

El Otro en la sociedad contemporánea y su dependencia tecnológica según Byung-Chul Han

Hugo Armando Figueroa Guevara

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2023

Dedicatoria

*A mi madre por su compañía incondicional en el transcurrir de mi vida:
nunca fuiste límite y frontera en mi libertad.*

*A mi hermano Carlos y mi amigo Marco, que partieron pronto.
Nos debemos la despedida. Siempre les recordaré.*

Agradecimientos

De antemano pediré excusas por explayarme en palabras, pero tengo la necesidad de decirlo. Mis agradecimientos están distribuidos en tres grupos de personas que admiro por enseñarme, con o sin discursos, que la vida y la existencia deben realizarse con valor, además, que cada pequeña labor tiene un mérito heroico.

En primer lugar, agradezco a mi familia por su acompañamiento: mi madre Socorro, mis hermanos Marlene y Aldemar, mis tíos José y Carmen, mi primo Over y mi sobrina Hady. Al ser considerado por ellos el diferente del grupo, siempre me brindaron, a su manera, el cariño y la cercanía. También a Natalia Lucía, que en cada confesión sobre este trabajo siempre me brindó calma y motivación para avanzar.

Seguidamente, expreso mis agradecimientos a quienes fueron mi compañía durante el pregrado en la Escuela de Filosofía: profesores y compañeros estudiantes. En especial a la profesora María Fernanda Rodríguez, por su acogida especial y su humor maravilloso en nuestras largas charlas sobre la familia y el caos, y al profesor Jorge Enrique Pulido, por su paciente cercanía y admirable acompañamiento en la elaboración de este escrito. A Miguel Mauricio, María Angélica y José Luis, grandes compañeros entre pasillos y salones.

Por último, y no menos importante, a todos los integrantes vinculados en mi etapa universitaria: empleados, colaboradores y amigos. Siempre sentiré admiración por el personal del servicio de Comedores UIS, cada sonrisa y saludo fue reconfortante. A Freddy Ramírez, capellán de la universidad, por su amistad en mis primeros semestres. También a Paola Rueda, por su acompañamiento ameno y consejo durante las variadas sesiones terapéuticas en la época en que

disponía de un enorme deseo por darle algún sentido a mi existencia. Y a mis amigos de la vida, que quiero mucho; en cada encuentro con ellos confirmo sin decir nada que pude abrir mi corazón: Sergio Esteban, Camilo Pitta, Sharone Rojas, Juan Vera, Sebastián Ortiz, Jean Zapata, Iván Ortega, Juan Balcucho y Ely Durán. Son los mejores muchachos con los que pude coincidir.

Tabla de contenido

Introducción	8
1. La Otredad en Byung-Chul Han	11
1.1. Hegel y los inicios de la Otredad	12
1.2. La Otredad en la Propuesta Ontológica de Heidegger	17
1.3. El Otro en el Pensamiento de Lévinas	21
1.4. Baudrillard y su Crítica en Torno al Otro en la Sociedad Contemporánea.....	26
2. Dependencia Tecnológica: Una Definición de Byung-Chul Han.....	29
2.1. En la Sociedad Dependiente-digitalizada.....	30
2.2. Dependencia Tecnológica en la Otredad.....	34
3. Una Posible Praxis desde las Ideas de Oriente	39
3.1. El Budismo Zen, la <i>Vita Contemplativa</i> y la Amabilidad.....	40
3.2. La Posible Praxis de Han en la Crítica por la Técnica de Heidegger.....	46
Conclusiones	48
Referencias bibliográficas.....	52

Resumen

Título: El Otro en la sociedad contemporánea y su dependencia tecnológica según Byung-Chul Han.¹

Autor: Hugo Armando Figueroa Guevara.²

Palabras clave: Otredad, sociedad contemporánea, dependencia tecnológica, digitalización.

