad de la *irradiación sin luz* que tiene detrás una completa correspondencia entre información con verdad, de modo que la exhibición y la transparencia de los sujetos tenga un sustento que le permita continuar reproduciéndose<sup>28</sup>.

El *viento digital* de la comunicación e información lo penetra todo y lo hace todo transparente. Sopla a través de la sociedad de la transparencia (...) 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* (Han, 2013b, p. 86).

Finalmente, dentro de la lógica de la dimensión de la transparencia aparece la imagen del *panóptico digital*. Este último resalta por la hipercomunicación que permite una conservación del panóptico en tanto que garante de la intimidad psicológica del individuo y de la construcción de un yo digital, lo cual hace que los participantes de dicho panóptico sean colaboradores activos de la construcción de este. De esta manera, se compenetran control y exhibición, el *homo digitalis*, entonces, no es coaccionado, sino que es *suavemente* condicionado por los parámetros imperativos de la transparencia, que lo aíslan, lo hiperconectan, de modo que se imponga una psicologización acorde a los parámetros de la sociedad del rendimiento: “El exhibicionismo y el voyeurismo alimentan las redes como panóptico digital. La sociedad del control se consume allí donde su sujeto

---

<sup>28</sup> En este sentido, la información como verdad tiene detrás la relación lenguaje-verdad. Al devenir el lenguaje en información se asocia directamente tanto con transparencia (que en este caso está atada al lenguaje de la información) como con la verdad. En este sentido Han recurre a Heidegger para señalar que este *lenguaje del Dispositivo*, en realidad no tiene detrás más que un dominio de la técnica sobre el lenguaje, lo cual no es realmente una empresa ardua de entender la casa del ser: “En la medida que el Dispositivo desafía al hombre, o sea, lo reta a atender (*bestellen*) a todo lo presente como un inventario técnico, la unidad de todos los modos de puesta en posición -el Dispositivo- se despliega según el modo del advenimiento apropiador y esto de tal manera que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a éste último porque todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del Dispositivo. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*bestellbarkeit*) técnica de todo presente. El habla así dispuesta (*gestellt*) se torna información” (Heidegger, 1990, p. 238).

se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí mismo” (Han, 2013b, p. 89). Transparencia, control, violencia e intimidad se conjugan en una sola dimensión de la sociedad que convierte al sujeto en objeto de dominio de una subjetividad explotable y comercializable, un tipo de ser humano (*homo digitalis*) que destruye la lejanía con lo exterior en una hipercomunicación caracterizada por un lenguaje de Dispositivo que destruye el carácter narrativo de la humanidad para ser un mero sujeto *aditivo* incapaz de un *nosotros*; el *homo digitalis* solo concibe un mero yo que gira sobre sí mismo y se exhibe como objeto de autoafirmación narcisista<sup>29</sup>.

### 1.1.3. *Enjambre*

Ahora bien, instituidas estas dos primeras dimensiones de la sociedad del rendimiento es menester aclarar otra que destaca por ser un elemento transversal en el entendimiento de lo que son las relaciones de poder de los dispositivos de aprehensión sistémicos del nuevo capitalismo neoliberal tecnoautoritario, a saber, se torna prioritario delimitar el concepto de *enjambre*, más específicamente, lo que se conoce como *sociedad del enjambre*. Valga decir inicialmente que, para Han, este concepto se define de la siguiente manera: “El enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna *alma*, a ningún *espíritu*. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados” (Han, 2014a, p. 26). Esto implica que la caracterización de la sociedad como enjambre deja de lado cualidades de la tradicional concepción

---

<sup>29</sup> Han llama la atención sobre la pregunta hecha por Brin (1998): “¿Podemos soportar vivir expuestos al escrutinio, nuestros secretos al descubierto, si a cambio obtenemos nuestras propias linternas que podemos iluminar a cualquiera que pueda hacernos daño, incluso al arrogante y fuerte? ¿O una ilusión de privacidad vale cualquier precio, incluso el costo de renunciar a nuestro propio derecho de traspasar los esquemas de los poderosos? No hay respuestas fáciles, pero hacer preguntas puede ser un buen primer paso” (Brin, 1998, p. 14).

*dura* de masa<sup>30</sup>, puesto que el nuevo tipo de sujeto que requiere el capitalismo para revolucionarse requiere de dejar de lado los elementos asociativos y vinculantes que están implícitos en la idea de *masa*; es bajo esta idea que la revolución digital entra en acción. Dentro del nuevo tipo de evolución capitalista ocurre una instrumentalización de lo digital en aras de una nueva forma de ejercer poder y control dentro de la sociedad globalizada, esto es, se impone el *homo oeconomicus* como modelo ideal de sujeto, se convierte en el principio rector. Por lo tanto, asumiendo lo dicho, el *homo digitalis*<sup>31</sup> se concibe no como masa, sino como enjambre, propiamente, enjambre digital:

Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún *nosotros*. Este no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de acción. El enjambre digital, por contraposición a la masa, no es coherente en sí. No se manifiesta en una *voz*. Por eso es percibido como *ruido* (Han, 2014a, p. 27).

En este sentido, el *homo digitalis* se asemeja al *hikikomori*<sup>32</sup>, puesto que su relación con lo exterior se da únicamente vía medios digitales. Esta distancia con la masa lleva consigo la incapacidad del enjambre para una *intimidación de la congregación* que posibilita el *nosotros*. La masa actúa como una fuerza voluntaria, *firme*, que dentro de sus dinámicas de fortaleza y capacidad transformativa desde la vinculación de los individuos tiene la capacidad de atacar las

---

<sup>30</sup> En este punto se debe resaltar que esta noción de masas parte de las ideas de Gustave Le Bon (2001).

<sup>31</sup> Aquí cobra importancia lo dicho por McLuhan: “La tecnología eléctrica ya está dentro de nuestros muros y estamos embotados, sordos, ciegos y mudos ante su encuentro con la tecnología Gutenberg” (1996, p. 39). Además, bien podría decirse que la nueva visión de lo digital dentro de los márgenes neoliberales (*homo digitalis*) no es más que un *sistema cerrado* que no permite la constitución de un campo de experiencia colectiva de conciencia: “Nuestros sentidos extendidos, herramientas, tecnologías, a través de los tiempos, han sido sistemas cerrados incapaces de interacción o conciencia colectiva. Ahora, en la era eléctrica, la naturaleza instantánea de la coexistencia entre nuestros instrumentos tecnológicos ha creado una crisis bastante nueva en la historia de la humanidad. Nuestras facultades y sentidos extendidos constituyen ahora un campo único de experiencia que exige que se vuelvan colectivamente conscientes” (McLuhan, 1962, p. 5)

<sup>32</sup> En un intento por ejemplificar este concepto se recurre a la historia escrita por Bong Joo-oh para el filme *Tokio!* (2008). En ella se retrata una idea básica de lo que implica ser un *hikikomori*, a saber, el sujeto que renuncia voluntariamente a la vida social para aislarse completamente del mundo exterior, se confina de lo externo y solo se relaciona con ello de manera digital o analógica. Sumado a esto, el filme también permite apreciar una temprana interpretación de las implicaciones y complejidades detrás de la dinámica del ruido y la fragmentación del *nosotros* dentro de las dinámicas sociales del mundo globalizado contemporáneo.

relaciones existentes de dominación y poder, en cambio, el *hakikomori* del rendimiento está incapacitado debido a la fugacidad y la falta de dirección de su actuar aislado. El sujeto neoliberal tiene como centro un egoísmo narcisista que lo encierra en un reflejo de sí mismo que solamente tiene una posibilidad de acción, la de autoexplotarse, de ahí que se rija por la atomización, ya que los principios rectores del neoliberalismo como *homo oeconomicus*, rendimiento y competencia, se maximizan dentro del sujeto hiperindividualizado. La *multitud*, dice Han, no tiene lugar dentro de la despersonalización de la explotación, esto implica que el sujeto no concibe la idea de que los procesos de rendimiento con los que se mide son impuestos por un sistema externo, ya que este último se cualificó para que el individuo se autoprogramara con el software subjetivo (por medio de dispositivos suaves de poder) del *homo oeconomicus*. Lo anterior, implica que no existe un poder congregante que se contraponga al orden capitalista, puesto que dicho sistema actúa meramente como un servidor dentro de los distintos aparatos autistas que son los sujetos del rendimiento<sup>33</sup>:

El *socio* deja paso al *solo*. Lo que caracteriza la actual constitución social no es la *multitud*, sino más bien la soledad (*non multitudo, sed solitudo*). Esa constitución está inmersa en una decadencia general de lo común y lo comunitario. Desaparece la solidaridad. La privatización se impone hasta en el alma (Han, 2014a, pp. 31-32).

---

<sup>33</sup> En este orden de ideas, Han intenta criticar-completar la idea de Hardt y Negri respecto de las nuevas dinámicas socio-políticas de las sociedades contemporáneas que ellos plantean en términos de *Imperio* y *Multitud*. Puntualmente, se critica la interpretación que estos dos autores hacen del mundo en concepciones marxistas en extremo cerradas a los nuevos cambios de lo laboral y lo social en términos digitales: “Desde una perspectiva, el Imperio está claramente por encima de la multitud y la somete al dominio de su máquina dominante, como un nuevo Leviatán. Al mismo tiempo, sin embargo, desde la perspectiva de la productividad social y la creatividad, desde lo que hemos llamado perspectiva ontológica, la jerarquía se invierte. La multitud es la fuerza productiva real de nuestro mundo social, mientras que el Imperio es un mero aparato de captura que vive sólo de la vitalidad de la multitud, como diría Marx, un régimen vampírico de trabajo muerto acumulado que sobrevive sólo chupando la sangre de los hombres vivos” (Hardt & Negri, 2001, p. 62). Esto implica, además una crítica a la posibilidad de una resistencia desde lo *congregante*, que es el objetivo de estos autores, mientras que Han encuentra esto imposible debido a las dinámicas psicopolíticas que implementa el sistema neoliberal tecnoautoritario contemporáneo (Hardt & Negri, 2004, específicamente, p. 106)

El *homo digitalis* es un sujeto que media el mundo desde la inmediatez de la pantalla digital; como ya se explicó, el lenguaje del dispositivo no deja lugar al *en-medio-de*. La *irradiación radiactiva* que interviene dentro de los procesos del *homo digitalis* constituye una subjetividad digitalmente unificada que está interconectada con una hipercomunicación de lo aditivo, no hay un espacio de hermenéutica erótica que deje un espacio a la mediación del nosotros: “La desmediatización general pone fin a la época de la *representación*. Hoy cada uno quiere estar *presente* él mismo, y presentar su opinión sin ningún intermediario. La representación cede el paso a la presencia, o a la *copresentación*” (Han, 2014b, pp. 34-35). Este tipo de *discronía* hace que la demora no sea un ejercicio del *homo digitalis*, la *maduración* no es parte de la temporalidad del modelo de ser humano de la sociedad del rendimiento, madurar implica la posibilidad de un futuro, ya que dentro de los procesos de este tipo de entendimiento de la humanidad solamente hace que exista una fijación en el *aquí y ahora*, entiéndase, en el puro *presente*. Esto hace que no exista un caminar dentro de lo no transitado, adherirse de forma intransigente en esta temporalidad hace que el pensamiento sea transparente y que gire sobre *lo mismo*; el *hikikomori* del rendimiento se adhiere a las normas de lo *aditivo* para poder *funcionar* con la normativa de la (auto)explotación, de ahí que *lo singular* no se pueda engendrar<sup>34</sup>. Y es precisamente en este tipo de *funcionamientos* que el enjambre genera ruidos que imposibilitan el lenguaje, amplificando la necesidad de asilamiento y de desgarramiento del carácter narrativo: “El medio del espíritu es el *silencio*. Sin duda, la

---

<sup>34</sup> Aquí se debe traer a colación la relación Eros-pensamiento-singularidad, aunque se verá más adelante con más profundidad, valga por el momento que esto es una relación fundamental que parte de Heidegger y que se relaciona con la manera en que lo inexplorado constituye la base para el pensar, contrario, en el caso de Han, a la verdad transparente que subyace al lenguaje del Dispositivo que se le impone al *homo digitalis* dentro de la sociedad del rendimiento: Inseparable de mi amor por ti y de mi pensar (...) lo llamo Eros, el más antiguo de los dioses según la palabras de Parménides (...) Los aletazos de este dios me rozan cuando doy un paso esencial en mi pensar y me aventuro por caminos inexplorados. Me rozan, acaso, inquietantes e intensos cuando lo largamente intuido debe ser llevado al ámbito de lo decible y cuando lo dicho debe ser llevado en soledad durante mucho tiempo”(Heidegger, 2008, pp. 270-271). Señalar, para este caso, que la soledad de Heidegger no es la del *hikikomori*, que se aísla en la mediación digital, sino la de la negatividad del pensar en la demora contemplativa.

comunicación digital destruye el silencio. Lo aditivo, que engendra el ruido comunicativo, no es el modo de andar del *espíritu*” (Han, 2014b, p. 39).

Este tipo de mediación de lo digital, o mejor aún, del ruido digital, distorsiona la capacidad táctil del ser humano para entablar una *sensibilidad* desde la pluralidad de las percepciones, no solo la corporal (la cual también es víctima de los ruidos digitales), sino la participación conjunta de los sentidos en un proceso perceptivo del individuo con el mundo. Este tipo de *ruidosa* mediación de enjambre implica interferencias en la manera de comprender la realidad desde lo imaginario, lo real y lo simbólico (por recurrir a los términos lacanianos correspondientes), ya que el *homo digitalis* no tiene capacidad de *encontrarse* con lo real. El contacto directo es el nuevo enemigo del rendimiento, la percepción con lo real (la negatividad que lo rodea), se convierte en una resistencia que no debe formar parte de la subjetividad digital que compone la idea tecnoautoritaria que el neoliberalismo necesita para la eficiencia: “La experiencia, como irrupción de lo *otro*, en virtud de su negatividad interrumpe el narcisismo imaginario. La positividad, que es inherente a lo digital, reduce la posibilidad de tal experiencia. La positividad continúa lo *igual*” (Han, 2014a, p. 43).

Este tipo de experiencia de *la mirada* no solo implica un observar y ser observado, es decir, involucra la mirada del mundo al sujeto que se ubica en la existencia<sup>35</sup>. El ruido digital que se impone hace al *hikikomori* del rendimiento pobre en mirada, lo vuelven una máquina autista

---

<sup>35</sup> En esto Han retoma lo propuesto por la ontología fenomenológica de Sartre: “Toda mirada dirigida hacia mí se manifiesta en conexión con la aparición en nuestro campo perceptivo, pero, al contrario de lo que podría creerse, no está vinculada con ninguna forma determinada. Sin duda, lo que *más a menudo* pone de manifiesto a una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero se daría igualmente con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinaje” (Sartre, 1993, pp. 285-286). Igualmente, se puede referir a la manera en la que la visión, en este plano existencial, se puede comprender como una totalidad corporal que afianza la diferencia de la percepción en la experiencia de experimentar el mundo: “El libro es leído, y en la medida en que existo y en que trasciendo la contingencia de la visión, o, si se quiere, de la lectura, *los ojos* aparecen como forma sobre fondo de totalidad corporal. Entiéndase bien que, en este plano de existencia, los ojos no son el órgano sensorial visto por otro, sino sólo la contextura misma de mi conciencia de ver, en tanto que esta conciencia es una estructura de mi conciencia más amplia del mundo” (Sartre, 1993, p. 361).

carente de mundo. Bajo este orden de ideas, el ruidoso medio digital contrasta la lejanía con la cercanía. En la transparencia la cercanía carece de toda lejanía que proporcione una *hermenéutica erótica* que permita la contemplación de la *máscara*; precisando, la mediación digital separa ambos procesos y no los deja entrecruzarse, no existe un vínculo *cercanía-lejanía* que engendre una tensión dialéctica constante de tipo relacional, sino que se aplanan los procesos para mejorar el rendimiento del sujeto. En este sentido, la imagen del otro no constituye una *mirada* de la alteridad<sup>36</sup>, de la faz de lo completamente otro, esto es, lo que rasga mi visión pulida y eficiente. La mirada llana es positividad pura, el ruido aísla este imaginario en la percepción que lo digital hace de lo que se observa para producir una *pantalla táctil (touchscreen)* del mundo:

La *pantalla transparente* no admite ningún apetito, pues en el apetito apetece al otro. Justo allí donde está la sombra se da también el brillo. Sombras y brillo habitan el mismo espacio. Son lugares del apetito. Lo transparente no *brilla*. El brillo surge donde se *rompe la luz*. Donde no hay ninguna refracción, ninguna fractura, no hay tampoco ningún Eros, ningún apetito. La luz uniforme, lisa, transparente, no es ningún medio del apetito (Han, 2014b, p. 46).

Este tipo de distorsión derivada de una sociedad dirigida a la competencia y al rendimiento personifican al *homo digitalis*, su mirada no posee la interioridad del mirar y ser mirado<sup>37</sup>, sino que se diluye dentro de los ruidos, la iluminación, la hiperactividad, la aceleración y el cansancio aislado.

---

<sup>36</sup> En este sentido, la mirada del y desde otro ya no tiene fascinación, no hay *caminar inexplorado* sino una transparencia pura que se aísla con el ruido digital. El mundo como *pantalla táctil* es liso y no permite una experiencia dialéctica, se acerca y se aleja en un solo sentido, sin tensión dialéctica. En esto, Han recuerda la importancia de la imagen en la teoría de Lacan: “algo que tiene que ver con la mirada se manifiesta siempre en el cuadro. Bien lo sabe el pintor, porque su elección de un modo de mirada, así se atenga a ella o la varíe, es en verdad su moral, su indagación, su norte, su ejercicio. Aun en los cuadros más desprovistos de lo que se suele llamar mirada, o sea, un par de ojos, cuadros donde no hay ninguna representación de la figura humana (...) acabarán viendo, como en filigrana, algo tan específico de cada pintor que tendrán la sensación de la presencia de la mirada” (Lacan, 2010, p. 108).

<sup>37</sup> En esto se puede retomar la pregunta de Barthes: “He aquí la paradoja: ¿cómo puede tenerse el aire inteligente sin pensar en nada inteligente, mirando ese pedazo de baquelita negra? Lo que ocurre es que, ahorrándose la visión, la mirada parece estar retenida por algo interior (...) De hecho, no mira nada; retiene hacia dentro su amor y su miedo: la Mirada es esto” (2006, pp. 167-168).

Cuando esta categoría de enjambre se traslada al plano puramente político, las consecuencias que se desglosan de ella son trascendentes dentro de las relaciones humanas. Han, en este orden de ideas, parte de Arendt (2017) para explicar el por qué, dentro del enjambre, no es posible un nuevo mundo de la política a partir de la categoría de *natalidad*. Para la autora alemana, sigue Han, la acción se eleva a la categoría de milagro, a la vez que deja de lado la *vita contemplativa*, para poder concebir nuevos hombres que aparezcan dentro de la esfera de los asuntos humanos en pluralidad y singularidad. Sin embargo, la *vita activa* que Han rescata de Arendt, dentro de la subjetividad del *homo digitalis*, dio paso a una *vita hiperactiva*, esto es, un tipo de individuo que concibe su propio ser como una máquina digital de producción y trabajo que se ve (hiper)estimulada para la acción constante, la cual se direcciona psicopolíticamente hacia la maximización de rendimiento y competitividad:

La máquina digital y la máquina del capital ¿no constituyen una terrible alianza, que aniquila esa libertad de la acción? ¿No vivimos hoy en un *tiempo de lo no muerto*, en el que se ha hecho imposible no solo el nacer, sino también el *morir*? (...) *La época digital de lo no muerto*, vista así, no es política ni metafísica. Es más bien *pospolítica* y *posmetafísica*. El *mero* vivir, que hemos de prolongar a todo precio, carece de nacimiento y de muerte. El tiempo de lo digital es una época *posnatal* y *posmortal* (Han, 2014a, p. 56).

Esta interpretación de Arendt de la acción lleva a Han a pensar la esencia del sujeto más allá de la acción. Para la autora alemana esta última es el centro de la *posibilidad política* del ser humano, pero Han encuentra que la esencia de la acción arendtiana no permite un subyacer narrativo correcto, puesto que dicha interpretación de Arendt conduce a la maquinización de lo narrativo, haciendo que fácilmente se brinque de la *narración* a la *aditivación*, de ahí que sea Heidegger quien le permite a Han encontrar una esencia puramente *manuscrita* del ser:

La mano es, en Heidegger, el medio para el «ser», que designa la fuente originaria del sentido y la verdad. La mano que escribe comunica con el «ser». La máquina de escribir, en la que solo se emplea la punta de los dedos, nos aleja del ser (Han, 2014a, p. 61)<sup>38</sup>.

La lectura que Han hace de Heidegger le permite sustraer el pensamiento de la acción, algo que Arendt cometió el error de mezclar. Así, Han encuentra que con Heidegger *la mano que escribe es la mano que piensa*, lo cual condensa la narratividad con el pensar<sup>39</sup>. Empero, el ruido digital es la heredera de la máquina de escribir criticada por Heidegger. En la era de la pantalla transparente la mano se despoja de la palabra y del habla, por lo que al ser humano se le arranca el carácter narrativo que lo constituye<sup>40</sup>. Es por esto por lo que Han contrasta dos tipos de existencia: la del *labrador* y la del *cazador*. Para el primero recurre a la filosofía heideggeriana, la cual el coreano relaciona directamente con la tierra, el cielo y lo mortal. El ser en Heidegger es un individuo que *habita* en la medida que construye y piensa, pero estos dos conceptos están ligados a un tipo de profundidad que se indica desde la relación del ser humano con la mano en tanto que corporalidad que vincula lo uno con lo otro<sup>41</sup>:

---

<sup>38</sup> Es que, para Heidegger, el salto de la escritura a mano a la escritura a máquina, la técnica de este proceso esencial, arranca lo humano de la palabra para entregarlo al frío de lo *mecanografiado*: “El hombre no «tiene» manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es manuscrito” (Heidegger, 2005b, p. 105).

<sup>39</sup> En Heidegger esto es evidente, de ahí que sea la base de Han para sustentar la escritura como la esencia del ser humano: “Cualquier movimiento de la mano en cada una de sus obras se conduce a sí mismo a través del elemento del pensar, hace gestos en medio de este elemento. Toda obra de la mano descansa en el pensar. De ahí que el pensar mismo sea la más sencilla y, por ello, a la vez la más difícil mano de obra del hombre cuando en ciertas ocasiones quisiera realizarse de propio” (Heidegger, 2005c, p. 79).

<sup>40</sup> Esto se ve ejemplificado cuando Heidegger explica la relación entre el oír y el *oír* dentro de la experiencia humana de existir: “Nosotros, seres humanos, sólo oímos, por ejemplo, los truenos del cielo, el ruido del bosque, el correr de la fuente, el traquetear de los motores, el ruido de la ciudad, porque de alguna manera, pertenecemos y no pertenecemos a todo eso. Tenemos oídos porque podemos oír en la obediencia. Es por eso que, a pesar del ruido gigantesco que el hombre hace en su superficie, podemos oír el canto de la tierra, o su tremolar y oscilar intocados. Poder escuchar el canto de la tierra condiciona el hecho de que nuestra audición sea sensible, de requerir un instrumento sensible, de requerir el oído” (Heidegger, 2012, p. 272). La esencia de lo narrativo, dice Han siguiendo a Heidegger, se encuentra en la esencia de lo humano, de ahí que esta dualidad que compone el ser humano deba mantenerse en *tensión*.

<sup>41</sup> Han retoma el ejemplo de la casa de campo en la Selva Negra: “*Sólo si somos capaces de habitar podemos construir*. Pensemos por un momento en una casa de campo de la Selva Negra que un habitar todavía rural construyó hace siglos.

En lugar de aquel viento ronco en el campo, sopla hoy la tormenta digital a través del mundo como red. Los huracanes de lo digital hacen imposible el «habitar» de Heidegger. La «tierra» del labrador heideggeriano está diametralmente opuesta a lo digital. En ella toma cuerpo lo «esencialmente inescrutable», y lo que «por esencia se cierra». En cambio, lo digital engendra una coacción a la transparencia. La «tierra» se sustrae a toda transparencia. Su estar encerrada en sí es en principio extraño a la información (Han, 2014a, p. 64).

El ser como labrador de la verdad es un individuo que glorifica la resistencia de la existencia, la negatividad subyacente a lo real de las cosas. La verdad, así entendida, no es un dispositivo de la transparencia, de la información y lo aditivo, sino que es objeto del rodeo y del cultivo respetuoso que contempla la tierra que crece, el viento que sopla y la casa que se levanta dentro de la Selva Negra<sup>42</sup>.

Por otra parte, el cazador es aquel sujeto que entra al campo de lo digital para encontrar su presa dentro de los océanos de información. El *homo digitalis* representa aquel individuo que se sumerge en el campo de la sociedad del rendimiento para poder funcionar y prevalecer sobre los otros, es un nómada que ha olvidado cómo cuidar el ganado para lanzarse a la búsqueda de maximizar la contribución a su tribu, la cual no es otra que él mismo como sujeto autoexplotado:

---

Aquí la asiduidad de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinos y mortales entren *simplemente* en las cosas ha erigido la casa” (Heidegger, 1994, p. 141). Nótese la mediación cercanía-lejanía presente en el habitar de las cosas que el ejemplo de Heidegger permite contemplar.

<sup>42</sup> El ejemplo del que se pate para ejemplificar la detenida capacidad de habitar que expone Heidegger es el de los zapatos de Van Gogh: “En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los lagos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí” (Heidegger, 1992, pp. 59-60). Esta experiencia representa el habitar heideggeriano con el mundo, es una aproximación al mundo que se abre a la dialéctica de lo negativo que enriquece la existencia.

Los cazadores de la información son impacientes y ajenos a la timidez. Están al acecho en lugar de «esperar». Echan la zarpa en lugar de dejar que las cosas maduren (...) Todo lo que les impide la mirada ha de ser apartado del camino con rapidez (Han, 2014a, p. 68).

El sujeto del rendimiento ha olvidado cómo *habitar* y se ha constituido como un acechador. El mundo no es un lugar de durabilidad sino de aceleración para aumentar el índice de aprehensión y rendimiento frente a los demás sujetos dentro del enjambre. El ruido del mundo convierte a cada sujeto en un completo *sujeto de cacería* económico y competitivo, el cual está dispuesto a llevar al máximo sus capacidades para instaurarse dentro del campo de la exhibición, es decir, es un *proyecto*. Esto último quiere decir que el sujeto se posiciona, fantasiosamente, como un ser libre, pero realmente está coaccionado por los dispositivos psicopolíticos de orden. El *homo digitalis* se expone a sí mismo como un individuo que se cree *heroicamente* el vencedor dentro de los demás cazadores, pero realmente es un cascarón gastado, autoexplotado y dominado. “El sujeto del rendimiento se explota a sí mismo, hasta que se derrumba. Y desarrolla una autoagresividad que (...) desemboca en el suicidio. El sí mismo como bello proyecto se muestra como proyectil, que se dirige contra sí mismo” (Han, 2014a, p. 76).

Este salto del labrador al cazador no es casual, por el contrario, responden directamente al giro digital. Este último hace que el sujeto no se ubique en la *ley de la tierra*, esto es, en el orden terreno de la existencia, sino que lo sitúa en una ingravidez y fluidez digital que no le dan soporte. De ahí que el labrador heideggeriano ya no tenga lugar, es un modelo del *nomos*<sup>43</sup>:

Categorías como espíritu, acción, pensamiento o verdad pertenecen al orden terreno.

Tendrán que ser suplantadas por categorías del orden digital. En lugar de la acción se introduce la

---

<sup>43</sup> Acá se puede contraponer la tierra al mar, asignando a lo digital dentro esta última como objeto de fluidez, para esto la metáfora de Carl Schmitt responde a cabalidad: “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»” (Schmitt, 2005, p. 22).

operación. A esta no le precede ninguna decisión en sentido enfático. La tardanza o la vacilación, que sería constitutiva para la acción, se percibe como una perturbación operativa. Perjudica a la eficiencia (Han, 2014a, p. 78).

Esta falta de gravedad pone al espíritu a la exposición de *los vientos positivos de lo digital*. La vida se desgasta en la falta de negatividad que rodea lo verdadero como un sentido dialéctico y dialógico que requiere de lo otro como presencia *enfrente* de lo igual. El sujeto del rendimiento es un *no muerto* atrofiado que se aísla por el ruido digital hasta convertirse en un *hikikomori* que vive para cazar dentro del mar digital de lo transparente. Dentro de esta sociedad del enjambre los sentidos se atrofian, al terminarse los vínculos con lo exterior no hay una experiencia completa de la existencia, sino un puro vivir en lo positivo bajo una apariencia de libertad que se suple en la posibilidad de trabajar y consumir. Ese espíritu se pierde dentro de la existencia del *hikikomori*<sup>44</sup>, el mundo es un espacio interior cerrado y carente de una *tierra* para labrar. El enjambre busca que los individuos se encierren en sí mismos, en su pura positividad, para que respondan a los espasmos hiperactivos que el sistema implanta psicopolíticamente bajo el nombre del *homo digitalis*.

El ruido optimiza el tiempo, el flujo de información necesario para mantener el enjambre en su estado de *homo digitalis* requiere de una aceleración que solamente es posible dentro de los márgenes de la hipercomunicación, la cual está directamente ligada al incremento en los niveles de producción de capital, que, a fin de cuentas, es el objetivo de la racionalidad neoliberal (que se enfoca en lo subjetivo) de corte digital. La saturación de información no implica necesariamente una saturación de verdad, dentro de los parámetros de la realidad que impone la sociedad del

---

<sup>44</sup> Hegel comprende esta necesidad que tiene el espíritu de negatividad para su existencia: “la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor infinito*; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él” (Hegel, 2005, § 382).

rendimiento como una racionalidad neoliberal se construye una vivencia *fantasmagórica* de lo real, valga decir, la realidad se hiperconecta y se diluye en el flujo acelerado de información, lo cual hace prácticamente imposible encontrar lo que persiste bajo la capa de noticias, datos, estadísticas, cálculos y cifras:

Más información y comunicación no esclarecen el mundo por sí solas. Y la transparencia tampoco lo hace clarividente. El conjunto de información por sí solo no engendra ninguna verdad. No lleva ninguna luz a la oscuridad. Cuanta más información se pone a disposición, más impenetrable se hace el mundo, más aspecto de fantasma adquiere. En un determinado punto, la información ya no es informativa, sino deformativa; la comunicación ya no es comunicativa, sino acumulativa (Han, 2014a, p. 89).

En este sentido el enjambre, rodeado por el ruido de la hipercomunicación digital, convierte los sujetos en entes autoreferenciales, no tienden a ser (re)presentados en el mundo, sino que se encierran en sí mismos en un asilamiento que no abre puentes hacia lo político o lo social. Los *hakikomoris* digitales no tienen una posibilidad de organizarse, dentro del enjambre son puro ruido que solo busca tener atención de sí mismos. No hay *otro* que permita el acontecer de la negatividad para experimentar el *contacto* humano, la percepción se torna *hiperreal* y se difumina dentro de la acelerada, competitiva y eficiente racionalidad neoliberal construida como sociedad del rendimiento: “No es ningún *ciudadano*. La responsabilidad por la comunidad caracteriza al ciudadano. Pero el consumidor no tiene esa responsabilidad (...) Aquí ya no somos agentes activos, no somos ciudadanos, sino consumidores pasivos” (Han, 2014a, p. 98). Esto indica que el sujeto dentro del enjambre no es político o social, sino puramente económico, el *homo digitalis*,

así descrito, se expone como el modelo de hombre ideal para el correcto *funcionamiento* del sistema<sup>45</sup>.

#### 1.1.4. *Psicopolítica*

Es en este punto donde se debe poner la cuarta parte de esta construcción conceptual sobre la sociedad del rendimiento. Hasta el momento se han cimentado tres conceptos base que dan identidad y realidad al modelo de humano y de sociedad que espera el sistema capitalista en el siglo XXI. Cansancio, transparencia y enjambre son fenómenos conjuntos que se constituyen en el centro de la teoría política de Han al respecto del nuevo mundo tecnoautoritario de corte neoliberal. No obstante, existe un concepto que es el que permite el punto de quiebre inicial para que exista una reproducción sistémica, a saber, la *psicopolítica*. Aunque en esta investigación se ha utilizado antes este concepto es momento de puntualizar su contenido, su función y su proceder dentro de los lineamientos de la sociedad del rendimiento.

Inicialmente, se debe delimitar este concepto como un dispositivo neoliberal de control y orden que propende hacia la consecución de materializar un modelo de ser humano bajo los principios de la racionalidad neoliberal, esto es, desde una mirada economizada de la vida en la que imperan los modelos de rendimiento y competencia. Sin embargo, no es como los antiguos dispositivos *duros* implementados por el capitalismo, es un tipo especial que responde a la ontologización digital como plano de trabajo para extenderse y arraigarse dentro de la psique humana, logrando implantar un instalador neuronal dentro de los procesos psíquicos de un individuo. Esta idea parte de la implementación de medios *suaves* para coaccionar a los sujetos, de modo que, una vez dentro de la conciencia de un individuo, este sea reprogramado para

---

<sup>45</sup> En este sentido, el *homo digitalis* es heredero directo del *homo oeconomicus* (Brown, 2015). El primero es una versión refinada y pulida (2.0) de ese ser económico pensado por Foucault (2004).

responder a los estímulos de los que el sistema dispone<sup>46</sup>. En otras palabras, la psicopolítica es un dispositivo de orden y control neoliberal de coacción suave que recurre a lo digital para implantarse neuronalmente dentro de los procesos psicológicos del ser humano. Esto dicho quiere decir que es un dispositivo que propende a un control pleno de los individuos de afuera hacia dentro y de adentro hacia afuera.

Así, se debe profundizar en cómo exactamente se mueve este concepto dentro de la sociedad del rendimiento. A modo de inicio, la libertad es la primera víctima. Este *yo como proyecto* se postula a sí mismo como un ser libre de coacciones; la fantasía capitalista de libertad individual lo provee de una imaginaria idea de ausencia de coacción que lo lleva a ignorar que dentro de sí mismo se encuentran el dispositivo de dominio:

El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto*, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*. La mera vida y el trabajo son las caras de la misma moneda (Han, 2014b, p. 12).

La libertad para el sujeto neoliberal coaccionado por la psicopolítica no es más que una libertad de la competencia entre mercados y del rendimiento de estos. Este *empresario de sí* comprende las relaciones humanas como pura rivalidad mercantil, de ahí que se aísla en un trabajo (auto)explotado. La libertad de este *yo-como-proyecto* se ejercita desde el *solo*, lo cual deja de lado el componente relacional que subyace a la libertad fuera de los márgenes psicopolíticos autoimpuestos. La libertad *realizativa* que es parte de un proceso de *encuentro y logro común*, al ser mediada por la economización del capital, se desgasta en una pura libertad de competir hasta el agotamiento. La libertad debe pensarse desde la posibilidad del *nosotros*: “En consecuencia, ser

---

<sup>46</sup> Una aproximación a los medios suaves de control se puede encontrar en (Bauman & Donskis, 2019). Estos autores asocian a esta nueva época blanda con la *maldad líquida*, aunque los antecedentes de esto se pueden encontrar en Deleuze (2006) y Foucault (2001).

libre no significa otra cosa que *realizarse mutuamente*. La libertad es un sinónimo de libertad lograda” (Han, 2014b, p. 14)<sup>47</sup>. Esta idea de Han representa que la idea de una empresa de sí dentro de la lógica capitalista es parte integral del capital en tanto que la personas pueden ser concebidas como capital humano explotable. Este tipo de entendimiento de lo humano le permite al sistema reproducirse dentro de sí mismo (capital con capital “humano”) para mantenerse como hegemónico. El sujeto neoliberal *libre* está realmente atado a las cadenas de aceleración, rendimiento y competencia que el sistema utiliza para maximizar la copulación consigo mismo<sup>48</sup>.

En este orden de ideas, el comunismo se convierte en una imposibilidad, ya que las nuevas condiciones de vida que impone el capitalismo en tanto que racionalidad dominante constituyen modos de vida que hacen calar la subjetividad neoliberal de un modo que imposibilita su superación. El empresario de sí no cuenta con la fuerza suficiente como para integrarse en una multitud que de vuelta a la lógica del neoliberalismo. El capitalismo, así, se impone como dictadura, no solo ideológica, sino subjetivamente y constructivamente, en el sentido que es capaz de crear realidad:

El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las «clases». La autoexplotación sin clases le es totalmente extraña a Marx. Esta hace

---

<sup>47</sup> En esto, Han retoma lo dicho por Marx y Engels (1974): “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. En los substitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase” (pp. 86-87).

<sup>48</sup> Marx vuelve a aparecer como un claro conocedor de estos procesos de reproducción del capitalismo: “la producción fundada en el capital sólo se pone en su forma adecuada, en la medida y en cuanto se desarrolla la libre competencia, puesto que ésta es el desarrollo libre del modo de producción fundado en el capital; el desarrollo libre de sus condiciones y de sí mismo en cuanto proceso que continuamente reproduce esas condiciones. En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital. Cuando la producción fundada en el capital es la forma necesaria, y por tanto la más adecuada al desarrollo de la fuerza productiva social, el movimiento de los individuos en el mareo de las condiciones puras del capital se presenta como la libertad de los mismos” (Marx, 2002, p. 167). Aunque hay que agregar que para Han la alternativa comunista de Marx no es posible, ya que las nuevas condiciones del neoliberalismo imposibilitan una *salida* del mismo.

imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados. Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común (Han, 2014b, p. 18).

Así, se acaba la idea de una división entre explotadores y explotados, en donde los últimos responsabilizan a los primeros y, por medio de la solidaridad, la acción común y el *nosotros político* se genera una revolución que tiene la capacidad de transformar el orden de las cosas (la estructura de la sociedad). Dentro de la sociedad del rendimiento, la psicopolítica responsabiliza al explotado de su propia explotación, lo cual genera una autoreferencia de culpa y cansancio que no permite lugar a resistencia alguna. El revolucionario de Marx pasa a ser el deprimido sujeto del rendimiento, el *homo digitalis*: “El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva *trascendencia*, una nueva forma de subjetivización. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida” (Han, 2014b, p. 19). Este tipo de subjetivación se posiciona como dominante por medio de un *poder inteligente* que intenta evitar la posibilidad de acontecimientos o rupturas dentro del círculo de reproducción capitalista; ahí es donde entra el Big data o, como llama Han, el *Big brother digital*<sup>49</sup>.

La estructura del poder inteligente intenta abarcar los *futuros posibles* en uno solo. La resistencia está bajo los bordes delineados del sistema y no escapa de ellos, de ahí que las explosiones de afectos no pasen a ser emociones mas que controladas por el sistema de control suave. El *hakikomori* digital que está bajo el poder psicopolítico de la racionalidad neoliberal del rendimiento no es un revolucionario, es un depresivo que no se atreve a caminar lo inexplorado:

---

<sup>49</sup> En este sentido, el concepto de poder se entiende desde una mirada doblegante y camuflada; el poder es silencioso pero altamente efectivo: “El acontecimiento del poder no se agota en el intento de vencer la resistencia o de forzar a una obediencia. El poder no tiene por qué asumir la forma de una coerción. Lo que atestigua el hecho de que se forje una voluntad adversa que se enfrente al soberano es justo la debilidad de su poder” (Han 2017b).

El poder inteligente lee y evalúa nuestros pensamientos conscientes e inconscientes. Apuesta por la organización y optimización propias realizadas de forma voluntaria. Así no ha de superar ninguna resistencia. Esta dominación no requiere de gran esfuerzo, de violencia, ya que simplemente *sucede*. Quiere dominar intentando agradar y generando dependencias. La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del *me gusta: protégeme de lo que quiero* (Han, 2014b, p. 30)<sup>50</sup>.

La psicopolítica implica el dominio de la serpiente sobre el topo<sup>51</sup>. El control neuronal que se programa dentro de los parámetros del capitalismo financiero de tipo digital que ejerce un mando por sobre el enjambre desde dentro y fuera requiere de un tipo de individuo que busca por su propia cuenta la necesidad de autoxplotarse para poder sobrevivir a los imperativos, los cuales si se quiere pueden tener implícito un carácter superyoico, que el sistema requiere para que exista una reproducción de este. El *topo monetario*, en este orden de ideas, no es el sujeto adecuado a los nuevos parámetros de positividad pura, es un tipo muy acomodado de consumidor, llega a volverse un sujeto precavido por la competencia y el rendimiento, esto es, se llega a sentir *satisfecho* de la necesidad de cualificarse constantemente a los parámetros del mercado. Esto último, no ocurre con la *serpiente monetaria*, esta es un tipo de individuo que encuentra en la forma voluntaria de entrega al dominio, y en la búsqueda de nuevos modos de maximizar el rendimiento y la competencia de la empresa que es él mismo, un gusto y un principio de *deber*. El *yo-proyecto* existe en la medida en que la psicopolítica como un medio de coacción positiva se implanta neurológicamente dentro de la psicología del individuo, volviéndolo una serpiente dispuesta a entregarlo todo por la libertad

---

<sup>50</sup> Estas ideas se pueden ver manifiestas en *Un mundo feliz* (Huxley, 2013), obra que refleja desde la ciencia ficción a un mundo dominado por los parámetros de control psicopolítico de la sociedad del rendimiento.