Descripción:

El presente trabajo investigativo analiza cuál es la relación que se presenta entre el concepto de Otredad y la dependencia tecnológica en el pensamiento de Byung-Chul Han. Este análisis es expuesto mediante la indagación de la copiosa obra del pensador surcoreano, característico por abordar las ideas de la filosofía de Occidente y la tradición oriental. Para ello, se presenta el concepto de Otredad desde sus referentes intelectuales: Hegel, Heidegger, Lévinas y Baudrillard. Seguidamente, se pone de manifiesto el proyecto filosófico de Han concerniente a la definición de dependencia tecnológica en la sociedad actual, de manera especial, desde el abordaje de los conceptos de “transparencia”, “negatividad” y “positividad”. Por último, se expone, a modo de reflexión, las afectaciones que suceden a causa de la dependencia tecnológica en el concepto sobre el otro para, posteriormente, proporcionar una posible praxis desde las ideas sobre Oriente que Han expone, y que atienden al compromiso de buscar alternativas desde la crítica que hace Heidegger sobre la tecnología. Esto, con el fin de establecer que existe en Han un proceso teórico importante que conlleva a establecer una posible praxis que sea solución a los problemas que tiene el ser humano dependiente de la tecnología.

¹ Trabajo de grado.

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

Abstract

Title: The Other in contemporary society and its technological dependence according to Byung-Chul Han.³

Author: Hugo Armando Figueroa Guevara.⁴

Key words: Otherness, contemporary society, technological dependence, digitalization.

Description:

This research paper analyzes the relationship between the concept of Otherness and technological dependence in Byung-Chul Han's thought. This analysis is exposed through the investigation of the copious work of the South Korean thinker, characterized by addressing the ideas of Western philosophy and the Eastern tradition. To this end, the concept of Otherness is presented from its intellectual referents: Hegel, Heidegger, Lévinas and Baudrillard. Then, Han's philosophical project concerning the definition of technological dependence in today's society, especially from the approach of the concepts of "transparency", "negativity" and "positivity", is shown. Finally, it is exposed, by way of reflection, the affectations that happen because of the technological dependence in the concept about the other to, later, provide a possible praxis from the ideas about the East that Han exposes, and that attend to the commitment to look for alternatives from the critique that Heidegger makes about technology. This, in order to establish that there is in Han an important theoretical process that leads to establish a possible praxis that is a solution to the problems of the human being dependent on technology.

³ Degree work.

⁴ Faculty of human sciences. School philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor of Philosophy.

Introducción

La presente investigación tiene por objetivo analizar cuál es la relación entre el concepto de Otredad y la dependencia tecnológica en la sociedad contemporánea desde el pensamiento de Byung-Chul Han. Este análisis implica abordar y adentrarse al proyecto filosófico de Han, característico por acudir a una diversidad de autores tanto de la filosofía de Occidente como de la tradición filosófica de Oriente que, en conjunto, permiten articular variados conceptos, que en este caso estarán orientados a la Otredad, y propuestas, como la *vita contemplativa*, en sus obras, principalmente *La agonía del Eros* (2014b), *La sociedad del cansancio* (2014c) y *La expulsión de lo distinto* (2017), conocidas por un estilo de escritura concisa y poética, dirigidas a las problemáticas actuales como es la dependencia tecnológica por parte de la sociedad.

Para alcanzar el objetivo de esta investigación se desarrollarán los siguientes tres capítulos. En el primer capítulo, se presenta y se ahonda en el concepto de Otredad desde los referentes intelectuales más cercanos del filósofo surcoreano: Hegel, Heidegger, Lévinas y Baudrillard. Esta primera parte procura mostrar la relevancia que tiene la Otredad para Han, siguiendo su lectura de algunos momentos de la historia del pensamiento (que inicia en la modernidad) acerca de la cuestión del otro que son de notable importancia para el autor.