<sup>51</sup> En esto Han retoma la metáfora de Deleuze sobre el topo y la serpiente: “El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria es el de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente, tanto en el régimen en el que vivimos como en nuestra manera de vivir y en nuestras relaciones con los demás. El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua” (Deleuze, 1990, p. 244).

que tiene, libertad para la reproducción de capital, el que él fantasea que representa y el que realmente existe deforma sistémica. La serpiente, al igual que la fantasía de la libertad individual, es parte de la técnica de dominación psicopolítica:

Los movimientos restringidos del topo ponen límites a la productividad. Aun cuando trabaja de forma disciplinada, no supera un determinado nivel de productividad. La serpiente elimina la limitación a través de nuevas formas de movimiento. De este modo, el sistema capitalista basado en el modelo del topo cambia al modelo de la serpiente para aumentar la productividad (Han, 2014b, p. 32).

En este punto hay que destacar una tercera cualidad de la psicopolítica, esta última es inherentemente postdisciplinar. Han, en un intento por pensar desde y más allá de Foucault, concibe la psicopolítica, y más específicamente el *psicopoder*, como un nuevo tipo de orden donde la clásica interpretación disciplinar-externa, la cual está cargada de una desregulada negatividad, coacción, violencia y control *duros*, es dejada de lado por un nuevo orden de cosas que implica una sutil y poco evidente capacidad neuronal de implantación de subjetividad desde el plano de la pura positividad<sup>52</sup>. El poder en su interpretación clásica responde a la norma, a la prohibición y al castigo como elementos vitales para mantener la *máquina de producción* en funcionamiento, esto es, el capitalismo garantiza su reproducción en la dominación dura del sujeto por medio de las disciplinas como un dispositivo normalizado e institucionalizado de ejercer una relación de poder<sup>53</sup>. Para Han, en Foucault es posible encontrar la *negatividad del adiestramiento* como una

---

<sup>52</sup> Ejemplo de esto es la clásica interpretación que tiene Foucault del biopoder: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (...) Se inicia así la era de un «bio-poder» (...) Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 2007, p. 169-170).

<sup>53</sup> Foucault es muy claro con el origen y la función de estas *disciplinas*: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las «disciplinas»” (Foucault, 2006, p. 141).

calidad constitutiva de la relación de poder *dura* en la que se basa toda la teoría foucaultiana. Sin embargo, es allí donde radica el problema para el capitalismo, esta técnica *ortopédica* se vuelve muy burda para ser seguida por el sistema, el sujeto dominado es destruido antes de realmente penetrar las capas de la psique humana, no llega a la profundidad del deseo. De ahí que Han, recurriendo al pensador francés, encuentra en el *giro psicopolítico* el siguiente paso lógico de la dinámica capitalista de control<sup>54</sup>. De esta manera, para Han, completando a Foucault:

El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo (...) descubre la psique como fuerza productiva. Este giro a la *psique*, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no-físicos como informaciones y programas. El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. Para incrementar la productividad, no se *superan* resistencias corporales, sino que se *optimizan* procesos psíquicos y mentales. El *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental* (Han, 2014b, pp. 41-42)<sup>55</sup>.

De este modo, las *psicotecnologías del psicopoder* entrarían a jugar el rol del biopoder, esto es, la psicopolítica como un dispositivo evolucionado de la clásica interpretación que tenía Foucault del control y el poder. La empresa de sí, de esta manera, busca implantarse más allá de la *dureza* de la fórmula capitalista de la negatividad, característica del siglo pasado<sup>56</sup>. El empresario

---

<sup>54</sup> En esto Han está completamente de acuerdo con Agamben (1998, p. 13). Ahora bien, este salto a lo psicopolítico responde al entendimiento de la sociedad disciplinaria y el biopoder de Foucault, junto con el análisis de la sociedad de control que puede surgir tanto de este autor francés como de Deleuze. El salto a lo psicopolítico es un movimiento teórico que intenta completar los postulados expuestos por ambos autores bajo los parámetros digitales.

<sup>55</sup> Estas tesis del salto del biopoder al psicopoder no son del todo nuevas, Han retoma un trabajo que también llevaron a cabo Bernard Stiegler (2009) y Rau (2010). Ahora bien, estos autores siguen la línea de Han, pero de una forma primitiva, esto es, todavía en términos de una *leve digitalidad* que no pasan de los *mass media*, especialmente. el coreano será el encargado de inyectar un *homo digitalis* que se ubica dentro de una red plena de elementos de psicopoder.

<sup>56</sup> Recordar cómo Foucault entiende esta noción de *empresa de sí*: “Quiere decir, por un lado, generalizar efectivamente la forma de «empresa» dentro del cuerpo o tejido social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar

de sí es el modelo de sujeto icónico del capitalismo financiero y para consolidar su rol dentro del globo se recurre a las mismas tecnologías del yo: “Foucault no ve ni que el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo ni que la permanente optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación” (Han, 2014b, p. 45). Esto implica que el proyecto del yo como principio estético-ético<sup>57</sup> se ve subsumido por el poder de captación del neoliberalismo. La psicopolítica como poder neoliberal de corte digital es sutil y es capaz de adentrarse en las capas de la psique humana. Inclusive, es más que una completa dominación del individuo, el giro psicopolítico está en que el individuo actúe por su propia cuenta de tal forma que reproduzca el sistema y, a la vez, los mecanismos de dominación que este ejerce sobre él. Libertad y explotación convergen con el rendimiento y la optimización para lograr un solo sujeto del rendimiento, al *homo digitalis*.

Con todo, la positividad aparece como la cura convertida en veneno. 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 mas. Es allí donde nace la positividad como respuesta del sistema al agotamiento a causa del exceso de competencia y rendimiento, puesto que, de aparecer la negatividad, el sujeto colapsaría de forma más rápida en un circuito de producción y desgaste demasiado rápido para alcanzar a reproducir el sistema. La positividad mantiene al sujeto en un estado de *no-muerto*. Al espíritu humano se le extirpa toda negatividad, todo dolor y sufrimiento que pueda ser percibido, esto deja al ser humano en un estado espasmódico de pura positividad que sostiene anímicamente al *homo digitalis*, se implanta el *imperativo de la optimización* como la base de la positividad que

---

que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa” (Foucault, 2007b, 277).

<sup>57</sup> Recordar el proyecto de las *tecnologías del yo* de Foucault (2008, especialmente, p. 49)(Foucault, 2007c, especialmente, pp. 13-14).

da contenido ideológico al mundo del sujeto del rendimiento, en otras palabras, no hay una *experiencia del dolor* que genere un movimiento dialectico dentro del individuo<sup>58</sup>. Este fenómeno da lugar a la violencia de la positividad:

Tan destructiva como la violencia de la negatividad es la violencia de la positividad. La psicopolítica neoliberal, con su industria de la conciencia, destruye el alma humana, que es todo menos una máquina positiva. El sujeto del régimen neoliberal perece con el imperativo de la optimización personal, vale decir, con la coacción de generar continuamente más rendimiento. La curación se muestra como asesinato (Han, 2014b, p. 51).

En este sentido la psicopolítica que propone Han está directamente entrelazada con lo digital, pero no implica que los postulados del autor sean tecnofóbicos, ya que lo que se señala es lo digital imbuido dentro de la racionalidad digital como un instrumento de psicopoder. Un ejemplo de esto es la positividad, la cual es trabajada, en el caso de Han, desde el Big data. Para el coreano, el mundo salta de la sociedad disciplinar a la sociedad de control y de ahí a la reprogramación psicopolítica por medio del *shock*<sup>59</sup>, esto es, por medio de un proceso de una reconfiguración subjetiva de modo que el sujeto reprogramado siga los lineamientos ideológico-económicos de la racionalidad neoliberal dominante que, para Han no, es solo un *homo oeconomicus*, sino que es un *homo digitalis*, valga decir, es un tipo de subjetividad neoliberal que está ligada de forma directa con los medios digitales de coacción psicopolítica positiva: “El *shock* desimpregna y vacía el alma. Desarma a la sociedad hasta el punto de que se someta

---

<sup>58</sup> Este tipo de relación del ser humano recuerda la disciplina del sufrimiento: “La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento- (...) Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo del a gran ruina, su inventiva y valentía para soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia (Nietzsche, 2005, § 225).

<sup>59</sup> Específicamente el tipo de terapia de tortura-reprogramación capitalista que Naomi Klein encuentra en la perspectiva de mundo de Friedman: “Friedman soñaba con eliminar los patrones de las sociedades y devolverlas a un estado de capitalismo puro, purificado de toda interrupción (...) Friedman creía que cuando una economía estaba muy distorsionada, la única manera de alcanzar el estado previo era infringir dolosos *shocks*: sólo una «medicina amarga» podía borrar todas esas distorsiones y pautas perjudiciales (...) La herramienta que escogió Friedman fue la política” (Klein, 2007, p. 80).

voluntariamente a una reprogramación radical. Mientras los hombres aún están paralizados, traumatizados por la catástrofe, se someten a una reprogramación neoliberal” (Han, 2014b, p. 55). Es menester entender el salto de la disciplina negativa del castigo hacia la psicodisciplina positiva del estímulo. En la sociedad del rendimiento, la psicopolítica no hace que el ratón de laboratorio elija entre un queso que transmite corriente y uno que no, sino que el sistema coloca ambos quesos y el sujeto debe de comerlos ambos para después trabajar y volver por más: “La psicopolítica neoliberal es una política inteligente que busca agradar en lugar de someter” (Han, 2014b, p. 59). Se *seduce* en lugar de reprimir, el *shock* estimula, no paraliza. El sistema anticipa las acciones, de modo que pueda adelantarse a la decisión del sujeto, de ahí el *Big data* como paradigma de la psicopolítica.

El *Big brother* digital se adelanta entre presentes fugaces que no alcanzan a llegar a *durar* lo suficiente como para ser futuro debido a la discronía temporal. La psicopolítica imbuida en el control sistémico convierte la recopilación y la adquisición de información en un panóptico digital en el que todos se exponen y todo se compila para maximizar el consumo, comunicación y compra van de la mano, de ahí que el trabajo deba llevarse al límite del rendimiento: “La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitoria, protectora o represiva, sino prospectiva, permisiva y proyectiva. El consumo no se reprime, se maximiza. No se genera escasez, sino abundancia (...) Se nos anima a comunicar y a consumir” (Han, 2014b, p. 63). La rueda del capital solamente se sostiene si gira rápidamente, de ahí que la psicopolítica esté tan interesada en todo lo que permita mejorar las condiciones de evolución del sistema.

Sin embargo, sobre qué superficie se mueve la serpiente monetaria digital, la respuesta que da Han se centra en tres conceptos: sentimientos, emociones, y afectos. El último de estos es eruptivo, en cambio, el sentimiento indica una objetividad narrativa y, en la otra esquina, se

presenta la emoción como un activo de carácter *performativo* que es fácilmente conducible a los estímulos externos. Se debe profundizar más, para Han, el sentimiento es la mejor manera de entender la relación ser humano-mundo, esto se debe a la capacidad narrativa que subyace al *sentir*, este último es *constatativo* y permite una longitud y una anchura que tiene dentro de su indeterminación figuras del pensamiento, la demora y la profundidad. El teatro narrativo del sentimiento puede *abrir espacios* que devienen *ambientes*, es decir, objetividad relacional pura: “Un lugar, por ejemplo, puede irradiar un ambiente cordial. Se trata de algo totalmente objetivo” (Han, 2014b, p. 68). Mientras tanto, la emoción y el afecto responden a la subjetivación y son conceptos abiertos únicamente a la explotación del capital, esto se debe a lo fugaz de estas y al modo en como se relacionan con el actuar, el cual, como se explicó en la crítica a Arendt, deviene hiperactividad. Para Han, las emociones son las aguas sobre las que serpentea el *homo digitalis*, aguas que el sistema ya sabe a dónde deben llegar:

El régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la *racionalidad*, que representa el medio de la sociedad disciplinaria, topa con sus límites. La racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la *emocionalidad*, que corre paralela al sentimiento de libertad, al libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre (Han, 2014b, p. 71).

Economización y *emocionalización* van de la mano dentro del proceder psicopolítico, y estas emociones deben potenciarse por medio de la aceleración, la hiperactividad, la hipercomunicación, la discronía y el asilamiento. El *emotional desing* (Norman, 2005) (Jordan,

2010; 2004)<sup>60</sup> surge allí donde le individuo debe andar emocionalmente por el mundo, pero no sabe dónde, cómo o con quién, es allí donde nace el consumo como sublimador: “se apodera de la emoción *para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo*. Por medio de la emoción llega hasta lo profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo” (Han, 2014b, p. 75).

### 1.1.5. Rendimiento

El concepto de sociedad del rendimiento descrito en estos cuatro acápites anteriores presenta una construcción de la realidad que se aleja de la pura dimensión ideológica, es decir, no solo busca interferirla, sino que quiere crearla. De ahí que el cansancio, la transparencia, el enjambre y la psicopolítica sean *psicotécnicas del psicopoder*, lo cual implica un diálogo directo con el *modus vivendi* del ser humano. El *homo digitalis*, como un concepto potenciado del *homo oeconomicus*, está recubierto por lo *digital* como su ropaje. Lo digital es el mecanismo de aceleración ideal para cavar en lo profundo de la mente del sujeto, la positividad solamente puede movilizarse con facilidad dentro de la psique humana sobre la superficie lisa y homogénea de la digitalidad economizada que propone el neoliberalismo, a saber, sobre los datos como mecanismos hipercomunicativo e hiperreal de cuantificar (*Quantified self*) y desnarrativizar al ser humano. Es allí donde se acerca el componente ideológico de la sociedad del rendimiento, esto es, el *dataísmo*: “El dataísmo es nihilismo. Renuncia totalmente al sentido. Los datos y los números no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración. Los datos colman el

---

<sup>60</sup> Esto se debe al tipo de apertura y de inclinación que tiene la emoción hacia los elementos de control: “La emoción no es acción per se, sino que es la energía interna que nos impulsa a un acto, lo que da cierto "carácter" o "colorido" a un acto. La emoción, entonces, puede definirse como el aspecto "cargado de energía" de la acción, en el que se entiende que implica al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo (...) Las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no conlleven suficiente cultura y sociedad, sino porque tienen demasiado de ambas” (Illouz, 2007, pp. 15-16).

vacío de sentido” (Han, 2014b, p. 90)<sup>61</sup>. El dato es el último plano que permite maximizar el rendimiento y la competencia, el *quantifies self* como dimensión ideológica del *homo digitalis* constituyen una base *fantasiosa* del empresario de sí. La *racionalidad digital*<sup>62</sup> de la sociedad del rendimiento convierte al sujeto en un puro elemento dataísta dispuesto al desgaste y a la completa subjetivación de su existencia bajo los parámetros necesarios para la supervivencia dentro del sistema acaparador<sup>63</sup>. Las cifras, estadísticas, datos, numerifican al ser humano para poder mantener el orden de cosas neoliberal, solo así puede darse el salto de la disciplina a la postdisciplina digital. El *Self-Tracking* es un puro cascarón vacío de ruido, aislamiento e hipercomunicación que está dispuesto a optimizarse para maximizarse en el *habitus* del consumo:

El sujeto explotador de sí mismo se instala en un campo de trabajo en el que es al mismo tiempo víctima y verdugo. En cuanto sujeto que se ilumina y vigila a sí mismo, está aislado en un panóptico en el que es simultáneamente recluso y guardián. El sujeto en red, digitalizado, es un *panóptico de sí mismo*. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia (Han, 2014b, p. 93).

El *homo digitalis* camina siempre sobre las baldosas que el sistema coloca ante sí, no se atreve a andar fuera de ellas, e inocentemente cree que su libertad existe porque puede decidir si pone primero el pie derecho o el izquierdo. Esta *Tercera Ilustración*, dice Han, se identifica por el giro psicopolítico hacia lo digital. No hay lugar para acontecimientos, puesto que la red domina los momentos efímeros de las vivencias humanas, la *continuidad de lo mismo positivo* mantiene

---

<sup>61</sup> Para Han, en esencia, detrás del dataísmo hay un completo nihilismo disfrazado de consumo y satisfacción (Han, 2011).

<sup>62</sup> Este tipo de racionalidad destaca por: “proporcionar acceso a nuestro inconsciente. Una hermenéutica digital pronto podrá visibilizar nuestros modelos de comportamiento a través del *big data*, buscar la distribución normal del deseo y relacionarlo con el proceso de toma de decisiones políticas. La extracción de datos (*data-mining*) sacaría a la superficie opiniones e inclinaciones cotidianas que son relevantes para las decisiones políticas - nos espera una biopolítica digital -, hace accesible un psicoanálisis digital del inconsciente social (*gesellschaftlich Unbewusst*) y así ayuda a traer para cumplir con la empresa transparente” (Han, 2013a, pp. 72-73)

<sup>63</sup> Los dispositivos neoliberales de control digital son sutiles en su proceder: “Cada nuevo artículo o libro sobre la revolución de Twitter no es un triunfo de la humanidad; es un triunfo del departamento de marketing de Twitter. De hecho, los genios del marketing de Silicon Valley pueden tener un gran interés en engañar al público sobre la similitud entre la Guerra Fría y la actualidad” (Morozov, 2011, p. 305).

la rueda en movimiento: “La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos” (Han, 2014b, p. 117). La sociedad del rendimiento, entonces, es un entramado conceptual que distorsiona la realidad y, además, puede construir la misma. Este concepto se sostiene sobre cuatro dimensiones fundamentales: cansancio, transparencia, enjambre y psicopolítica, siendo esta última articuladora de las demás. El sujeto que habita este tipo de sociedad, en este orden de ideas, es el *homo digitalis*, evolución del *homo oeconomicus*, y responde a la racionalidad digital, que es la aceleración de la racionalidad neoliberal que tiene como estrategia elementos postdisciplinares de control y orden que están recubiertos por medios digitales.

## 2. El proyecto de la revolución del tiempo

### 2.1. Implicaciones filosófico-políticas de la interpretación haniana del tiempo

Hasta el momento se han descrito las dimensiones de lo que Han entiende como sociedad del rendimiento. Por más que dicho análisis tenga apariencia plena, la aspiración que postula este pensador tiene detrás una práctica política que involucra no solo interrumpir, sino rebobinar los parámetros actuales que la racionalidad neoliberal digital impone sobre la realidad. Bajo este margen, Han encuentra en la *disincronía temporal* el origen de las distorsiones y las percepciones que rodean al ser humano dentro de la sociedad del rendimiento. La racionalidad que ejerce un control sobre la existencia encuentra en esta alteración de lo temporal el punto fundacional de configuración de una subjetividad competitiva y acelerada; la atomización del tiempo trastorna el modo en que se conciben las relaciones entre el ser humano con el mundo, del mismo modo que consigo mismo: “No hay nada que *rija* el tiempo. La vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generen una duración. Uno también se identifica con la fugacidad y lo efímero” (Han, 2015a, p. 9). En este sentido, el origen que subyace a la sociedad del rendimiento viene de la mano de la disincronía, esta última es la encargada de traer esta pobreza de la experiencia al mundo, es decir, de fragmentar la *demora* en puntos atomizados, los cuales terminan por desfigurar la vida misma. Empero, en lo que sigue se busca pensar una recuperación del estado de cosas que existe bajo el dominio de la hegemonía sistémica actual. Este capítulo tiene por objetivo sintetizar los puntos fundamentales del proyecto haniano de pensar una forma *distinta* de caminar en el mundo, por lo que se pretende articular conceptualmente aquellos elementos constitutivos para la desestabilización del control del neoliberalismo digital.

### 2.1.1. *Aroma*

La atomización trae consigo la destrucción de los componentes narrativos de la temporalidad. Al no existir un principio de orden fundacional, como lo es el tiempo en su sentido mítico o histórico, las discontinuidades ejercen una interferencia en la capacidad relacional que tiene el ser humano con el mundo; el orden de cosas en el que el tiempo, el cual era entendido no como una linealidad, sino como una estructura que marca orden, genera una experiencia narrativa, esto es, una duración contemplativa del mundo da paso al tiempo atomizado, renuncia a la narración por la aceleración, este tipo de temporalidad resalta porque: “Aquí lo único que tiene sentido es la eterna repetición de lo mismo, la reproducción de lo ya sido, de la verdad imperecedera. Así es como vive el hombre prehistórico en un presente duradero” (Han, 2015b, p. 30). En este sentido, el tiempo en su expresión mítica o narrativa se presenta como el contrapeso de este *des-tiempo* del rendimiento que no tiene la capacidad de crear algo completamente nuevo, sino que se extiende lo que existe hasta sus propios límites, de ahí que se produzcan desgastes dentro de las subjetividades que nacen de este tipo de orden sistémico *destemporal*. Este tipo de tiempo carece de aroma, a saber, se despoja de la narratividad inherente a la existencia del ser humano para dar lugar a una *aggiornamento* del rendimiento con la temporalidad<sup>64</sup>.

Han analiza cómo la visión de *tiempo histórico* es heredero de la interpretación lineal del tiempo como orden puntualizado que se piensa bajo una ideología del progreso (algo que tiene su antecedente capitalista en la Ilustración y religioso en la Edad Media), es decir, todo ir hacia adelante es un ir hacia un futuro civilizatorio mejor que el del presente. El aroma del tiempo radica

---

<sup>64</sup> Un acercamiento de este tipo de tiempo narrativo se puede ver en (Kollaseck, 1993). En esta obra se trabaja a minucia, dice Han, el quiebre que produce la interpretación moderna de la historia como progreso-linealidad y cómo influye en la contemporánea interpretación del tiempo histórico.

en su *demora narrativa*, no en el cálculo de aceleración por beneficio que radica en la idea de progreso existente en la visión histórica de la humanidad. De este modo, el tiempo histórico es un tiempo de la actividad, no es una imagen cuyo orden inmanente permite una revelación de lo aromático de los planos de la existencia. El aroma narrativo subsiste como un elemento propio de la experimentación no lineal-progresiva de la historia de la humanidad. Frente al tiempo puntualizado (*Punkt-Zeit*), propio del *homo digitalis*, lo narrativo se coloca como un punto de inflexión, como una frontera de lucha, que debe de ser tenida en cuenta para pensar una alternancia de la experiencia de la pobreza que subyace a la visión lineal-progresiva de la historia humana (una historia de la repetición de *lo mismo*).

El aroma de la existencia, fuertemente vinculado con el tiempo (en este caso), únicamente tiene lugar cuando el *carácter narrativo* está presente en la relación del ser humano con el mundo. La aceleración destruye esto en aras de maximizar la productividad, pero, del mismo modo, lo narrativo acontece como *freno de mano* que tiene la capacidad de romper la figura repetitiva tanto del *Punkt-Zeit* como de la historia devenida *pura información*<sup>65</sup>.

La narración da aroma al tiempo. El tiempo de puntos, en cambio, es un tiempo sin aroma.

El tiempo comienza a tener aroma cuando adquiere una duración, cuando cobra una tensión narrativa o una tensión profunda, cuando gana en profundidad y amplitud, en *espacio*. El tiempo pierde el aroma cuando se despoja de cualquier estructura de sentido, de profundidad, cuando se

---

<sup>65</sup> Para Han, la visión de mundo de la Ilustración es la culpable de que en la actualidad exista una Tercera Ilustración (dataísmo). Puesto que, en dicha época, la noción de progreso (industrial y económico) como imagen ideal de la humanidad se implanta en el espíritu de la época, una interpretación de la humanidad que perdurará hasta hoy día. En este orden de ideas, el tiempo histórico (nacido en la Ilustración), dio pie a la transformación informativo-discontinua de la historia, o lo que es lo mismo, a la visión de una *historia destemporal*. En este sentido, el autor retoma una tesis de Baudrillard, en la cual se dice que: “El *récit* (relato) de la misma [la historia] se ha hecho imposible, puesto que, por definición (*re-citatum*), es la recuperación posible de una secuencia de sentidos. A través de la impulsión de difusión, a través del mandato de circulación, de comunicación total, actualmente cada hecho, cada acontecimiento, se libera por sí solo (cada hecho deviene atómico, nuclear, y prosigue su trayectoria en el vacío). Para ser difundido en el infinito debe fragmentarse como una partícula. Así es como puede alcanzar una velocidad de no-retorno, que lo aleja definitivamente de la historia” (1985).

atomiza o se aplana, se enflaquece o se acorta. Si se desprende totalmente del anclaje que le hace de sostén y de guía, queda abandonado. En cuanto pierde su soporte, se precipita (Han, 2015a, p. 38).

La narratividad es aquello que hace posible el aroma de las cosas, por lo que este tipo de *carácter* no es exclusivo de un determinado objeto o relación, en general, desde Han, el aroma es algo inmanente a las cosas mismas, pero debido a la disincronía, a al *Punkt-Zeit* que estira el presente de punto en punto sin dejar lugar a una interrupción que haga devenir el presente, el aroma de la existencia se difumina dentro de la idea de progreso lineal de la vida entendida como una historia teleológica directamente delimitada y aprehensiva del futuro como categoría que escapa a los dispositivos de control. La desnarrativización (*Entnarrativisierung*) del mundo viene de la mano del atolondramiento (*Gehetztseins*) del individuo a manos del tiempo puntualizado.

El modelo de *hombre-progreso* heredado de la modernidad desequilibra la vida misma en un movimiento carente de dirección. La aceleración es un proceso vacío en el que se avanza hacia un indeterminado *ya-no-saber-hacia-dónde* que no tiene ni la demora para extenderse al futuro propiamente dicho, ni a la orientación para dirigirse de forma segura a un punto específico, es decir, la desnarrativización (que es el primer objetivo dentro de la dinámica psicopolítica) impone una percepción del mundo en la cual la vida se *recibe* como acelerada, pero realmente *se marcha sin rumbo*: “La supresión de la tensión narrativa comporta que los acontecimientos, al no estar ya encauzados en una trayectoria narrativa, deambulen sin rumbo (...) Sin un proceso, que sigue siendo un curso continuado y se rige por la lógica narrativa, se acelera” (Han, 2015a, p. 56). El aroma como experiencia perceptiva del individuo con el mundo es una práctica de la demora contemplativa, la cual provee a la vida una revitalizada concepción de lo que es el tiempo. Este carácter aromático es el centro del reflexionar haniano sobre la demora, puesto que todo lo que posea un aroma es, por extensión, una experiencia del demorar contemplativo: “La experiencia de

la duración, y no el número de vivencias, hace que una vida sea plena. Una sucesión veloz de acontecimientos no da lugar a ninguna duración” (Han, 2015a, p. 57)<sup>66</sup>.

En este orden de ideas, al aroma le corresponde el *arraigo*, esto es, la experiencia de la tierra (*reterranisieren*) que ubica al ser humano en-el-mundo, desde una facticidad de este, y lo pone en servicio de la ley del *nomos*, el cual perfectamente encaja como una *gravitación de sentido*. La geografía existencial, dentro de los planos digitales, se desfactifica y des-tierra (*entterranisiert*) para trastocar al sujeto en un espacio gaseoso en el que la pesadez del mundo ya no le molesta, de modo que puede *zumbar* sin interrupciones<sup>67</sup>. El aroma, de esta manera, permite que los acontecimientos tengan un espacio dentro de la temporalidad; la demora funciona como un freno de mano de la percepción acelerada, dando el primer paso en una cadena de eventos que resulta en la revitalización de la *vita contemplativa* necesaria para que se termine la *huelga de los acontecimientos*, por utilizar la metáfora de Baudrillard. La narratividad no se puede acelerar, sus particularidades hacen imposible una aceleración de esta sin que la misma devenga, por medio de un proceso hipercomunicativo, en mera información: “La des-temporalización no permite que tenga lugar ningún progreso narrativo. El narrador se demora en los acontecimientos pequeños he insignificantes (...) implica diferencias y elecciones” (Han, 2015a, p. 47)<sup>68</sup>.

Así, el carácter aromático, que tiene detrás lo narrativo como sentido primigenio de la existencia del hombre, hace posible que la negatividad y la positividad transiten de manera correcta

---

<sup>66</sup> Esto se vincula directamente con el concepto de identidad, que dentro del reflexionar haniano viene guiado por la reflexión de Zygmunt Bauman (2003, pp. 40-68) sobre la identidad del *peregrino* y el *turista*. En este trabajo, Bauman contrasta estas dos figuras como contrapartes. Por un lado, el polaco pone el turistear posmoderno como el estilo veloz y acelerado de habitar; mientras que, por el otro, el peregrinar como un caminar demorado, si bien no plenamente direccionado, siempre atento al estar-en-el-mundo.

<sup>67</sup> En esto Han retoma las ideas de Baudrillard (2004), puesto que se concibe la idea de que el acontecimiento solamente tiene lugar en una *lentitud* que posibilita la cristalización de estos tanto en el presente como en la historia.

<sup>68</sup> Un ejemplo literario de esto lo expone Han en la obra de Michel Butor, *El empleo del tiempo* (1958). En ella, distingue Han, se expone la crisis temporal de acelerar lo narrativo sin una armonía lenta que mantenga el aroma de este. Lo anterior, se debe a que las cualidades propias del narrar, que no permiten un paso lento de la demora a la lentitud, además de no dejar que la aceleración sea interrumpida por sus propios medios una vez inicia.

dentro del sujeto. Los conflictos, las contradicciones, los umbrales, y demás, se mueven dialécticamente dentro del individuo que camina en el mundo. La aceleración intenta evitar los *cierres*, las *conclusiones*, por lo que el aroma permite una experiencia de la duración, pero esto no es un proceso permanente:

La totalización del aquí aleja el *allí*. La proximidad del aquí destruye el aura de la lejanía. Desaparecen los umbrales que distinguen el allí del aquí, lo invisible de lo visible, lo desconocido de lo conocido, lo inhóspito de lo familiar. La ausencia de umbrales conlleva una visibilidad total y una disponibilidad absoluta. El allí se desvanece en una sucesión ininterrumpida de acontecimientos, sensaciones e informaciones. Todo está aquí. El allí ya no tiene ninguna importancia. El hombre ya no es un *animal de umbrales*. Los umbrales provocan sufrimiento y pasión pero también hacen feliz (Han, 2015a, p. 62).

El aroma implica un completo inicio, intermedio y fin, en él confluyen distintos procesos y se enriquece la vida. Empero, la vida del turista no tiene esa cualidad, se pierde en un *ya-no-saber-hacia-dónde* desperdigado por los planos de la existencia, es un sujeto que anda, pero sin tener ningún sentido abierto a la experimentación. Lo aromático irrumpe en el espacio desorientado (*ungerichtet*) para estructurar la percepción, en menor medida, y la vida misma, en mayor. El mundo lineal dio paso a lo indeterminado del punto del ahora (*Jetzt-Stelle*) que no da sentido, sino que atomiza la percepción en un plano meramente hiperindividual que no deja interrelacionar ningún tipo de experiencia con los otros; el turista solo tiene vivencias fugaces carentes de aroma.

Para profundizar en esta idea del aroma como un carácter interrelacional del hombre con el mundo, Han recurre a *En busca del tiempo perdido* para poder ejemplificar lo característico del aroma como una formulación ontofenomenológica que permite una expresión de los elementos

inmanentes de las cosas que, dentro del ejercicio del poder neoliberal, se pierde, la escena con la magdalena al inicio de *Caminos de Swann* ejemplifica esto:

Et bientôt, machinalement, accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse (Proust, 1919, p. 65).

Para esto último contrapone el *crystal aromático*<sup>69</sup> contra el *tiempo del ferrocarril*. El autor coreano encuentra que la obra de Proust es ejemplo de lo que se ha dicho sobre el tránsito del tiempo narrativo a la disincronía, de ahí que el *crystal* que extrae Han formule un tipo de relación con las cosas muy particular, aromático (si se utiliza la terminología haniana): “Esta esencia aromática del tiempo da lugar a un sentimiento de la duración (...) Una alquimia del tiempo vincula las sensaciones y los recuerdos en un cristal temporal despojando tanto del presente como del pasado” (Han, 2015a, p. 69). El tiempo de Proust, dice Han, se concentra en una experiencia plena del caminar-en-el-mundo, la cual se aleja de la lineal y puntualizada temporalidad del ferrocarril que aceleradamente pasa vagón tras vagón sin interrupción alguna dentro de su propio proceso hacia un indeterminado punto en el futuro<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Esto es tomado de *El camino de Swann*: “Le cristal successif, lentement changeant et traversé de feuillages, de vos heures silencieuses, sonores odorantes et limpides” (Proust, Marcel, 1919, p. 123).

<sup>70</sup> Con *El tiempo recobrado*, Han encuentra la síntesis del cristal aromático que produce una experiencia de la duración: “Le geste, l'acte le plus simple reste enfermé comme dans mille vases enclos dont chacun serait rempli de choses d'une couleur, d'une odeur, de une température absolument diferentes” (Proust, 1927, p. 12). En el tiempo narrativo, aromático, que se concentra en el cristal de Proust, no hay disociación temporal, la demora puede fluir en su completa *lentitud*.

La *práctica del aroma* se sobrepone a la discronía temporal. El tiempo aromático de Proust permite enlazar la puntualidad del *Punkt-Zeit* en una amabilidad relacional que condensa las experiencias históricas en una trayectoria carente de progreso, esto es, el tiempo no se competitiviza, sino que fluye en su pura inmanencia en el devenir histórico que lo caracteriza. La extensión temporal que se ejercita en la experiencia del aroma constituye un autorretrato histórico tanto del sujeto en su singularidad como de la *comunidad-entre-todos* en la que este habita, lo cual permite un *regreso-a-sí* en el que la disociación se estabiliza y el tiempo se vuelve duradero; el aroma es recogimiento extensivo.

El aroma es lento. Por eso no se adecúa, ni desde una perspectiva medial, a la época de las prisas. Los aromas no se pueden suceder a la misma velocidad que las imágenes ópticas. A diferencia de estas, ni siquiera se dejan acelerar. Una sociedad regida por los aromas seguramente no desarrollaría ninguna propensión al cambio y la aceleración. Se alimentaría del recuerdo y la memoria, de la lentitud y la perdurabilidad (Han, 2015a, p. 72)<sup>71</sup>.

Este tipo de relación con los aromas implica una amabilidad (*Freundlichkeit*) con el mundo, una experiencia relacional que configura modos del Ser que van más allá de la disociada percepción acelerada del ferrocarril. Pero no es únicamente en Proust donde Han encuentra una reflexión sobre el aroma de la existencia, Heidegger constituye una influencia capital dentro del pensamiento haniano<sup>72</sup>. El tiempo desintegrado en momentos pasajeros que no constituyen una cristalización de la demora inscriben una marca de lo desperdigado en el Dasein. La identidad narrativa se constituye, entonces, como un puente que relaciona el mundo más allá de la época de las prisas. El habitar heideggeriano solo es posible cuando existe un cristal aromático que

---

<sup>71</sup> Una idea que se puede relacionar directamente con el concepto de *ritornelo* (Deleuze & Guattari, 2004).

<sup>72</sup> Para Han, las advertencias de Heidegger sobre los peligros de la técnica son fundamentales pensar la condición acelerada y autoexplotada el sujeto contemporáneo. No solo eso, sino que también la desintegración del Desein histórico por sobre lo “novedoso” fungen de punto de partida filosófico en Han. Para profundizar sobre estas influencias, ver (Heidegger, 2007, p. 109), (Heidegger, 2003a, pp. 109-110) y (Heidegger, 1997, pp. 406-407).

concentra el tiempo en una experiencia vinculante con el mundo<sup>73</sup>. Con el filosofar heideggeriano que implementa Han, se posibilita una interpretación del tiempo más allá de la figura de la historia-progreso que domina esta categoría de la existencia, el tiempo se libera de la técnica para ser libre y discurrir en su recogimiento (*Sammlung*) extensivo en un *detener-se* que da lugar a la *duración*, esto es, el tiempo retorna a una narratividad que permite una relación con el mundo que *descansa sobre sí*: “El camino de campo no se apresura hacia una *meta*. Más bien descansa en sí mismo, contemplativo. Ilustra una *vía contemplativa*. El ir-y-venir lo libera de un objetivo sin sumirlo en la dispersión destructiva” (Han, 2015a, p. 100). La experiencia del caminar por el campo permite una reconciliación de varios elementos expuestos. Por un lado, el mundo del trabajo encuentra un respiro contemplativo, un espacio de la demora, que le permite romper el *proceso* que lleva. Además, revitaliza la vida contemplativa en un ejercicio de interrupción de los procesos hiperactivos del turismo existencial.

Por otro lado, pone en manifiesto la manera de reconfigurar el tiempo desorientado y dispersado sin necesidad de convertirlo en una sola vía totalitaria y unidireccional; el aroma concentra el tiempo en una experiencia de la demora, permite un recogimiento que, sin embargo, no vuelve progresiva la percepción del mundo, se está libre para andar en la oscuridad del camino, pero nunca se cae en la dispersión carente de dirección<sup>74</sup>. El trabajo sobre el aroma inscribe,

---

<sup>73</sup> Un ejemplo de esto es el trabajo de Heidegger en *Camino de campo*. Esta obra representa una práctica aromática en la cual el tiempo y serenidad son los elementos relacionales que generan un contacto con el mundo para posibilitar el pensamiento, de modo que florezca una comprensión del existir: “En el camino de campo que cambia según las estaciones, madura la sabia serenidad de un mohín que, a menudo, parece melancólico. Este saber sereno es lo «*Kuinzige*». Quien no lo tiene lo obtiene. Quienes lo tienen, lo obtuvieron del camino de campo” (Heidegger, 2003b, p. 41).

<sup>74</sup> En esto, Han recuerda la reflexión del poema de Heidegger (1983), en el cual el tiempo se presenta como un *Aquí-y-Allí* que brinca constantemente, pero siempre en lo mismo y hacia la diferencia, esto es, camina sobre lo conocido lentamente hacia la oscuridad del camino por-venir: “¿Hasta dónde?/ Cuando se/ encuentra, la hora,/ en la oscilación entre el aquí y el ahí,/ oyes: va y fue y ya /no va./ Cuando acaba el día, la hora,/ un pálido rastro hacia el tiempo,/ que, cerca de la finitud,/ surge de ella” (p. 221).

explícitamente, un intento por retornar a la *vita contemplativa*, esto último, en tanto que, como se indicó en el primer capítulo, solamente dentro de un balance entre ambas puede acontecer una experiencia completa del existir.

### 2.1.2. *Vita contemplativa*

Han quiere sanar un *aroma* vía retorno hacia sí mismo, la otra cara de la *vita activa*, para esto hace una genealogía de los griegos, especialmente Aristóteles. El autor coreano contrasta la *skhole* (ocio) con la *askholia* (ocupación), esto desde su lectura del estagirita, y en el proceso concluye que el segundo de estos remite directamente al trabajo como necesidad, es decir, la ocupación, en contraste con el ocio, está ligado a las necesidades de la vida, por lo que su ejercicio implica un robo a la libertad, no se es libre mientras se trabaja, puesto que la relación de necesidad implica un golpe directo a las condiciones de posibilidad de un disfrute libre, contrario al ocio, que: “abre un espacio sin necesidad ni preocupaciones, libre, al margen de las necesidades de la vida” (Han, 2015a, p. 124)<sup>75</sup>. Han recurre a la *Política* y a la *Ética Nicomaquea* para distinguir que todos los modos de vida (*bioi*) se distinguen por estar desligados de las determinaciones del trabajo, al contrario, se dedican a la calma contemplativa. Es bajo este marco teórico que Han retoma la *skhole* para dar más peso a su concepto de *demora*, puesto que sobre la base del ejercicio de la *theorein* que Aristóteles pone en la contemplación de la verdad, le es posible al coreano sustentar su demora como una composición especial del pensamiento. También en el medioevo Han encuentra un ritmo que relaciona el ocio profundo como una convivencia con el mundo, el tiempo

---

<sup>75</sup> La lectura de Lafargue sobre la pereza se puede asociar directamente con esta interpretación de la vida que no se ata al trabajo: “Una extraña locura se ha apoderado de las clases obreras en las naciones donde reina la civilización capitalista; una locura que no es sino el resultado de las miserias individuales y sociales que, desde hace siglos, torturan a la triste humanidad. Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda por el trabajo llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de su prole” (Lafargue, 1970, p. 11). Para Lafargue, el amor al trabajo es parte de la herencia que el capitalismo ha dejado en Occidente.

del trabajo y el del ocio confluyen de forma armónica en un *habitus* de rezo y labor en el que la vida no es un vivir para trabajar, como sí lo percibe Han en la Modernidad, específicamente con la Reforma, en tanto que base de la ética para el trabajo<sup>76</sup>. De este modo, se da un salto a la dinámica de la industrialización y a la posterior maquinización del hombre, esto es, la conversión del hombre a *animal laborans* al despojarse de toda capacidad contemplativa: “La vida que se equipara al proceso de trabajo de las máquinas solo conduce pausas, entretiempos libres de trabajo que sirven para recuperarse del mismo, para poder ponerse otra vez a disposición del trabajo” (Han, 2015a, p. 132). De este modo, el ocio se difumina dentro del existir humano, todo se conduce hacia la capacidad laboral, destruyendo la *skohole* en pura actividad. Es ahí donde Han contrapone la *praxis de la duración* como un ejercicio de la perdurabilidad y el sosiego que interrumpen directamente la *totalización del trabajo* y hacen que el aroma acontezca; a la necesidad del puro trabajo fútil se contrapone la *serenidad* como forma del ser, allí se rehúye al consumo y al trabajo totalizador.

Esto pone en relación con la libertad bajo el foco, ya que el ejercicio de la vida contemplativa está en romper la relación libertad-trabajo que subsiste dentro de la dinámica capitalista. Han retoma la dialéctica de Hegel<sup>77</sup> y su posterior interpretación por parte de Marx<sup>78</sup> para ejemplificar una descripción del dinamismo del trabajo en su disposición a totalizar las formas del ser:

El esclavo se libera del dominio del amo, pero paga un precio: convertirse en un esclavo del trabajo. El dispositivo del trabajo lo abarca todo, tanto al amo como al esclavo. De este modo,

---

<sup>76</sup> En esto Han se adhiere a la tesis bien conocida de Weber (2004). En la cual se expone los modos en que la concepción teológico-místico-filosófica del cristianismo protestante fue el caldo de cultivo para la posterior aparición y normalización a nivel global del sistema capitalista.

<sup>77</sup> Para esta idea es menester revisar: (Hegel, 2010, p. 76).

<sup>78</sup> En esto Han retoma la interpretación que hace Marx de Hegel, de modo que pueda entender el pensamiento hegeliano desde otra ubicación, ver (Marx, 1980, pp. 189-190).

surge una sociedad del trabajo en la que todos son esclavos del trabajo, una sociedad de la actividad. Todo tiene que ser trabajo. No hay ningún tiempo que no sea trabajo. El dispositivo del trabajo hace que *el propio tiempo trabaje*. El trabajo reclama todas las fuerzas y actividades para sí. Se presenta como un *único* hacer. Puesto que todas las energías de acción están absorbidas por el trabajo, el tiempo libre del trabajo solo da lugar a un mantenimiento pasivo, en el que uno se recupera del trabajo para poder volver a trabajar con las fuerzas nuevamente renovadas (Han, 2015a, p. 149).

En este sentido, dice Han, la dialéctica del trabajo que encuentra en Hegel no conduce a una liberación del espíritu, sino a un nuevo tipo de servidumbre. El trabajo no conduce a una libertad para quien cumple el rol de siervo, por el contrario, se consolida el trabajo como dispositivo de control. Solamente un siervo que devenga *hombre libre* puede acabar con el dominio esclavizador del trabajo, puesto que todo lo demás solamente crea una sociedad de siervos. De ahí que también se desligue de la teoría de Marx, puesto que la distinción que hace este último entre trabajo alienado y trabajo libre se fundamenta en una relación muy limitada con el mundo; el tiempo sigue siendo el estar atado a la fragmentación del trabajo como elemento totalizador.

Esto implica un proyecto comprometido con la libertad del sujeto más allá de las necesidades humanas. Las concepciones clásicas del trabajo promueven una vida limitada y entre siervos, por lo que la *tranquilidad contemplativa*, las prácticas de la demora, son interrupciones en el *círculo del capitalismo*<sup>79</sup> que ha devenido hegemónico por medio de una totalización del trabajo y desde una completa perversión del mismo, puesto que reconduce la libertad que se puede llegar a tener. Todo tiempo es tiempo de trabajo, la lucha de Han quiere devolver la *skhole* como base de la relación del ser humano con el mundo, pero no quiere acabar por completo con el trabajo, sino que propende a devolver el equilibrio al mundo por medio del reajuste del rol del trabajo como un esclavo del ocio; de lo contrario, el neoliberalismo continuará en su *aggiornamento* constante, el

---

<sup>79</sup> Sobre este concepto ver (Aleman, 2019)

cual tiene como eje el trabajo, la glorificación de este hace que toda demora se convierta en *tiempo perdido*, de ahí que las desconexiones hacia las que propende sean un mero *matar el tiempo* en lo que se retoma el trabajo<sup>80</sup>.

Es que la *vita activa*, en tanto que vida ocupada propia del *homo digitalis*, es una base ontológica de lo que es la forma del ser psicopolítico. No solo eso, sino que se apropia del concepto de *acción* y lo reemplaza con la hiperactividad, ni siquiera la actividad como categoría transformadora, sino su versión despojada de narratividad, al hacerlo elimina la vida activa como fórmula revolucionaria, puesto que toda acción lo será en tanto que orientada a la reproducción del sistema; la acción como la pensó Arendt, como milagro que salva al mundo (Arendt, 2017, p. 256), se pervierte en puro movimiento carente de dirección, el cual termina por cansar al sujeto. La pura actividad que domina la psicología del individuo no abre espacio a la experiencia, sino a la mera vivencia del estar-sin-ser. Así, la sensibilidad, especialmente aquella que corresponde a la capacidad humana de asombrarse e interrumpirse en la experiencia, queda reducida a meros brincos entre puntos. Sin embargo, la *vita contemplativa* (*bios theoretikos*) no cede ante la hiperactividad, no es posible debido a su carácter detenido y demorado, la actividad que subyace a la contemplación profunda posee el aroma de la transformación y la interrupción vía acontecimiento: “En el cambio de aliento (*Atemwende*) de la acción se abre una interrupción” (Han, 2015a, p. 151). El aliento de la acción está en la *vita contemplativa* como condición de posibilidad para el pensamiento, no en la *vita hiperactiva*.

De esta manera, el pensamiento que resulta de la contemplación se eleva sobre el cálculo y es discontinuo, no responde al itinerario de la pura acción; el pensar vía contemplación es un caminar que no es aprehensible por la necesidad, posee una temporalidad y una espacialidad *sui*

---

<sup>80</sup> Pero Han es optimista, y sustenta su optimismo en las tesis de Simmel sobre la sociedad del ocio como el futuro por venir al acabar con el dominio de la *vita activa* (Simmel, 1900, 337-339).

*generis* capaz de confrontar la realidad creada por la racionalidad neoliberal. La vita contemplativa rompe la simetría pensamiento-trabajo por medio de una interrupción en el *habitus* de la competencia y el rendimiento: “Solo la revitalización de la vita contemplativa hará posible la liberación de la compulsión de trabajar. El *animal laborans* mantiene un vínculo lejano con *el animal rationale*. El entendimiento puro, de hecho, es puro trabajo” (Han, 2015a, p. 158). El ejercicio de mantener la tensión interna presente tanto en la vita activa como en la vita contemplativa requiere de revitalizar el segundo para estabilizar el primero. La contemplación requiere de la acción para ver y la acción requiere de la profundidad, de lo contrario se cae en una disincronía. Dentro de este tipo de proyectos se requiere, entonces, de prácticas especiales que permitan la transformación del estado de cosas que Han critica, esto es, formas en que se puedan anteponer al cálculo en una contrafuerza de la demora serena y silenciosa:

el detenimiento contemplativo es una praxis de la amabilidad. Deja que suceda, que acontezca, se muestra conforme en vez de intervenir. La vida ocupada, a la que le falta cualquier dimensión contemplativa, no es capaz de la amabilidad de lo bello. Se muestra como una producción y destrucción aceleradas. *Consume* el tiempo. Tampoco en el tiempo libre, que se mantiene sometido a la compulsión de trabajar tiene otro comportamiento en relación al tiempo. Las cosas se destruyen y se mata el tiempo. La demora contemplativa *concede* tiempo. *Da amplitud* al Ser, que es algo más que estar activo. La vida gana tiempo y espacio, duración y amplitud, cuando recupera la capacidad contemplativa (Han, 2015a, p. 162).

Esto, implícitamente, implica dentro del pensamiento de Han un proyecto práctico; sin embargo, este no es desarrollado explícitamente dentro de su obra, empero, en lo que sigue se busca intentar retomar algunas prácticas las cuales el autor parece señalar como medios correctos para conseguir una revolución del tiempo que cristalice nuevamente el tiempo, haga florecer el aroma y permita una revitalización de la vita contemplativa y del pensar que de ella deriva. Esto

conlleva el rectificar el modo en que la temporalidad y la espacialidad se estructuran y se enraízan dentro y fuera de los individuos, así como el modo en que la cultura se ocupa, de la misma manera, de reproducir el *habitus* neoliberal.

El tiempo aromático, que se antepone al tiempo del trabajo, es un ejercicio teórico que *tiende a* una praxis, más sus bases en la realidad todavía carecen de un componente que no se expondrá hasta el capítulo 3. De momento, se debe aceptar que la revolución del tiempo busca orientar y distinguir, parte desde la filosofía de occidente en un trabajo pseudo-híbrido por dar alternativas desde las dinámicas propias de la tradición filosófica y cultural de este lado del mundo. En este sentido, la *vita activa* no es un mero estado de cosas, sino que es un movimiento demorado que debe ser reafirmado por medio de una serie de prácticas por medio de las cuales se puede deconstruir la actual hegemonía sistémica del neoliberalismo tecnoautoritario y su *homo digitalis*: “Hay acontecimientos, formas u oscilaciones, a los que solo se puede acceder a través de una prolongada mirada contemplativa, que, sin embargo, están vedados a la mirada trabajadora, ya que (...) se sustraen al poder del asimiento” (Han, 2015a, p. 113). Lo que hay detrás, entonces, es un esfuerzo por romper los esquemas totalizadores del trabajo que se enraízan a la vida humana en plenitud, para luego mutar aceleradamente, vía racionalidad neoliberal, hasta un punto de maximización del rendimiento y la competencia de todo lo que implica vivir.

### ***2.1.3. Política del Eros y lo bello***

Dentro de las dinámicas de la praxis revolucionaria del tiempo aparece, inicialmente, la política del Eros como una propuesta para contraponer frente a *lo pornográfico* la erótica *atópica*<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Esto retoma la filosofía sobre el amor de Barthes: “Atópico, el otro que hace temblar el lenguaje: no se puede hablar *de él, sobre él*; todo atributo es falso, doloroso, torpe, mortificante: el otro es *inclasificable* (ese sería el verdadero sentido de *átomos*)” (1993b, pp. 32-33).

Esta división lleva a concebir un estado de cosas previo, primero, la manera en que la sociedad del rendimiento, como se explicó en el capítulo 1, dentro de su transparencia, destruye la experiencia erótica en tanto que exterioridad de lo otro en su plano fáctico. La negatividad de la alteridad atópica desaparece frente al *infierno de lo igual* en el que se mantiene la sociedad del rendimiento para mejorarse a sí misma. La cultura del consumo erigida sobre la competencia propende a la *heterotopía*, esto es, a la mera diferencia consumible que se expone de forma irradiante en las estanterías del mundo-tienda. En este sentido, la visión porno-transparente del mundo constituye un modo de entender-se con la realidad, esto implica un yo hipernarcisista que fundamenta su psicología en la extensión de sí mismo sobre los otros, borrando la alteridad de su periferia, de este modo: “El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo” (Han, 2014c, p. 11). Es por ello que el individuo se cansa de ser él, de extenderse sobre el mundo en un acto meramente psicológico produce el *cansancio solitario* mencionado al principio de este escrito.

Pero, dice Han, no por ello se debe de caer en la mera vida porno-iluminada. La experiencia del Eros, en tanto que un acontecimiento de la demora poseedora de un aroma, tiene posibilidad de irrumpir dentro del panorama del *homo digitalis*, no para que este descansa en un *tiempo del trabajo*, sino para sabotear directamente la racionalidad neoliberal envalentonada por los vientos digitales:

El Eros pone en marcha un voluntario *desreconocimiento* de sí mismo, un voluntario *vaciamiento de sí mismo*. Una especial debilidad se apodera del sujeto del amor, acompañada, a la vez, por un sentimiento de fortaleza que de todos modos no es la *realización* propia del uno, sino el *don del otro* (Han, 2014c, p. 12).

En este sentido, el yo es un puro orden. Los dispositivos de poder neoliberal capturan únicamente estructuras homogéneas que no permiten romper la dinámica de su propia reproducción, de ahí que el plano psicológico sea la figura principal para mantener al *homo digitalis* completamente *ordenado*; no es raro que el Eros se le anteponga al yo psicopolítico como figura del *desastre* que propende a fraccionar ese yo narcisista desde la alteridad de lo otro que se niega. Han llama a este encuentro entre lo porno-iluminado y aquella diferencia no consumible una *dialéctica del desastre*<sup>82</sup>, o sea, es una experiencia del aroma que acontece para romper el infierno de lo igual. Un tipo de suceso que desgarrar el yo atrapado en su psicodinámica narcisista, el Eros lucha con el yo psicológico en una danza *desastrosa*.

El Eros, como un elemento político-social de tipo relacional, hace que el poder subyacente en las dinámicas psicopolíticas del neoliberalismo digital sean surcadas hacia un tipo de reciprocidad no *sujeta a* las condiciones de posibilidad capitalistas, a saber, rendimiento y competencia:

El Eros es, de hecho, una relación con el otro que está radicada más allá del rendimiento y del poder (...) La negatividad de la alteridad, a saber, la atopía del otro, que se sustrae a todo poder, es constitutiva para la experiencia erótica (Han, 2014c, p. 22).

De este modo se dan dos concepciones del otro. Por un lado, existe el otro como una identidad pornográfica consumible entre sujetos, es decir, los miembros de una sociedad constituyen una relación de pura cercanía hacia la comercialización de su cuerpo en una tarea de deserotización del entendimiento del otro; este último no es una persona, es un objeto sexualizado para el placer y la satisfacción de mis necesidades, funge como elemento para mejorar mi rendimiento y competitividad. El amor, que es el sentimiento fundamental dentro del estar-con-

---

<sup>82</sup> Para este concepto parte de Blanchot (1990) y su trabajo sobre el desastre, un ejercicio filosófico en el que la confluyen de forma intempestiva el caos en un intento por conciliarse con el orden

los-otros en pura alteridad<sup>83</sup>, se positiviza y pierde su *distancia originaria*<sup>84</sup>; este pierde su cualidad vinculante al entenderse como objeto de la pura racionalidad tecnoautoritaria, la cual requiere de su utilización en la satisfacción de las necesidades sexuales de los seres humanos. El Eros implica un misterio de la herida, su forma implica negatividad que desordena y corta la superficie lisa de lo *puramente igual*, ya que lo pornográfico “está libre de la negatividad de la herida, del asalto o de la caída. Caer (en el amor) sería ya demasiado negativo. Pero, precisamente, esta negatividad constituye el amor” (Han, 2014c, p. 25). Este tipo de relación está muy relacionado con la *erótica de la transgresión*<sup>85</sup> que está por venir al acontecer la figura que está detrás de lo puramente positivo, la de la alteridad que busca traspasar los límites del yo consumible que habita el *tiempo optimado*. La presencia de una *política del Eros*<sup>86</sup> genera una resistencia a la cosificación económica del otro presente en la máquina de búsqueda y consumo en la que se transforma el sujeto pornográfico. La alteridad se presenta contra la contabilidad.

La política del Eros se contrapone al narcisismo economizable del sujeto del rendimiento. El amor por el otro, en tanto que puro consumo, reafirma esta posición cómoda del individuo en la que la *relación con* la alteridad de los demás no puede estar mediada por otra cosa que no sea la positividad de lo agradable, de lo que no genera molestia. Lo anterior, se debe principalmente a la necesidad del yo-Narciso que únicamente puede crecer cuando se abona la psicología humana desde una psicopolítica domesticada del Eros, esto es, en una visión del amor como un puro objeto

---

<sup>83</sup> Algo que en la filosofía de Levinas es un principio capital: (Levinas, 1993, p. 131).

<sup>84</sup> Para este concepto ver: (Buber, 1997). La distancia originaria es una condición de posibilidad para la experiencia no pornográfica con lo otro.

<sup>85</sup> Esta idea tiene por antecedente la lectura de Bataille del erotismo como una fuerza transgresora: “La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social” (Bataille, 1997, p. 69) y “la transgresión levanta la prohibición *sin suprimirla*. Allí se esconde el secreto del erotismo, allí se encuentra al mismo tiempo el secreto de las religiones” (Bataille, 2001, p. 347). Además, el pensamiento levinasiano encuentra en ese otro-amoroso una relación de tipo político-social: “El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa. es sin razón, nos invade y nos hiera y, sin embargo, el yo sobrevive en él” (Levinas, 1993, p. 132).

<sup>86</sup> Una interpretación que tiene por sustrato la ética del Eros de Levinas, por citar un ejemplo ver: (Levinas, 1993).

de consumo<sup>87</sup>. De este modo: “El deseo del otro es suplantado por el confort de lo igual. Se busca la placentera, y en definitiva cómoda, inmanencia de lo igual. Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión” (Han, 2014c, p. 34). Pero consumir al otro implica, por definición, un ser consumido, por lo que el yo-Narciso requiere de un cuidado de sí para mantenerse como un sujeto competente y eficiente ante la constante necesidad de lo agradable; por lo que nace el imperativo de la salud por encima de la experiencia de la muerte como categoría existencial<sup>88</sup>.

Es por lo anterior que la muerte se vuelve objeto de ataque del capitalismo. Dentro del círculo de reproducción del sistema, la acumulación y el crecimiento se convierten en procesos fundamentales para el sostenimiento de este. La mera vida, la totalización del trabajo dentro de la existencia humana, que el capitalismo implanta como el *modus vivendi* correcto dentro del globo no puede admitir que su circuito de repetición se detenga. La muerte, como fin último de todo lo que es mortal, debe ser eliminada o reducida a su mínima potencia, de modo que los sujetos del rendimiento se mantengan competentes, eficientes, sanos y dispuestos a continuar trabajando: “el proceso del capital y de la producción se acelera hasta el infinito por el hecho de que se deshace de la teleología de la vida buena. El movimiento se acelera hasta el extremo al despojarse de su dirección” (Han, 2014c, p. 37). Este tipo de fenómeno de movilización del sistema produce una visión *obscena* hacia el capitalismo, se origina una vida buena sin capacidad de algo bueno de ella,

---

<sup>87</sup> El amor como objeto de consumo es parte del sistema de la *utopía publicitaria*, la cual: “condensa distintas capas de significados históricos en imágenes del romance con una fuerte carga estética (...) reafirma la expresión del cuerpo y de la energía sexual, al mismo tiempo que consagra la fusión orgánica y lúdica de los vínculos personales. Sin embargo, a la vez que ofrecen una retórica ajena a las distinciones de clases y de géneros, estas imágenes promueven un *ethos* posmoderno de opulencia y distinciones sociales bajo el velo de la sencillez bucólica, el culto a las emociones puras y la individualidad robinsoniana” (Illouz, 2009, p. 158). Esto hace que el amor sea despojado de su negatividad, la cual es parte necesaria de las relaciones humanas y la construcción de vínculos sociales y políticos.

<sup>88</sup> En este punto es muy válida la interpretación de Nietzsche sobre la muerte y el combatiente: “Tanto al combatiente como al victorioso les resulta odiosa vuestra gesticuladora muerte que se acerca furtiva como ladrón- y que, sin embargo, viene como señor” (Nietzsche, 2003, p. 119).

puesto que la muerte como punto de conclusión hace que exista una vitalidad con la que experimentar la existencia en su completitud<sup>89</sup>.

La idea anterior cobra sentido cuando se analiza la visión hegeliana de Han. Para el coreano, el modo en que el espíritu, en su camino hacia lo absoluto, recurre a lo negativo como una “demora” que *cierra en sí*, hace que Hegel sea un pensador de la *conclusión* y su espíritu absoluto lo es en la medida en que pone el cierre como una condición de necesidad para su acontecer<sup>90</sup>. Esta fórmula es, para el coreano, una argumentación válida para pensar que, al eliminar las *conclusiones*, como lo puede ser la muerte, el mundo se expone a una positividad que únicamente lo dispone a una mera vida, que dentro del sistema hegemónico actual solamente puede ser pensado en términos de maximización del rendimiento y la competencia en términos económicos:

La conclusión absoluta es larga y lenta, y supone una demora en lo otro. 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

---

<sup>89</sup> Es que el ser humano se completa con la experiencia del cierre, de lo contrario, estira su tiempo en un insomnio episódico carente de principio y fin: “El tiempo cumplido se basa en un cierre. Se produce por el hecho de que el pasado, el presente y el futuro están unidos en una estructura, en una unidad significativa. La contrapartida del tiempo cumplido es el tiempo estirado a una duración vacía sin principio ni fin, que corre infructuosamente a través de sus manos como una noche de insomnio, el mal infinito, la duración vacía de los ruidos provenientes del exterior, que es tan típico del insomnio” (Han, 2008, p. 228).

<sup>90</sup> Esto se compone de varias obras de Hegel: “En el amor, en efecto, se dan por parte del contenido los momentos que señalábamos como concepto fundamental del espíritu absoluto: el retorno reconciliado a sí mismo desde lo otro a sí. Esto otro, en cuanto lo otro en que el espíritu permanece en sí mismo, sólo puede ser él mismo a su vez algo espiritual, una personalidad espiritual. La verdadera esencia del amor consiste en renunciar a la consciencia de sí mismo, olvidarse” (Hegel, 1989, p. 397). “El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; 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, 2010, p. 91). “El silogismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero*; y la definición de lo absoluto es desde ahora que es el silogismo, o si se enuncia esta determinación en forma de principio, «todo es un silogismo». Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* y, de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular*, o también viceversa, lo real efectivo es un *singular* que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico consigo mismo” (Hegel, 2005, § 181 ). Estas bases de Hegel son capitales dentro de la lógica de la negatividad haniana. Dentro del pensamiento de Han, la totalización de lo positivo destruye el silogismo, de ahí que los desequilibrios del ser humano no se hagan esperar.

conclusión es violencia. Se *concluye* paz. Se *concluye* (cierra) amistad. El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo (Han, 2014c, p. 39).

De ahí que la política del Eros sea un retorno al amor como conclusión. Esto último, se postula dentro del lenguaje de Han como un *don del otro*, en la medida que irrumpe en el panorama de la positividad del yo-Narciso para dar lugar a la concluyente herida del otro en mí, la cual formula una *imagen* de sí mismo para la persona. Al no existir una dominante necesidad del yo de imponerse frente al otro, al dejar a la alteridad en su inmanencia, se produce una relación desde el Eros que genera una nueva configuración de lo que implica el intentar estar-con-los-otros<sup>91</sup>. Así, se produce una relación entre la muerte y la experiencia erótica, más claramente, la *experiencia erótica* lleva consigo un *impulso de muerte* que la dota de vitalidad. De este modo, la muerte como experiencia erótica rompe los límites del yo-Narciso que domina la identidad del sujeto del rendimiento.

El neoliberalismo, como sistema del rendimiento dominante, busca mantener las puras discontinuidades, también llamadas espontaneidades humanas<sup>92</sup>, y el estado de supervivencia en el que la economía impone las normas. Así, lo positivo como orden de cosas legitima un régimen de supuesta paz con la intensión de tapan la pobreza y la destrucción del Ser, una táctica silenciosa que le permite reproducirse hasta el infinito. El amor, como medio relacional del Eros, postula una conclusión hiriente en la que lo deforme impacta el panorámico de la positividad para dar vida a

---

<sup>91</sup> El Eros, cupido (dentro del contexto romano), tiene una virtud que sobresale por encima del poder de Marte. Han, encuentra en esta idea del amor y los amantes que mueren para sí y renacen en el otro una posibilidad de rebalancear el silogismo del espíritu. Han retoma, para sustentar lo dicho, a Ficino: “la virtud de Cupido difiere de la fuerza de Marte. Porque el imperio y el Amor son muy diferentes. El emperador posee a otro para sí mismo; y el amador por otro se recupera a sí mismo; y tanto el uno como el otro, ambos amantes se alejan de sí mismos, y al mismo tiempo cada uno de ellos se aproxima al otro; y muerto en sí mismo, en el otro resucita” (Ficino, 1994, p. 45). Cupido acaba con el Yo-Narciso que totaliza la mónada interior. El amor, como una virtud, abre las ventanas y da lugar a vínculos más allá de la apropiación psicológica naciente en el yo-Narciso.

<sup>92</sup> Esta idea de lo “espontáneo” como orden social no responde, como piensa Han, a una interrupción de la demora. La espontaneidad neoliberal es una cosificación de la realidad desde una mirada economicista, no implica un aroma. Estas ideas de un sistema político-económico basado en la espontaneidad del mercado como principio regulatorio se puede ver en: (Mises, 2011, pp. 81, 180 y 192) (Hayek, 1982, pp. 189-190) y (Friedman, 2002).

los procesos del *homo digitalis*. Amar se vuelve una forma de sublevación cuando el consumo y el trabajo totalizan la existencia<sup>93</sup>.

En este punto, la política del Eros baila con la fantasía como una facultad relacional que posibilita una visión no racionalizada del otro, esto es, una perspectiva depurada y positivizada de la alteridad en un contenido de mera diferencia consumible. El otro se *construye* desde un plano de fantasía-imaginación que implica un lugar indefinido en el cual existe una *tensión de lo no dicho* dentro de la relación entre sujetos, nunca se termina de conocer al otro, eso lo vuelve alteridad para uno, pero, al mismo tiempo, se concluye en su presencia un tipo especial de acontecer que posibilita un *ver y ser visto*. La información y la hipercomunicación aceleran las relaciones y no se demoran en la constitución fantásica del otro, por lo que no tiene lugar una *imagen* a la cual referirse para poder entender las dimensiones de la alteridad de lo otro; en su lugar se presentan meras hipervisiones informativas:

Ante la pura masa de imágenes hipervisibles, hoy no es posible cerrar los ojos. Tampoco deja ningún instante para ello el rápido cambio de imágenes. Cerrar los ojos es una *negatividad*, que se compagina mal con la positividad y la hiperactividad de la sociedad actual de la aceleración (Han, 2014c, p. 63)<sup>94</sup>.

En esta relación con el otro no se constituye una imagen a la cual profundizar en una *quietud contemplativa*. El otro, como un Eros que seduce, se pornográfica en una experiencia vulgar de mera satisfacción de mi deseo acelerado e hiperactivo de complacencia narcisista. La fantasía permite una tensión narrativa a la cual recurrir para pensar sobre lo otro, más al dejar que el *homo digitalis* informatice la alteridad. Así ocurre la *agonía del Eros*, a saber, la desaparición

---

<sup>93</sup> En este sentido, la propuesta de Badiou, de la cual parte Han, no carece de sentido: (Badiou & Truong, 2012).

<sup>94</sup> Sobre esto se retoman ciertas ideas expuestas por Bauman (2002) sobre lo *líquido* y por Virilio (2006) sobre la *dromología*.

del otro dentro de los enjambres digitales, de ahí que lo negativo como fuerza de la cercanía-lejanía hacen que la relación atópica sea la base de la interacción humana con los demás.

De este modo, la propuesta de Han dentro de la política del Eros está dirigida a devolver el aroma a este sentimiento fundacional íntimamente relacionado con el *logos*. Dentro del desbalance del deseo producido por el neoliberalismo, la *escena del Dos*<sup>95</sup> se presenta como una unificadora y direccionadora de sentido, el Eros desde, por y para el otro vincula *epithymia*, *thymos* y *logos* en una escena en la que el dos puede devolver el aroma a las relaciones humanas. Fuera de la degeneración que se produce dentro del *homo digitalis*, el amor genera vínculos y afinidades que no se suscriben al rendimiento cuando son puestas como imagen de la demora, esto es, cuando no se corresponden con el voyerismo pornográfico. La política del amor responde a las acciones políticas que nacen del amor entendido como *respeto* por la alteridad: “Hay una transformación política del Eros. Aquellas historias de amor que surgen sobre el trasfondo de acciones políticas apuntan a este vínculo secreto entre Eros y política” (Han, 2014c, p. 67).

Esta resonancia que posibilita el amor hace que confluyan fuerzas congregantes capaces de decir No a la opresión sistémica; el enjambre no permite el dos, de ahí que sea imperativo revitalizar la contemplación de la imagen que la fantasía concibe del otro en mí y en mí del otro en un acto de reflejo entre dos sujetos dispuestos a aceptar el compromiso que subyace a la existencia compartida del mundo más allá del yo-Narciso que vive para la mera vida de consumo<sup>96</sup>. La acción política, entendida como una política del Eros, tiene detrás una lucha por un cambio

---

<sup>95</sup> En esto, se deben entender dos lecturas que toma Han de Badiou, por un lado, aquella en la que el amor permite que las personas se comprendan como: “dos instrumentos de música completamente distintos por su timbre y su fuerza pero que, al ser convocados por un gran músico en el mismo fragmento musical, misteriosamente convergen” (Badiou & Truong, 2012, p. 72) y “El amor no es solamente el encuentro y las relaciones que se tejen entre dos individuos, sino una construcción, una vida que se hace, ya no desde el punto de vista del Uno, sino desde el punto de vista del Dos. Yo lamo a esto «escena del Dos” (Badiou & Truong, 2012, p. 35).

<sup>96</sup> Han, nuevamente, retoma el amor Político de Badiou: “El amor se encontrará más a gusto en este marco [el de la liberación de los apetitos] para reinventarse que en el del furor capitalista. Porque es seguro que nada que sea desinteresado se siente cómodo en este furor” (Badiou & Truong, 2012, p. 70).

hacia otro tipo de vida, la cual no puede cimentarse bajo los parámetros del puro rendimiento en tanto que modelo de sujeto. La escena del dos rompe con esa mirada del proyecto de sí para *cerrar los ojos* y concluir el estado de *homo digitalis*, de una vez por todas<sup>97</sup>.

El amor se vuelve una herida negativa que hace voltear la cabeza hacia aquello que no es una pantalla lisa. La transformación revolucionaria, en este orden de ideas, se compone como una fórmula de la fractura del orden infinito de cosas para concluir un estado de la persona hacia otro, en otras palabras, concluye el soliloquio al narcisista del Uno para dar lugar a la escena del Dos como desconfigurador de la visión del puro ego hacia una posición del otro<sup>98</sup>. Lo distinto tiene lugar gracias a la política del Eros que interrumpe el proceso de constante actualización psicopolítica del individuo del rendimiento. Así, el amor, como componente social (relacional) y político (acción política) constituye un acontecimiento que *concluye* y *hace florecer* un aroma, el aroma de lo distinto:

El «acontecimiento» es un momento de «verdad» que introduce una nueva forma de ser, completamente distinta a lo dado, a la costumbre de *habitar*. Hace que suceda algo de lo que la situación no puede dar cuenta. Interrumpe lo igual a favor de lo otro. La esencia del acontecimiento es la negatividad de la ruptura, que da comienzo a algo del todo distinto (Han, 2014c, p. 68).

Esta des-habitación de la escena del Dos, la cual anteriormente era entendida como un puro ruido, hace que se produzca un *contacto* y se entablen modos amables con el mundo más allá del habitar solitario del sujeto del rendimiento. Esta potencia revolucionaria del Eros se sustenta en una fuerza universal de transformación presente en el amor, más claramente, en el amor

---

<sup>97</sup> En sentido se puede hablar de un cerrar los ojos como un acontecimiento que corta con el *homo digitalis* (Han, 2016a)

<sup>98</sup> Han, encuentra en el *encuentro amoroso* una manera de reconfigurar los habitus dentro de los campos societales de la sociedad del rendimiento, para ello recurre, nuevamente, a Badiou: “Es claro que, bajo el efecto de un encuentro amoroso, si yo quiero ser realmente fiel a él, debo reelaborar completamente mi forma ordinaria de «vivir» mi situación” (Badiou, 2001, p. 42).

surrealista<sup>99</sup>, la interrupción y el compromiso se revitalizan. El Eros: “une entre sí lo artístico, lo existencial y lo político (...) se manifiesta como aspiración revolucionaria a una forma de vida y sociedad completamente diferente (...) mantiene en pie la fidelidad a lo que está por venir” (Han, 2014c, p. 70). Este tipo de acontecimientos retejen las gastadas dimensiones del *homo digitalis* al devolver el contacto con el mundo más allá de la mediación tecnoautoritaria, la revolución del tiempo tiene al amor como una experiencia erótica que reúne, congrega y vincula hacia *otro* por venir.

#### 2.1.4. *Cuerpos contrapuestos*

El nuevo contacto que se abre tras la experiencia del Eros rompe el aislamiento del enjambre y opaca la transparencia, pero no solo eso, sino que genera una afinidad dentro de los modos del ser. Esto último, como se expuso, no es resultado de algo accidental: la revolución del tiempo es un acontecimiento, sí, su cualidad es lo intempestivo y lo no premeditado, pero no es necesariamente producto de fuerzas no identificables. El aroma viene de la mano de una revolución del tiempo que posibilita una revitalización de la vida contemplativa, todo este proyecto hace que nazca este tipo de contacto *sui generis* que Han llama los *cuerpos que se contraponen*. Esta etapa del proyecto del coreano retoma la idea del objeto como un elemento contrapuesto al panorama de lo propio, lo que se presenta a la visión está *frente a* mí, pero no está *dispuesto a* mi voluntad. El mundo, así entendido, no es un lugar liso que está abierto a mí para ser tocado de manera lisa, sino que presenta *objeciones* que le dan gravedad a la relación entre individuo-realidad, cosa contraria a la gaseosa ley de la aceleración, que no entiende las reglas de la pesadez que componen la vida:

---

<sup>99</sup> Han señala en este punto a André Breton como el ejemplo de lo que él llama la revolución poética del lenguaje y la existencia por medio del amor como fuerza universal: “Que ese hombre busque bien la llave del amor que el poeta decía haber encontrado: él la tiene. Sólo de él depende elevarse por encima del sentimiento pasajero de vivir peligrosamente y de morir”(Breton, 2001, p. 154).

“Lo que caracteriza la percepción actual es la ausencia de contrariedad y enfrentamiento. El mundo pierde cada vez más la negatividad de lo contrario. El medio digital acelera este desarrollo. El orden digital es opuesto al orden terreno, al orden de la tierra” (Han, 2017a, p. 72)<sup>100</sup>. El orden de cosas gaseoso implica una resistencia hacia el *yo que camina*; la replicación de lo existente, lo negativo que persiste en las cosas, hacen que la vida tenga un aroma al cual remitirse, su condición de puro gas no emite más que un inerte hedor de pura heterogeneidad<sup>101</sup>.

El *carácter de pesadez* del mundo se contrapone, deslocaliza al sujeto y lo convierte en persona. La experiencia de lo negativo del mundo, de su condición ontológica de resistencia frente a mi mismidad lo convierten en un lugar para la riqueza de la vida; el contacto, como dinámica contemplativa de profundidad y demora, hace que el Eros seduzca al *logos* que se escurre en los bordes de la sociedad translúcida, ya no transparente<sup>102</sup>. El mundo frente a mí implica una corporalidad de las cosas, una relación de *contacto* que no se consume, en cambio:

El orden digital provoca una creciente descorporalización del mundo. Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos. El orden digital elimina también los cuerpos que se nos contraponen privando a las cosas de su pesadez material, su masa, su peso específico, su vida propia y su tiempo propio, y dejándolas disponibles en todo momento (Han, 2017a, p. 74).

El orden terrenal responde al nuevo contacto con el mundo, el que viene de la mano de la política del Eros. El *en frente*, pone el desastre en movimiento, la diferencia y lo igual convergen, pero en una disyuntiva que desemboca en algo completamente nuevo. Pero esto último solo ocurre con una percepción que entre en contacto con la negatividad del mundo, mientras que lo

---

<sup>100</sup> Este orden de la tierra teóricamente viene fundamentado de la filosofía del Heidegger tardío: “Mi trabajo *es de la misma naturaleza* que el del joven campesino que sube la ladera remolcando el pesado trineo y, una vez cargado basta arriba con leños de haya, lo conduce de inmediato hacia su granja en peligroso descenso; o el del pastor que, con paso lento y meditabundo, arrea su ganado ladera arriba” (Heidegger, 2014, p. 16).

<sup>101</sup> Berman (1989) describe lo *gaseoso* con mucho detalle, dejando en claro que este autor es un antecedente de lo que expone Han.

<sup>102</sup> Ejemplo de esto es la experiencia de Handke (1996). En dicha obra existe una experiencia de lo terrenal.

psicopolítico interfiere todo hacia una misma uniformidad, no hay dialéctica, sino el advenimiento del infierno de lo igual<sup>103</sup>.

Es precisamente esta idea de contacto la que abre lugar a cuatro etapas contemplativas del contacto con la alteridad: mirada, voz, escucha y pensamiento. Estos momentos constituyen una interpretación de los sentidos de lo otro que genera resistencia al yo abierto, el cual está en disposición a lo puramente distinto, aunque no se omite su efectucción intempestiva en la mirada del yo-Narciso que intenta positivizar. Es menester, entonces, profundizar un poco más en estas etapas y en la manera en que se relacionan con el resto del proyecto haniano. Dentro del dominio de la *soberanía del ojo* la psicopolítica altera la narración que uno mismo se hace dentro de los márgenes psicológicos de lo “simbólico” por una información, esto implica un trastorno en la imagen que uno se hace del otro, el mundo se configura en un plano no simbólico, sino hipersimbólico. Cuando se contraponen los cuerpos la mirada del otro trastoca el mundo en una observación, ya que dicho *mirar* devuelve lo “real” al irrumpir dentro de las constituciones que la psicopolítica hace de mi percepción<sup>104</sup>.

El *medio sin miradas del homo digitalis* (el estado de panóptico digital) elimina lo *óptico* hacia lo táctil. El sujeto es cegado en su aislamiento, de ahí que la depresión, y no la paranoia, sea la patología por excelencia del sujeto del rendimiento. Sin la mirada hacia y desde el mundo no

---

<sup>103</sup> En esto la lógica de Han sigue la de Heidegger, la experiencia de tener *frente a* implica una experimentación de los distintos del mundo, de su pesadez, sobre mi propia identidad, la cual puede tener una quietud que le da duración: “La quietud, pesada propiamente (...) al de-signar, no meramente desprende y despacha movimiento, sino que precisamente lo retiene. A esto se debe a que el movimiento se aquiete en la quietud. Si aceptamos, con ello, que la historia acontecida del pensar occidental se quieta en el sino del ser, pensamos entonces en aquello que se llama sino del ser: una quietud” (Heidegger, 2002b, p. 119).

<sup>104</sup> Esto implica revisar la teoría psicoanalítica lacaniana para comprender la base teórica de la que parte Han: “El momento en el que, a la mañana, los vidrieros, en medio de los troncos de pinos, al borde de la playa, después de haber quedado inmóviles y como desapareciendo de la vibración de la luz, se ponen en marcha de golpe hacia no sé qué meta, que es lo que tanto le gustó a muchos, que creyeron encontrar en ella mi famosa Cosa, es decir, no sé qué de repugnante que se extrae del mar con una red”(Lacan, 2007, p. 304) y “mal. He aquí por lo que somos más mirados, y que muestra de qué modo la angustia emerge en la visión en el lugar del deseo gobernado por a” (Lacan, 2007, p. 274). De este modo, se comprende el papel que tiene la mirada en Lacan como un elemento de lo real que se opone al orden simbólico.

hay una experiencia de lo otro que construya una imagen del yo más allá de los límites aprehensivos del modelo de rendimiento que se impone. Se intenta que todas las resistencias de la existencia se presenten como *agradables*, la ausencia de pesadez hace manifiesto lo distinto en su mácula forma que contacta con el individuo, lo *personifica*, esto es, permite un tránsito del sujeto a la persona<sup>105</sup>. El orden digital implica una desnudez absoluta hacia el mundo que nos agrada, mientras que la mirada implica una pesadez contemplativa que se esconde tras la máscara de lo distinto.