Al realizar este recorrido se mostrará que, según Han, Hegel marca un punto de partida crucial en el pensamiento sobre la Otredad a partir de la concepción de la autoconciencia y del desarrollo de la conciencia en su interacción con otros individuos. Además, manifiesta el pensador surcoreano, que es en la filosofía hegeliana que la formación de la identidad y la autoconciencia se logra a través del reconocimiento mutuo del otro a partir de la dialéctica del señorío y la servidumbre. Luego, Han expone que la cuestión sobre la Otredad que plantea Heidegger desde su

carácter ontológico también tiene mucho valor, aunque sea diferente a la propuesta de Hegel. Esto es debido a que el filósofo surcoreano considera que en la ontología heideggeriana el otro es determinante en la estructura del *Dasein*. Para eso se recurre a la necesidad de exponer aspectos considerables que lo sustenten como la posición de Heidegger para tomar a los griegos como origen para su planteamiento sobre el “olvido del ser”, además, de sus postulaciones sobre que el “otro es la mismidad” y por ende el individuo es un ser-con-otro. Seguidamente, las ideas de Lévinas acerca de la Otredad tienen mucho relieve para Han, esto es debido a que el pensador lituano va más allá de la ontología de Heidegger y pone la cuestión por el otro en un enfoque ético originado en la tradición rabínica y en sus conclusiones sobre que el “otro es la diferencia” y desde esa diferencia “se hace epifanía” (es decir, hace interrogaciones) a través de su planteamiento del “olvido del otro”. Por último, Han destaca las reflexiones de Baudrillard que, a pesar no desarrollar una perspectiva particular de la Otredad, están involucradas con los trabajos filosóficos tanto de Hegel como de Heidegger y Lévinas para realizar su crítica a la sociedad contemporánea y capitalista, donde el otro se va liquidando para dar paso a una producción del otro.

En el segundo capítulo se pone de manifiesto el proyecto filosófico de Han concerniente a la definición de dependencia tecnológica. Para ello es preciso abordar los conceptos que Han suele usar con detenimiento para describir, diagnosticar y analizar a la sociedad contemporánea; tales son: a.) transparencia, b.) negatividad y c.) positividad. Además, esto favorece para comprobar que el trabajo del pensador surcoreano no se podría encasillar simplemente como pura crítica al capitalismo, como se suele señalar por algunos dentro de la comunidad académica.

El capítulo tercero expondrá una reflexión del vínculo que afecta al concepto de Otredad en la sociedad contemporánea a causa de la dependencia tecnológica según la propuesta haniana. Este ejercicio reflexivo resultará oportuno para proporcionar algunos esbozos de una praxis que el

pensador surcoreano considera esenciales basados en las ideas sobre Oriente expuestas en sus obras *Filosofía del budismo Zen* (2015b) y *Loa a la tierra* (2019); además, que atiende con fidelidad al compromiso en la crítica heideggeriana por buscar otros caminos ante las problemáticas de las concepciones actuales de la tecnología (o la técnica, según el pensador alemán).

Finalmente, a modo de conclusión, se mencionará desde el marco de esta investigación algunos elementos que ayuden a formular nuevas interrogaciones al lector interesado en profundizar sobre el impacto que la dependencia tecnológica tiene en el concepto de Otredad, desde el trabajo filosófico de alguien que escribe en otra lengua (Kuffer, 2018, p. 141) y con un estilo distinto a los que se puede concebir en los tratados de tradición Occidental.

1. La Otredad en Byung-Chul Han

*La vida no es de nadie, todos somos
la vida –pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos–,
son otro cuando soy...
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros.*

“Piedra de sol”, Octavio Paz

Al interior de la copiosa obra de Han, el concepto de Otredad emerge como un elemento central y recurrente en su pensamiento. Principalmente, es en *La expulsión de lo distinto* donde el pensador surcoreano enfatiza sobre esta idea. Justo en las primeras líneas de ese texto Han expone de manera contundente su postura: “Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo” (2017, p. 9). Sin embargo, el uso y el significado de este concepto en el pensamiento haniano carece de un orden que pueda generar una claridad para evitar cierta confusión al intentar comprender su enfoque.