En este mismo sentido aparece la *voz* como lenguaje de lo distinto. Dentro del fonocentrismo de occidente, señala Han, la voz proveniente de alguna parte, de *fuera*, rompe con la mismidad rampante que el yo genera constantemente desde y hacia sí mismo. La profundidad detrás de la voz como sonido de lo otro es una deslocalización que desfigura la psicología del sujeto del rendimiento, lo digital no produce sonido, sino puro ruido indeterminado, por lo que la corporalidad de la voz implica un contacto íntimo con el yo y el otro; implica una afinidad que revitaliza al cansado sujeto arrojado a la totalización del trabajo: “La voz penetra en aquel nivel profundo que queda por debajo de la conciencia. También la mirada tiene la misma intensidad y produce el mismo efecto profundo” (Han, 2017a, p. 87). Esta *voz profunda* impacta puntos cardinales dentro del sujeto del rendimiento, más precisamente, los que son contenedores de negatividad, la voz del otro surge por una endeblez metafísica; o bien por una pasividad primordial hacia lo otro, lo cual abre la debilidad del individuo aislado, el mismo que piensa el mundo como

---

<sup>105</sup> Han llama la atención en que Sartre encuentra esto como algo evidente dentro de la idea existencialista del mundo: “Toda mirada dirigida hacia mí se manifiesta en conexión con la aparición de una forma sensible en nuestro campo perceptivo, pero, al contrario de lo que podría creerse, no está vinculada con ninguna forma determinada. Sin duda, lo que *más a menudo* pone de manifiesto a una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero se daría igualmente con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinaje. Durante una operación de asalto, los hombres que se arrastran por el bosque captan como *mirada a evitar*, no dos ojos, sino toda una granja blanca que se recorta contra el cielo en lo alto de una colina” (Sartre, 1993, pp. 285-286). Igualmente, Bauman (2007; 2006) debe tomarse como referente sobre la pérdida de la pesadez del mundo debido a la dinámica de consumo.

positividad. El otro que habla, la voz deslocalizadora, rompe la psicología del individuo en una herida profunda a través de los *signos del cuerpo* que dicha voz está imbuida<sup>106</sup>.

Esta forma de la voz se contrapone al *otro lijado* por la mediación digital. Este tipo de privación convierten a lo exterior en puro consumo, debilita lo fáctico de la existencia por una falta de distancia en la cual los cuerpos no responden a las resistencias negativas que los caracterizan.

El fenómeno de la voz implica una ruptura corporal con la no-corporalidad del *homo digitalis*, lo que quiere decir que lo trae al orden terrenal de las cosas por medio de un contacto con lo completamente distinto que subyace a la voz. De este modo, el sonido proveniente del otro, *su voz*, está dotada de otro tipo de mundo que genera no un placer, sino una experiencia de la negatividad. El *sonido significante* posee una representación de choque, la dimensión corporal de la voz trae consigo un *frente a* reconfigurador y despsicologizante<sup>107</sup>. En este orden de ideas, la voz es una experiencia existencial, trae consigo una puesta en des-lugar en la cual se configura una relación sujeto-mundo donde el yo se abre a la vida en la medida que el sonido del otro irrumpe estrepitosamente atravesando los ruidos de la mediación digital.

La voz representa a menudo una instancia superior, una trascendencia. Suena desde arriba, desde lo totalmente distinto. Ese es el motivo por el cual la moral se sirve a menudo de la metáfora de la voz. Además, a la voz le es inherente una exterioridad. La voz del mandato moral viene de la exterioridad interior (Han, 2017a, p. 93).

---

<sup>106</sup> *Las investigaciones de un perro*, de Kafka, reflejan esta idea de la dinámica corpórea de la voz: “En circunstancias ordinarias habría estado muy enfermo, incapaz de moverme; pero la melodía, que el perro pronto pareció reconocer como suya, fue bastante irresistible. Es cada vez más fuerte; su poder de depilación parecía no tener límites y ya casi me revienta los tímpanos” (Kafka, 1946, p. 46).

<sup>107</sup> Esta idea de la voz como una aspereza que irrumpe y experimenta lo negativo es tomada de Barthes: “Algo se muestra en él, manifiesta y testarudamente (eso es lo único que se oye), que está por encima (o por debajo del sentido de las palabras, de su forma (letanía), del melisma, incluso del estilo de ejecución: algo que es de manera directa el cuerpo del cantor que un mismo movimiento atrae hasta nuestros oídos desde el fondo de sus cavernas, sus músculos, mucosas y cartílagos” (Barthes, 2002, p. 264).

El *grano* de la voz lucha contra la descorporalización del *homo digitalis*, contra ese tipo de hombre que no deja huellas debido a que se eleva sobre la tierra, esta última es un objeto mediado que reafirma la posición de aislamiento y mismidad. Dentro de la sociedad del rendimiento la voz es tersada, es transparente en su significante, no hay un Eros seductor que incite al logos al movimiento, sino que se transmite pura información ruidosa desde un canal comunicativo estéril<sup>108</sup>.

Ahora bien, la voz se liga directamente con la escucha; la primera es pasiva, mientras que la segunda implica el problema de la actividad. Un yo-Narciso busca consumir su propia voz encima de la de los demás, la escucha no puede florecer en ese lugar, dentro de ese tipo de sujeto narcisista solamente acontece una repetición de la voz propia. En contravía al narcisista, Han señala: “Primero tengo que dar la bienvenida al otro, es decir, tengo que afirmar al otro en su alteridad. Luego atiendo a lo que dice. Escuchar es un prestar, un dar, un don. Es lo único que le ayuda al otro a hablar” (Han, 2017a, p. 117). Esto implica que la escucha es una hospitalidad que se ofrece, pero que implica un ejercicio de vaciamiento del yo para poder dejar que el discurso del otro haga ego dentro de mí mismo, el *silencio receptivo* es una *práctica de la amabilidad* que permite la resonancia sanadora. La voz como puramente otro entre en mí y resuena, al hacer esto el eco se devuelve al emisor, produciendo un proceso de intimidad en la cual acontece una sanación, pero esto solo tiene lugar bajo unas condiciones corporales adecuadas para la deslocalización del yo-Narciso que se cierra sobre sí mismo y se llena de mismidad.

---

<sup>108</sup> En este sentido vuelve Heidegger y su mirada de la voz como un movilizador del logos, esto es, la voz como un medio existencial del pensamiento: “El escuchar a alguien (*das Hören auf..*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituyente incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo” (Heidegger, 1997, p. 186).

El oyente es una persona cargada de una particular responsabilidad, este mismo se vacía, dejando meramente una caja abierta a la voz de los demás, esto implica una demora contemplativa manifiesta en la *paciencia en lo otro*. Aquel que escucha renuncia a su propio ego para quedar a merced de la voz de los demás, es ahí donde se encuentra la responsabilidad, no como un imperativo de deber, sino como una inmanencia de la ausencia de un yo-Narciso que bloquea la posibilidad de una hospitalidad desinteresada en el otro, de ahí la reflexión de Han: “La escucha es lo único que ayuda a hablar a los demás” (Han, 2017a, p. 120). Dentro de la dinámica política de los *cuerpos contrapuestos*, la escucha corresponde a parte de los elementos fácticos para concretar una revolución del tiempo.

La herida de lo negativo que se puede abrir y que permite el fluir de lo distinto requiere tanto de la escucha como de la mirada y la voz, todo esto en un marco de intentar romper los marcos rígidos del *homo digitalis* aislado en la sociedad del rendimiento. Esto se debe a la sociabilidad presente en esta teoría del contacto haniana, el espacio político, la esfera de los asuntos humanos, no es ajena al dolor de compartir con los demás, por el contrario, los principios democráticos se fundamentan en la dialógica con lo distinto para fomentar un balance de las fuerzas internas de una sociedad. El *encuentro*, el estar *en frente*, con los otros implica necesariamente un dolor, un golpe de lo que no corresponde con uno. La comunicación mediada digitalmente no conduce a nada que no sea el sujeto deprimido y vigilado, la corporalidad de lo distinto es lo que permite un *humano sufrimiento* que hace la vida un poco más sensible hacia el sujeto del rendimiento, diluyendo su yo en un vaciamiento y dando lugar a una comunicación resonante: “La escucha tiene una dimensión política. Es una acción, una participación activa en la existencia de otros, y también en sus sufrimientos. Es lo único que enlaza e intermedia entre hombres para que ellos configuren una comunidad” (Han, 2017a, p. 123). El sufrimiento reprimido

por el dominio de la positividad debe ser comunicado, de ahí que la escucha haga posible una *sociabilidad del sufrimiento* en la que conjuntamente se experimenta el sufrir en una experiencia compartida de reconciliación, saneamiento y redención<sup>109</sup>.

En este orden de ideas se da paso a dos momentos que confluyen de los cuerpos contrapuestos: el lenguaje y el pensamiento de lo distinto. Por un lado, el primero de estos se concibe como el principio estético que rodea la corporalidad, pero estético refiere no a la idea de una belleza de lo liso<sup>110</sup>, sino que lo que busca resaltar es la extrañeza subyacente al mundo, una que no se puede opacar por el brillo floreciente de la digitalidad<sup>111</sup>. El *homo digitalis* se encuentra en un mundo revestido de una retina de lo propio, la comunicación se desliza en capas de sí mismo, es un lenguaje privado de mera mismidad, no hay contraposición ni herida que genere dialéctica del desastre. El cuerpo, propio y contrapuesto, debe arrojarse al mundo como arte, entendiendo este último como un principio estético de cuidado y revitalización de la libertad de la alteridad que “causa extrañeza y produce asombro”; es decir, el es una práctica del “carácter enigmático” (Han, 2017a, p. 101) que tienen tanto el arte como el ser humano.

El ser-arte que identifica Han con sus *cuerpos contrapuestos* implica una contemplación no violenta del otro, esto es, ejercita la deslocalización de la pura cercanía en la proximidad de la lejanía en una tensión estética en la que la negatividad y la positividad devuelven esa alteridad

---

<sup>109</sup> El personaje de Momo, de Michel Ende, refleja este intento de ética de la escucha, es un ejercicio paciente y demorado, carente de un yo psicológico aprehensivo, que permite una resonancia del otro en mí, a la vez que vacía al otro y le permite recibir mi propia voz, la cual es un resultado de su voz con las paredes de mi propia identidad: “Lo que la pequeña Momo sabía hacer como nadie era escuchar. Eso no es nada especial, dirá, quizá, algún lector; cualquiera sabe escuchar. Pues eso es un error. Muy pocas personas saben escuchar de verdad. Y la manera en que sabía escuchar de Momo era única” (Ende, 2001, p. 20). En contraposición, por citar un ejemplo, se puede apreciar a Bartleby, personaje del cuento de Melville (2015), donde el no hablar, el no escuchar, termina por desembocar en el desespero y la angustia.

<sup>110</sup> En esto Han retoma el arte de Jeff Koons.

<sup>111</sup> Esto tiene por antecedente el pensamiento de Adorno: “Cuanto más densamente la gente ha tejido una red categorial en torno a lo que no es el espíritu subjetivo, más fundamentalmente se ha desacostumbrado a la maravilla de ese otro y se ha engañado a sí misma con una creciente familiaridad con lo ajeno. El arte espera corregir esto, aunque débilmente y con un gesto de agotamiento rápido. A priori, el arte hace que la gente se pregunte, tal como Platón exigió una vez que lo hiciera la filosofía, que, sin embargo, decidió lo contrario” (Adorno, 2002, 126).

perdida en el consumo y la aceleración. Esta imagen propia, fundamentada en el ser-arte, tiene, además, un carácter poético, en la medida en que solo la poesía permite la danza de lo ajeno en lo propio. Este principio estético del ser tiende a un *olvido del sí mismo*, dando lugar, de esta manera, a una dirección de la persona hacia lo extraño, lo inhóspito, en un intento trascender el yo en una *lejanía del yo*<sup>112</sup>.

El lenguaje de lo distinto, entonces, se caracteriza por ser estético y poético, además de estar inclinado a una tensión del yo que vaya más allá de él, lo cual conlleva a concebir a un sujeto pasivo en su capacidad de producir acción, para dar lugar a una contemplación de las inmanencias de lo distinto, pero siempre con un principio de acción de la mano del silencio hospitalario que está dispuesto a la extrañeza del mundo.

Todo esto se condensa en el pensamiento de lo otro. El ser sí mismo, como indica Han<sup>113</sup>, implica una carga, es un peso que se lleva y que lo encadena a la pura mismidad. La expresión *de sí* implica un *poder*, una iniciativa del yo que borra a lo otro de la posibilidad de interacción. La ceguera del yo hace que el “poder” se convierta en un verbo modal que condiciona las relaciones sociales; en contraposición, el *poder no poder* incapacita la iniciativa aprehensiva del sí mismo. El *tiempo del otro* se introduce en la *laxitud primordial* concebida por la *debilidad metafísica* hacia la alteridad, la cual surge del *poder no poder*, una acción que anula al yo. Los cuerpos

---

<sup>112</sup> Es que el carácter poético no es meramente algo armónico, es una actitud del ser frente a los demás, implica una apertura de los horizontes del entendimiento de lo propio hacia una trascendencia de lo que es el yo, de modo que sea posible la manifestación de un tú: “tal vez la poesía, como el arte, se dirige, con un yo olvidado de sí mismo, hacia aquello insólito y extraño y vuelve a liberarse...” (Celan, 2002, p. 503). El prójimo es poético, es voz, pero esta no puede darse sin una escucha. De igual manera, el arte-prójimo solo se puede contemplar con una profunda y paciente mirada. En este sentido, por citar dos ejemplos, lo entienden Handke (2003) con su trabajo sobre la relación entre ser, escritura y vida, y Celan: “El poema quiere ir hacia algo Otro, necesita ese Otro, necesita un interlocutor. Se lo busca, se lo asigna” (2002, p. 506).

<sup>113</sup> Aunque Han parte de la tesis de Levinas: “Ser atento es reconocer el señorío del Otro, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar. Mi existencia, como «cosa en sí» comienza con la presencia en mí de la idea de lo Infinito, cuando me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir al Otro” (Levinas, 2002, p. 196).

*contrapuestos*, entonces, son ese trabajo de Han al respecto de una teoría del contacto que se dispone a repensar la manera en que se relaciona el yo con los demás, además de pensar directamente las alternativas para superar al *homo digitalis*. La corporalidad piensa lo inmediato del ser, pero queda al pendiente la manera en que la cultura tiene capacidad redentora. En este acápite se habló de principios estéticos, pero no del arte como un proceso cultural históricamente heredado que puede superar al yo.

### **2.1.5. Metateoría del entretenimiento y cultura de la amabilidad**

Dentro de los elementos antes expuestos toma relevancia un ejercicio de conexión, esto es, una manera de entablar relaciones dialógicas entre las personas más allá de la apropiación del yo-Narciso. Es por ello que para Han la *hibridación* es un ejercicio de factificación del Dasein, esto es, permite recuperar esas cualidades culturales propias de una identidad, en este caso colectiva, en un ejercicio de dialéctica con las demás, de modo que sea posible entablar relaciones no-impositivas entre las personas. El contacto revitalizado, corporalizado en su forma de política del Eros, se contrapone a la del turista, que salta de manera gaseosa entre lugar y lugar sin dejar nada de sí. La digitalidad, continúa Han, ha constituido una identidad aprensiva de la indiferencia por lo otro y de asimilación cultural, esto es, la completa selectividad cultural para crear identidades no multi, pluri ni trans, sino que es hipercultural.

La manera que tiene Han de definir las relaciones entre los seres humanos en la era del *homo digitalis* los hace convertirse en sujetos meramente *cazadores* de las experiencias positivizadas, de la apropiación de lo meramente agradable de lo otro, de lo diferente como consumo<sup>114</sup>. La hipercultura en ese sentido, es una relación económica con el mundo, se piensa en

---

<sup>114</sup> Sobre esta experiencia de diálogo cultural habla Han como un proceso educativo: “Apropiación significa abstractamente que convierto algo del otro en el contenido de mi ser. Por lo tanto, también es un proceso de aprendizaje

términos de qué de lo otro me permite realizarme en una completa ausencia de desastre al poner lo mismo y lo diferente frente a frente. Esto último no es una casualidad, la mismidad evita el conflicto al crear una mentalidad calculable de lo que es útil al turista, no hay una hibridación sino una pura apropiación cultural que genera un beneficio puramente personal.

Por el contrario, la hibridación<sup>115</sup> implica una dialéctica del desastre que abre espacio a la reconciliación de lo distinto y lo mismo en una cercanía-lejanía de ambos, el resultado de la hibridación se aleja de la multi-trans-interculturalidad, crea un modo de ser del Dasein indiferenciado, más no por ello lo convierten en un ser-de-apropiación

La hibridez marca el «pasaje intersticial» (*intersitial passage*) que produce identidad, la imagen cultural de uno mismo como efecto de la diferencia. El límite en tanto pasaje no es simplemente limitante o excluyente, sino que es productivo; es un espacio-entre-medio que define siempre de un modo nuevo las diferencias y, con ello, las identidades (Han, 2018c, p. 34).

El trabajo de la persona en el proceso de hibridación implica una *experiencia del puente*, la cual, siguiendo la interpretación de Heidegger que hace Han, implica un camino *a través* de ambas orillas que se conectan. La simbología del puente, en este orden de ideas, envuelve un ejercicio del pensamiento, que vincula las orillas al momento de atravesarlas. Esta idea del puente no es abstracción pura. El puente, como antesala a la hibridación, palidece frente al ejercicio de pensar lo distinto, ya que su arco termina por reducir las orillas a una reconciliación obligatoria;

---

y educación. Por ejemplo, aprendo el idioma extranjero, el idioma del extraño. No les robé a los demás su idioma (...) la apropiación presupone un gusto original del otro o de lo que no es mío, el contenido de mi ego. Quienes se aferran a su propio idioma no pueden adquirir el idioma del otro” (Han, 2003, p. 1057).

<sup>115</sup> Es menester tener en cuenta la interpretación de Han de hibridación como consecutiva de la interpretación de Bhabha (2002): “El movimiento de la escalera, el movimiento temporal y el desplazamiento que permite, impide que las identidades en los extremos se fijen en polaridades primordiales. Este pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que mantiene la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta” (p. 20). Igualmente, con Heidegger, esto se puede entender bajo la mirada del puente como lugar de unión y distancia: “El puente es un lugar. Como tal cosa otorga un espacio en el que están admitidos tierra y cielo, los divinos y los mortales. El espacio otorgado por el puente (al que el puente ha hecho sitio) contiene distintas plazas, más cercanas o más lejanas al puente. Pero estas plazas se dejan estimar ahora como meros sitios entre los cuales hay una distancia medible; una distancia (...) es siempre algo a lo que se ha aviado (se ha hecho espacio)” (Heidegger, 1994, p. 136).

ambas partes, de forma simétrica, terminan por desaparecer en uno solo, no permite dejar lugar a una inmanencia de las orillas en la cual ambos lados puedan ser y no ser formas diferentes e iguales. Esta falencia hace que la reconciliación ubique únicamente los puntos en común, el desastre enmudece en una necesidad de pureza entre ambos lados que termina por determinar la dialéctica de la experiencia del puente.

La hibridación deja que las voces sigan estando en mi propia identidad y viceversa, no las elimina, concibe una co-existencia de lo distinto en lo mismo, del caos dentro del orden. La mirada híbrida que propone Han vincula *amablemente*. Pero esa amabilidad debe adquirir otros elementos para poder pensarse más allá de los dispositivos de poder, ya que, continúa Han, no sigue dentro de los planos psicologizados del yo. De ahí que Han, del mismo modo, haga un ejercicio de deconstrucción de la hibridación<sup>116</sup> para configurarlo en una dinámica en clave rizomática<sup>117</sup>. Este concepto permite reubicar la hibridación en los planos hiperculturales, ya que al intentar desespacializar y despseudologizar la hibridación Han debe utilizar la forma hipercultural, más no en su forma plena. Han coloca el rizoma en el centro de la lógica hipercultural para convertirla en una *hifacultura*<sup>118</sup>:

La rizomática «lógica del y» produce una relación «asignificante», es decir, una conexión de lo inconexo, una yuxtaposición de lo diferente, una cercanía de lo distante. Esta lógica *hifaniza* la cultura en una hipercultura. Los guiones (*hyphen*), incluso sin el vínculo profundo, interior, surten efecto conectivo, reconciliador (Han, 2018c, p. 47-48).

<sup>116</sup> A propósito de este concepto, Han retoma a Derrida (1986).

<sup>117</sup> Para esto retoma el concepto de Deleuze y Guattari: “Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multi- plicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma. Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas” (2004, p. 12).

<sup>118</sup> Mas sobre esta interpretación de la hifacultura: “Casualmente «hifa» también denota la red de filamentos que conforman la estructura del cuerpo de los hongos. Originalmente «hifa» (del griego *hyphé*) significa «lo tejido». Es, entonces, una red, una web” (Han, 2018c, p. 48). Una interpretación contraria a la analítica visión heideggeriana de puente, la cual termina por ser un ejercicio cargado de unificación y asimetría hacia lo Uno.

La crítica de Han hacia la hipercultura se centra en la necesidad que tiene esta de espacializar al individuo creando un interior psicológico. El *homo digitalis* hipercultural se apropia, acumula objetos de consumo, para poder darle forma a ese interior que se constituye como la base de la inter-multi-trans-cultura. La hipercultura como hibridez rizomática carece de un centro, no tiene principio ni fin; el objetivo radica, entonces, en centrarse menos en la esencia de las culturas y más en la relación de estas, en la red de filamentos que conforman la estructura de la identidad hipercultural más allá de la mera identidad de turista que domina al *homo digitalis*. Una *intensa* cultura de la amabilidad se esconde detrás del hongo hipercultural, de modo que la identidad se constituye como una red indiferenciada que constituyen una persona *amable* con lo otro, a la vez que no lo consume para su espacio interior.

Esta idea de la *relación amable con el mundo* trae consigo una serie de correspondencias hacia lo otro que hacen posible una mutua autoexpresión. Más allá de la idea de tolerancia como un punto de exclusión y permanencia de las igualdades y desigualdades en una mera distancia, la amabilidad une de forma relacional las discontinuidades, pero sin mantenerlas limitadas por los bordes de las identidades, esto es, tiene lugar un mosaico identitario a nivel cultural: “Allí donde el horizonte se desintegra en las identidades y concepciones más diferentes, aquella [la amabilidad] funda una participación singular, un continuo de discontinuidades” (Han, 2018c, p. 103). Esto hace posible una visión de universo-mosaico en la cual se reconcilian las orillas en una coexistencia intensiva de lo diferente. En este sentido, la amabilidad rompe la lógica monádica de Leibniz, esa casa sin ventanas que espacializa y aísla al sujeto; Han abre ventanas que conectan. Esta dinámica cultural representa una contraposición al *hiperlogo* que acontece con el mundo globalizado del *homo digitalis*, ese que se interconecta con la realidad desde espacios meramente desfactificados pero reducidos por la mediación digital que persiste en la cultura del neoliberalismo digital. El

sujeto surfea sobre los datos en un mar interminable de información constantemente puesta en la web, de ahí que el *logos* no tenga su capacidad de demora y de selección para poder atender con paciencia al Eros detrás del *logos*, no florece un conocimiento, sino una pura información. El hombre no camina amablemente con el mundo, sino que *explora* violentamente por la existencia. Encerrado en su mónada, el individuo amplía su *estar-aquí* de forma simétrica por el mundo, ve lo otro como bajo una misma idea de yo, por lo que el salto de un punto a otro no produce un efecto en él, más que el de satisfacer un deseo de consumo, el cual culturalmente se legitima.

En este punto la cultura se posiciona en una bifurcación: Pasión<sup>119</sup> y entretenimiento. Para Han, precisamente la historia de Occidente se ha caracterizado por la dicotomía entre estos dos conceptos de forma tajante, el entretenimiento se toma como una figura carente de belleza y de profundidad, la Pasión mira a este último como hedonismo decadente, mientras que la Pasión se ahoga dentro de sí misma en unas aspiraciones imposibles de grandeza. En la actualidad, postula el coreano, el ejercicio del arte y la cultura se presentan como una experiencia o bien para el consumo o para la contemplación, y están debidamente representadas por la Pasión y el entretenimiento, de ahí que Han busque, como lo venía desarrollando, una reconciliación amable entre estos dos, para dar lugar a un *entretenimiento gracias a la belleza*. Este tipo de arte se despidió del *homo doloris*, a saber, del individuo que formula su cultura y su relación estética con el mundo desde una Pasión sacra que se fundamenta en el sufrimiento del artista<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Pasión, con mayúscula inicial, refiere a sufrimiento y, en minúscula, refiere a apasionamiento con algo (Han, 2018b, p. 9, ver la nota al pie del traductor).

<sup>120</sup> En este punto Han retoma la ligereza de Nietzsche, la cual le permite una experimentación del *ahora* de manera grácil, dulce y abierta que es cortés con todas las gentes, no es *música para uno solo*, ver: “Pues mientras lo escucho corren por mi cabeza pensamientos completamente diferentes... ¿Se ha observado que la música *libera* el espíritu? ¿que da alas al pensamiento? ¿que en la medida en que uno se hace más músico, en esa misma medida se hace también más filósofo? — El cielo gris de la abstracción, cruzado como por rayos; la luz, con suficiente intensidad para todas las filigranas de las cosas; los grandes problemas, a punto de ser captados; el mundo, visto en un panorama de conjunto como desde una montaña” (Nietzsche, Friedrich, 2003b, p. 195) y “percíbase cómo el más serio de los artistas [Wagner] quiere imponer con fuerza la seriedad allí donde los montajes modernos se han construido casi por principio con ligereza y reclaman una ligereza igual” (Nietzsche, 2003c, p. 95).

Esto último implica, a su vez, una dicotomía entre lo serio y lo entretenido. Lo serio se asocia a la Pasión y, por citar un ejemplo, Wagner es considerado uno de sus representantes. Este tipo de arte se concentra en exponer una experiencia de salvación y redención por medio del arte, en su ejercicio estético cae en un nivel pretensioso de vanidad que lo aleja del pueblo y busca elevarse desde la imagen sacrificial y sufrida de un artista y su obra de arte. Este tipo de cultura de la Pasión es una violencia del pensamiento, puesto que fuerza el acontecer de este para justificar sus procesos, es una coerción de la experiencia imaginativa y de la inmanencia del arte en tanto que arte.

Frente a Wagner, Han contrapone a Rossini. Este último es un representante de la cultura del entretenimiento. Su arte no es el del *homo doloris* wagneriano, sino que es una *belleza libre*, la cual en su no pretender más que el simple bailar consigue producir un sentimiento más profundo y sereno que aquel sangrante arte de la Pasión. Los elogios de Han a Rossini destacan por su capacidad de generar sentimientos globales, de hacer florecer el pensamiento sin forzar la capacidad de su espectador<sup>121</sup>. El arte del entretenimiento no presenta un héroe trágico, sino una *magia de las melodías* que permiten el agrado del espectador; el pensamiento no es tomado como rehén para su implementación en el arte, por el contrario, se le cautiva: “Como sus melodías están libres de determinada expresión, en cierto modo son capaces de lograr un efecto *global*. Su música sería por consiguiente tanto música *popular* como música *global*” (Han, 2018b, p. 41). En este sentido, también el pensamiento se convierte en uno de la Pasión, su ejercicio es un trabajo del sufrimiento y del esfuerzo alejado del a libertad. Con Rossini, dice Han, el pensamiento retoma un

---

<sup>121</sup> Para este elogio Han retoma a Schopenhauer, específicamente: “si la música intenta ajustarse demasiado a las palabras y amoldarse a los acontecimientos, se está esforzando en hablar un lenguaje que no es el suyo. Nadie se ha mantenido tan libre de este defecto como *Rossini*: por eso su música habla su *propio* lenguaje con tanta claridad y pureza que no necesita para nada las palabras y ejerce todo su efecto también cuando es ejecutada solo con instrumentos” (Schopenhauer, 2009, p. 318).

agradable disfrute en sí mismo: “Desarrolla una pasión de un tipo totalmente distinto, un apasionamiento por lo bello, lo cual proporciona tanta dicha porque está libre de toda obligación de portar un significado y expresar una verdad, de todo trabajo como Pasión” (Han, 2018b, p. 44). El conocimiento no es resultado de un trabajo o de un hacer concreto, sino que cuando se le baña en lo bello del entretenimiento, como lo hace Rossini, y encuentra un tipo de experimentación diferente, la cual posibilita el ejercicio de la contemplación y de la demora de forma amable y sin necesidad de recurrir a un homo *doloris*. La dicha del conocimiento yace allí donde aparece el Dios del entretenimiento para librar el pensar de su obligación de estar, lo deja libre de obligaciones para recorrer el mundo a su antojo: “El dios del entretenimiento y el dios de la Pasión, el dios del puro efecto y el dios de la pura verdad, el dios de la pura melodía y el dios de la pura palabra, la pura inmanencia y la pura trascendencia son por tanto vecinos” (Han, 2018b, p. 45).

Pero el Dios del entretenimiento se encuentra indispuerto por el dominio del Dios de la pasión. El *ser como Pasión*, dice Han, parte de esa idea de que la muerte no es un punto de evasión, en esto critica a Heidegger, sino que es central dentro de la constitución de este y debe de ser, por lo mismo, un objeto de seriedad y conciencia para dar lugar a una *vida auténtica*<sup>122</sup>. Han, por su parte, encuentra en el *uno impersonal* de Heidegger, el cual identifica como el sujeto de entretenimiento de masas, una expresión de la comprensión en la cual la realidad se presenta de forma cotidiana y pertinaz. En contra de la visión heideggeriana del mundo como un combate con la muerte, la cual se sostiene sobre una comprensión del mundo como una autenticidad alejada del uno impersonal, Han encuentra en el entretenimiento, desde el mismo pensamiento de Heidegger,

---

<sup>122</sup> Esto es evidente en Heidegger: “La confusión funda el olvido. El escapar olvidante que huye de un poder-ser fáctico resuelto se atiene a las posibilidades de salvarse y de evadirse descubiertas de antemano por la circunspección” (Heidegger, 1997, p. 358).

un *sustento* que desaleja la lejanía en un proceso de acercamiento de lo cotidiano; en el proceso, convierte lo cotidiano en interpretativo.

El entretenimiento es una *exoneración ontológica* que además suscita *placer*. A este resultado llega una fenomenología del entretenimiento que se apoya en el análisis heideggeriano de la cotidianidad (...) El ser es una pasión. El «uno impersonal» o el entretenimiento *des-apasionan* el existir (Han, 2018b, pp. 112-113).

Para Han, la habladería de Heidegger, la cual está relacionada con lo cotidiano (inauténtico), tiene un sustento para el ser que va más allá del vacío del ser como Pasión. El *homo doloris* es el personaje heideggeriano auténtico, sin embargo, no deja de ser un *homo solitudinis*, un individuo que se aísla para entrar en la incertidumbre, y en el proceso toma a la angustia como su base existencial. Mientras que esta forma del ser de Heidegger expatria la existencia de lo familiar, de lo que le es más propio. El entretenimiento, lo uno impersonal, es una existencia del *mantenimiento del hogar*, algo que permite al ser sentirse *como en casa*. Ambas formas del ser no deben excluirse mutuamente, al contrario, juntas permiten una completitud del ser que lo vuelven no una completa lejanía o una completa cercanía, sino la tensión exacta que hacen que la experiencia de lo distinto tenga lugar.

Más allá del trabajo, que en la lectura que hace Han de Heidegger tiene un lugar fundamental en el existir humano, el tiempo libre es un constituyente del ser. El  *echar un vistazo*, que caracteriza el trabajar, descansa sobre el *mundo del obrar*, esta actividad permite un acercamiento con el mundo, el cual es visto como un *ubicar y admitir* que des-aleja las cosas para el sujeto. No obstante, el ocio permite un  *echar un vistazo sin inhibiciones*, en su tendencia siempre hacia la cercanía, el ser encuentra en el *tiempo del ocio* una *mirada a distancia* que le genera

placer, es una forma especial de visión; él sujeto *ve la televisión*<sup>123</sup>. Heidegger Rechaza la des-alejación de los medios en la medida que estos no permiten una facticidad del mundo, un peso de este, para el autor alemán, sólo el trabajo es el que *abre espacio para la realidad de la montaña*, el *homo doloris* presente en Heidegger encuentra en la experiencia del desgarramiento la única posibilidad de trascendencia del ser. El mismo autor, sentencia toda mediación de este tipo en la medida en que los ve como formas inauténticas de vida. La crítica de Han sobre Heidegger se centra allí donde está la arbitraria división entre la Pasión y el entretenimiento, ya que, continúa el coreano, el ser no es solo un sufrimiento y extensión de este. Heidegger, continúa Han, no es *afable* con el mundo<sup>124</sup>, lo cotidiano le es poco importante en la medida que es un puro acercamiento, la des-lejanía se produce únicamente en una forma auténtica de echar un vistazo, no en el dejarse al mundo, en dejar de combatir cuando se deja de trabajar; el autor alemán parece olvidar que el mundo no es solo «garza» y «reno», sino también ratón e, incluso, Mickey Mouse.

Este personaje que busca Han, el que reconcilia el entretenimiento con la Pasión, encuentra un elemento que une a ambos: el disfrute. Para intentar llegar a este *bello entretenimiento* Han retoma el caso de Kafka y su *Artista del hambre*, y con ello, intenta colocar diálogo entre el *homo doloris* y el *homo delectionis*. El artista de la obra kafkiana es uno de la Pasión, su arte es un arte del sufrimiento, del desgarramiento del ser, el cual debe vivir en un mundo que poco a poco se interesa menos en el arte del sufrir; el mártir del hambre que representa el artista de Kafka es uno que decide renunciar por su propia cuenta a lo que lo hace feliz, esto es, sufre solo porque el arte así lo exige, su vida se convierte en puro dolor porque a sí ha de ser. De esta manera: “Su arte del

---

<sup>123</sup> Vuelven las remanencias de Heidegger: “El Dasein busca lo lejano solamente para acercárselo en su aspecto. El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad” (Heidegger, 1997, p. 195).

<sup>124</sup> Específicamente el Heidegger de *Ser y tiempo*, no tanto el pensamiento maduro de este.

hambre resulta ser *un arte de la negatividad*. Niega *todo* aliento. Dice no a todo lo que es, pero esta negatividad no genera puro sufrimiento. Justamente en ella se basa su felicidad” (Han, 2018b, p. 142). Los espectadores se acostumbran a ver el sufrimiento del artista, a tal punto que su presencia no produce ningún sentimiento en quienes lo miran, en su lugar, dentro de la jaula en la que hacía su acto, el artista es reemplazado por una pantera, un animal hedonista del espectáculo que no temía alimentarse y *entretener*. Han, encuentra en la simultaneidad de estos dos, el artista de la Pasión y el animal del entretenimiento una armonía, una reconciliación:

Tanto el animal hedonista como el artista del hambre llevan una existencia en presidio. Pero al parecer esta existencia no excluye la felicidad (...) No resulta problemática la libertad del mártir del hambre, que es la libertad de la negación. Y la felicidad del animal hedonista, una libertad que surge del disfrute digestivo, no es más aparente ni más engañosa que la dicha de la negación (...) El artista del hambre y el animal hedonista no se diferencian entre sí (Han, 2018b , p. 143).<sup>125</sup>

Este tipo de arte nacido no de la Pasión kafkiana del hambre, sino de la inmanencia de sí mismo lo convierten en uno que se encuentra en *afable serenidad*, en una especie de ternura con la existencia. Este tipo de creaciones no se apartan del mundo, sino que sublima lo cotidiano en un intento por espiritualizar lo finito, lo efímero de la vida. El artista, entonces, entendido como una persona en afabilidad con el mundo: “hurta en el mundo, se vuelve amorosamente a las cosas cotidianas y narra la historia *de ellas*” (Han, 2018b, p. 148). No se busca un *pathos* o una trascendencia metafísica, sino reivindicar los lugares cotidianos al alejarse de toda Pasión por la verdad. La vida se convierte arte y viceversa, en ese proceso, las cosas no propenden a un religioso sufrimiento que las lleve a un más allá, sino a un disfrute de lo común, de lo *impersonal*, para concebir una *distracción originaria* hacia el mundo, esto es, se *ve la televisión* para desviar los

---

<sup>125</sup> Esto se observa en la escena final de *El artista del hambre* de Kafka: “¡Limpíen aquí! - ordenó el inspector, y enterraron al ayunador junto con la paja. Más en la jaula pusieron una pantera joven. Era un gran placer hasta para el más obtuso de sentidos” (Kafka, 1989, p. 206).

ojos hacia el mundo. Tiene lugar un yo-distraído que se des-localiza, des-apasiona y des-interioriza en un proceso de desvanecimiento del ego, en otras palabras, el yo se distrae de sí mismo para *ver las cosas que hay ahí fuera*. La serenidad con el mundo que resulta del encuentro del animal hedonista con el artista del hambre hace que exista un vitalismo por la vida que no parte de un yo-ego- Narciso, sino de un en-el-mundo en el cual no hay un sujeto psicológico y aprensivo al cual dirigirse; nace una *relajada relación* con el existir:

El arte es una *distracción que desvía nuestra atención expresamente hacia el mundo*. Las ventanas abiertas deben contrarrestar el hundimiento monánico en la *interioridad sin mundo*. El arte no tiene por qué surgir necesariamente de una vida que no se distraiga y que tenga presente la muerte (Han, 2018b, p. 150).

Este *homo delectionis* está en una constante *afable recepción* ante el mundo y lo que en el hay. La serenidad afable hacia el mundo se ubica ahí donde la Pasión y el entretenimiento concilian sus diferencias; la metatoria del entretenimiento de Han se fundamenta en esta idea. El entretenimiento es narrativo, genera una tensión que amplía el mosaico de experiencias con el mundo al distraer el yo hacia él, es una apertura a las cosas. La Pasión acerca el sujeto en una tensión selectiva que elige y sufre en su proceso de entendimiento del yo. Esto implica intentar alejar a la persona de su herencia Pasional, fácilmente relacionable con la cualidad competitiva y eficiente del mundo contemporáneo, para acercarla a un tipo especial de saber desde el ocio. Este tipo de *cognitainment* que se aleja del saber como Pasión, puesto que permite una experiencia *crónica* con el mundo desde las *ventanas*. El entretenimiento constituye una temporalidad diferente de la vida, produce un *estilo de vida* donde cabe la posibilidad de una relajación. Sin embargo, señala Han, es fácil caer en una totalización del entretenimiento, conduciendo a una completa confusión de las cosas en un juego indeterminado de ambos en los sistemas sociales en los cuales impera una psicopolítica, por eso el *entretenimiento gracias a la belleza* es resultado de un

ejercicio de hibridación entre dos caracteres del ser humano que lo ponen en conflicto con sus propias facultades y con el modo en que se relacionan con el mundo, penar la vida como arte es pensarla en tanto que Pasión o entretenimiento, la cultura se siembra, cultiva y germina en este plano estético del existir.

### 2.1.6. *Idiotismo*

¿Qué queda tras todas estas dimensiones de la revolución del tiempo? La respuesta está detrás de un tipo de persona, el idiota<sup>126</sup>. Para Han, Deleuze & Guattari, pero especialmente para el primero, constituye un paradigma de cómo desligarse de las redes de control y poder que intentan coaptar al ser humano. El idiotismo implica un tipo especial de persona, la cual se ubica dentro de un campo inmanente de acontecimientos y singularidades, las cuales escapan al control subjetivizante y psicologizante de la hegemonía sistémica. Este *idiota* es una figura bufonesca que, según la lectura de Han, siempre ha estado presente en la historia de la filosofía siempre con una característica en común, esta es, una contradicción interna dentro del pensamiento que da lugar a un *nuevo comienzo*, esto último es lo que da apertura a lo *totalmente otro*. Dentro de la totalizante fuerza de asimetría ontológica que domina la racionalidad neoliberal de corte digital, el *homo digitalis-doloris*, lo igual se relaciona con lo igual, el círculo gira sin detenerse en un proceso de aceleración que no permite otra cosa que la extensión de lo mismo en una realidad cada vez más agotada. El comienzo del idiota surge allí, da lugar a una praxis de la libertad desde los marginados: “El idiota es por esencia el desligado, el desconectado, el desinformado. Habita un *afuera impensable* que escapa a la comunicación y a la conexión” (Han, 2014b, p. 122). El idiota es una *conciencia herética* que representa la resistencia a los dispositivos subjetivizantes de la

---

<sup>126</sup> Para esto recurre a específicamente a las lecturas que hace Deleuze de Spinoza en: (Deleuze, 2008) (Deleuze, 2002) (Deleuze, 1995) (Deleuze & Guattari, 1997).

racionalidad neoliberal; no comunica, sino que se pierde dentro del silencio irresoluto de lo no comunicado, de los símbolos y narraciones. En el silencio se escapa del ruido para poder decir algo que valga la pena ser dicho.

El sujeto del rendimiento que se conecta al mundo se encuentra atrapado dentro de la racionalidad neoliberal, su conformismo con el mundo lo llevan al señalamiento del no-miembro de la interconexión global, de ahí que el idiota sea una figura que vuelva a aparecer, su ausencia de espacio interior psicologizado lo vuelven impermeable a la psicopolítica. El *idiot savant* salta de manera horizontal por los dispositivos de control y busca otras formas de generar vínculos y afinidad con lo otro.

El idiotismo abre un espacio virginal, la lejanía que requiere el pensamiento para iniciar un hablar totalmente distinto. El *idiot savant* vive en la lejanía como el estilista. Una tensión vertical lo capacita para una *concordia superior* que lo hace receptivo para los *acontecimientos*, para las *emisiones del futuro* (Han, 2014b, p. 122).

La idiotez se contrapone a la racionalidad neoliberal en tanto que esta última implica una elección al sujeto, pero siempre dentro de la baraja de opciones que el mismo sistema le ofrece, es una *falsa inteligencia sistémica*, un *inter-legere*, pero dentro de los parámetros de la hegemonía no implica más que continuar dentro del mismo orden de cosas, no hay decisión libre. En este sentido, la lógica sistémica que reproduce la inteligencia está limitada por lo interior de la hegemonía, lo otro sigue estando *afuera* y el yo-Narciso se relaciona con él en la medida que lo absorbe para sí, destruye su inmanencia para dejarlo como mismidad. La inteligencia, producto de la racionalidad neoliberal, no es otra cosa que un aparato estructural de dominio

y poder, por eso los saltos erráticos del idiota son valiosos, se sustrae de la estructura para comenzar a ver lo otro como lo totalmente otro<sup>127</sup>.

La vida del idiota es un *vacío* de pura inmanencia, lo que es lo mismo, *inmanencia de la inmanencia*. El proyecto idiotista es una vida que no está *sometida* a nada, se aleja de la enajenación por medio de una ligereza del *nomos* de la tierra, no se dispersa en la desfactificación absoluta ni se carga del completo desgarramiento. La singularidad del idiota es una forma de vida que baila como una hoja en el viento, siempre cae por su propio peso en un acercamiento con el mundo, pero sigue bailando con la resistencia del viento que lo abre a los acontecimientos: “El nivel de inmanencia al que tiene acceso es la matriz de la des-subjetivización y de la des-psicologización. Es la negatividad, que arranca al sujeto de sí mismo y lo libera” (Han, 2014b, p. 127). El existir no es más el de un sujeto, sino que las propiedades nuevas de la *inmanencia de la inmanencia* hacen que se dé una apertura a una *existencia floral*, el sujeto arrancado cae nuevamente como semilla para crecer libre en las planicies verticales de la idiotez, esto es, de la vida más allá de la lógica sistémica del *homo digitalis*. Sin embargo, ¿cómo es esta existencia floral? La revolución del tiempo entregó al ser humano un panorama completamente nuevo hacia lo otro, pero cómo se puede pensar esta aromática floralidad del tiempo.

### 3. El Lejano Oriente y la vida más allá del yo

#### 3.1. Flores conceptuales al interior de la propuesta de Han

El concepto de *ética del jardín* no es utilizado en ningún momento por el autor, la alegoría con el jardín surge de una lectura propia de su obra *Loa a la tierra* (2019c). Ahora bien, en lo que

---

<sup>127</sup> Sobre esto mismo, Clément Rosset (2004) es un antecedente que debe de mencionarse, ya que este autor concibe la particularidad de la idiotez como un elemento que escapa a la aparatosa inteligencia impositiva que elimina lo singular del ser humano.

sigue, se desarrollan unos determinados conceptos (flores), a partir de dicho libro, de modo que se pueda pensar el *jardín* desde los postulados conceptuales de Oriente, teniendo en cuenta que la revolución del tiempo solo es posible en paralelo con los postulados orientales que Han desarrolla. El porqué de esta *ética* se responde cuando se piensa la manera de llevar a cabo plenamente una salida al círculo de reproducción neoliberal desde el sistema filosófico del mismo Han, es decir, las flores conceptuales que siguen deben pensarse paralelamente con la propuesta emancipatoria del coreano, de lo contrario, no es posible dilucidar cómo es que el ser humano va a sobrevenir al capitalismo neoliberal tecnoautoritario. De hecho, el trabajo de Han ha sido fuertemente criticado, precisamente, por su, en apariencia, ausencia de un proyecto práctico que ponga en ejercicio su propuesta de la revolución del tiempo. No solo eso, dentro de las críticas que se sostienen sobre la filosofía de Han es constante la referencia al vacío que parece haber dentro de los libros del coreano; ciertos autores señalan que no existe una propuesta emancipatoria de los sistemas de vigilancia, control y autoexplotación que Han constantemente señala<sup>128</sup> y que otros habían señalado antes que él.

No obstante, en lo que sigue se pretende demostrar que ese vacío entre las descripciones de Han y el estado de cosas que permiten cierta liberación del círculo de reproducción (la revolución del tiempo) es aparente. Precisamente, el concepto de ética del jardín se encuentra en ese *espacio vacío* que los críticos no han tenido la oportunidad de profundizar. Esto último se debe a que los estudios sobre Han, tanto quienes lo defienden como quienes lo rechazan, no se han detenido en una dimensión importante que se encuentra al interior del pensamiento haniano, esto es, el desarrollo teórico sobre el *Lejano Oriente*<sup>129</sup>. La ética del jardín, que se describe a lo largo

---

<sup>128</sup> Ejemplo de esto se puede encontrar en (Alemán, 2019, pp. 81-87) (Espinosa et al., 2018).

<sup>129</sup> Los autores que critican a Han parte siempre desde sus obras más conocidas, ignorando siempre el contenido investigativo que el coreano ha dedicado al pensamiento oriental. Estas obras sobre oriente tienen su propio lugar de

de este capítulo, pretende sintetizar las reflexiones de Han sobre los distintos conceptos que desde oriente permiten llevar a cabo un cambio en las dinámicas del sujeto del rendimiento. Cada momento corresponde a una parte del proyecto de jardinería ética que cobra sentido cuando se ensambla con el resto del proyecto de la revolución del tiempo. La filosofía de Han tiene que ser comprendida desde el panorama completo del proyecto de hibridación al que constantemente parece estar conduciendo su trabajo, de ahí la necesidad de llevar a cabo este ejercicio.

### 3.1.1. *Filosofía del budismo Zen*

Para Han existe una riqueza dentro del pensamiento oriental, propiamente taoísta y budista, que puede ser un objeto de estudio con la posibilidad de aportar al conflicto con la racionalidad neoliberal y su *homo digitalis*. Inicialmente, la importancia del concepto de *nada* hace que sea posible entender en otro plano la dimensión humana sobre la relación con la sustancia. Este concepto, con cierta proximidad al concepto de *vacío*, tiende a vaciar de dominio el interior del yo:

La nada budista es todo menos una «sustancia». No es un «ser en sí mismo», no es un ser que «descanse y persevere en sí mismo». Más bien, es como «vacía en sí misma». «No huye» de la determinación para replegarse en su interior infinito. La nada budista no puede determinarse como aquel «poder substancial» que «rige el mundo» y lo hace surgir y devenir todo según una conexión racional». La nada significa, más bien, que «nada domina»: No se manifiesta como un «Señor». De ella no surge ningún «dominio», ningún «poder». Buda no «representa» nada. En él no se encarna la sustancia eterna en una singularidad individual (Han, 2015b, p. 15).

---

desarrollo, como se verá más adelante, pero sus reflexiones al respecto han estado presentes en la gran mayoría de sus obras populares sobre Occidente.

Esta figura de la nada budista se contrapone a la interioridad, el yo que se expande infinitamente en el interior no tiene lugar dentro de la ausencia de la nada budista. La fortaleza de esta última radica allí donde no hay una subjetividad que excluya las otras, la voluntad o el poder no son propios de la pacífica nada que vacía el interior del cuerpo. Esta nada no posee una economía del dominio presente en el yo occidental que hace o produce cosas<sup>130</sup>.

La imagen del mundo budista, a partir de la nada, está constituida por una ausencia de centro. La idea de buda no excluye, dentro del ejercicio Zen, entre un centro y una periferia, no pretende llenar o dominar a quienes lo rodean, el universo se contiene en todas las cosas, no parte de un centro unificador de las subjetividades que pretenden llegar a una iluminación, sino desde una práctica amable con el mundo, puesto que todo lo que es está en todo<sup>131</sup>. En este sentido, el budismo se postula como una *religión sin Dios*, lo cual le permite a quienes siguen su camino no perderse en los caminos de la exclusión de lo otro, sino que las enseñanzas Zen dejan la lección de la amabilidad con el centro, el cual está radicado en todos lados. Así: “El ser se des-interioriza, se abre sin límites a una anchura mundana (...) Así florece el universo entero en una sola flor de ciruelo” (Han, 2015b, p. 24). Este camino budista, el de la nada, permite pensar la des-interiorización como un trabajo sobre la ausencia de un yo psicológico desde el cual imponer un dominio a lo exterior. La nada budista es pura inmanencia que permite generar una transformación

---

<sup>130</sup> Sobre esto, Han refiere propiamente a una interpretación especial del budismo por medio de las palabras del Maestro Yunmen, quien replica a Buda la idea que es solo él quien es venerado en la Tierra, un postulado por parte de Buda que ignora la ausencia de centro propia del budismo zen, que no valora ningún *allí* divino. De ahí que Yunmen le responda ante este comentario: “Si hubiera sido testigo de esto en ese momento, lo habría matado de un golpe y se lo habría dado de comer a los perros para traer la paz a la tierra” (Yunmen, 1994, p. 194). Lo cual indica la importancia de la ausencia de centro, del vacío, dentro del pensamiento Zen.

<sup>131</sup> Esto parte de las enseñanzas del maestro Dōgen: “Cuando miramos alguna partícula de polvo, no significa que no veamos todo el reino del universo y, al afirmar el reino completo del universo, no significa que estemos negando cualquier partícula de polvo” (2007, p. 181).

singular de ese espacio vacío que queda al interior del yo, en otras palabras, la nada se vuelve habitable<sup>132</sup>.

En este sentido, el caminar sobre la nada budista es una meditación dudativa sobre la idea misma de un “yo” que camina; inclusive, la duda que surge de este tipo de meditar conlleva a cuestionar la sola idea del caminar. Sin embargo, el ejercicio por preguntar no pone en cuestión un porqué, no pregunta por el fundamento, sino que la pregunta por la nada hace que exista una *confusión floreciente* desde la cual reubicar el papel del pensamiento ahora que no hay un yo, una sustancia, sobre la cual hacer recaer nuestra propia identidad. La singularidad sobre la cual se sostiene el meditar budista no posee un yo que la catalice, sino que transfigura lo carente de fundamento, en otras palabras, danza suavemente sobre una estela de hielo frágil. Es en esta danza donde surge la quietud que representa el estado budista de meditar<sup>133</sup>.

En este orden de ideas, el mundo como lo concibe el budismo, según Han, permite que la persona desubjetivizada camine en el mundo de manera inmanente. Cada cosa tiene su propia luz, no hay que irradiar nada sobre ella, la fórmula del yo que aprehende el mundo desaparece dentro del vacío que existe en el yo sin interioridad. La nada permite un pacífico habitar en el plano de pura inmanencia de las cosas: “El mundo «está enteramente ahí» en una flor de ciruelo. No hay nada fuera de la patencia de cielo y tierra, flor de ciruelo y luna, fuera de las cosas que aparecen en su propia luz” (Han, 2015b, p. 31). Esta perspectiva del budismo permite una práctica teológica

---

<sup>132</sup> El giro que acontece hacia la nada permite un retorno al antiguo camino de la inmanencia: “Caminando por la interminable hierba salvaje, buscas y buscas, / Los ríos se ensanchan, las montañas se extienden y los senderos se hacen cada vez más profundos. / Tus fuerzas agotadas y tu espíritu cansado, ningún lugar permite refugio. / El único sonido- Las cigarras vespertinas chillando en los arces” (Mumon, 2004, p. 18). Además, respecto del contraste Oriente/Occidente, hay que recordar que fue Schopenhauer el primero en aproximar ambos sistemas de pensamiento (Schopenhauer, 2011).

<sup>133</sup> Las lecciones de los maestros Zen vuelven a aparecer: “Los ríos son azules, las montañas verdes. Siéntate y observa cómo se levantan y mueren. Desde el interior de tu choza, no veo fuera de tu choza, / Deja que los arroyos fluyan, las flores simplemente florecen en rojo” (Mumon, 2004, p. 87).

sin Dios, la muerte al buda presente en la vida Zen<sup>134</sup> hace que el centro se desestratifique, no hay escalas jerárquicas del entendimiento del mundo. Más aún, el mundo, contrario a la perspectiva metafísico-teológica occidental, no se encuentra oculto, cada cosa es lo que es en su propia luz, no se debe aprehender el mundo, tampoco trascender a él para comprender el significado detrás, el contacto con la realidad posibilita la inserción del ser humano en la existencia, pero no necesita de un “yo” fundacional que colonice con su *cogito*<sup>135</sup>.

Así, contrario a la oración monoteísta occidental, la meditación Zen hace posible un sonido que resuena dentro del espacio vacío, la nada subjetiva de este tipo de perspectiva teológica que encuentra Han, convierten la vida divina en una inmanencia de las cosas, el yo que ora se mueve dentro de una constreñida visión del ser humano como fuerza colonizadora de lo creado, mientras que el paso de la interioridad al *corazón ayunador* carece de un goce estructural que genere identidad dentro del *cogito* que aprehende el mundo como si estuviera a su disposición. El deseo teológico común de Occidente pretende una búsqueda de Dios a partir de una figura narcisista del actuar, el goce y el deseo constituyen la base de la buena acción. Esto último, aunque permite que la religión se constituya como una forma de resistencia ante el círculo acelerado del neoliberalismo, lo cierra a una práctica amable con el mundo<sup>136</sup>:

El budismo Zen está animado por una confianza originaria en el aquí, por una originaria «confianza en el mundo». Esta actitud del espíritu, que no conoce el accionismo ni el heroísmo, sin duda es característica del pensamiento del Lejano Oriente en general. El budismo Zen, en virtud de

---

<sup>134</sup> En este punto toma importancia la idea del Maestro Linji sobre matar al buda: “Seguidores del Camino, si quieres conocer el dharma tal como es, no te dejes engañar por las opiniones engañosas de los demás. Cualquier cosa que encuentres, ya sea dentro o fuera, mátalos de una vez ... Al encontrar a un buda, matar al buda, al encontrar a un patriarca, matar al patriarca, al encontrar a un arhat, matar al arhat, al encontrar a tus padres, matar a tus padres, al encontrar a tu pariente mata a tu pariente y lograrás la emancipación. Al no apegarse a las cosas, se atraviesa libremente” (Linji, 2009, p. 22).

<sup>135</sup> El antecedente directo de esta hipótesis se encuentra desarrollada por Han en su texto sobre Heidegger (Han, 1999a, pp. 119-139 y pp. 140-175, específicamente).

<sup>136</sup> Algo que, de cierta forma, la teología de la liberación, para el caso católica, intenta lograr.

su confianza en el mundo, podría entenderse como una religión mundana en un sentido especial. No conoce la huida ni la negación del mundo. La expresión budista «nada sagrado» niega todo lugar extraordinario, extraterrestre. Formula un «impulso de retorno» al aquí cotidiano (Han, 2015b, p. 43).

Las formas que se experimentan en el budismo Zen componen un cuadro en el que la vida sin trascendencia no conduce necesariamente a un desierto. Las flores que surgen en el camino del *Buey y su pastor* tienen un aroma que impregna lo cotidiano, esta demora del caminar hace de la vida una práctica de la inmanencia de las cosas, el mundo se abre en su propia luz, la cual ilumina el oscuro vacío que es el ser humano budista<sup>137</sup>. Este último, confía en el mundo, en su propia luz y es con ella que surgen los acontecimientos que constituyen una singularidad sólida desde las estrepitosas aguas de la persona despsicologizada<sup>138</sup>.

Las lecciones Zen permiten pensar el aquí y el ahora implica una dedicación con lo cotidiano como un espíritu inmanente que se demora en la singularidad de lo que puramente existe. El budismo Zen entiende el espíritu como una fuerza en lo cotidiano, se come arroz, se bebe té y se detiene el mundo en un aroma cotidiano que exhuma lo antiquísimo de la vida<sup>139</sup>. Las necesidades satisfechas no implican ningún esfuerzo espiritual, el ejercicio está en encontrar en estos rituales cotidianos una manera de desaparecerse en una práctica amable con el mundo, como Proust con el aroma de la magdalena y el café. Olvidarse de sí en lo cotidiano del mundo implica

---

<sup>137</sup> La iluminación (*Satori*) no es un estado, sino que es un despertar en el *aquí de lo ordinario*: “Una iluminación genuina corresponde al estado de no-mente y eso es lo mismo que una ausencia de yo. El movimiento de la mente corresponde a un sentido muy estrecho del yo, o del yo pequeño. La mente que no se mueve corresponde a un sentido del yo muy expandido, o un yo grande. Desde el punto de vista de Chan, solo la etapa de la no-mente es el comienzo de la iluminación genuina” (Yen, 2005, p. 77-78).

<sup>138</sup> Resuenan las reflexiones, nuevamente, del *Buey y el pastor*: “Con el pecho y los pies descalzos, llegaste al mercado. / Bajo la suciedad y las cenizas, tu cara se echa a reír. / Sin exhibición de poderes mágicos, / Haces que los árboles se conviertan en flores” (Mumon, 2004, p. 95).

<sup>139</sup> El Haiku del Maestro Bashō tiene un sentido especial en este espíritu de lo cotidiano: “El que desayuna/ entre las campanillas /así soy yo [*asagao ni / ware wa meshi kū / otoko kana*]” ( Bashō, 2004, p. 30).

un vacío que no se liga a un yo que come o bebe, sino que sencillamente existen el comer y el beber:

Al beber té habría de ser lograda ya la manera de tomar la taza. Habría de lograrse un especial estado espiritual en el que las manos toman la taza como si fueran una unidad con ella, de modo que, al separarse, retuvieran en sí una reproducción. Y habrá que comer el arroz hasta que este lo coma a uno. O habremos «matado» el arroz antes de ingerido (Han, 2012, p. 49).

El hundimiento en lo cotidiano, no en su trascendencia, hace que se pueda generar una iluminación al interior de la persona que practica la quietud y la meditación. La cotidianidad presente en el budismo Zen no es igual al Dasein que se abre paso en-el-mundo, ya que dicho concepto requiere de un yo que camina; en cambio el tiempo iluminado en el *Satori* profundiza en la sencillez de la inmanencia sin que exista propiamente un yo. El tiempo cotidiano, como respuesta al tiempo del yo, no tiene instantes, sino que encuentra en la demora en lo usual, una respiración sin movimiento que se ubica en el centro vacío alrededor de las cosas<sup>140</sup>. El camino por lo cotidiano no es un *buscar*, más bien es un amable caminar en el aquí y en el ahora profundizando en la inmanencia de las cosas habituales que rodean el mundo que día a día ilumina: “El día logrado es el «profundo» día cotidiano, que descansa en sí (...) *Satori* desemboca en una singular repetición. El tiempo de la repetición, como tiempo sin cuidado (preocupación), promete un «buen tiempo»” (Han, 2015b, p. 54). Día tras día es un buen día<sup>141</sup>, pero este tipo de días llegan

---

<sup>140</sup> Aquí vuelven las reflexiones del Lejano Oriente: “Jōshū preguntó a Nansen: “¿Cuál es el Camino?» Nansen respondió: «Tu espíritu ordinario, ese es el Camino». Jōshū dijo: «¿Va en alguna dirección en particular?» Nansen respondió: «Cuanto más lo buscas, más se escapa». Jōshū: «Entonces, ¿cómo puedes saber que es el Camino?» Nansen: «El Camino no pertenece a saber o no saber. Saber es ilusión. No saber es falta de discriminación. Cuando llegas a este Camino sin perplejidad, es como la inmensidad del espacio, un vacío insondable, entonces, ¿cómo puede ser esto o aquello, ¿sí o no?» Sobre esto, Jōshū se dio cuenta de repente” (Blyth, 1974, p. 147).

<sup>141</sup> Esto es parte de las lecciones de los maestros zen presentes en las *Crónicas el acantilado azul*: “Yun Men dijo: «No les pregunto sobre antes del decimoquinto día; trate de decir algo sobre después del decimoquinto día». El propio Yun Men respondió por todos: «Cada día es un buen día»” (Anónimo, 2005, p. 37).

al despertar, por lo que *Satori* marca el tiempo del espíritu cotidiano que descansa en la singularidad de las cosas.

### 3.1.2. Vacío (*sûnyatâ*)

Pero el budismo Zen, como flor que de entrada decora el pórtico de la revolución del tiempo, permite que surja belleza en otros conceptos que crecen en su interior; la vacuidad (*sûnyatâ*) es uno de estos. Contraponiéndose a la substancia, la cual separa el adentro del afuera e impone una norma de entrada que indica hacia qué debe abrirse el yo, esto es, la substancia siempre está orientándose hacia lo cerrado; en cambio, el *sûnyatâ*: “representa un movimiento de expropiación. 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” (Han, 2015b, p. 58). Este concepto de vacío implica una des-limitación y una desmasificación de la presencia substancial del ser humano en el mundo en una relación recíproca que constituye una amabilidad fundacional dentro de los principios de la acción humana meditativa.

La desobjetivación que implica el vaciamiento del yo no convierte el vacío en un principio, solamente lo convierte en un espacio, no necesariamente interior, sino un lugar singular para la fluctuación de singularidades que rodean la existencia inmanente de las cosas; no se persigue una trascendencia, desprende al ser humano de su yo para ponerlo en un lugar de oscilación entre la presencia y la ausencia. Las cosas, en este orden de ideas, no desaparecen por carecer de una substancia que las observe aprehensivamente, por el contrario, cada cosa se amolda la una a la otra en una calma *amistosa* que concilia los reflejos en una amalgama que es recibida por el vacío de la persona. Cada cosa tiene una forma que brilla *graciosamente* frente al sujeto que se de-mora en la simpleza de las singularidades cotidianas. Esta idea implica una in-diferencia dentro de una cosa

y otra, no existen unos límites que marquen una diferencia, dos cosas pueden fluir en un ritual: “La montaña no fluye «como» el río, sino que la montaña «es» el río. Queda suprimida aquí la diferencia entre montaña y río que descansa en el modelo de la substancia” (Han, 2015b, p. 59). Este tipo de *paisaje fluido* no hace a una cosa “como si fuera” otra, el haiku no recurre a la metáfora<sup>142</sup>, esta idea sería propia de un pensamiento substancialista. La des-limitación del *sūnyatā* elimina la oposición de las cosas, lo que se mira me vacía para volverme reflejo de eso mirado, el *agua mira agua*. Este ejercicio de contacto contemplativo convierte la vita contemplativa en una *contemplación perfecta*. Esto último se debe al hecho de que quien mira es mirado, la in-diferencia hace que la quietud de la ausencia de límites sea un tipo de amabilidad. La distinción entre la naturaleza y el espíritu no se corresponden con el budismo Zen, la práctica implica que cuerpo y espíritu se compenetren recíprocamente, fluyendo uno en otro<sup>143</sup>. *Sūnyatā* es un concepto que relaciona las cosas del mundo, por lo que su lugar es lo cotidiano, pero esto no lo convierte en un objeto que busca ser trascendente o que propende a una trascendencia, sencillamente implica una especial presencia de las cosas. El *campo del vacío* acaba con el dominio que ejerce la identidad, las cosas se ven libres de la unidad de lo identitario para compenetrarse mutuamente en un paisaje fluido y espontáneo, dentro y fuera son una y la misma cosa<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Han interpreta el haiku desde la desinteriorización del lenguaje literario: “Cada haiku llama a una cosa. Nombrar una cosa es una de sus reglas. El haiku lo llama un nombre querido. Se llama a un lenguaje sin el interior y la intriga del “ego lírico”, sin la fábula y la insistencia del “sentido”, en un lenguaje sin deseo y sin un sueño, en el que las cosas solo se transforman en metáforas. De esta manera, son liberados en un vacío suave y salvados” (Han, 1999b, p. 332).

<sup>143</sup> Dōgen deja esto claro: “El Viejo Buda Ummon Bun'en dijo una vez: «Las montañas son montañas; el agua es agua». El significado de estas palabras va más allá de decir que las montañas son montañas: está diciendo que las montañas son montañas. Por lo tanto, debe investigar las montañas a través de su práctica. Si investigas a fondo las montañas en tu práctica, este será tu esfuerzo en las montañas. De esta manera, las Montañas y el Agua producirán naturalmente tanto a los sabios como a los santos” (2007, p. 155).

<sup>144</sup> En las *Crónicas del acantilado azul* se entiende esto muy bien: “Las nubes están congeladas sobre las grandes llanuras, pero el mundo entero no está oculto. Cuando la nieve cubre las flores blancas, es difícil distinguir los contornos. Su frialdad es tan fría como la nieve y el hielo; su finura es tan fina como el arroz en polvo. Sus profundidades son difíciles de contemplar incluso para el ojo de un Buda; sus secretos son imposibles de comprender para los demonios y los forasteros” (Anónimo, 2005, p. 88).

La *afabilidad del vacío* no implica un amasijo, sino que hace que el individuo se unifique a sí mismo en un acto narcisista de autorecogimiento y delimitación de lo exterior, como un cangrejo ante la mínima perturbación, a partir de la substancia. El vacío elimina la forma de la identidad substancial por una forma nueva: “no implica ninguna negación de lo particular. La vista iluminada ve brillar cada ente en su singularidad (...) La luna sigue siendo amiga del agua. Los entes moran los unos en los otros, sin imponerse, sin impedir al otro” (Han, 2015b, p. 68). No existe una negación del ser, sino que se niega la sustancialidad que el ser toma desde la imposición de una diferencia fundamental entre una cosa y otra<sup>145</sup>. Las cosas tienen una *vecindad* entre ellas, el ser humano se ubica vaciado en un plano de inmanencia en el cual todos hablan con todos<sup>146</sup>.

Esta flor vaciada implica un caminar sobre el viento, la identidad deja huellas, el ser humano que practica el *sûnyatâ* camina sin dejar marca en el suelo, deviene en un flujo en y con las demás cosas que lo rodean. La esencia da paso a la presencia, una presencia que no ve el mundo como un lugar de múltiples identidades, sino de distintas luces que se congregan en una recíprocamente en un vacío sin centro. La *ex-propiación* del *sûnyatâ* hacen que el ser humano piense su existir como una amabilidad con los flujos que lo atraviesan, no deja huella en ellos, participa de estos:

Baso estaba caminando, acompañado por Hyakujo. Vieron algunos patos salvajes pasando, volando, y Baso dijo: "¿Qué son?" Hyakujo respondió: "Patos salvajes". Baso dijo: "¿A dónde van a ir?" Hyakujo respondió: "Se están volando". Baso modificó el mensaje de Hyakujo. nariz, y gritó de dolor: "¿Adónde han ido?", preguntó Baso. (...) Él responde: "Simplemente se están yendo. No han venido de ninguna parte; no se están yendo a ninguna parte. Simplemente están volando". Esto

<sup>145</sup> Un hakú de Basho pone esto más claramente: “el color del viento/ plantado salvaje, / el jardín en otoño [*kazairo ya / shidoro ni ueshi / niwa no aki*]” (Bashō, 2004, p. 150).

<sup>146</sup> Vuelve Basho, quien dice: “Luna creciente-/ un capullo de campanilla en la noche/ Se hincha [*mikazuki ya / asagao no yûbe / tsubomuran*]” (Basho, 2004, p. 30).

es perfectamente correcto, aunque solo un estudiante de Zen podría verlo. Pero solo un maestro del zen sabría qué le pasaba, o más bien, qué le pasaba al hablante. (Anónimo, Mumonkan, 1994, p. 39).

### 3.1.3. *Nadie*

Pero este vacío Zen da paso a un tipo especial de cuerpo que no tiene ser, esto es, el vacío elimina ese *apetito* autoreferencial que domina toda relación de *cogito* existente dentro del yo psicológico. No hay afectos que sirvan a una voluntad primera de satisfacción. El ayuno Zen es un ejercicio para el corazón, implica un tipo de ser que no es apetencia, sino que es accesible a otra cara de lo exterior. Esta noción de nuevo ser se relaciona con un *espejo* que refleja los demás entes, que son a su vez espejo de los demás<sup>147</sup>. Esta idea de un ser vaciado que da lugar a un *ser reflejado* que coexiste con los demás desde una hospitalidad originaria, y que se legitima desde una práctica amable con el mundo, se contrapone al alma occidental, la cual es substancia que captura para sí lo existente debido a su *appetitus* en tanto que mónada existencial<sup>148</sup>. El espejo, entonces, trae consigo un tipo especial de persona<sup>149</sup>, valga decir, una persona despersonalizada con carácter de *fonda* en la cual fluyen los acontecimientos formando una singularidad:

---

<sup>147</sup> El maestro Issa entra en escena, al poner el potencial del reflejo dentro de la más insignificantes creaturas sobre la tierra: "Reflejado/ en el ojo de la libélula/ - montañas" (Issa, 1991, p. 11).

<sup>148</sup> Para Han, Heidegger, en su lectura de Nietzsche, toma consciencia de esto: "Por ejemplo, se pueden constatar las declaraciones de Leibniz sobre el Ser de los seres con absoluta precisión histórica sin pensar en lo más mínimo lo que estaba pensando cuando definió el Ser de los seres en términos de la mónada, como la unidad de perceptio y appetitus, representación y lucha, es decir, voluntad. Lo que pensaba Leibniz llega al lenguaje en Kant y Fichte como "la voluntad racional"; Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan sobre este *Vernunftwille*" (Heidegger, 1991, pp. 222-223).

<sup>149</sup> En esto, se retoma la enseñanza del maestro Hui Hai: "Podemos compararla [la substancia] con un espejo brillante que, aunque no contiene formas, puede, no obstante, "percibir" todas las formas. ¿Por qué? Simplemente porque está libre de actividad mental. Si ustedes, los estudiosos del Camino, tuvieran la mente sin mancha, no darían lugar a la falsedad y desaparecerían sus apegos al ego subjetivo y a la objetividad externa; entonces la pureza surgiría de sí misma y, por lo tanto, serías capaz de tal percepción" (Hui Hai, 1962, p. 46).

El espejo está vacío en sí mismo. Él ayuna, extiende la mano (apetece) hacia una mera nada. Refleja sin interioridad, sin apetito. Si el alma es un órgano del apetito, diremos en consecuencia que en el espejo no hay «alma». Y, por tanto, da acuerdo con Leibniz, sería «nadie». Pero esta condición de «nadie» lo hace afable frente a todo ente que lo visita. Y así lo convierte en algo así como una fonda. En virtud de su vacío puede albergarlo todo (Han, 2015b, p. 87).

La *perspectiva* es propia del mundo del alma, que se mueve de adentro hacia afuera configurándose, convirtiéndose, transformándose, identificándose, etc. Es parte de su apetito el percibir el mundo, lo cual hace que exista una mediación entre la persona y el mundo. El perspectivismo del alma conduce a una visión mentada de la existencia, esta última no brilla por sí misma, no le es posible reflejarse en su completa inmanencia, sino que es objeto dominado por la mónada. El *espejo inerte*, en cambio, tiene en su meditar la capacidad de despojar el corazón del apetito, el ayuno zen hace que el mundo se vea como es en sí mismo<sup>150</sup>.

Así, la persona se escapa de la primacía de la actividad, el ser como alma con apetencia tiene por principio el *se* como una totalidad de su estructura. La acción caracteriza los movimientos del yo, en oposición, el espejo vacío al individuo lo despersonaliza, logrando una apertura afable hacia el mundo como mundo mismo, a saber, como *la montaña que es río*. Este tipo de ejercicio: “es el intento de des-*interiorizar* el espíritu, aunque sin hundirlo en algo meramente «exterior» (...) El espíritu ha de vaciarse para que adquiriera un estado despierto y un recogimiento sin interioridad” (Han, 2015b, p. 91). En este punto aparece, nuevamente el *Satori* como un concepto que refiere al florecimiento del espíritu *más allá de sí* en una in-diferencia des-interiorizada en la

---

<sup>150</sup> Basho, en este sentido, aporta un conocimiento al respecto del *corazón vaciado*: “conoce mi corazón:/ con una flor, / un cuenco de mendicidad [*kono kokoro / suiseyo hana ni / goki ichigu*]” (Basho, 2004, p. 132).

cual la afabilidad se constituye como principio relacional tras superar la distinción *adentro* y *afuera*<sup>151</sup>.

Este nadie vaciado rompe con la mismidad del interior que implica siempre un proyecto de posibilidades. El ser como apetito siempre *aspira a* la necesidad de cuidar de un futuro que es *mío*. En cambio, el *ikebana*, en tanto que relación en amistad con el tiempo, no permite la conservación de una mismidad, sino que refleja a todos en un acto de descanso transformativo<sup>152</sup>. La *contemplación del paisaje* es lo que permite la afable mirada *desde y con* el mundo, el *Satori* es esa capacidad de florecer como espejo del mundo por medio de un ejercicio del *ikebana* como flujo especial del tiempo como pura amabilidad con lo que existe, no como negatividad o positividad, sino como un flujo en el que no hay límites dentro de cada cosa. La in-indiferencia y la des-interiorización conllevan a que el brillo translúcido de cada cosa sea reflejado en un complejo paisaje<sup>153</sup>. Experimentar el pintar un paisaje, como un proceso de fluidez de contingencias que atraviesan la fonda de lo que es el individuo vaciado, trae consigo una configuración del pensamiento que des-localiza al ser en un nuevo plano de su relación con el mundo:

El paisaje pinta el paisaje, conduce el pincel. El paisaje es visto tal como él se ve a sí mismo, sin la perspectiva del pintor que observa. El pincel, que se hace uno con el paisaje, no admitiría ninguna distancia en la que fuera posible un ver perspectivista, objetivante. Y donde el país sin límites se funde con la punta del pincel, cada pincelada «es» el paisaje entero (Han, 2015b, p. 100).

---

<sup>151</sup> Issa presenta esta eliminación de los bordes en los cuerpos contrapuestos que el budismo zen concibe: “Puesta de sol a través/ del pino, / hierba eulalia en flor.” (Issa, 1991, p. 44).

<sup>152</sup> El paisaje es un estar descansando los unos en los otros, en palabras del Maestro Buson: “Las flores de cerezo cayendo/ a través de las ramas/ un templo” (1994, p. 88).

<sup>153</sup> Existen varios ejemplos de obras que reflejan esta idea de *paisaje*, algunas son: (Toyo, 1481) (Chien, 1250) y (Buson, 1716).

Para representar esto de otro modo, Han recurre a los haikus. Estos últimos son un ejemplo claro del entendimiento del mundo sin la intervención humana del yo perspectivo, dando a este último un símil con *la poesía*. El haiku no presenta un objeto *substantivo* del cual hacer referencia. El yo se hace presente para relacionarse con aquello que es puesto en el lenguaje, en cambio el haiku no quiere más que mostrar la inminente relación de las cosas consigo mismas. Esta forma oriental de escritura implica una referencia entre el mundo hacia sí mismo, lo cual permite un brillo entre las cosas. Así, dentro del haiku el mundo es *amablemente* dispuesto para sí, el yo, que se pierde en la falta de referencia, no puede aprehender el pensamiento que es irradiado del modo del Lejano Oriente de entender la existencia. La metáfora y la interpretación quedan fuera del juego, ya que son modos perspectivistas y substanciales de relación con el lenguaje. El haiku encuentra profundidad en su simpleza evidente, no habita en algo “oculto” que dé sustento a lo que se lee; su sentido completo está en la correlación que existe en la ausencia con el corazón vaciado.

### 3.1.4. *Caminar hacia ninguna parte*

Este tipo de *Satori e ikebana* requiere de una manera de entender su habitar. Un corazón vaciado responde a un flotar especial que peregrina constantemente sin dejar huellas, pero siempre desde la facticidad de su propia existencia<sup>154</sup>. La forma *Fûryû* de entender la vida implica un habitar poético<sup>155</sup> en el que el ser fluye de manera flotante por el viento en la que la finitud se relaciona con el ser humano en una amabilidad propia de los *espejos inertes*. *Caminar con el viento* es un ejercicio del habitar que se aleja del Dasein de Heidegger, el corazón en ayuno no busca la

---

<sup>154</sup> Bashō entiende este flotar como una especie de pensamientos de vagabundeo que corresponden al viajero: “A mí mismo, desde hace mucho, como girón de nube arrastrado por el viento, me turbaban pensamientos de vagabundeo. Después de haber recorrido la costa durante el otoño pasado, volví a mi choza a orillas del río y barrí sus telarañas. Allí me sorprendió el término del año” (Bashō, 2016, p. 62).

<sup>155</sup> Nuevamente, las enseñanzas de Bashō retornan para hablar de la cotidianidad poética del ser humano: “Al plantar el arroz/ cantan: primer encuentro/ con la poesía” (Bashō, 2016, p. 85).

muerte como objeto, sino que se relaciona con la finitud en una compenetración relacional que rompe la *caída* desde una singularidad de lo cotidiano.

La condición de flotante remueve el morar de la fórmula del habitar. No hay *casa del ser*, el ser no se retiene en una morada, sino que se despide de esta idea de retención. El propio cuerpo y el espíritu corresponden a ser meros lugares que no son propios, se habita como huésped dentro de lo más inmediato del ser, así brota el corazón del *Sutra del Diamante*<sup>156</sup>. Este caminar sin las huellas de lo propio es un labrarse el camino a sí mismo desde lo que le es más necesariamente propio, por lo cual se despega de todas esas formas que implican una seguridad para el miedoso vacío que compone a toda cosa existente. El espejo como identidad despersonalizada hace que los acontecimientos del camino sean singularidades que dan un sentido completo al ser humano:

Aquella casa que ha de abandonarse para no habitar en ninguna parte no es un espacio de protección. Es el lugar del alma y de la interioridad, en la que yo me agrado a mí mismo, me enrolló, un espacio de mi “poder” y “ser capaz”, en el que yo “me” poseo a mí mismo y tengo “mi” mundo. El yo depende de la posibilidad de posesión y concentración (Han, 2015b, p. 115).

Así, el ser no se administra como la casa (*oikía*), se deseconomiza el *estar*, pero para lograrlo se debe acabar con la idea de arraigo que constituye al sujeto occidental. Este último, en su forma de entender el yo como un hogar de retorno, se convierte en un ser autoreferencial que siempre está labrando sobre y desde sí mismo. El *no habitar en ninguna parte*, un carácter propio del pensamiento del Lejano Oriente, trae consigo la renuncia al *mío*. El corazón no aspira a nada, su temporalidad es la de un futuro del instante, por lo que se compromete con el ahora en un acto desinteresado por simplemente desembarazarse de la identidad que lo quiere atar a retornar al

---

<sup>156</sup> El *Sutra del Diamante* habla, de lo que es el regalo de la sabiduría que poseen los Bodhisattvas “¿Y por qué? Porque, Subhuti, en estos Bodhisattvas (1) no tiene lugar ninguna percepción de un yo, (2) no hay percepción de un ser, (3) no hay percepción de un alma, (4) no hay percepción de una persona. Estos Bodhisattvas tampoco tienen (5) una percepción de un dharma, o (6) una percepción de un no-dharma. (7) En ellos no se produce percepción u (8) no percepción” (2001, p. 26).

yo<sup>157</sup>. El tiempo que se configura para el caminar flotante implica un constante cambio al devenir de las cosas, algo que la identidad en su constitución de lo propio no puede. La indiferencia no implica una falta de interés por lo que hay, sino un aprecio amable con todo lo que existe: “La libertad del desprendimiento constituye una singular indiferencia. En esta indiferencia o ecuanimidad el corazón es afable frente a todo lo que va y viene” (Han, 2015b, p. 120). El espíritu occidental es doméstico y protector, en su lugar el espíritu del Lejano Oriente se compenetra con las diez mil circunstancias para transformarse constantemente<sup>158</sup>.

El deseo no tiene lugar en el corazón ayunador, en su no habitar en ninguna parte, el cuerpo como aparato sujeto a la subjetivación deseante no es parte del estar del ser humano vaciado de la psicología del yo. En este ejercicio al respecto de la nada no es posible para un dominio adherirse al apetito de algún tipo, el alma que se proyecta en el mundo y que se retrae en sí misma no tiene presencia acá. Existe en este movimiento desde la nada, desde el vacío del yo como entidad psicológica dominante que constituye una identidad esencial y subsistente en la que el *cogito* es la figura principal para racionalizar el mundo, que recalca por su naturaleza paradójica, esto es, el *No* que caracteriza al vacío vuelve en forma de un *Sí* que reafirma la vida en su belleza inmanente:

No morar en ninguna parte es un habitar, aunque es un habitar sin desear, un morar sin el yo firmemente encerrado. En esa modalidad de existencia no se vuelven las espaldas al mundo. El

---

<sup>157</sup> Sobre esto reflexiona el maestro Linji: “Un instante de duda en tu mente y estás obstruido por la tierra; un instante de lujuria en tu mente y te ahoga el agua; un instante de ira en tu mente y estás quemado por el fuego; un instante de alegría en tu mente y el viento te arrastra. Obtenga tal discernimiento, y las circunstancias no lo desviarán de un lado a otro; haciendo uso de las circunstancias en todas partes: brota en el este y desaparece en el oeste, brota en el sur y desaparece en el norte, brota en el centro y desaparece en la frontera, brota en la frontera y desaparece en el centro camina sobre las aguas como sobre la tierra, y anda sobre la tierra como sobre el agua” (2009, p. 201).