El objetivo primordial de este capítulo es presentar de manera precisa y profunda la noción de Otredad para el filósofo surcoreano. Esta tarea debe llevarse a cabo teniendo en cuenta la particularidad del proyecto de Han, que consiste en recurrir a los autores occidentales presentes en la obra mencionada en el párrafo anterior. Entre la gran variedad de autores que se citan, son Georg Wilhelm Hegel, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas y Jean Baudrillard los referentes intelectuales de Han vinculados con la Otredad. Tratar este concepto de esta forma permitirá

navegar de modo más efectivo en las concepciones de Han y comprender su relación en referencia a la dependencia tecnológica en los capítulos siguientes.

De modo que, en las páginas siguientes las ideas de estos cuatro pensadores estarán latentes bajo la lectura de Han. De ello resulta aspectos considerables como el hecho de que la Otredad, según el pensador surcoreano, comienza a concebirse en la modernidad con Hegel. Además, que la propuesta ontológica de Heidegger y ética de Lévinas, que parten de posturas distintas, son las más determinantes para tratar la cuestión sobre el otro. Por último, que, al no haber una teoría sobre la Otredad en Baudrillard, existe una reflexión crítica importante sobre las dinámicas capitalistas en la sociedad contemporánea correspondientes a las nuevas maneras que se concibe el otro, como es su rechazo y liquidación.

1.1. Hegel y los inicios de la Otredad

Para Byung-Chul Han la obra principal de Georg Wilhelm Friedrich Hegel ha resultado ser muy valiosa. Durante la publicación del documental de la artista visual Isabella Gresser, basado en el libro *La sociedad del cansancio*, el filósofo surcoreano manifiesta que la obra de Hegel fue de las primeras en estudiar al estar recién asentado en Alemania (Gresser, 2015). También, Han dedica un libro entero al pensamiento del filósofo alemán, específicamente realiza una rigurosa indagación teórica y análisis crítico de la filosofía hegeliana en relación con el poder.

Es en el capítulo “Miedo” de *La expulsión de lo distinto* donde Han aborda ideas de la *Fenomenología del espíritu*. Enfáticamente es la Sección 4, titulada “La verdad de la certeza de sí mismo”, la que más repercusión tiene (Hegel, 2017, p. 90). Esto es debido a que en esas páginas se produce un giro considerable en la dialéctica, es decir, del abordaje de la conciencia (propuesto en los tres primeros capítulos) a la autoconciencia.

Durante los tres primeros capítulos, la “conciencia se ha centrado en los objetos del mundo”, tratándolos teóricamente. Ahora, en cambio, se centra “en sí misma”, en el sujeto, y se relaciona con “el mundo de los objetos” de manera práctica a través de su experiencia con la intención de buscar su reflejo en cada aspecto de ese mundo. Dicho de otro modo, la conciencia de sí mismo se construye a partir de la interacción con el entorno y de procurar encontrar resonancia en todo lo que le rodea.

La autoconciencia determina los objetos del mundo para satisfacer sus deseos, necesidades y gustos. Si encuentra algo en su mundo que aparece como un otro, determinado de forma ajena, la conciencia debe dominarlo o apropiárselo para determinarlo para sí misma. Por consiguiente, en el mundo, no hay cosas en sí, sino sólo para la conciencia (como también expone Brentano, basado en su principio de intencionalidad).

En este contexto, se observa un movimiento de la autoconciencia hacia el objeto en el mundo, en el cual busca apropiarse o determinar al objeto, para luego retornar a sí misma con seguridad en su certeza. Este movimiento lo denomina Hegel como "deseo", y se caracteriza por ser absoluto e independiente, no tolerando la existencia de algo que no esté determinado por él. Sin embargo, si el deseo superara o apropiara todo lo ajeno, dejaría de ser lo que es. El deseo se define por la negación o la determinación del otro, lo cual no es un medio para un fin, sino su propia razón de ser.