<sup>158</sup> Bashō es muy conciente de esto, constituye parte de la cotidianidad del caminar viciado: “Al visitar muchos lugares cantados en viejos poemas, casi siempre uno se encuentra con que las colinas se han achatado, los ríos han cambiado su curso, los caminos se desvían por otros parajes, las piedras están medio enterradas y se ven pimpollos en lugar de los árboles aquellos antiguos y venerables. El tiempo pasa y pasan las generaciones y nada, ni sus huellas, dura y es cierto” (2016, p. 98).

vacío formula un cierto no. Pero el camino del budismo Zen no termina en este no. Conduce de nuevo al sí, al multiforme mundo habitado (Han, 2015b, p. 124).

El No, la negatividad que es dejada de lado dentro de la positivización del rendimiento, estructura este nuevo habitar resultado de la práctica Zen. El mundo toma una ligereza nueva, una que las huellas del yo no posibilitaban, para dar paso a un caminar como nueva forma del habitar. Esta nueva *casa* que no se aferra a sí misma como fortaleza administrable de lo propio da paso a una *posada des-interiorizada*. El corazón que ayuna es un lugar que experimenta de primera mano las fuerzas singulares presentes en cada acontecimiento cotidiano.

### **3.1.5. La amabilidad: una práctica**

El pensamiento budista sobre el vacío concibe lo propio como un mero reflejo, así lo desinterioriza y lo despsicologiza, el yo realmente no es un yo-propio, sino que es un yo-reflejo, por lo que el otro, que también es reflejo, se amolda recíprocamente en uno mismo. En este orden de ideas, se establece una relación de “ser con”, en la que una amigable relación con la ontología de lo otro tiene lugar en esta posada en que se convierte el ser humano. Este tipo de hospitalidad fundacional de las relaciones humanas transforma el *estar* en una compenetración de lo uno con lo otro en un ejercicio de indiferenciación de voluntades, es decir, no hay un anfitrión o un huésped, ambos roles son puestos dentro de esta dinámica del espejo como papeles que se combinan simultáneamente en la dinámica del ser que saluda<sup>159</sup>; contrario a la tradición de la *enemistad arcaica*, la cual se postula como una forma de vida estructural y primigenia que piensa la ofensa y la lesión como la base de las relaciones humanas, Ares encarna bien este espíritu entre totalidades por imponerse la una sobre la otra.

---

<sup>159</sup> Issa entiende esto cuando habla de su hogar: “en mi casa / ratones y luciérnagas / llevarse bien” (1991, p. 10).

La amistad, en tanto que afabilidad resultante de dos yos vaciados que se reflejan mutuamente en una compenetración generosa en la que los seres humanos no ven en el otro un rival o una competencia, sino un ser entre tantos que componen el mundo, de ahí que deba de haber un recibimiento in-diferenciado. Este tipo de apertura a lo otro desde el vacío hace que los sentimientos, en su narratividad, conviertan el corazón ayunador en un *corazón abierto*. Esta amabilidad no se dirige a un objeto, sino que flota con el mundo, amoldándose a las formas por las que va atravesando su aroma<sup>160</sup>.

Contrario a su homónimo puramente aditivo, esta amabilidad no parte del sí mismo para ayudar al otro como si fuera un reflejo de mi propia imagen identitaria que quiere imponerse por sobre el otro. La afabilidad arcaica descansa sobre una “nada” que no posibilita una coacción de protección o de seguridad de lo otro, es decir, la amabilidad no conduce a una reafirmación de mi yo psicologizado sobre la existencia del otro con el que me relaciono. De esta manera, la amabilidad no deviene apropiación de ese otro, sino que lo atraviesa y lo hermana en su aroma. Esta experiencia de la afabilidad arcaica que se antepone a la de la enemistad arcaica es denominada *Mettá* en la ética budista. Este concepto que antecede la idea de bien y que consiste en romper con la cadena que hace que toda acción gire sobre el sí mismo. “Mi” amigo no lo es más por la condición de propiedad, a saber, en tanto que relación del *sí mismo* con el *otro*. El yo dentro del entendimiento de la *Mettá* no busca una relación con esa psicología de lo propio, rompe con la dinámica administrativa del *oikos*, el hogar no lo es en tanto que administración, sino, como ya se mencionó, en un *caminar*. La lucha de Han está en desvincular la propiedad y la economía de las relaciones humanas, esto implica un trabajo genealógico en el que las bases conceptuales

---

<sup>160</sup> Bashō reflexiona sobre esto en su caminar abierto con el mundo: “Penetro en el aroma/ del arrozal temprano./ El mar de Ariso late, a mi derecha” (2016, p. 147).

más antiguas deben ser objeto de análisis, por eso de la casa se da lugar a la posada sobre por la que caminan:

El amistoso «sentir con» se debe al vacío, que está vaciado de la diferencia entre yo y el otro. No admite aquel sí mismo que «se» complacería en el «sentir con» (...) Aquel amistoso «con» está radicado en una in-diferencia o igualdad de *valía*. Está libre tanto del odio como del amor, tanto de la inclinación como de la aversión (Han, 2015b, p. 166).

Al vaciar al yo, al dejar des-interiorizado al ser, se camina tranquilamente con los otros en un ejercicio sin deseo de posesión<sup>161</sup>. Eros mueve sus alas sin necesidad de codiciar y Ares no aparece sin un yo sobre el cual asentarse.

La amabilidad, entonces, se piensa como una condición ontológica que surge de la indiferencia entre *yo* y *tu*. Este *entre* que separa lo uno de lo otro está completamente abierto a la experiencia de lo que es la alteridad. La imagen del espejo que refleja otro espejo se vuelve acá una estructura de reconocimiento, la amabilidad como una afabilidad con el existir del otro implica una apertura a su alteridad constitutiva. En el caso de los seres esta idea implica una reacción recíproca que vincula, el otro se vacía conmigo y yo me vacío con él, hay un ejercicio que deja en un punto de completa comprensión y *respeto* la propia presencia. La des-psicologización y des-interiorización hace que se produzca un eco que resuena entre ambos, siempre variando en la forma, pero manteniendo la misma intensidad. La amabilidad es resultado de intentar poner en práctica los modos del Lejano Oriente de concebir la personalidad como una figura des-personalizada, la forma es consecuencia de entenderme como un carente de *mí mismo*<sup>162</sup>. El ser se

---

<sup>161</sup> Una idea sobre la que el maestro Huang Po reflexiona al hablar sobre las arenas del Ganges: “Si Budas y Bodhisattvas con Indra y todos los dioses caminan sobre ellas, las arenas no se regocijan; y si bueyes, ovejas, reptiles e insectos los pisotean, la arena no se enoja. No anhelan joyas y perfumes, y no odian la hedionda suciedad del estiércol y la orina” (Huang Po, 1958, p. 33).

<sup>162</sup> Sobre esto, dice el mismo autor, se requiere de un entrenamiento específico que se ubica tanto en la cultura como en lo social: La amabilidad es una «participación» completa, es decir, una forma intensiva del espíritu. Únicamente un entrenamiento auditivo para la amabilidad capacita al espíritu a percibir lo diverso, lo adyacente, e incluso «lo que

convierte en un multiforme paso de ires y venires que se configura en el cambio de viento. La hoja baila con la intensidad del viento, se transforma con las fuerzas del clima, se convierte con el vigor del río y el peso de las montañas; en ese ejercicio recae su forma<sup>163</sup>. Así, la risa rompe con la rigidez de la identidad limitada para recibir todo acontecimiento cotidiano en un ejercicio del respeto por la singularidad de la presencia aromática del *estar vacío*<sup>164</sup>:

Esta cara de flor, *vaciada*, *des-interiorizada*, carente de sí mismo, que *respira*, recibe montes y ríos, tierra, sol y luna, viento y lluvia, hombres, animales, hierbas y árboles, o hace de espejo de todo eso, podría describirse como el lugar de la amabilidad arcaica. La «sonrisa arcaica», esta expresión profunda de la amabilidad, despierta allí donde la cara rompe su rigidez, se hace «carente de límites», se transforma en una especie de «cara de nadie» (Han, 2015b, pp. 178-179).

Esta amabilidad como respeto, esto es, como estado ontológico de afabilidad con la alteridad, representa un *saludo* al mundo que se fundamenta en la reverencia. El reverenciar se aleja de la desafiante mirada impositiva *hacia lo otro*, puesto que es precisamente en el otro que se hace posible el mirar. En este orden de ideas, la *mirada* que piensa Han desde el Lejano Oriente es una *mirada que falta* en la cual no tiene lugar la esencia que va y vuelve para sí. El mirar reverenciado no implica un quién dentro del proceso de la mirada, allí radica su amabilidad, no es un ejercicio del yo que mira, sino un dar que se lanza sin retorno hacia ninguna parte: “En la reverencia profunda la postura corporal se opone al enfrentarse (...) Quienes se inclinan constituyen, juntos, una superficie llana que es como si aplanara el enfrentarse de las personas.

---

no tiene sentido, lo que en ningún lado está en su sitio, lo inútil» como sonidos. Sería necesario un entrenamiento espiritual para la amabilidad, sin el cual todo se transformaría en marchas y comandos (Han, 2019d, p. 154).

<sup>163</sup> Issa ilustra esto muy bien: “Primera luciérnaga, / por qué alejarse / es Issa” (1991, p. 9).

<sup>164</sup> Para esto se retoma la crónica expuesta en el *Shōbōgenzo* de Dōgen: “En el momento en que el Buda Shakyamuni estaba con Su asamblea en la cima del Pico del Buitre Divino en la India, y mientras entre los millones allí reunidos, arrancó una flor udumbara y la sostuvo en alto, con los ojos en blanco. En ese momento, el rostro del Venerable Makakashō estalló en una sonrisa. El Buda Shakyamuni dijo: «Ya que yo también poseo la Casa del Tesoro del Ojo de la Verdadera Enseñanza, que es el Maravilloso Corazón del Nirvana, se la he conferido a Makakashō»” (2007, p. 834). En este sentido, el *homo ludens* (1980) como figura de la risa logra una ruptura frente al rendimiento.

Aplana la *postura de uno mismo* convirtiéndola en *ausencia*” (Han, 2019a, p. 215). Es una reverencia hacia el vacío que encuentra acogida en el mismo vacío. No hay una contraparte que responda el saludo profundo de reverencia, de esto modo el *vacío ausente* se opone a la confrontación de la presencia que constituye el saludo *entre seres*<sup>165</sup>.

La amabilidad como una práctica compuesta por reverencia y respeto está instituida por una anulación del yo que se enfrenta al mundo. El *entre* que surge de estar en reverencia se caracteriza por eliminar las formas del yo relacional, estas son, lo *interpersonal* y lo *dialógico*, las cuales constituyen la dialéctica como una manera de solucionar las relaciones humanas desde el dominio del yo. La *amable mirada ausente* hace un *entre vacío* que no consume al otro en mi cercanía, pero tampoco lo dispersa en su lejanía, mantiene la tensión propia de la in-diferencia: “La *gramática de la reverencia* no conoce ni *nominativo* ni *acusativo*, ni *sujeto* que somete ni *objeto* sometido, ni *activo* ni *pasivo* (...) La inclinación recíproca suspende justamente el caso. En esta *ausencia de caso* radica su *amabilidad*” (Han, 2019a, p. 127). No se intenta eliminar al otro dialógicamente por medio de un proceso sintético de *fusión*, el cual termina por conducir el proceso relacional a una asimilación plena del nominativo, no reconcilia, sino que es una ausencia cordial en la cual el vacío espacializa la sociabilidad entre uno y otro<sup>166</sup>.

*Yo soy tu*, se dicen mutuamente en la escena propia del *Kong* (vacío budista) tradicional. No hay diferencia del tu y el yo, la amabilidad está en la in-diferencia de la amabilidad ante el otro, destruye los muros de la esencia en un solo acto de reverencia profunda. La amabilidad es un *sereno* paso del *yo soy yo* al *yo soy tu*. En ese tránsito producto del vacío del yo, de un

---

<sup>165</sup> Barthes encuentra esto en su reflexión sobre el saludo que se lleva a cabo en Japón: “El saludo puede aquí sustraerse a toda humillación o a toda vanidad, porque literalmente no se saluda a nadie; no es el signo de una comunicación (...) entre dos autarquías, dos imperios personales (...) no es más que el trazo de una red de formas donde nada se para, ni se traba, ni es profundo” (Barthes, 1990, pp. 89-90).

<sup>166</sup> Esto es algo que en las *Crónicas del acantilado azul* se trabaja claramente: “Yang Shan le preguntó a San Sheng: “¿Cómo te llamas?” Sheng dijo: «Hui Chi». Yang Shan dijo: «¿Hui Chi? Ese soy yo». Sheng dijo: «Mi nombre es Hui Jan». Yang Shan se rió en voz alta” (2005, p. 381).

reconocimiento de los vacíos propios, se flexibiliza la identidad. Ya no hay un yo rígido que se imponga al mundo, sino que se reverencia a este último en un acto de ausencia.

### 3.1.6. *Ontología de la ausencia:*

En este orden de ideas, la puesta en práctica de una ausencia implica una pregunta por el modo en que, al igual que con el vacío, se concibe la relación con el mundo. El vacío como un estado metafísico trae consigo pensar el mundo desde la ausencia del yo. Algo que pone en ejercicio la vida dentro del proyecto de des-psicologización que Han postula como alternativa al modelo espacializado y esencialista. La *no-esencia* camina ahí donde no hay puertas, sino bisagras abiertas de la fonda, al no existir una fijación en el *allí* de forma esencialista, la presencia se convierte en un delicado tacto<sup>167</sup>. En este punto convergen el *no habitar* budista y el *caminar zen* y el *no dejar huellas* japonés, en su conjunto estos tres conceptos están dando lugar a un entendimiento del ser más allá del yo fundacional que lo constituye como *diferencia*; sin embargo, en su diferencia marca un principio de propiedad psicológica desde elementos de poder y deseo, de ahí que la ausencia se aleje propiamente del hogar como figura del yo como base ontológica de crecimiento del sí mismo. El hogar del Lejano Oriente no cultiva el ser, sino el camino (dao-)<sup>168</sup>.

Es el deseo, la apetencia, lo que hace de uno *alguien*. Quien es *alguien*, en sentido enfático, no tiene acceso al caminar. Alguien *habita*. Solo quien se vacía en un nadie puede caminar. El caminante existe sin yo, sin sí mismo, sin nombre. Entonces, se olvida de sí mismo (*wang ji*). No

---

<sup>167</sup> El maestro Zhuang zi desarrolla esto en sus reflexiones de manera precisa: “Mi ánimo no tiene límites. A ninguna parte voy, ni tampoco sé a dónde he de ir. Voy y vengo, y no sé dónde debo quedarme. Parto y retomo, y no sé dónde está el fin. Me muevo sin rumbo por la inmensidad del espacio. La gran sabiduría penetra en el Tao, mas no alcanza a conocer sus límites”(1996, p. 225).

<sup>168</sup> Nuevamente, existe un ejercicio sobre cómo se entiende esta idea a partir de las reflexiones del maestro Zhuang Zi: “Cuando (el Tao) viene, no hay señal de su venida; y cuando se va, no trasciende ningún límite. No tiene puertas ni aposentos; extiéndese por los cuatro lados, y todo lo penetra en su inmensidad” (1996, p. 223).

desea nada (*wu yu*) y no se aferra a nada (*wu zhi*). Por eso no deja huellas. Solo en el ser se forman huellas como impresiones del desear y del aferrar. El sabio, en cambio no toca el ser (Han, 2019a, pp. 21-22)<sup>169</sup>.

El corazón que se vacía, el corazón ayunador, se escapa a la funcionalidad del yo, es un no-sí mismo que produce una alternancia en el entendimiento que un sujeto hace de sí, ya que al observar lo que lo constituye se da cuenta que es un puro espejo vaciado (tanto en el sentido zen como en el taoísta). No obstante, y en este punto subyace la importancia de pensar esta práctica post-psicológica, es por medio del caminar en el no-ser que se posibilita el *ser* mismo, ya que la experiencia de abrazo al *sin rumbo* que implica la carencia de una esencia hace posible un ser libre superior contrario a la libertad de la apetencia. Detrás del caminar se expresa una *alegría celestial* (*tian le*)<sup>170</sup>, el ser sin dirección busca una alegría que le es muy propia y que es superior, la cual se ubica en las cosas mismas: “El vacío de sentido o la ausencia de meta no es privación, sino una ganancia de libertad, un *más del menos*. La pérdida del *ir-hacia* hace que sea posible el *ir*” (Han, 2019a, p. 28). No hay más un ser-en-el-mundo, sino que se da paso al *ser mundo*, el caminar se funde con la inmanencia del mundo en un fluir serpenteante con las cosas. El hogar deja atrás las puertas para dar lugar al espacio de apertura del ser, pero no para *producir* espacios de comprensión, para fusionar horizontes, sino para dejar que dicha espacialidad sea la que produzca el cambio en el yo, para que se reflejen en el vacío del ser que camina y que quien camina sea el

---

<sup>169</sup> Inclusive, se elimina del ejercicio de vacío budista los apetitos que constituyen la vida cotidiana: “El duque de She preguntó a Tzu Lu qué pensaba de Confucio, pero Tzu Lu nada respondió. 2. - ¿Por qué es un hombre tan deseoso de mejorar que olvida su alimento, tan feliz en su empeño que olvida sus penas y que por lo tanto no advierte la proximidad de la vejez? (Confucio, *Analectas*, VII, 16).

<sup>170</sup> Esta idea de *alegría celestial* es expuesta por Zhuang Zi: “Comprender claramente la virtud del Cielo y de la Tierra es lo que nombran la gran raíz y el gran principio; y es estar en armonía con el Cielo. Y usarla para poner paz y orden en el mundo, es estar en armonía con los hombres. A la armonía con los hombres llaman humana alegría, y a la armonía con el Cielo, alegría celestial” (1996, p. 139).

que se funda con el otro en su proceso de *estar*<sup>171</sup>. El sabio, así, es situativo, el aquí y el ahora lo moldean, los cambios de viento lo resitúan, se funde con la libertad primigenia de las cosas que *son-así* en un ejercicio de interacción entre ausencias.

Esta ontología de la ausencia implica pensar un contacto especial con el mundo. No hay un yo que medie dentro del proceso de comprensión del mundo, puesto que no existe un ser comprensivo sino un ser entremezclado capaz de venir y devenir en aquello que acontezca en el camino. Este pasaje flotante en que se convierte la realidad implica una mirada vacía que hace de la coexistencia de la alteridad de las cosas una posibilidad, las cosas brillan en su propia inmanencia sin nada que las opaque:

La in-diferenciación favorece también una coexistencia intensiva de lo diverso. Genera un máximo de cohesión con un mínimo de coherencia organizada, orgánica. El ensamblaje sintético cede el lugar a un continuo *sindético* de la cercanía. En él las cosas no se asocian en una unidad. No son miembros-eslabones de la totalidad orgánica. por eso motivo tienen una *cercanía amable*. La membresía no es una cercanía amable. No hay un *diálogo* que deba facilitar o reconciliar las cosas (...) antes bien, se vacían en una amabilidad indiferente (Han, 2019a, p. 39).

El espacio de la esencia se quiebra ante la asimetría zen (*fukinsei*) produce un corte en la espacialidad cerrada. Se deja un *entre tensionante* que des-interioriza y des-exterioriza el paisaje<sup>172</sup>. No hay un afuera y adentro, un abierto y cerrado, sino que se constituye un espacio

---

<sup>171</sup> En esto se recuerda a Odradek: “Acecha por turnos en la buhardilla, las escaleras, los vestíbulos, el vestíbulo de entrada. A menudo, durante meses y meses, no se le ve; luego presumiblemente se ha mudado a otra casa; pero siempre vuelve fielmente a nuestra casa. Muchas veces, cuando sales por la puerta y él está apoyado directamente en la barandilla, te sientes inclinado a hablar con él” (Kafka, 1975, pp. 160-161).

<sup>172</sup> Shinichi Himatsu, en su reflexión sobre el arte Zen, entiende cómo es que la *asimetría* constituye la naturaleza de las cosas en sí misma de ahí que sea uno de los siete principios de la estética Zen: “ser asimétrico significa, después de todo, ser irregular. Ser irregular significa estar torcido o desequilibrado (...) El zen es una religión de no santidad. Normalmente, en religión, Dios o Buda es algo sacrosanto; en Zen, sin embargo, Duddah no es santo como la negación y trascendencia de la santidad. Aquí también está la base, en el arte Zen, de su deformación, que ni persigue ni está apegada a la perfección, es de la naturaleza, como dijo Lin-chi, de «matar al Buda, matar al patriarca»” (Hisamatsu, 1982, pp. 29-30).

entreabierto y entrecerrado en el que se da un vacío de significado en el que surge un sentido especial del caminar y el detenerse en la espacialidad de las cosas. Se quiebra la presencia del abierto y cerrado puro para dar pie a un lugar de la ausencia en la que las cosas y el ser están coexistiendo. La mirada ausente permite precisamente esa idea de ser mundo en un devenir inmanencia de lo otro, es posible levitar sobre el paisaje y brincar sobre él cuando se inhabilita el yo como figura de presencia. La ontología del yo es un contacto onírico en el que la coexistencia de uno y otro se constituye en el vacío del ser-así de la alteridad entreabierta y entrecerrada.

Así, para Han, el pensamiento chino, el cual es parte del Lejano Oriente, tiene las herramientas teórico-prácticas para entender las vertientes del pensamiento des-psicologizado, des-interiorizado y des-esencializado, con el cual concluye su proyecto de la revolución del tiempo. En este sentido, dentro de los márgenes de un nuevo tipo de ser que no radica su personalidad, su propiedad, en el yo como sujeto psicológico que subjetiviza al mundo, se ubica una singularidad que surge de las cenizas del entendimiento occidental del yo *original*. El *Shanzhai* (山寨) tiene lugar como un fenómeno en el cual la creación de algo no surge bajo una idea de *originalidad*, esto es, no se piensa el crear como un proceso en el cual algo surge desde un principio para terminar muriendo en algún punto determinado. La copia que surge dentro de la idea de *Shanzhai* es una copia carente de nacimiento en sentido estricto, no hay un punto de inicio, por lo que tampoco hay una esencia sólida sobre la cual sostener la percepción sobre la cual se posa el sujeto. En este sentido, el *Shanzhai* es el proceso por el cual es posible pensar, más específicamente, la forma de lo vacío, o bien, la identidad de lo carente de esencia: “No rastrea el origen, sino las constelaciones cambiantes de las cosas (*pragmata*). Se trata de reconocer el transcurrir mutable de las cosas, para acceder a él en función de la situación” (Han, 2019b, p. 14). En lugar de ubicar el estudio del ser en su ser como identidad inamovible, esta idea de copia (*fake*)

permite una apertura a las singularidades existentes dentro de la vida en vacío a la vez que se entiende dentro de las normas convencionales del existir (*Jing*)<sup>173</sup>. Esta idea de un equilibrio entre el ser que se transmite *vacío* con lo que acontece en el camino, lo que es puramente circunstancial, con la regularidad de una norma, aquello que es constante dentro de la existencia, es denominado *quan* (權). Este último, convierte la vida en una situacionalidad que elimina el ser, cada momento se convierte en singularidad pura, cada escenario es recibido en la pura luz de su inmanencia, en este sentido, el ser *situado* es iluminado (*Satori*) por el camino. El *quan*, como balance entre la relatividad y la permanencia, da lugar a un pensamiento del ahora, a una duración del acontecimiento en sí mismo:

En el contexto de *quan* inscriben necesariamente (...) la relatividad y la situación. El poder (*quan li*) también se distingue de la fuerza (*li*) en este mismo sentido, puesto que, a diferencia de esta última, no presenta una dimensión estática, sino *constelativa*. Aquel que es capaz de valerse y aprovechar el potencial de constelación de la situación alcanza el poder. El poder no corresponde a una subjetividad, sino a una situación. Depende, de hecho, de la coyuntura (Han, 2019b, p. 15).

La situación determina el actuar, el cual no responde de acuerdo con un modelo predeterminado que se ubica en la regularidad del ser propio que genera identidad, esto es, no hay una preparación frente a lo que ocurre, sino que las singularidades llegan y se encuentran con un ser vaciado de sí, el cual se compenetra con el acontecer de la planicie, la cual cambia constantemente de recorrido, para coexistir en él. En este orden de ideas, el *quan* se sostiene sobre la particular idea de *original* en el clásico pensamiento chino, una visión de mundo que se encuentra contenida en el concepto de *zhanji* (真跡). Este último tiene lugar no como una

---

<sup>173</sup> Una reflexión de Confucio refleja esta identidad como transmitida y no como creada: “Dijo el Maestro: -Como transmisor, no originador, como creyente y amante de la antigüedad, me atrevo a compararme con el antiguo ilustre P'eng” (*Analectas*, VII, 1).

inmutable idea de esencia subsistente en un determinado ser, sino como una *huella* (跡) *original*, esta figura de la huella lleva consigo una originalidad carente de principio y de fin, es decir, para el pensamiento chino, la originalidad de algo no es *referencial*: “La idea de original en chino no se entiende como una creación única sino como un proceso infinito, no apunta a la identidad definitiva sino a la transformación incesante (...) no tiene lugar en el alma de una subjetividad artística” (Han, 2019b, pp. 20-21). Así, el proceso poliforme y heterogéneo es lo que caracteriza al sujeto vaciado en su entendimiento relacional con el mundo a partir de la ontología de la ausencia. La idea de una identidad como principio estético que se constituye desde parámetros de creatividad, autenticidad y originalidad no tiene lugar en el *zhanji*, sino que se deconstruye ante la visión china de la obra como proceso inacabado que se des-localiza en la infinitud del proceso de terminación de sí misma, la identidad como huella original se olvida de sí misma para dejarse escribir constantemente<sup>174</sup>.

Así, la identidad se construye como una *falsificación* de una idea original. La esencia occidental se falsifica en una nueva creación, la cual deja una firma que la vuelve un contenido propio a partir de otro que se autodenomina original. Lo copiado se invierte, el tiempo, la identidad, el espacio, se convierten no en modelos mal hechos, sino en modelos inacabados que se distancian del estándar que copian en principio; en el caso del *ser falsificado*, copiado de la esencia y el alma perdurable de occidente, se produce in *ser shanzhai* que se piensa constantemente en distintos significados:

Las falsificaciones o las reproducciones también definen la imagen de un maestro. (...) Lo posterior o sucesivo determina el origen (...) La obra es un gran espacio vacío o en construcción que siempre se está llenando de nuevos contenidos, de nuevas imágenes. En este sentido, podríamos

---

<sup>174</sup> Christian Unverzang. El cuerpo cambiante del Dong Yuang. Historia de una obra pictórica.

decir: cuanto más grande es un maestro, más vacía esta su obra. Es un significante sin identidad, que se llena constantemente de nuevos significados (Han, 2019b, p. 23).

La identidad se entiende como una obra de arte *en proceso*, o bien, incompleto en su esencia, puesto que no tiene una base sobre la cual asentarse, de ahí que su significado sea pura transformación, su contenido está delimitado por lo cambiante, pero su forma se mantiene dentro de los márgenes de lo *quan*. En este sentido, la identidad falsificada puede llegar a superar la original, puesto que la situacionalidad en que se inscribe el proyecto del Lejano Oriente permite encontrar un tipo de intensidad que se abre a un entendimiento del contexto más amplio y que responde mejor a las situaciones de una época<sup>175</sup>. Así, el neoliberalismo no se puede asentar en el vacío o en el tipo de ser que el Lejano Oriente concibe, puesto que, al renunciar a un centro, a una esencia, a un suelo psicológico que genere subjetividad, la psicopolítica queda cara a cara con *nadie*, está frente al *vacío*. Este vaciamiento no es inmediato, poco a poco, copia tras copia, tiene lugar un sujeto que renuncia al yo para dar lugar a la identidad-vacía postrendimiento.

La copia, así entendida, es un ejercicio de respeto con aquello que se copia. Contrario al culto de la originalidad que caracteriza a Occidente, el pensamiento que Han concibe en Oriente piensa el ejercicio de la falsificación como un arte que construye vida y mundo<sup>176</sup>. Lo falso que surge de lo que se entiende a sí mismo como original cobra una vitalidad que le es propia y que le

---

<sup>175</sup> Wen Fong entiende esto muy bien: “El hecho es que la edad honrada de aprender el arte de la pintura a través de la práctica en China es muy importante en un futuro potencial, y es bien sabido que algunos de los más grandes expertos en arte de pintar obtuvieron, o fueron ayudados a ser, maestros «falsificadores»” (1962, p. 100).

<sup>176</sup> Es que, en Oriente, el sentido de la falsificación constituye un ejercicio estético de pensar la existencia más allá de la apropiación estética que produce la pura creación: “Cabe señalar que la falsificación de arte en China nunca tiene connotaciones tan oscuras como en Occidente. Dado que el objetivo del estudio del arte ha sido siempre un cultivo estético o un puro disfrute más que un conocimiento científico, la adquisición de una obra maestra genuina y, al mismo tiempo, la capacidad de crear una falsificación perfecta, fue una cuestión de virtuosismo y orgullo. Los problemas legales o éticos de una “transacción comercial honesta” nunca entraron en escena. De hecho, era precisamente por muy buenas razones de ética e incluso mejores de tacto que el propietario de una falsificación solía estar protegido en la medida de lo posible, de conocer la verdad. Ciertamente, la verdad científica no influyó de forma inmediata en la apreciación del arte. Si alguien es lo bastante crédulo como para comprar y disfrutar de las falsificaciones, ¿por qué estropear las ilusiones del pobre?” (Fong, 1962, p. 99).

da un sentido *sui generis* a su constitución; en el alejamiento producto del copiar tiene lugar un paisaje distinto en el cual puede asentarse otra forma de ser:

La idea de original esta estrechamente entrelazada con la de verdad. La verdad es una técnica cultural, que atenta contra el cambio por medio de la *exclusión* y la *trascendencia*. Los chinos aplican otra técnica cultural, que opera con la *inclusión* y la *inmanencia*. Solo en el terreno de esta última es posible relacionarse con las copias y las reproducciones de manera libre y productiva (Han, 2019b, p. 36).

La vida que concibe Han desde el *Shanzhai*, un concepto que se asienta como elemento ontológico que da sentido a la existencia de ser tras abandonar su yo psicológico, posibilita una forma de vivir en la cual se entiende el estar contingentemente en el camino como una constante creación continuada, sin autor, pero con huellas que constituyen una propiedad sin lo propio. La verdadera huella que surge de este tipo de existencia falsificada implica una práctica que poco a poco se vuelve *original* pero que ,al estar vaciada de una perdurabilidad o a un culto a lo que es *propio de sí*, se abre constantemente con las demás falsificaciones que puedan surgir: “Esta práctica singular de la creación continuada solo es concebible en una cultura que no esté atravesada por las interrupciones revolucionarias y las discontinuidades (...) sino por la continuidad y las transformaciones silenciosas, el proceso y el cambio” (Han, 2019b, pp. 38-39). Esto último implica un tipo particular de *revolución*, de ahí que la revolución del tiempo no se entienda como un acontecimiento eruptivo que desconfigura de manera contingente el orden de cosas neoliberal, sino que se enfoca en pensar las prácticas cotidianas como lugares donde la singularidad constitutiva de los actos particulares tienen la posibilidad de entablar un proyecto emancipatorio de corte sutil y silencioso dentro de los planos interiores y exteriores del sujeto del rendimiento. De este modo, el proyecto haniano de alternativa al neoliberalismo se concibe como una práctica emancipatoria

desde el *lugar común* para poder retomar los vínculos humanos que son capaces de alternar lo real del neoliberalismo hacia nuevas formas de vida.

Este modelo de sujeto que surge como una alternativa del *homo digitalis* es una copia que quiere alejarse de las huellas de su original. La copia tiene un valor en sí misma, replica la idea de *homo* constitutiva y constituyente dentro de la estructuración humana de un tipo específico de sujeto, para dar lugar a un *homo vacuus*. Esta último tiene lugar no como una creación novedosa o dialéctica de algo, sino que es una réplica diferenciada de esta idea occidental que ha ido evolucionando progresivamente en la historia. Este ser vaciado, producto de una copia del sujeto espacializado e inteirorizado se corresponde con el *fangzhipin* que el pensamiento chino encuentra como una copia original y distinta. Esta conlleva un ejercicio constante de aporte a la figura del nuevo ser que brota de pensar el vacío como base ontológico-metafísica del ser humano. Las copias que surgen se presentan como creaciones diferenciadas las unas de las otras, incluso las copias de las copias se personalizan en un ejercicio de reproducción que al momento de generar exactitud con el objeto de que se copia genera una identidad propia. De este modo: “Lo viejo muere y se reemplaza por lo nuevo. La identidad y la novedad no son excluyentes (...) la reproducción constante se presenta como una técnica de conservación y mantenimiento, las imitaciones nunca pueden considerarse meras copias” (Han, 2019b, p. 63)<sup>177</sup>. La dinámica de la copia implica un ejercicio de pensamiento desde lo propio a partir de lo ya creado, no existe un punto indivisible en el que se marca algo como creado, la preguntar por el inicio del mundo no tiene sentido dentro del pensamiento budista que Han está concibiendo, a que el pensamiento es una continuación de lo ya existente, pero a partir de una copia diferenciada<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Esto es algo que Han encuentra mucho sentido dentro de la lógica de la clonación, la cual asocia como un proceso de reflexión sobre la vida como des-creación, más que como una repetición y reproducción de la vida (Han, 2004).

<sup>178</sup> La obra el jardín de la semilla de mostaza refleja esta forma en que la ontología se concibe como una práctica continuada de copia y reproducción constante a partir de una idea de huella verdadera.

La cultura *Shanzhai* se extiende hacia todas las dimensiones de la existencia. Más que un trabajo estético, es un ejercicio que se pregunta por la constitución de las estructuras del ser vaciado en el mundo. La identidad que surge dentro de este tipo de cultura es una cambiante y situacional, no se enraíza en la teleología con la cual se crean los objetos occidentales, en los que cada cosa únicamente debe estar dispuesta al objetivo con el que se creó, la creación *shanzhai* satiriza respetuosamente los modelos que copia, en el proceso relaja los procesos relacionales entre ser y mundo, a la vez que mantiene una tensión de otro tipo en las fijadas perspectivas occidentales del yo como esencia:

Lo nuevo emerge a partir de variaciones y combinaciones sorprendentes. El *shanzhai* visualiza un tipo singular de creatividad. Sus productos van apartándose del original sucesivamente, hasta mutar en originales (...) no solo se revela como una expresión de creatividad, sino que también tiene un efecto paródico o subversivo frente al poder económico y los monopolios (Han, 2019b, p. 74).

De este modo, el *Shanzhai* se convierte en una categoría de vida, es una manera de entender la constitución misma del ser en relación con la existencia. Esta forma parodia la seriedad occidental de la permanencia del ser, algo que logra volverse subversivo dentro de los márgenes dominantes de un sistema que se fundamenta a sí mismo en la lógica de la psicología del yo. El carácter cómico del entendimiento vacío del ser que se concibe como una falsificación hace posible una existencia que no se deja atrapar por los brazos del sistema, de ahí que constituya tanto como una potencia creativa que da lugar a una existencia de otro tipo y como una categoría de carácter subversivo-anarquista frente a la psicopolítica que se enraíza en la vida de los seres humanos.

La vida *Shanzhai* es una oportunidad desde lo híbrido que permite una resistencia a los modos totalitarios y autoritarios de dominio de la existencia. En una realidad constituida por las reglas de la sociedad del rendimiento, el ser *shanzhai*, este *homo vacuus*, propone una fuerza

subversiva desde la comicidad del vacío. Se copia respetuosamente la idea del yo, de la psicología y del espacio interior, pero la huella verdadera que tiene lugar con el *shanzhai* reproduce una diferencia categorial que el sistema encuentra como una errata, de ahí que no pueda capturarla psicopolíticamente: “la transformación continuada esta instaurada como método de creación y creatividad. (...) desconstruye la creación como *creatio ex nihilo*. *Shanzhai* es des-creación. Frente a la identidad, reivindica la diferencia transformadora, el diferir activo y activador; frente al ser, el camino” (Han, 2019b, pp. 79-80). La vida, entonces, es un juego, un escape constante en las transformaciones que caracterizan el camino, el ser cede ante las tribulaciones del camino y se vuelve parte de él en un ejercicio constante de devenir en pura inmanencia. La ausencia que describe Han, así entendida, es una ontología existencial desde la cual el yo se ubica como una fórmula des-psicologizada, des-interiorizada y des-creada, para dar lugar a un ser-mundo en medio del caminar. El vacío es el *habitar en ninguna parte* que permite una iluminación. Ahí se encuentra el punto de acceso a la vida más allá de la fuerza del *homo digitalis*.

#### 4. Hacia una ética del jardín:

Hasta el momento se han expuesto tres partes del sistema de pensamiento de Han; el primero, el cual se centra en el concepto de sociedad del rendimiento, expone un estado de la sociedad contemporánea en su relación con el capitalismo neoliberal de corte digital. El segundo presenta una propuesta de escape a ese sistema que busca aprehender al individuo; finalmente, en el tercer punto, se exponen los elementos socio-éticos que, desde el pensamiento del Lejano Oriente, aportan al entramado de la revolución del tiempo que Han pretende. Sin embargo, existe un problema a la hora de conseguir que se produzca un acontecimiento que irrumpa en el interior del *círculo* sistémico que es el capitalismo, esto es, hace falta algo para que exista un corte al interior de la geometría del aparato psicopolítico neoliberal; es bajo esta premisa que se expone el presente, y último, acápite. El vacío existente entre las prácticas antisistémicas de lo negativo, que se expusieron en el segundo punto, y el entramado socio-ético del Lejano Oriente solamente puede sortearse por medio de una articulación de ambos en una sola propuesta. Esta última, debido a la naturaleza de las teorías utilizadas por Han; solo puede darse desde una hibridación filosófica entre Oriente y Occidente, esto es lo que acá se llama *ética del jardín*.

Dicha ética se sustenta sobre dos conceptos, por un lado, el *homini cochlea*, un ser humano que se encuentra vaciado de su yo y que, por ello, encuentra en un nuevo contacto con el mundo. El segundo de estos conceptos tiene que ver con el *nombre propio*, este último recurre al pensamiento del Lejano Oriente para guiarse en la vida post-psicológica que debe ser tomada para superar los lisos y determinados baches que la psicopolítica genera para poder mantenerse como hegemónico. Juntos, estos dos conceptos aportan, si bien no una completa y plena salida del

sistema, una nueva mirada al proyecto de Han frente a las dinámicas cambiantes y silenciosamente revolucionarias del capitalismo neoliberal en su etapa digital.

La ética del jardín busca reestructurar los vínculos humanos que se han desgastado por la aceleración actual que el sistema promueve para mantener un control sobre el enjambre del rendimiento. La filosofía de Han, desde esta interpretación, no busca iniciar una revolución de lo público en el sentido moderno, sino que se ubica en el plano de una revolución privada del sujeto, esto último implica ubicarse en la dimensión de las prácticas íntimo-cotidianas para retejer esos lazos sociales desde una ética oriental que haga posible hablar entre personas más allá de la psicopolítica del sistema.

#### **4.1. *Homini cochlea***

En su *Loa a la tierra*, Han trae consigo su parentesco con los caracoles que se encuentran en su jardín: “Me gustan los caracoles con su propia casa a cuestas. Se parecen a mí. Además, son tan lentos y parsimoniosos como yo” (Han, 2019c, p. 87). El caracol es un animal de lo negativo, carece de un rendimiento propio de otros animales, como lo son el atún o el tiburón<sup>179</sup>, el caracol no busca mejorarse a sí mismo, no requiere de esto, *lentamente* recorre el mundo en un proceso de contacto con la tierra, en un proceso de amable respeto y alabanza con el mundo que lo rodea. Así, recurriendo al bestiario haniano, es posible hablar de un ser humano por venir que renunciará a la idea del *cansancio a solas* para dar lugar a un *cansancio cósmico*, como dice Handke, esa persona no tendrá un yo psicológico al cual remitirse, sino que se encontrará con una identidad vacía, un

---

<sup>179</sup> Sobre esta metáfora Han habla más a profundidad en su documental sobre la sociedad del cansancio: “Peces como el tiburón o el atún tienen agallas muy ineficientes. Deben estar constantemente nadando para asegurarse de que corra suficiente agua. Se sofocan si no nadan. Eso significa que deben apresurarse en el agua incluso cuando duermen para asegurarse que entre agua suficiente” (Min. 45: 35-52, 2016b). El futuro del ser humano es el de ser atunes o tiburones que deben rendir incluso cuando duermen.

espacio en ruinas en el cual poder caminar con serenidad (*Gelassenheit*). Esta identidad vacía, que no tiene sustancia, sino que es inmanente, puede asociarse a lo que en este escrito se llamará *homini cochlea*, este tipo *ruinoso* de ser humano encuentra en el ejercicio de despsicologización una potencia para reconstruirse desde un entramado alterno al que el sistema utiliza para ejecutar su psicopolítica. El silencio que caracteriza al *homini cochlea* no elimina la comunicación<sup>180</sup>, por el contrario, encuentra en lo simbólico del silencio una comunidad sin comunicación por medio de la constitución cultural de unos rituales que irrumpen para dar un aroma al tiempo<sup>181</sup>. Lo sagrado de las prácticas en contacto con la tierra hacen posible una conexión nueva con la realidad y con los seres humanos a partir de la amabilidad que caracteriza al sujeto vaciado de su yo, como se vio en los postulados del budismo zen<sup>182</sup>, para que tenga lugar un punto aparte con el rendimiento. El *homini cochlea* ya no rinde, sino que se realiza una reinterpretación del trabajo como ritualidad de la realización humana, no como un simple modo de autosatisfacer el deseo de manera ilimitada:

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 (Han, 2019c, pp. 11-12).

Este ser humano postpsicológico, entonces, escapa a la lógica neoliberal por medio de una aporética reconstrucción de su propia identidad, ya no se ubica en el plano del deseo, sino que lo

---

<sup>180</sup> El silencio es parte de esas cualidades que se resisten al rendimiento, solamente en un escenario silencio se puede contemplar un futuro para la humanidad: “Para usted, el teatro del futuro es un lugar libre de limitaciones económicas. También yo tendría una imagen del teatro del futuro. Debería ser un teatro de silencio. Quizás queremos decir lo mismo. El capitalismo no ama el silencio” (Han, 2013c).

<sup>181</sup> Esta idea se puede asociar directamente con lo dicho por el mismo autor: “los ritos son acciones simbólicas. Transmiten y representan aquellos valores y órdenes que mantienen cohesionada una comunidad. Generan una *comunidad sin comunicación* (...) de los rituales es constitutiva *percepción simbólica*” (Han, 2020a, p. 11)

<sup>182</sup> Un ejemplo de esto está en la lección de Laozi: “Hay quienes quieren tomar el mundo y dirigirlo: / Veo que no lo lograrán. / El mundo es un recipiente espiritual y no se puede dirigir. / Quien lo dirige lo destruye; quien lo agarra, lo pierde. / Por tanto, para las cosas: / Algunos van adelante; algunos siguen detrás; algunos soplan caliente; algunos soplan frío; / algunos son fuertes; algunos son conquistados / Algunos archivan; algunos se archivan. / Por esta razón, / El Sabio rechaza los extremos, / rechaza el exceso, / rechaza la excelencia” (2008, p. 61).

trastoca al rechazarlo desde una mirada no-apropiadora del mundo, en este sentido el *homini cochlea* responde al idiotismo mencionado por Deleuze, ya que escapa del brazo psicopolítico por medio de una negación rotunda del yo, la identidad se convierte en una ruina y, con ello, queda un espacio vacío en el ser humano, estas ruinas son un lugar que no poseen un adentro y un afuera, en su interior-exterior crecen las plantas dentro y fuera de los restos. De este modo el jardín zen crece en un vacío que está rodeado por lo que era el yo, simbólicamente existe una idea de ser humano, pero es una posada para todo lo que está atravesando a la persona. En este sentido, el ser humano rompe con la apropiación para que tenga lugar a un *dar* seguido de un *gracias* en el que la dinámica económica se rompe ante la imposibilidad de reproducirse al interior de la psicología humana. En este orden de ideas, el *homini cochlea* se ubica en la aporía de donación que enoja al ladrón neoliberal:

En “La provincia del hombre” Canetti escribe en una nota: “La rabieta del ladrón, a quien se le da todo”. Canetti permite que el robo y la donación choquen directamente aquí. El robo pasa por alto el principio de intercambio. Pero no cuestiona del todo el principio económico. Se basa en la posesión y la apropiación. Por el lado de la víctima, la simetría económica se puede restaurar castigando o haciendo que el ladrón sea castigado. El regalo inesperado aumenta la asimetría. La alienación que desencadena la rabieta del ladrón se remonta a la no economía en la que el regalo involucra al ladrón. Cualquier castigo contra el ladrón no lo enojaría, porque su mundo económico permanecería intacto. En respuesta al obsequio, el ladrón podría haber dicho "gracias" al dador. El agradecimiento como obsequio simbólico devolvería la simetría económica, porque la relación de intercambio o equivalencia elimina la asimetría del obsequio. Pero la acción de gracias no pertenece a la actividad del robo. El ladrón canettiano se enfurece por esta situación aporética (Han, 2001, p. 77).

Así, el *homini cochlea* es un donador que, de cierta manera, *desinstala* la psicopolítica neoliberal de su interior por medio de un cambio completo del sistema operativo, por usar un inapropiado lenguaje digital. Este tipo de persona se reinterpreta narrativamente por medio de una afirmación de su identidad más allá de los comandos imperativos que el sistema le impone. El caracol humano no evade el dolor o los conflictos con los que debe lidiar por ser un *idiota* que no se ubica dentro del margen del rendimiento, se da lugar a pensar el dolor y el sufrimiento como lo que son y no desde sus contrarios. No se positiviza para poder dar lugar a un entendimiento del mundo desde la competencia y la eficiencia, no es auténtico, aunque tampoco, por ser una contraposición al *homo digitalis*, es un conformista. No es una serpiente monetaria que va creando caminos, sino que es un caracol que *es* camino, se posa sin prisa en la hoja para entrar en contacto con el mundo; el vínculo entre persona y mundo se reintegra en el plano de lo narrativo.

Los seres humanos entran en un nuevo contacto sin mediación, la digitalidad sede ante el peso del mundo. Lo positivo no tiene más opción que ceder ante lo real que subsiste dentro de la negación de la negatividad del existir. En este sentido: “el dolor que siento a causa de ello es benéfico, incluso reanimador. Me devuelve la realidad, incluso la corporalidad, que hoy cada vez se pierde más en el mundo digital bien temperado (...) el jardín es rico en sensibilidad y materialidad” (Han, 2019c, p. 24). Así, el jardín zen no-identitario (ruinoso) en el que se encuentra el *homini cochlea* implica interactuar con esa negación del deseo y con lo enterrado por la positividad, es un lugar de materialidad y de peso, de una posada, pero a la vez de un gran ir y venir de acontecimientos. Ya no hay meras mediaciones, sino que existe un posicionamiento de la persona sobre la tierra por medio de una *revolución divina* que vuelve el respeto por lo que es más íntimamente humano: “No existe la evolución biológica. Todo se debe a una *revolución divina*.

Yo he tenido esta *experiencia*. La biología es, en último término, una *teología*, una *enseñanza sobre Dios*” (Han, 2019c, p. 12).

Ahora bien, el *homini cochlea* comprende este jardín zen personal que los constituye bajo cuatro estaciones: *invierno, primavera, verano y otoño*. El primero y el último de estos cuatro son la base de toda la teoría de Han, pero sobre este se profundizará al hablar de *vínculos del nombre propio*, los demás constituyen una dinámica del ser humano consigo mismo en una búsqueda inmanente por su propio reconocimiento como haiku, esto es, como profundidad sin profundidad<sup>183</sup>. El hogar del humano caracol se encuentra atravesado no por el azar de desconocerse, sino por lo eterno de su propia relación inmanente con la tierra que lo rodea, por el escape que dicha relación hace de la codicia y la acumulación que son propios del *homo digitalis*.

En este sentido, la identidad que surge es una *shanzai*, una falsificación del mundo, que en su intento de calcar genera un nuevo tipo de identificación ex-propiada de su propio yo. El *homini cochlea* es un nadie, un haiku que se sienta en medio del ruido y encuentra en el silencio una resistencia contra el enjambre, en este orden de ideas, pasa a ser una pradera de jardines vinculados unos con otros<sup>184</sup>. El caracol tiene la espacialidad del templo budista, el jardín en que habita es

---

<sup>183</sup> En este sentido, el ser-vacío no es un poema o una metáfora, puesto que implicaría que existe un centro último al cual recurrir (esencia). El futuro postpsicológico será un haiku, una narración que es lo que es, nada más: “No hay un significado oculto que buscar. Y no hay un yo lírico que anime o habite el poema. Ni primavera, ni espejo, ni flor de ciruelo, ni lluvia de verano, ni ranas significan «nada». Solo te quedas ahí. No representan un significado oculto. La lluvia de verano no es un símbolo aquí. No es más que la lluvia de verano. Las ranas son solo ranas. Entonces estas cosas no son metáforas. El haiku no es "profundo". O se trata de una profundidad sin profundidad” (Han, 1999b, p. 332). El jardín en el que habita el humano caracol ya no es un recurso literario, sino que es una categoría de vida que es lo que es, un jardín, pero esto implica una reconfiguración del trato consigo mismo y con los demás. *Ser-jardín*, esto es, entenderse como un *homini cochlea* que se encuentra en un punto vacío de su propio no-identidad, trae consigo pensar el devenir en la condición fundamental de rechazo de la posesión como un idiota iluminado por el contacto amable y respetuoso del mundo, algo que no es consistente con la práctica sistémica de aprehensión subjetiva neoliberal: “No todos son elegidos [por el capitalismo]. Y no sabes si eres elegido y solo si logró acumular capital, soy elegido (...) La apariencia de la redención. Cuando tengo tanta riqueza, surge la ilusión de omnipotencia e inmortalidad. (...) La habilidad infinita maximiza el rendimiento y eclipsa la finitud” (Han, 2013c).

<sup>184</sup> Esta idea trae detrás una interpretación del sueño del emperador Huang Di sobre la tierra al oeste de Yan zhou y al norte de Tai zhou: “El pueblo no tiene deseos ni ambiciones, todo allí discurre por sí mismo (...) Desconocen el egoísmo y tampoco conocen la incomunicación con los demás seres: de allí que no exista el amor ni el odio (...) Nadie tiene preferencias ni recelos hacia los demás (...) Vuelan por los aires, igual que si caminaran por tierra firme. Descansan en el vacío, igual que si durmieran sobre una cama. Las nubes y la niebla no impiden su visión, y el

indiferenciado y asimétrico en su constitución y resalta por el desconocimiento del aquí y el allí, solamente *está*. De esta forma:

La relación con el mundo no está dominada por la resolución del hacer y del actuar ni por la claridad de la conciencia y la reflexión. Antes bien, se deja que suceda, que fluya hacia el interior cediendo a una ausencia, olvidándose de sí mismo, o vaciándose como aquella habitación clara que, debido a su vacuidad, puede recibir mucha luz. En lugar de actuar resultado se busca soltura, falta de esfuerzo (Han, 2019a, pp. 76)

La espacialidad del jardín en que se encuentra el *homini cochlea* no lo lleva al consumo del mundo, sino que lo suelta a esta, no lo libera, como la libertad occidental dominada por el yo. En este sentido, el caracol no es un dominador de tierras, la amabilidad lo caracteriza y el respeto por el mundo lo identifica, no desea ni codicia nada, se encuentra en una relación con su alrededor que le permite entablar vínculos profundos desde el vacío y desde lo que es la vida más allá de la subjetividad codiciosa del consumo y del rendimiento<sup>185</sup>. La primavera, entonces, implica ese brillo inicial por ubicarse en el mundo tras la renuncia a la esencia, al entregarse al mundo en un *estar* que no es de dominación, puesto que el *homo digitalis* siempre entiende el yo como potenciador del consumo y la dominación. El calor de la primavera hace que el frío invernal tenga una luminosidad particular, el hielo se rompe para dar lugar a nueva vida, aunque más adelante se explica el porqué es necesario pensar el jardín haniano como un *jardín de invierno* lleno de vida. La sola llegada de la primavera trae consigo un primer paso en el reconocimiento de la vitalidad que, por medio del cuidado y el cultivo, puede tener un lugar dentro de lo íntimo de un espacio

---

retumbar del trueno no ensordece sus oídos. Su corazón no se interesa por la belleza o la fealdad; su caminar no es estorbado por montes o cañadas: se desplazan en espíritu” (Zi, 2006, pp. 44-45).

<sup>185</sup> Sobre esto, y en concordancia con las interpretaciones de Han, entraría la interpretación de Heidegger en su viaje a Grecia: A pesar de su gusto por la navegación, sus habitantes y pueblos conocían la vida sedentaria y los límites que, frente a lo bárbaro, demarcan los aposentos de los dioses. A pesar de toda ambición en el combate, se sabían celebrar lo grande y reconocer lo alto para fundar así un mundo. Nosotros, seres humanos de hoy, parecemos como expulsados de tal morada, perdidos en las cadenas de la planificación calculadora” (Heidegger, 2008, p. 44). En esto, el templo budista y el templo griego tienen su similitud, son espacios abiertos que son dedicados a fundar mundo.

personal: “Para mí, la primavera se anuncia acústicamente (...) Así pues, primero *oigo* la primavera que se avecina (...) la primavera me parecía estar *más allá del tiempo, e incluso más allá de lo posible*” (Han, 2019c, pp. 64-65). La primavera es identificable por el eco que produce el vacío del jardín, hay una apertura al estar-en-el-mundo<sup>186</sup>.

La primavera humana solamente permite que surja una nueva vida, el vacío es lo que permite que acontezca la posibilidad de un *homini cochlea* que encuentre la felicidad fuera de los márgenes psicopolíticos que se imponen dentro del sistema. Para poder pensar un nuevo tipo de política se requiere, primero, de reflexionar la forma en la que la felicidad humana se va a concebir, esto es, para escapar del círculo de reproducción del neoliberalismo debe de dejarse de lado los conceptos psicopolitizados de este, de ahí que la reflexión sobre la primavera sea una reconstrucción de los principios humanos fundamentales para poder pensar el buen vivir<sup>187</sup>. Así, el ser humano debe de entenderse en el plano de la vacuidad para volver a nacer, para darle lugar a una vida, si bien esta última no es auténtica, puesto que el principio de *Shanzhai* siempre lo hace un ser que *proviene de* un pasado del rendimiento; la primavera en el jardín que experimenta el *homini cochlea* permite una reconstrucción de su propia identidad similar al del *Kintsugi* (金継ぎ)<sup>188</sup>, esto es, permite que las fracturas y los daños (las ruinas) sean reconstruidas por medio de una carpintería en que las marcas del daño no son negadas, sino resaltadas al ser unidas por oro: “De

<sup>186</sup> Zhuang Zi explica esta idea del tipo de cohabitar que surge con la primavera: “Cuando las aguas acumuladas no son profundas, no tienen fuerza para sostener un gran barco. Viertes una taza de agua en un hoyo, y una pajita es allí como un navío; mas si pones una taza, se pega al fondo, pues el agua es poco profunda y grande el barco” (1996, p. 35). La primavera trae consigo la llegada de la pajilla en la que ha devenido el antiguo ser-taza.

<sup>187</sup> Hay que destacar acá el giro, que se explicará más a profundidad en el acápite *Vínculos del nombre propio*, donde se pasa de la deconstrucción a la reconstrucción en un reposicionamiento del sentido de la muerte, esto es, el punto final de Han para pensar el bien común depende de la manera en que se entiende este concepto de muerte y cómo se relaciona el ser humano con ella a lo largo de su vida. Esto último, puesto que se ha dejado de lado la muerte como algo negativo a no ser pensado, en lugar de verlo como el eje central de una *aleatanatología* o la *tanatografía*: “No se trata aquí de esa «aporía» del «hoy», sino de un a priori prehistórico, pregenealógico que cobra vida al entregarse a la muerte, con el anciano, cuya voz es silenciosamente alta que se puede rastrear en el camino de la deconstrucción a la reconstrucción” (Han, 2000, p. 188).

<sup>188</sup> Arte japonés de reparación en que se remarcan las fracturas al ser reconstruido determinado objeto.

las ramas que parecían del todo muertas despierta en primavera una nueva vida. Del muñón muerto vuelve a brotar un fresco verde. Me pregunto por qué al hombre no le es concedido este asombroso milagro” (Han, 2019c, p. 66). Esto último hace que la copia ruinosa que surge del *homo digitalis* (el *homini cochlea*) se aparte cada vez más de su original, para dar paso a una no-identidad propia, como lo permite el *Shanzhai*. A pesar de la negativa de Han sobre la posible primavera de la humanidad, esta ética del jardín que surge con el *homini cochlea* permite dar una orientación a la revolución del tiempo que el autor postula en un plano ideológico-subjetivo de lucha en el que puede existir un desprendimiento del sistema para poder articular nuevamente a los vínculos humanos lo negado, desde la alteridad excluida, para crear una comunidad democrática en la que el ser humano responda al mundo desde una mirada vaciada. No el principio liberal, que lentamente puede llegar a devenir economización del mundo, sino una práctica *ausente* de yo, sin egos que luchen entre sí, algo contrario al principio de participación política dentro de las posdemocracias actuales. En ese sentido, el jardín da un brillo al ser humano, un *satori*, en el que la nueva presencia lo vincula nuevamente al mundo olvidado por el ruido y lo paliativo de la sociedad contemporánea. No se trata, en este nuevo entendimiento de la felicidad, de rechazar la negatividad, sino de apreciarla como un punto de partida para la transformación y el entendimiento de lo humano: “Hoy hay *algofobia*, un miedo generalizado al dolor, por todas partes. La tolerancia al dolor también desciende rápidamente. La algofobia resulta en *anestesia permanente*. Se evita cualquier condición dolorosa” (Han, 2021, p. 7).

Esta última idea de la *algofobia* se relaciona directamente con la noción de *verano*. La relación existente entre el ser humano con la cúspide de la vida, que se refleja en esta segunda estación, permite dar a entender el lugar que juega el verano dentro del vínculo que tiene una persona con el tiempo. Para Han, el verano implica actividad, trae consigo un aire de movilidad

que instiga a la planta a crecer y a permanecer allí, altiva y brillante, hasta la caída de esta en otoño; sin embargo, dentro del nuevo orden de mundo dominado por el *homo digitalis* lo que existe es una necesidad por mantener la humanidad en un eterno verano, en una etapa de altura y de actividad, el verano es un tiempo del rendimiento, no del descanso y del reposo, sino de movimiento, no hay quietud o contemplación en el verano, sino que existe un acuerdo implícito entre la persona y el mero hecho de existir en el que, con tal de vivir, se acepta que el ser humano pase por esta etapa de hiperactividad. Esta idea del rechazo al verano se ve reflejada en la lectura que hace Han de los *Acónitos de invierno*: “Al parecer [el acónito de invierno], aborrece el verano. Siento afinidad con él. Yo también prefiero el frío al calor. Si yo fuera una flor, querría florecer en pleno invierno” (Han, 2019c, p. 49). Ahora bien, el rechazo de Han no es al verano en tanto que tiempo que *necesariamente* acontece, no se rechaza el verano por ser lo que es, lo que rechaza es la idea de colocar la vida humana en un estadio de perpetuo verano, en el mejor de los casos, en una temporalidad que salta entre primavera y verano. Esto último es lo que identifica la *algofobia* que tanto afecta la *sociedad paliativa* contemporánea (Han, 2021), toda sensación que no corresponda con la positividad, la transparencia, el egocentrismo y la capacidad de rendimiento, se elimina de la existencia, es decir, se deja de lado el *otoño* y el *invierno*; al mismo tiempo, se le resta vitalidad a la *primavera* y al *verano*, el *homo digitalis* paliativo olvida el reposo y la sombra que se produce durante el verano cuando se le piensa como lo que es y no como un estadio idealizado de la vida: “La flor ojos negros u ojo de Venus está en plena floración. Es la flor estival por excelencia. Resplandece con su ojo sonriente todo el verano hasta el otoño. Ofrece un aspecto despreocupado y radiante” (Han, 2019c, p. 99). El aroma del tiempo que permite el entendimiento del otro surge con el balance relacional entre tiempo y espacio como condiciones de posibilidad existenciales; el verano, como categoría existencial, procura que exista un resplandor y un reposo

para el cuerpo y para el espíritu vaciado que busca configurarse como *shanzhai* dentro de un mundo dominado por el *homo digitalis*. El sujeto-copia-original que habita como un *homini cochlea* dentro de su jardín zen lleno de ruinas habita como un ser que retoma la relación *a tiempo* con el mundo, con su experiencia completa y contradictoria de vida y muerte, así se evita el *destiempo*:

Me ha dejado muy triste que los girasoles se hayan marchitado pronto por culpa del verano tan corto y frío. No pudieron acabar de desarrollarse. Enseguida se desfloraron. Un frío inesperado provocó en pleno verano un otoño húmedo y frío. Los narcisos de otoño, que por lo general florecen en septiembre o en octubre, florecen ahora en pleno verano (Han, 2019c, p. 103).

Así, el trabajo del cuidado que tiene lugar en el ejercicio de jardinería del *homini cochlea* constituye, en estas dos primeras etapas de la vida, una responsabilidad de entrega y de donación. El cuerpo y el espíritu responden al vacío del yo para dejar que todos atraviesen por la posada de la no-esencia, pero, al mismo tiempo, las ruinas que quedan en el jardín zen hacen que tenga lugar una estructura mínima que deja espacio a una identidad, que en el contexto del budismo zen puede entenderse como una no-identidad, en la que pueden echar raíces los intentos del *homini cochlea* por ubicarse en la existencia cohabitada por y para los otros.

Así, la ética del jardín, entendida como hasta el momento, implica el florecimiento del *homini cochlea* como ser que cuida del mundo en una amabilidad y una responsabilidad metafísica con la vida misma que rodea su propio existir vaciado de ego y de la economización de la vida diaria. El otro, como completa negatividad, entra en mi propia presencia, el *contacto* con él me es renovado por la pérdida de la psicología del yo psicopolítizada que el neoliberalismo utilizaba para mantener el enjambre. Ya no hay un ego que domine las relaciones humanas, sino que se produce un nuevo lazo social en el que el cara-a-cara tiene lugar para poder cohabitar en una relación de

armonía con la tierra<sup>189</sup>. La religión oriental da un nuevo principio a la vida tras la despsicologización de la persona, del *homo oeconomicus* se alterna al *homo digitalis* para, finalmente, romper con la cadena de reproducción con el *homini cochlea*, aunque, en última instancia, la idea del humano caracol no es más que una figura vacía, esto es, tiene el sentido que la misma persona le quiera dar, es decir, está abierta al *nombre propio*. Pero esto es posible desde un plano propiamente metafísico, el budismo zen, el taoísmo y, en general, el pensamiento del Lejano Oriente, permiten cohabitar la existencia vacía que tiene lugar cuando se rechaza la psicopolítica, pero esto solo es posible en un diálogo con los mecanismos que permiten la emancipación con lo subjetivo y lo psicológico de Occidente. Es con esa hibridación que tiene lugar el trabajo en el jardín que reivindica el papel del ser humano en la Tierra y se puede llegar a pensar el porvenir de la humanidad:

Desde que trabajo en el jardín me acompaña una extraña sensación, una sensación que antes no conocía y que también siento corporalmente con mucha fuerza. Es una *sensación de la tierra*, que me hace dichoso. Quizá la tierra sea un sinónimo de la dicha que hoy se aleja cada vez más de nosotros. *Regresar a la tierra* significa, por tanto, *regresar a la dicha*. La tierra es fuente de dicha (Han, 2019c, p. 34).

Así, el *retorno a la tierra* es el objetivo de la ética del jardín haniana. Solo así se puede acabar el recorrido que empieza en el portón del jardín que sale hacia Ehnried, como lo pensó Heidegger. Los lazos que surgen entre seres humanos fuera de la presencia del yo permiten un aliento que hace morar el origen; los vínculos del humano caracol poseen una sencillez que los

---

<sup>189</sup> En esto se retoman las palabras de Issa: “Una rana gigante y yo / Mirarnos el uno al otro / Sentados cara a cara / En silencio. // ¿Qué es, luz de luna? / Brillando fuerte / Sobre el ciruelo- / ¿Debo robar también las flores? // Muy arriba / Los rincones oscuros / De Matsushima / Canta una alondra // Un gato grande / Frisca su largo cola / burlas / una mariposa” (1978, pp. 45-46). Cada cosa tiene su lugar en una relación con el mundo que parte de una metafísica del budismo zen y el taoísmo.

carga de una fuerza inagotable capaz de revolucionar lo cotidiano, al sujeto mismo atrapado por el *homo digitalis*, para dar lugar a una implosión del sistema.

#### 4.2 Vínculos del nombre propio

Las dos estaciones faltantes reflejan otra directriz del proyecto haniano de una ética del jardín. Con primavera y verano existe una idea de comienzo y de cúspide de lo que implica la vida humana, en cambio, con el otoño y el invierno existe otra relación que ha sido, según el autor, negada y rechazada por el espíritu de la época actual. Sin embargo, todo lo que implica la ubicación de un mundo en *común* [*Mitwelt*] (Heidegger, 1997, §26) o, como lo es en este caso, de una *posada común*, trae consigo la pregunta por la muerte y el sufrimiento, dos cualidades que identifican el invierno y el otoño, de ahí que Han se pregunte sobre por qué hablar de un *jardín invernal* y de la época más poco favorable para las plantas al momento de empezar un libro de jardinería: “¿Por qué comienzo un libro sobre el jardín con el invierno y el *Viaje de invierno*, siendo que el invierno significa el final absoluto del tiempo de jardinería?” (Han, 2019c, p. 16). El otoño implica una resignificación de la relación del ser humano con la muerte, una relación por demás perdida, la cual es necesaria, siguiendo al autor, para poder entender los vínculos que se entablan con lo otro. La relación del ser humano con la muerte implica una transformación del yo en otra cosa, en un lugar compartido, que hace que tenga lugar la *renuncia* a estar aferrado a la pura vitalidad positiva del permanecer en verano eternamente: “El compulsivo aferramiento al mundo remite a las abrazaderas del yo. Aflojar estas abrazaderas del yo equivaldría a una forma de morir totalmente distinta de la forma en que mueren los «reyes»” (Han, 2018a, p. 11). El lugar de la muerte como una figura paradigmática que hace que la identidad no vuelva a *ser llenada*, que pierda su vacío producto de la despsicologización, permite una vitalidad constitutiva de la vida que admite dentro

de su propio jardín la posibilidad de que tenga lugar una transformación de la identidad de un egoísmo del puro yo, de la *esencia*, a un devenir completamente otro por medio de la entrega al *riesgo de morir* y de romper con la hipertrofia paliativa que el sistema requiere para mantener un control sobre la vida:

La muerte se irradia sobre el existir para el otro. Un cierto existir para morir corre parejo con un cierto existir para el otro. Por eso resistirse a morir conduce a una hipertrofia del yo, cuyo peso aplasta todo lo que no es el yo. Pero ante la inminencia de la muerte también puede despertarse un amor heroico, en el que el yo deja paso al otro. Tal amor también promete una supervivencia. De este modo, en torno a la muerte surgen complejas líneas de tensión que se entrecruzan entre el yo y el otro (Han, 2018a, p. 13).

La capacidad para morir, que surge con la llegada del otoño al jardín, trae consigo un encuentro en el entendimiento del ser humano con su existencia. Cómo constituir una vida para la muerte es la pregunta que se hace Han con la llegada del otoño, la respuesta radica en el “estar consigo mismo en la muerte” y no en “quedarse por sí mismo dentro de la muerte”. Esta última es la idea que es tomada por quienes buscan perpetuar el verano<sup>190</sup>. Arriesgarse a la muerte implica abrirse a la transformación, a trabajar en las ruinas del jardín y no en los edificios de la subjetividad. El régimen de rigidez que busca imponerse en un sujeto vaciado quiere recomponer la visión de mundo del *homo digitalis*, y la base de la que parte es de la relación del sujeto con la muerte, que es una categoría existencial capital para entender cómo se estructura la vida misma. En este tipo de rigidez se olvida la *afabilidad* producto de tomar conciencia de la muerte, no solo eso, en un régimen neurótico, como lo es el de la sociedad del rendimiento, no existe un lugar para una

---

<sup>190</sup> En este sentido, la muerte se presenta no como una desesperación, sino como un completo amor por el otro: “Tampoco se predica que ante la muerte hay que agarrarse a sí mismo, “mío”, “yo soy”. Más bien, ante la muerte, se despierta un amor enfático por el otro, en el que se deja atrás la muerte. No el ser real hasta la muerte, el énfasis no está en el mío” (Han & Hügli, 2007, p. 147). La transformación que surge con la conciencia de la muerte hace posible un desarraigo del *mío* por el *nuestro*.

relación con la muerte que de lugar a la serenidad que existe de entender la experiencia de la finitud, sino que la muerte resulta es vista como un *producto* o *resultado* que llega de la fatiga y el agotamiento, esto es, en la sociedad del rendimiento la muerte es resultado del trabajo, no hay una conciencia *propia* de la finitud, sino una instrumentalización de la misma con fines puramente productivos:

la resistencia a la muerte acaba generando un imperativo de identidad: uno se prohíbe toda transformación, como si todo conato de transformación fuera ya una manifestación de la muerte. Frente a la muerte interpretada como pérdida de sí mismo se aspira a una plena autoposición, que igualmente representa una forma de poder. Pero el afán de una autoposición plena acarrea como consecuencia una identidad rígida. Debe impedirse todo conato de transformación (Han, 2018a, p. 19).

El otoño retoma la idea de una experiencia de la finitud, esto es, se devuelve dentro de la conciencia humana la posibilidad de la muerte. Esta última, en tanto que posibilidad existente en toda la vida, hace que tenga lugar todo un ejercicio de reconocimiento y de cambio. El trabajo sobre la muerte hace que sea posible un paso de la codicia a la *amabilidad*; esta última florece al momento en que todo lo demás comienza a perecer alrededor del jardín. Con la presencia de la muerte y la caída de las flores existe un resplandor que trae no nueva vida, sino una nueva forma de habitar con la muerte: “Estamos ya en pleno otoño. El aire es muy frío. Hay mucha tristeza. Florecen espléndidamente las anémonas otoñales, los cosmos, los narcisos de otoño y los azafranes otoñales” (Han, 2019, pp. 103-104). El otoño trae consigo un tipo de heroísmo que supera la idea de una soledad *a priori* del yo que vive encerrado en sí mismo negando la muerte, pero paradójicamente encerrándose dentro de ella. La caída de las hojas y las flores implica una conciencia de la presencia de lo otro que muere o tiene la posibilidad de morir. La aflicción y la tristeza por el otro permiten la identificación de un cuidado primordial que está presente en el

estar-en-el-mundo del ser humano: “El heroísmo del yo es reemplazado por un heroísmo del amor. A través de la muerte destella una luz que proclama un triunfo sobre la muerte. Este bello resplandor oculta la muerte y la mortalidad” (Han, 2018a, p. 116). La mortalidad que se presenta con el otoño hace que exista una amabilidad con lo que sufre y con lo que se sufre, el lugar del mundo. Del heroísmo heroico al heroísmo amoroso se da paso a un heroísmo afable del ser que se entiende como parte de una realidad que asume su propia contradicción entre vida y muerte, la angustia da paso al amor y el este último a la afabilidad con lo existente, esto es, a la coexistencia:

La afabilidad surge del desplazamiento de la fuerza gravitatoria del ser a lo que no es el yo.

La afabilidad es el gesto del ámbito intermedio. La afabilidad se suscita cuando uno cobra conciencia de la mortalidad, de la fugacidad. Uno cobra conciencia de la fugacidad *desasiéndose* de sí mismo y dejándose *transcurrir* junto con lo caduco (Han, 2018a, p. 118).

La ética del jardín, entonces, en el otoño, permite una afabilidad como *a priori* social para pensar la relación entre todos. Este tipo de vínculo permite un intermedio constante de las cosas, una tensión entre cada jardín, que posibilita un amoldamiento de todo con todos en un trabajo relacional en el que no existe un yo que coloque el dominio o la apropiación al interior del vínculo; lo *social*, lo *común*, puede generar afinidad con lo otro. Con la ruptura del *homo digitalis* se puede hablar de una sociedad que retome con fuerza la movilización y la transformación de la realidad, pero solo desde una transformación inicial sobre y desde la muerte que permita entender las bases existenciales que hacen posible una vida en comunidad más allá de la relación sujeto-trabajo: “El afable *ámbito intermedio* es el espacio que se vuelve accesible al «cansancio que confía en el mundo». En una singular *sintonización conjuntada* o *intermedia* las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras, e incluso se gustan unas a otras” (Han, 2018a, p. 135). El *ámbito medio*, que se puede asociar con el concepto de *medio* heideggeriano, es procurado por la ética del

jardín, el espacio interior-exterior que no posee una espacialidad determinada desde la no-identidad vaciada y ruinoso de la que parte.

Los vínculos que surgen dentro de la ética del jardín giran alrededor del otoño y el invierno, además, se encuentran en un ámbito medio en el que el *cansancio a solas*, que representa al sujeto del rendimiento, pasa a un *cansancio compartido* en el que existe una unidad con todas las cosas. Esta unidad se caracteriza, no por una visión totalitaria de la vida en comunidad, sino por una misma categoría existencial que atraviesa lo ético y lo social, a saber, la muerte, que es la que termina por determinar cómo se puede relacionar un ser humano con un tiempo de lo distinto que está diluido en positividad:

Hay que mirar la muerte atendiendo a su fuerza *para desasir*, una fuerza que no desemboca en la «alienación», sino en esa serenidad que *deja que las cosas sean a su modo*. Cuando se priva a la cosa de todo *modo de ser*, es decir, cuando la cosa se convierte en mercancía, ya ha sido violentada. La paz con el otro (*autrui*) no es completa sin la pacífica estancia con las cosas y en la naturaleza. Lo ético no comienza solo con el otro (*autrui*). En el pacífico y afable coexistir con las cosas uno también gana una mirada para el otro. La prolongada mirada ante la que la cosa y la naturaleza se despliegan y reposan en su modo de ser también forma parte de la afabilidad hacia el otro (*autrui*) (Han, 2018a, p. 158).

En este sentido, la relación ética y social que surge con la reflexión del ser humano en su jardín hace que tenga lugar una *amistosa compañía* desde la cual es posible entenderse mutuamente en tanto que *hominis cochleas* que coexisten en una misma tierra. El otoño retoma una idea de relación con lo que perece, permite una apertura del sujeto a la muerte en un ejercicio de consolidación de la pérdida del yo que se venía realizando. El proyecto de la revolución del tiempo, del retorno del *aroma*, no puede ser de otra forma que un vaciamiento de la psicología humana recargada de psicopolítica. La muerte del otro causa una lágrima que vacía la identidad

del cuerpo, no hay un duelo, sino una confrontación al interior, un heroísmo en el que resulta un trato amable con el mundo tras una reconsideración de la fragilidad que atraviesa a todo ser viviente:

El otoño va muy avanzado, es casi invierno. Llueve a cántaros. Lluvia fría. Hay mucha oscuridad, el cielo está turbio y todo está mojado. El día nunca se pone realmente claro, ni siquiera cuando brilla el sol. Ya no tiene luminosidad, como si no irradiara carisma. Da la impresión de ser un disco mate en el cielo. Me he pasado horas barriendo la hojarasca otoñal. Casi todas las hojas han caído ya. No me gustan nada las hojas de roble. Son muy bastas y robustas. Por eso tardan en pudrirse. Me gustan las hojas más tiernas y débiles, que prefieren desaparecer, fundirse enseguida con la tierra, regresar a la tierra (Han, 2019c, p. 114).

El otoño produce una apertura en el cuerpo y el espíritu vaciados, existe un viento que atraviesa esa herida y conecta unos con otros en un solo acontecimiento que reencuentra diariamente a los individuos como huéspedes en los jardines vinculados por la fuerza de una vida entregada a la negación de la esencialidad y de la vida *copiada y ruinosa* que queda tras la renuncia a la psicopolítica. Empero, lo que tiene lugar allí es, precisamente, no una autenticidad, como lo piensa Heidegger, sino una *inmanencia de la vida*, esto es, hay un habitar propio que no interrumpe la presencia de los demás. De esta manera, la reflexión otoñal: “Me aproxima al «otro» como mi vecino. O bien nos aproxima mutuamente a mí y al otro llevándonos a la afabilidad del habitar vecinal” (Han, 2018a, p. 198). Las plantas se encuentran pereciendo con la llegada del otoño, el frío otoñal que marca el fin de este y, a su vez, indica la llegada del invierno refleja una exposición al mundo que *vincula* narrativamente para traer aroma al tiempo. El pensamiento del Lejano Oriente, expuesto en el capítulo anterior, empalma directamente con un estilo de vida con y desde la muerte, no dentro de ella, y es bajo esta metafísica oriental que puede hablarse de una revolución del tiempo, no solo eso, sino que el estilo de vida por venir, el que renuncia al verano eterno, estará

centrado en la muerte y en la narratividad, lo ritual y el contacto con el mundo más allá del dataísmo digital, por lo que los postulados filosóficos de oriente permiten el entendimiento de un camino verdadero que lleve a una iluminación.

Así, para lograr una apertura ilimitada a lo otro, que es la única que dentro de un marco democrático tiene sentido, por su puesto siguiendo las disposiciones de la revolución del tiempo, hace que exista una disposición del vacío hacia el mundo y la presencia de lo otro dentro de un marco societal. El mundo que sigue al rendimiento al seguir la ética del jardín renuncia a la economización de la vida para poder entablar vínculos entre unos y otros fuera del *secuestro* del otro para mi propia conveniencia. Pero esto no es algo accidental, sino que requiere de un ejercicio reflexivo que ocurre con la llegada del otoño, con el recuerdo de la muerte, que fractura al yo, solo así se:

Supera el cierre de la substancia y el encerramiento del sujeto abriéndolos a un *ámbito intermedio*: un ámbito intermedio *sin interioridad dialógica* que es un amplio espacio de indiferencia; los abre a la apertura y afabilidad ilimitadas, que trascienden tanto la «relación» entre «yo» y «tú» como también el «para el otro». Este ámbito intermedio *vacío* hace que se salga de su interioridad aquella identidad que se obceca consigo misma o persevera en sí misma. De este modo suscita afabilidad. Ni la «sustancia» ni el «sujeto» son afables (Han, 2018a, p. 215).

El otoño trae la muerte, y con esta última tiene lugar la transformación del yo en un yo-otro-indiferenciado. Esta idea de indiferenciación, o mejor, de no-identificación, estructura de una manera diferente la presencia del ser humano; Este último ya no es únicamente aquello que un determinado yo o un determinado yo-otro psicológico le indica, sino que es un ser libre para elegir por su propia cuenta, ahora fuera del dominio del *homo digitalis*, la manera en que su relación con la muerte lo va a definir a sí mismo y a los demás con los que cohabita vecinalmente la vida: “La transformación perturba el curso lineal de una producción. Con ello merma su eficiencia. Esta

aumenta con la formación de unidades que siempre permanecen iguales a sí mismas” (Han, 2018a, p. 237). Esta transformación que llega con el fin del invierno es la de dejar completamente el régimen del yo para dar lugar al régimen de las ruinas, esto es, al régimen del nombre propio.

El nombre propio del que habla Han trae consigo una relación directa con la muerte y, por extensión, con la última estación al interior del jardín, a saber, el invierno. El jardín de Han, como el mismo lo indica, es un *jardín de invierno*, además de eso, es un jardín que tiene *nombre propio*, *Bi-Won* (jardín secreto). La idea del nombre propio que tiene el jardín le da un lugar más allá de la condición de ser sujeto, esto es, de *estar sujeto a*; el nombre propio muestra una soberanía de uno mismo por uno mismo, sin otro hegemónico externo o interno que ejerza un control, pero, al mismo tiempo, con las ventanas abiertas, esto es así ya que, siendo uno mismo un nadie vaciado la soberanía es solamente una presencia sutil, pero libre, contrario al peso de la egocéntrica idea de la soberanía del yo, que se asienta en el *alguien*; al no haber *nadie* no hay encierro en sí mismo. Con la idea de no-esencia, de vacío, de afabilidad, de no *ser nadie*, entre otros postulados de la filosofía del Lejano Oriente, se presenta el cómo entender el cohabitar vecinal desde la no-identidad, la respuesta radica, entonces, en el concepto de *nombre propio* y, además, como este concepto solamente puede configurarse desde una reflexión filosófica desde la muerte como un potencial para la vida: “En vista del eterno gris del invierno berlinés se despierta un *deseo metafísico* de un jardín luminoso y floreciente en pleno invierno” (Han, 2019c, p. 16). El nombre propio, entonces, se ubica como el reemplazo de la identidad psicológica y subjetivizada en la que antes hallaba el ser humano. Contrario a la noción cerrada sobre sí mismo y egomaniaca de un yo que se presenta como un *oikos* dominante y apropiativo del mundo, el titular del nombre se ubica como un huésped del mundo en el que se instaura de forma amable con todo lo que es en un deambular, en este sentido, el sujeto con nombre propio es como el Odradek:

El titular del nombre propio no es un sujeto que reposa sobre sí mismo y reside en sí mismo. Igual que Odradek, no tiene domicilio propio. Deambula por su propia nominalidad (...) ninguna ley de la casa (*oikos*), ninguna *economía* puede retener fijo a Odradek en un lugar. Odradek no está en su propia casa. Sus deambulaciones ponen en cuestión la economía, la ley de la casa y de la familia (...) Odradek siempre escapa a la «preocupación del padre de familia», que siempre sería una autopreocupación una preocupación por *sí mismo*, por la «*estabilidad del sí mismo*». Esta manera de poner en cuestión la casa *en sí*, que es idéntica a sí misma, exige una ley distinta: *la ley del nombre propio* (Han, 2020b, p. 192)<sup>191</sup>.