Lo anterior es algo que se observa en la experiencia diaria: todo individuo ha deseado algo, luego lo ha adquirido y, poco tiempo después, se ha sentido aburrido de él para después buscar un nuevo objeto de deseo. En este sentido, no es la consecución de los objetos de deseo lo que importa, sino el propio proceso de consecución en sí mismo.

La autoconciencia se encuentra en una curiosa situación, ya que su identidad consiste en afirmar su independencia absoluta, pero esa independencia implica, contradictoriamente, su dependencia del otro (Hegel, 2017, pp. 94-95). Si el otro desapareciera, el movimiento que es el deseo ya no podría darse. En esto hay una clara contradicción de la conciencia consigo misma, pero el deseo no se da cuenta de ello. Sin embargo, la autoconciencia se encuentra con un objeto distinto a los demás, uno que no es pasivo sino activo, un objeto que es precisamente otro deseo y que a su vez se cree absoluto en sí mismo.

En la Sección A “Autosuficiencia y no-autosuficiencia de la autoconciencia; dominación y servidumbre” comienza la famosa sección del señorío y la servidumbre, a menudo referida como la sección del amo y el esclavo. Aunque comúnmente se utiliza esta denominación, puede que no sea precisa, ya que en alemán la expresión es “Herrschaft und Knechtschaft”, que se traduce mejor como señorío y servidumbre. Es importante destacar que en el texto no se habla de un esclavo, sino de un siervo, lo cual también es significativo.

En primer lugar, es significativo manifestar que Hegel parece dirigir unas palabras al lector antes de que entren en escena los dos deseos que se enfrentarán. La autoconciencia, según Hegel, “es en y para sí misma en cuanto que es en sí y para sí misma para otra autoconciencia” (Hegel, 2017, p. 95). En un primer momento, la autoconciencia se experimenta a sí misma de forma inmediata pero meramente formal (como una tautología sin movimiento del Yo = Yo). En un segundo momento, para hacer actual esta unidad consigo misma, se pone en movimiento el deseo, que consiste en la negación de objetos externos.

Sin embargo, el deseo no encuentra satisfacción de esta manera, ya que, al negar al objeto, vuelve la necesidad de que haya otro objeto para negar y así sucesivamente. Según Hegel, el problema es la relación negativa que la conciencia guarda con el objeto. Cada negación produce

nuevamente el objeto y también el deseo, un deseo en constante movimiento sin satisfacción absoluta. La autoconciencia sólo puede lograr satisfacción en otra autoconciencia, en cuanto que ésta como objeto, cumple en ella misma la negación.

Para seguir el pensamiento hegeliano en su *Fenomenología del espíritu*, no está demás proponer el ejemplo sobre una primera persona que deambula por un jardín, además, disfruta de lo que le rodea, hasta que inesperadamente cambia su experiencia a causa de la presencia de otro sujeto que recorre el mismo lugar. Hasta ese momento, la primera persona se sentía independiente y unido con el mundo, pero ahora parece que la naturaleza se ha desgarrado en el lugar donde está el segundo sujeto. La figura de este parece absorber toda la atención del primer individuo y le hace cuestionar acerca de la propia forma de comportarse en el mundo. Antes de que apareciera, el primer individuo se percibía como un ser que buscaba satisfacer sus deseos consumiendo objetos y actuando como si fuera el centro del universo. Sin embargo, con la llegada de esta otra figura, se ha dado cuenta de que hay otros centros de deseo en el mundo que también actúan de manera similar. Esta situación ha llevado al individuo a pensar más profundamente sobre su identidad y su relación con el mundo.

Hegel enfatiza que, al encontrarse con otra autoconciencia, la primera sale de sí misma y lo mismo ocurre con la otra. El movimiento es sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace y son conscientes de la otra en una dinámica de reflejo infinito, como dos espejos.