El nombre propio retoma la idea del nadie, del no habitar en ninguna parte (del ser vaciado), para poder establecer una manera alterna de identidad fuera de los marcos del yo psicopolítico. El nombre propio se constituye por singularidades que le son muy próximas, que la atraviesan y la convierten en lo que es; *la vida*, en este sentido, se convierte en una experiencia rodeada no únicamente por la muerte como un destino final que determina toda acción, sino la muerte como el motor vivo que cementa las posibilidades para una autodelimitación desde los acontecimientos mismos que amoldan. En el jardín de invierno es el florecimiento invernal el que determina todas las demás estaciones al permitir presenciar vida desde lo que se considera debe ser un tiempo para la muerte y el perecer<sup>192</sup>.

Estos vínculos con la muerte son necesarios en la sociedad, el rechazo del invierno hace que exista una banalización de lo mortal, se sistematiza la muerte debido al espectáculo de esta,

---

<sup>191</sup> Recordar que el cuento original es de Kafka (1975).

<sup>192</sup> En este sentido, la muerte se convierte en dadora de vida, pero no en la determinante de esta, como en Heidegger, aunque la cercanía con este último es innegable. La muerte no es únicamente la razón para vivir, sino que es una configuradora de *vida*, lo que se quiere indicar con el nombre propio es que, contrario a la idea de muerte como un concepto estático y rígido, lo que existe detrás de la reflexión y la conciencia con la muerte es, realmente, un entendimiento del sí mismo y de lo otro desde una apertura frágil y amable que permite una dialéctica de la herida en la que se forma un vínculo socializador: “la muerte conlleva una retórica singular que la multiplica, que la convierte en un fenómeno, en una manifestación o en una experiencia *viva* (...) La muerte no es un mero punto final, sino en un punto cero donde la vida *comienza*” (Han, 2020b, pp. 9-10).

no hay una ritualidad o un acercamiento a esta última desde una perspectiva que revitalice lo humano<sup>193</sup>. La constitución de una conciencia de la muerte trae una vinculación desde la misma, el ejercicio sobre el dolor y la fragilidad, no como conceptos negados ante una aparente necesidad de vitalidad permanente, sino como ejes sociales y éticos dentro de una comunidad, permite identificar la singularidad de cada vida, lo preciado detrás de las personas. Esta idea crea una transformación de las relaciones entre personas, de relaciones individuales a relaciones singulares; el enjambre cede ante el peso que tiene la muerte como apertura del hogar:

La relación anormal con la muerte y con los muertos ciega impidiendo ver la singularidad del hombre con nombre propio. La economía del provecho destruye la historicidad que se basa en el nombre propio. El nombre propio es la marca de la singularidad y de la irremplazabilidad que la praxis vital de la sociedad trata de eliminar con su economía del provecho. El muerto vuelve a ser matado (Han, 2020b, p. 33).

El respeto y la afabilidad por el otro, el retorno del aroma de la alteridad, tiene lugar cuando se piensa en un *estar vuelto hacia la muerte* que genera la destrucción de la autenticidad por la singularidad. El tiempo puntualizado se convierte en un tiempo aromático para *nadie* y dispuesto para el silencio *vacío* que constituye al nombre propio. La presencia del *homini cochlea*, en este sentido, es similar a la de Odradek, como antes se expuso, solamente desde este plano de idiotismo puede pensarse una alternativa al control del *homo digitalis*. El humano caracol recurre a la pasividad ante la muerte como un escape a la dinámica apropiadora del yo, donde el nombre propio

---

<sup>193</sup> Acá hay que traer en cuenta la lectura que Adorno y Horkheimer hacen de la pérdida de significado de la dignidad humana y del dominio de la destrucción. Esta última reemplaza la muerte y genera un tipo distinto de entendimiento de lo que es la muerte: “La relación anormal hacia los muertos —el que sean olvidados y embalsamados— es uno de los síntomas de la enfermedad que ha sufrido la experiencia. Se podría casi decir que se ha hecho obsoleto el concepto mismo de vida humana como unidad de la historia de un hombre: la vida del individuo es definida ahora sólo por su opuesto, la destrucción, y ha perdido toda armonía y coherencia, toda continuidad de recuerdo consciente y memoria involuntaria; ha perdido todo sentido” (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 257). La muerte delimita el concepto mismo de dignidad humana, que dentro de la lógica de los filósofos hace parte de una forma de dar lugar históricamente a los sujetos, no son solo piezas de cambio al interior de la maquinaria social, sino que son singularidades que hacen parte de la existencia común. Ejemplo de esto último está en la película *Okuribito* (2008).

es una figura pasiva ante el poder de la resistencia contra la muerte. Este tipo de entendimiento sobre la muerte hace que las relaciones sean vínculos genuinos que pueden desplegarse en una práctica humana de interacción no economizante, se renuncia a la idea del otro como objeto de apropiación para dar lugar al otro puramente otro. Al no estar bajo las *abrazaderas del yo*, el ser *nadie*, la mirada puesta extrovertidamente hacia la no-resistencia hacia la muerte, produce una relación que genera un ligamiento de los unos con los otros, ya no existe un eje de control que requiera de la hiperindividualización subjetiva, sino que la herida genera una unión en la que todos somos nadie, pero esta idea de un ser-vacío (*homini cochlea*) no implica una renuncia a las singularidades que forman la experiencia de vivir. La vida desde el nombre propio crea las condiciones de posibilidad para una revolución del tiempo, puesto que solamente al interior de una contemplación de este tipo es posible hablar en términos de una salida a los dispositivos neoliberales de control.

El nombre propio surge en el jardín de invierno, esto implica que la muerte como categoría existencial es el que figura la vida y, en este proceso, pasa a ser un regulador de lo societal que es constitutivo dentro del cohabitar en comunidad. Este tipo de entendimiento afable surge bajo el rechazo de la mismidad y el ego, para dar paso a un ser humano con la potencia de salvar el tiempo:

La persona con aura surge del sonar (*personare*) o de la resonancia (*réverbération*) de varias voces. Sería un espacio de resonancia donde sonarán varias voces. La persona (*personne*) que es nadie tiene una historia, tiene un rostro y un nombre propio. El *nadie con nombre propio* no carece de rostro ni de historia. No administra su rostro sino que habita en su historia, camina por los países de su nombre (...) quien es *nadie* brilla con su aura por su ausencia. El *nadie* que hay en el alguien arroja una sombra sobre la sombra del autorretrato que hace que sus contornos tiemblen. El autorretrato es la suma de aquello que le sucede o acontece a uno más allá de la atención del yo (Han, 2020b, p. 263).

Este tipo de autorretrato que no es una reproducción del sí mismo, sino una experiencia de apertura hacia el mundo produce una *hospitalidad*<sup>194</sup>, es una copia respetuosa (*shanzhai*). La idea de una suma de voces es un ejemplo de ese atravesar de lo otro en uno, por lo que es menester este tipo de estar en el mundo para dar paso a una revolución. La ética del jardín, en este sentido, busca emancipar al sujeto del yo, quiere que sea soberano de su historia y de su vida más allá de la psicopolítica neoliberal. El nombre propio hace que exista un entendimiento de uno mismo en el que se surcan los problemas psicológicos que el neoliberalismo utiliza para mantener a la persona como sujeto del rendimiento. El *homo digitalis* no puede sostenerse en el *homini cochlea*, este último es la fase inicio del proceso de emancipación frente al yo, posterior a eso, en la praxis revolucionaria que se enciende con este *habitar en las ruinas de la identidad psicológica*, tiene lugar el nombre propio como una manera que tiene el ser humano para levantarse frente al círculo del capitalismo. Es decir, el *homini cochlea* posibilita la revolución del tiempo, y esta última puede perdurar únicamente sobre la base del nombre propio. El escape del sistema no se da en términos estructurales, inicialmente, sino que debe darse en dimensiones más íntimas al interior de los seres humano y, específicamente, en su relación con la muerte propia y del otro<sup>195</sup>. Esta última, como base ontológica, determina el cómo se figura el ser humano en su entendimiento del tiempo. Ahora bien, la perduración del nombre propio, siguiendo al autor, únicamente es posible desde la presencia del *nadie*; dicho nadie hace que cuando aparezca el control no tenga nadie sobre quien ejercer violencia. Esta interpretación del nadie, por extensión, debe responder, como lo demuestra

---

<sup>194</sup> Derrida (2000) es un antecedente directo. Para este autor francés, existe una estructura ontológica dentro del ser humano que destaca por su apertura al mundo, inclusive, la hospitalidad se piensa como una condición prepolítica dentro que es la que funda toda sociedad.

<sup>195</sup> Debe dar paso al *tiempo de la fiesta* que se abre a lo sagrado y se aleja de lo profano del trabajo: “La fiesta comienza cuando cesa el tiempo cotidiano profano (...) Presupone una consagración. Uno es consagrado e iniciado para entrar en el tiempo elevado del a fiesta. si se suprime aquel umbral, aquel tránsito, aquella consagración que separa lo sagrado de lo profano, entonces solo queda el tiempo cotidiano y pasajero, que luego se explota como tiempo laboral” (Han, 2015c, p. 96).

la manera en que es implementada por el autor, a la metafísica del Lejano Oriente, puesto que la praxis ritual que postulan los autores que entran en esta categoría son los que exponen un *modus vivendi* del vacío y del nadie. La filosofía del Lejano Oriente permite pensar en términos aplicados lo que es la vida del *nadie con nombre propio*. Dicho ser humano con nombre propio es el que puede comenzar a pensar en términos postrendimiento. Así, el *cansancio a solas* pasa a ser un *cansancio cósmico* en el que todos podrán estar con todos como si fueran nadie; cada uno, con su historia, sus singularidades, sus acontecimientos, su tiempo, su muerte y su vida. De este modo, la *ética del jardín* puede llegar a pensarse como una *ética del cansancio* que une a todos en un último intento por salvar el futuro de la humanidad: “!Pero ahora, antes de irnos-a-la-calle, una última imagen del cansancio! Bien. Es al mismo tiempo mi última imagen de la Humanidad: Reconciliada en sus últimos momentos, los últimos de verdad, en su cansancio cósmico” (Handke, 1990, p. 84).

### Conclusiones:

Con todo lo expuesto hasta el momento se puede afirmar lo siguiente: la revolución del tiempo solamente se puede llevar a cabo, solo puede tener una durabilidad, cuando se piensa la práctica humana como una praxis sin yo. Esta idea de un no-yo requiere de un andamiaje conceptual que guíe a las personas una vez renuncian a su propia esencia, es ahí donde entra la filosofía del Lejano Oriente, esta última es la que ayuda a vaciar al sujeto del control del *homo digitalis* para darle paso a un *homini cochlea* y, finalmente, a un *nombre propio*. La ética del jardín es, precisamente, ese proceso en el que se tiene que articular una propuesta práctica que soporte a la persona para evitar el retorno de un sistema de control<sup>196</sup>. La ética se sostiene sobre el *homini cochlea* y el *nombre propio* como formas afables y no apropiadores, *ausentes* de economía, y las directrices que hacen que el nombre propio cohabite vecinalmente se encuentran en la metafísica del Lejano Oriente expuesta más arriba. Dicha metafísica, que articula el budismo zen, el taoísmo, elementos de la filosofía china y japonesa, en una serie de prácticas humanas rituales permiten que el ser humano cohabite en una *comunidad sin comunicación* en la que domina una *percepción simbólica* de lo cotidiano; esta ritualidad elude la coacción de lo económico. Así, se puede pensar el siguiente orden: frente al sujeto del rendimiento dominado por el *homo digitalis* se presenta una única alternativa el vaciamiento de la psicología como proceso de escape de la psicopolítica neoliberal (la cual imposibilita una alternativa en términos subjetivos), dicha despsicologización se puede conseguir por medio de la metafísica del Lejano Oriente, la cual destaca por los conceptos

---

<sup>196</sup> Una similitud de esto se puede apreciar al aplicar el concepto de *serenidad* de Heidegger, que da lugar a una nueva forma de entender lo digital más allá del poder económico. En estos sentido, el proyecto de Han se aproxima al de la *futurabilidad* (Berard, 2019). Inclusive, a partir de la posibilidad de una separación de lo digital con lo tecnoautoritario es posible hablar de una manera *tecnodiversa* que se resista a los medios economizados de entender la existencia digital (Hui, 2020).

de vacío, nadie, iluminación, no-habitar, entre otros. Una vez el ser humano queda sin yo, es posible, ya en este punto, hablar tanto de una revolución del tiempo como de una ética del jardín: ambos ocurren en simultaneidad. La misma metafísica del Lejano Oriente permite al sujeto vaciado pensarse desde las ruinas de lo psicológico, es allí donde entran el concepto de *homini cochlea* y de *nombre propio*, juntos permiten dar lugar al cohabitar más allá del yo. Además de esto, la revolución del tiempo, el retorno del aroma al mundo, se da por medio de esos dos conceptos antes expuestos en la ética del jardín. El idiotismo, la política del Eros y de lo bello, la revitalización de la *vita contemplativa*, la amabilidad y la contraposición de los cuerpos, solamente pueden retornar a lo humano cuando se piensa desde el espacio *vacío del nadie con nombre propio* que es el *humano caracol* que ya no ve el mundo en términos no de un mundo por conquistar, sino de un jardín de espacios abierto-cerrados para poder no-habitar en ninguna parte. La revolución del tiempo sin la ética del jardín (la idea del *homini cochlea* y del *nombre propio*) queda con un hueco teórico, ya que únicamente se podría hablar de un sujeto del rendimiento que tiene que retornar por medio de la revolución del tiempo a un tipo alternativo de ser en el mundo, pero no se explicaría cómo llevar a cabo dicha revolución, puesto que el autor en sus obras deja en claro la imposibilidad de un retroceso dentro de los procesos subjetivos que están dominados por el neoliberalismo. En cambio, cuando se ubica la filosofía del Lejano Oriente dentro de las directrices de Occidente que caracterizan la revolución del tiempo todo encaja en una sola amalgama híbrida. La ética del jardín, que se caracteriza por ubicarse en lo íntimo del ser humano, es el puente que lleva a la revolución del tiempo, que es un proyecto entre muchos, a ser realizado. La revolución del tiempo como proyecto político y social únicamente es posible al tener presente el espectro ético disponible con las reflexiones sobre el ser humano que la ética del jardín permite, de ahí que sea imposible hablar de un proyecto emancipador al interior de la obra de Han sin referir, en segunda

instancia, de la filosofía del Lejano Oriente, que es la que permite una correcta interpretación del sistema filosófico en términos de aplicabilidad y de soluciones concretas sobre lo que es una vida más allá del rendimiento.

La ética del jardín intenta abarcar todo el marco propositivo de Han, su trabajo sobre el *homini cochlea* y el *nombre propio* está enlazado directamente con las flores conceptuales y con la revolución del tiempo, no ocurren instantáneamente, aunque sí en paralelo. La emancipación desde la intimidad humana que propone Han desde su revolución está unida por medio de puentes con la ética del jardín y las flores conceptuales zen que de allí brotan. El jardín es un espacio *vacío*, *contemplativo*, *ruinoso* y de *contacto* (posee una ritualidad sagrada) en la que la no-identidad (la copia) poco a poco se va emancipando de su homólogo original (neoliberal) hasta llegar a ser titular de su *propio nombre* no un *modelo de* o un *sujeto a*, mas bien, una singularidad<sup>197</sup>.

Las precisiones sobre la muerte, en este orden de ideas, cobran importancia; el *homini cochlea*, que es a su vez un *homini vacuus*, está abierto, como una *posada*, al Acontecimiento. Este biotipo no es una subjetividad en sentido estricto, es una copia de lo psicológico, la cual lleva por firma el no tener un yo, sino que se habita en sus *ruinas*. Es bajo el marco de ser un *shanzhai* que el nombre propio posibilita un vínculo con tras la superación del rendimiento, no puede haber una revitalización del cansancio cósmico, el cansancio propiamente humano, hasta que las singularidades se relacionen después del trabajo. Este último, tras la renuncia a la psicopolítica, deja de tener su carácter de totalizador y se convierte en un *ejercicio de jardinería*, esto es, en una actividad en la que el ser humano se ve reflejado para su propia cualidad transformadora, no para servir a la reproducción de un aparato económico. El trabajo y el cansancio, de esta manera,

---

<sup>197</sup> En este sentido, la propuesta de Han de una revolución de las singularidades que apunta a una congregación que de lugar a una revolución social es similar a la propuesta de Fisher (2017). Esto es así debido al rol que toma el ser humano en su singularidad psicológica para configurar una lucha más compleja frente al sistema más allá de la clásica interpretación de la izquierda, ya que la dinámica neoliberal y postfordista ha consitituido un nuevo tipo de dominio.

generan un balance dentro de la ontología humana fundamental, funda *lo nuevo* a partir de una copia de *lo viejo*, pero siempre apuntalando, con cada copia, el nombre propio que se instaure en un plano de autonomía sistémica y de anarquía contra el *homo digitalis*. En este sentido, la ética del jardín articula una emancipación contra el totalización del trabajo y la psicopolítica, a la vez que crea puentes para un porvenir donde los vínculos humanos no responden al dominio económico y a los valores neoliberales que tanto desgastan a la persona en la actualidad<sup>198</sup>.

Ahora bien, al entrar ya al respecto del sistema filosófico propuesto por Han surge una realidad. Este autor coreano es una *shanzhai*, como él mismo lo trabaja<sup>199</sup>, de otros autores que han llegado a tesis similares, por no decir que iguales, a las que propone. Por supuesto, esta *copia* implica que, de alguna manera, existe una firma que separa a lo calcado de su modelo original, y es ahí donde los conceptos del Lejano Oriente entran a jugar un papel. Toda la conceptualización de la sociedad del rendimiento parte del pensamiento Occidental, igualmente lo hace su proyecto de la revolución del tiempo. De ahí que las dos primeras partes de este trabajo estuvieran dedicadas enteramente a exponer a profundidad la manera en la que se entienden dichos conceptos en el marco del mundo contemporáneo. Cada acápite, de cierta forma, es una interpretación de Han de los autores; él copia lo dicho por ellos, siempre mencionando sus obras (por su puesto), pero con su propia firma, con su *propio nombre*, de ahí que el resultado sea un *shanzhai* que lo habilita a producir su propio sistémica filosófico.

---

<sup>198</sup> Esto implica, por un lado, que la teoría de Han delinea el estado de la sociedad actual y, al mismo tiempo, propone una orientación desde la intimidad humana para preparar un proyecto político desde una orientación social. Esto último en el plano del capitalismo digital es algo fundamental, ya Srnicek (2018), en su *capitalismo de las plataformas*, reconoce que esta división entre crítica y proyecto emancipatorio es imprescindible para poder resistir los procesos economizantes del neoliberalismo digital.

<sup>199</sup> Hay que recordar que para Han el ser copia de algo no es necesariamente un insulto, sino que implica un proceso de respeto y homenaje, por un lado, hacia aquello que se copia y, por el otro, un trabajo propio de entrenamiento y capacidad para poder imitar lo mejor posible el objeto original. Sin embargo, toda copia lleva consigo una diferencia que lo separa del objeto copiado, esta diferencia, esta *firma propia* de la persona que está presente en el *shanzhai*, y que con cada copia se marca más, es lo que, finalmente, hace que el objeto copiado sea singular en sí mismo.

Es con este proceso de *recogimiento filosófico* que hace Han que tiene lugar un *sello personal* a la hora de ver la sociedad del rendimiento, junto con la idea del *homo digitalis*, bajo los parámetros que él expone (cansancio, transparencia, enjambre, psicopolítica y rendimiento). Este concepto de sociedad del rendimiento, por demás, es un estadio caracterizado por un análisis y una crítica incisiva al estado de cosas contemporáneo. Ahora bien, en la revolución del tiempo, que igualmente es un ejercicio de *recogimiento* filosófico, se puede seguir ubicando los postulados de Han en el estado de análisis y crítica, aunque ya con una orientación propositiva, aunque dicha orientación no basta para poder hablar en sentido estricto de un *proyecto realizable*, debido principalmente a la manera en que Han articula su discurso desde los pensadores de Occidente. La psicopolítica, como un dispositivo de control, es un muro inamovible desde los postulados filosóficos occidentales, puesto que todos parten de un yo psicológico cerrado en sí mismo, pero abierto al dominio sistémico, sin dejar de lado que los autores que buscan escapar de esta idea de yo se quedan cortos en la manera tanto de hacerlo como de sostenerse sobre esta vida postpsicológica. La complicación con la revolución del tiempo se debe a que solamente puede surgir sobre alguna base, desde algún terreno que de soporte al ser humano para poder tanto superar el círculo de reproducción capitalista como poder vivir una vez se renuncia al yo. Hasta dicho problema mencionado no tenga respuesta el *aroma del tiempo* no puede acontecer.

En este punto es donde surge la *firma* de Han dentro de esta copia del pensamiento occidental que hasta el momento ha sido su teoría. Los críticos de Han llegan hasta este punto en su lectura del coreano, esto es, su propuesta filosófica no pasa de ser una mera crítica al sistema con un proyecto idealista que es inviable bajo los mismos parámetros en que el autor los pone (sébase, la psicopolítica domina completamente al individuo, nada que hacer, el capitalismo

cometió un *crimen perfecto* y ha triunfado)<sup>200</sup>. Sin embargo, el *giro hacia el Lejano Oriente* que el autor toma, y que es ignorado por la gran mayoría de críticos, llena el supuesto hueco teórico dentro del proyecto emancipatorio haniano. Las reflexiones sobre el vacío, el no habitar, la nada, entre otros, que surgen y son alimentados desde el pensamiento y la cultura del Lejano Oriente, corresponden al estadio crítico-comparativo del sistema filosófico de Han, con estas obras sobre Oriente el autor apunta a potencializar lo dicho desde su proyecto de revolución del tiempo (cargado de conceptos y sistemas occidentales) con los postulados del Lejano Oriente, de modo que se contrasten y se retroalimenten mutuamente en un ejercicio de hibridación filosófica.

Sin embargo, esta hibridación no es evidente, los trabajos sobre Han, hasta el momento, siguen dividiendo tajantemente Occidente y Oriente como dos momentos aparte del sistema filosófico haniano; en lugar de pensarlos como dos caras de la misma moneda. La ética del jardín responde a esa necesidad teórica de intentar armonizar, de hacer encajar, Occidente con Oriente. Las flores conceptuales expuestas están interconectadas con las dimensionalidades de la revolución del tiempo, pero estados dos caras solo se sostienen sobre el puente que permite el *hominí cochlea* y el *nombre propio*. El *jardín*, en este orden de ideas, es lo que da terreno a la revolución del tiempo, sus características lo vuelven inaprehensible para el sistema.

A pesar del autor no dejar explícito esto en su obra, sí es posible rastrearlo. Su filosofía no es un ejercicio que responda en sentido estricto al *tratado filosófico*, sino que está en la idea del haiku. Sus ensayos, en este sentido, son haikus literarios (Soccomanno, 2019), en los que la ausencia que está presente en ellos no es accidental, sino que parte misma de la estructura de escribir. Así pues, el error, está en querer pensar a Han como un filósofo occidental en sentido estricto, ignorando que, del otro lado, es un maestro zen. Este último lado del coreano puede pasar

---

<sup>200</sup> Un ejemplo de las interpretaciones que encuentran en Han una propuesta activa de resistencia y no solo una crítica a los parámetros actuales de la sociedad se puede encontrar en el trabajo de Mavrakis (2021).

desapercibido, pero realmente es parte fundamental para lograr entender lo *no dicho* dentro de sus haikus. La ética del jardín, en este orden de ideas, es una reverencia hacia esas lecciones dadas, no por el filósofo, sino por el maestro en el Karesansui.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2002). *Aesthetic theory* (R. Hullot-Kentor, Trad.). New York: Continuum.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. Sanchez, trad.). Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Alemán, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*. Barcelona: Ned Editores.
- Arendt H. (2009). *La condición humana* (G. Ramón, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2001). *Ethics. An essay on the understanding of evil* (P. Hallward, Trad.). New York: Verso.
- Badiou, A., & Truong, N. (2012). *Elogio al amor* (A. Ojeda, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, R. (1990). *El imperio de los signos* (A. García, Trad.). Madrid: Mondadori.
- Barthes, R. (1993a). *El placer del texto seguido por Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France*. (N. Rosa & O. Terán, Trads.). México: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1993b). *Fragmentos de un discurso amoroso* (E. Molinda, trad.). México: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2002). El «grano» de la voz. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (C. Fernández Medrano, trad., pp. 262-271). Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (2006). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía* (J. Sala, Trad.). Paidós.
- Bashō, M. (2004). *Bashō's Haiku* (D.Landis Barnhill, Trad.). New York: State University of New York Press.
- Bashō, M. (2016). *Sendas de Oku* (O. Paz & E. Hayashiya, Trads.). Girona: Atalanta.

- Bashō, M., & Kobayashi, I. (1994). *The essential haiku. Versions of Bashō, Buson, and Issa* (R.Hass, Trad.). New:York: The Ecco Press.
- Bataille, G. (1997). *El erotismo* (A. Vicens, & M. Sarazin, trads.). Barcelona: Tusquest.
- Bataille, G. (2001). El erotismo o el cuestionamiento del ser. S. Mattoni trad., *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961* (S. Mattoni trad., pp. 338-363). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Baudrillard, J. (1985). El año 2000 no tendrá lugar. *El País*. Recuperado de [https://elpais.com/diario/1985/10/13/opinion/498006006\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1985/10/13/opinion/498006006_850215.html)
- Baudrillard, J. (2000). *Las estrategias fatales* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2004). *La ilusión del fin: O la huelga de los acontecimientos* (T. Kauff, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2003). *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida* (A. Santos, trad.). Madrid: Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo* (M. Rosenberg & J. Arrambique, trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1991). El narrador. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (R. Blatt, trad., pp. 111-134). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2000). *Dos ensayos sobre Goethe* (G. Calderón & G. Mársico, Trads.). Barcelona: Gedisa.

- Benjamin, W. (2005). *Libro de pasajes* (L. Fernández, I. Guerra, & F. Guerrero, Trads.). Madrid: Akal.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad* (H. Salas, trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura* (C. Aira, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre* (P. de Place, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Blyth, R. (Ed.). (1974). *Zen and Zen classics. Volumen four: Mumonkan*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Breton, A. (2001). *Manifiestos del surrealismo* (A. Pellegrini, Trad.). Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Brin, D. (1998). *The transparent society*. Boston: Addison-Wesley.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos. Neoliberalism stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Buber, M. (1997). *Diálogos y otros escritos* (C. Moreano trad.). Barcelona: Riopiedra.
- Buson, Y. (1716). *Bosque de pinos en Karasaki*.
- Butor, M. (1958). *El empleo del tiempo* (J. Caballero, Trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Camus, A. (2013). El mito de Sísifo. En *Obra completa I* (pp. 207-330). Madrid: Alianza.
- Carax, L., Gondry, M., & Joon-Ho, B. (2008). *Tokio!* [Película]. Japón: Comme des Cinémas.
- Celan, P. (2002). Discursos. En *Obras completas* (J. Reina, trad., pp. 495-512). Madrid: Trotta.
- Chien, Ying Yu. (1250). *Mañana diáfana en un pueblo de montaña*. Colección Yoshikawa.
- Cleary, T & Cleary, T. (Trads.). (2005). *The Blue Cliff Record*. Boston: Shambhala.
- Confucio. (1982). *Las analectas: Conversaciones con los discípulos* (M. Rosenberg, Trad.). Barcelona: Adíax.

- Conze, E. (Trad.). (2001). *Buddhist wisdom containing The diamond sutra and The heart sutra*. New York: Vintage.
- Csikszentmihalyi, M. (1997). *Finding flow in everyday life*. New York: Harper Collins Publishers.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1990). Post-scriptum. Sur les sociétés de contrôle. En *Pourparlers*. 1972-1990 (Vol. 13, pp. 240-247). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1995). Mediators. En *Negotiations, 1972-1990* (M. Joughin, trad., pp. 121-134). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2002). Últimos textos: El «Yo me acuerdo», La inmanencia: Una vida (M. Parmeggiani, Trad.). *Contrastes*, 7, pp. 219-237.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza* (Equipo Editorial Cactus, Trad.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología* (O. Barco & C. Ceretti, trad.). México: Siglo XXI.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2000) *Of hospitality* (R. Bowlby, trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Dōgen. (2007). *Shobogenzo. The treasure house of the eye of the true teaching* (H. Nearman, Trad.). Mount Shasta: Shasta Abbey Press.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* (R. Paredes, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ende, M. (2001). *Momo* (S. Constante, Trad.). Bogotá: Alfaguara.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

- Ficino, M. (1994). *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón* (M. Lamberti & José Luis Bernal, Trads.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fisher M. (2017). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fong, W. (1962). The Problem of Forgeries in Chinese Painting. Part One. *Artibus Asiae*, 25(2/3), pp. 95-140.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad I. Voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007c). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1978)* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allendesalazar, Trad.). Paidós.
- Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Han, B. (1999a). *Martin Heidegger. Eine Einführung*. München: UTB.
- Han, B. (1999b). “Über die Dinge Heidegger, Nietzsche und das Haiku”. *Merkur*, (600), pp. 332-334
- Han, B. (2000). “Zu Derridas Gedanken über Europa in *Das andere Kap*”. En *Europa-Philosophie* (pp. 177-194). Berlín: de Gruyter.

- Han, B. (2001). “Liebe und Gerechtigkeit bei F. Nietzsche”, en *Nietzsche und das Recht: Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie* (pp. 77-84). Stuttgart: Steiner.
- Han, B. (2003). Über die Aneignung. *Merkur*, 11, pp. 1057–1061.
- Han, B. (2004). Das Klonen und der Ferne Osten. *Lettre International*, 64, pp. 108-109.
- Han, B. (2008). Über das Schließen. Eine Eloge. *Scheidewege*, 38, pp. 227-240.
- Han, B. (2010). Homo sacer und Guantanamo. *Scheidewege*, 40, pp. 257-269.
- Han, B. (2011, septiembre 27). Big Data: Dataismus und Nihilismus. *Zeit-Online*.  
<https://www.zeit.de/zustimmung?url=https%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2Fdigital%2Finternet%2F2013-09%2Fbig-data-han-dataismus>
- Han, B. (2012). *Sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2013a). *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo* (A. Grassi, Trad.). GoWere.
- Han, B. (2013b). *Sociedad de la transparencia* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014a). *En el enjambre* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, Trad.).  
Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014c). *La agonía del Eros* (R. Gabas, trad.). Herder: Barcelona.
- Han, B. (2015a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (P. Kuffer, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2015b). *Filosofía del budismo Zen* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2015c). *La salvación de lo bello* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2016a). *Por Favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente* (R. Gabás, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2016b). *Müdigkeitsgesellschaft: Byung-Chul Han in Seoul und Berlin* (documental).  
Isabella Gresser (directora). Berlín: Matthes & Seitz.

Han, B. (2017a). *Expulsión de lo distinto* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2017b). *Sobre el poder* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2017c). *Topología de la violencia* (P. Kuffer, Trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2018a). *Muerte y alteridad* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2018b). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia Occidental de la Pasión*  
(A. Ciria. Trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2018c). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización* (F. Gaiullour, trad.). Barcelona:  
Herder.

Han, B. (2019a). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (G. Calderón,  
Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

Han, B. (2019b). *Shanzai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (2.a ed.; P.  
Kuffer, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

Han, B. (2019c). *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2019d). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (M. Alberti, trad.). Barcelona:  
Herder.

- Han, B. (2020a). *Desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2020b). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2021). *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*. Berlín: Matthes & Seitz.
- Han, B. (24 de octubre del 2013c). Der Kapitalismus liebt die Stille nicht, en *Schaubühne am lehniner platz*. Disponible en: <https://www.schaubuehne.de/de/uploads/Der-Kapitalismus-liebt-die-Stille-nicht.pdf>
- Han, B. & Hügli, A. (2007). *Heideggers Todesanalyse (§§ 45- 53)*. En T. Rentsch *Sein und Zeit* (pp. 133-148). Berlin: Akademie Verlag.
- Handke, P. (1990). *Ensayo sobre el cansancio* (E. Barjau, trad.). Madrid: Alianza.
- Handke, P. (2003). *Historia del lápiz: vida y escritura* (J. Alemany, trad.). Barcelona: Península.
- Hankde, P. (1996). *Un viaje de invierno a los ríos Danubio, Save, Morava y Drina (Justicia para Serbia)* (E. Barjau, trad.). Madrid: Alianza.
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Empire*. New York: Harvard University Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude. War and democracy in the age of the empire*. New York: The Penguin Press.
- Hayek, F. (1982). Los principios de un orden social liberal. *Estudios Públicos*, (6), pp. 179-202.
- Hebel, J. (1900). *Werke*. Zurich: Atlantis Verlag.
- Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre la estética* (A. Brotóns, Trad.). Madrid: Akal.
- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls, Trad.). Madrid: Alianza.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Madrid: Abada Editores.

Heidegger M. (1997). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1983). *Aus der erfahrung des denkens. 1910-1976*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1990). *Del camino al habla* (Y. Zimmermann, Trad.). Madrid: Serbal.

Heidegger, M. (1991). *Nietzsche. Volumes one and two* (D. Krell, Trad.). San Francisco: HarperCollins.

Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía* (S. Ramos, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1994). Construir, habitar y pensar. En *Conferencias y artículos* (E. Barjau, trad., pp. 127-142). Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (2002b). *La proposición del fundamento* (F. Duque & J. Pérez, Trads.). Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (2003a). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (2003b). *Camino de campo* (C. Rubies, Trad.). Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2005b). *Parménides* (C. Másmela, Trad.). Madrid: Akal.

Heidegger, M. (2005c). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.). Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2008). *!Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970* (S. Sfriso, Trad.). Buenos Aires: Manantial.

Heidegger, M. (2008). *Estancias* (I. Reguera, trad.). Valencia: Pre-textos.

Heidegger, M. (2012). *Heráclito* (C. Másmela, Trad.). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Heidegger, M. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)* (F. de Lara, Trad.). Madrid: Abada Editores.

Hisamatsu, S. (1982). *Zen and the fine arts* (G. Tokiwa, Trad.). Tokyo/New York: Kodansha International.

Hui, H. (1962). *The Zen teaching of Hui Hai on sudden illumination: Being the teaching of the Zen master Hui Hai, known as the Great Pearl* (J. Blofeld, Trad.). London: Rider & Company.

Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad* (T. Lima, trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

Huizinga, J. (1980). *Homo ludens. A study of the play-element in culture*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

Humboldt, W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (A. Agud, Trad.). Barcelona: Anthropos.

Huxley, A. (2013). *Un mundo feliz* (R. Hernández, trad.). Bogotá: Debolsillo.

Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo* (M. Rodil, Trad.). Madrid: Katz.

Illouz, E. & Ibarburu, J. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.

Illouz, E. & Cabanas E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (N. Pettit, trad.). Barcelona: Paidós.

Jordan, P. (2004). *Pleasure with products: beyond usability*. London: Taylor & Francis.

- Jordan, P. (2010). *Designing pleasurable products: an intro to the new human factors*. London: Taylor & Francis.
- Kafka, F. (1946). Investigations of a dog. En *The Great Wall of China and other pieces* (W. Muir & E. Muir , trad., pp. 11-47). London: Secker and Warburg.
- Kafka, F. (1970). Prometheus. En , *The great wall of China: Stories and reflections* (W. Muir & E. Muir , trad., p. 145). New: York: Schocken Books.
- Kafka, F. (1975). The cares of a family man. En Willa Muer & Edwin Muer (Trads.), *The metamorphosis; The penal colony, and other stories* (pp. 160-161). New York: Schocken Books.
- Kafka, F. (1989). El artista del hambre. En *La metamorfosis* (pp. 191-206). Bogotá: Círculo de Lectores.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (I. Fuentes, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Kobayashi, I. (1973). *The year of my life* (N. Youssa, trad.). Los Angeles: University of California Press.
- Kobayashi, I. (1991). *The dumpling field* (L. Stryk, Trad.). Athens: Swallow Press & Ohio University Press.
- Kollaseck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (N. Smilg, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2007a). *El seminario 7. La ética del psicoanálisis: 1959-1960* (D. Rabinovich, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2007b). *El seminario 10. La angustia: 1962-1963* (E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. El seminario. Libro 11* (J. Delmont & J. Sucre, Trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lafargue, P. (1979). *El derecho a la pereza* (J. Giner, trad.). México: Grijalbo.
- Laozi. (2008). *Daodejing* (Edmund Ryden, trad.). New York: Oxford University Press.
- Le Bon, G. (2001). *The crowd a study of the popular mind* (T. Unwin, Trad.). Dover Publications.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro* (J. Pardo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito* (D. Guillot, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Lie Zi. (2006). *El libro de la perfecta vacuidad* (I. Preciado, trad.) Barcelona: RBA.
- Linji. (2009). *The record of Linji* (R. Fuller Sasaki, Trad.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Luciana Espinosa, María Greco, Ana Penchaszadeh, Cristina del Ferrier, & Senda Sferco. (2018). *Por qué [no] leer Byung Chul Han*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: Economía y filosofía* (Francisco Rubio, Trad.). Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2002). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, volumen 2* (J. Aricó, M. Murmis, & P. Scaron., Trads.). México: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach I B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (W. Roces, Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Master Yunmen. (1994). *From the record of the Chan Master «Gate of the Clouds»* (U. App, Trad.). New York: Kodansha International.

- Mavrakis, N. (2021). *Byung-Chul Han y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy. The making of typographic man*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano* (P. Ducher, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente* (F. Estrada, trad.). México: Ambar.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido* (N. Comadira, Trad.). Barcelona: Península.
- Mises, Ludwig. (2011). *La acción humana. Tratado de economía* (J. Reig, Trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Morozov, E. (2011). *The net delusion: The dark side of internet freedom*. New York: Public Affairs.
- Mumon, Y. (2004). *The lectures on The ten oxherding pictures* (V. Sōgen Hori, Trad.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nietzsche, F. (2001a). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (A. Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (A. Brotons, Trad.; Vol. I). Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2003). Richard Wagner en Bayreuth (Consideraciones Intempestivas. Cuarto Volumen). En *Escritos sobre Wagner* (J. Linares, trad., pp. 83-182). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2003a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (A. Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2003b). El caso Wagner. En *Escritos sobre Wagner* (J. Llinares, trad., pp. 183-242). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (A. Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Norman, D. (2005). *Emotional Design. why we love (or hate) everyday things*. New York: Basic Books.
- Po, H. (1958). *The zen teaching of Huang Po* (J. Blofeld, Trad.). London: Rider & Company.
- Proust, M. (1919). *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1927). *A la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*. Paris: Gallimard.
- Rau, A. (2010). *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Rosset, C. (2004). *Lo real. Tratado de la idiotez* (R. del Herrero, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Sacomanno, G. (2019). Ante el camino suicida. En *Página/12*, disponible en:<https://www.pagina12.com.ar/184326-ante-el-camino-suicida>
- Sartre, J. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (J. Valmar, Trad.). Barcelona: Altaya.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra. En Derecho de Gentes del "Jus publicum europeum"* (D. Schilling, Trad.). Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I* (P. López, Trad.). Madrid: Trotta.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público* (G. Masso, Trad.). Barcelona: Península.
- Sennett, R. (2003). *Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. (M. Galmarini, Trad.). Barcelona: Anagrama.

Sesshu, T. (1481). *Paisaje haboku* [Tinta sobre tela]. Museo Nacional de Tokio.

Sheng, Yen. (2005). *Getting the Buddha mind on the practice of Chan retreat* (3.a ed.; Ming Yee Wang, Karen Swaine, & Paul Kennedy, Trans.). California: Dharma Drum Publications & North Atlantic Books.

Simmel, G. (1900). Metaphysik der faulheit. Ein satyrspiel zur tragödie der philosophie. *Jugend*, 5(20), pp. 337-339.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas* (A. Giacometti, trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

Stiegler, B. (2009). *Von der Biopolitik zur Psychomacht. Logik der Sorge I.2*. Berlín: Suhrkamp.

Takita, Y. (2008). *Okuribito* [Película]. Japón: Shochiku.

Virilio, P. (2006). *Speed and politics* (M. Polizzotti, trad.). Los Angeles: Semiotext(e).

Weber, M. (2004). *Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (J. Abellán, Trad.). Madrid: Alianza.

Zi, Z. (1996). *Maestro Zhuang Zi* (I. Preciado, Trad.). Barcelona: Kairos.