Además, el filósofo alemán plantea la pregunta acerca de cómo reaccionan dos deseos que se enfrentan. En palabras de Hegel “La autoconciencia es primeramente ser para sí simple, igual-a-sí-misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el Yo” (2017, p. 96). Esto implica un egoísmo total en el cual el pronombre “Yo” tiene un uso exclusivo

para cada individuo, y, por consiguiente, cualquier otro no es un yo, sino un tú. Sin embargo, la otra autoconciencia siente lo mismo. Ambas autoconciencias se sienten amenazadas en su identidad y para conservarla, deben negar a la otra autoconciencia.

Posteriormente, Hegel postula que cada autoconciencia está segura de sí misma, pero no de la otra, lo que significa que su propia certeza no tiene aún ninguna verdad, ya que su verdad sólo se presenta cuando su propio ser para sí mismo se convierte en un objeto autosuficiente. Para alcanzar esta verdad, se necesita una lucha a vida o muerte entre las autoconciencias, no para eliminar el problema objetivo de la existencia de la otra autoconciencia, sino para eliminar el problema interno de la duda respecto a la independencia absoluta de uno mismo. Esta lucha es como un desafío para la autoconciencia, que debe demostrarse a sí misma su nivel de independencia. La conciencia es igual sólo a sí misma, no está condicionada por ninguna de las cosas contingentes, como su estatus social, sus posesiones, o sus relaciones sociales. Su radical independencia es pura negatividad y es en eso que arraiga su libertad radical.

Por último, expone que la autoconciencia debe demostrar la verdad de su independencia absoluta, abstrayéndose de todo aquello que la condicione como algo determinado. La autoconciencia tiene que manifestarse a la otra autoconciencia como una "abstracción pura", mostrando que no está vinculada a ninguna existencia determinada, ni siquiera a la vida. En la lucha entre dos autoconciencias por demostrar su independencia, pronto se dan cuenta de que la muerte del otro no les dará el resultado que esperan: "Ahora bien, este ponerse a prueba [*Bewihrung*] por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de él debería surgir [...]" (Hegel, 2017, p. 97).

El pensador alemán enfatiza que matar al otro no es suficiente para la autoconciencia porque lo aniquila como objeto de deseo y luego surgirá de nuevo el deseo. Si la autoconciencia

ve al otro como una mera presencia, descubre que su ausencia es lo que suscita el deseo a una nueva conquista. Lo que realmente representa un reto a la autoconciencia no es la presencia del otro, sino su deseo, es decir, su capacidad de determinar su experiencia. Por tanto, el deseo no desea la muerte del otro, sino que desea el deseo del otro. Esto es a lo que Hegel llama “reconocimiento”. El paso de la postura del deseo a la postura del reconocimiento introduce una nueva dinámica que resultará en una relación peculiar entre los dos, uno como señor y el otro como siervo.

1.2. La Otredad en la Propuesta Ontológica de Heidegger

La influencia de Martin Heidegger en la obra de Byung-Chul Han es tan significativa que resulta fundamental para comprender sus ideas y conceptos. Esto se puede comprobar al examinar sus trabajos académicos, como su tesis doctoral titulada "Heidegger y el problema de la muerte" [*Heidegger und das Problem der Tod*] y su reciente libro *El corazón de Heidegger*, publicado en 2021. Además de otras publicaciones, que no son menos importantes, en las que se abordan nociones de Heidegger de manera prominente, tal es el caso de *El aroma del tiempo* (2015), *Topología de la violencia* (2016) y *Buen entretenimiento* (2018).

A diferencia de lo que sucede con sus referencias a Hegel, Han dedica más capítulos de *La expulsión de lo distinto* al pensamiento de Heidegger para hacer su reflexión filosófica. Estos son “El terror de lo igual”, “Miedo”, “Voz”, “El pensamiento del otro” y “Escuchar”. A través de las páginas de los mencionados capítulos se profundiza las ideas de *Ser y tiempo* en torno a la Otredad, especialmente, las que tratan acerca de la noción de “olvido del ser” como una forma de argumentar que el “otro es la mismidad”; además, que el hombre es un “ser-con-otro”.

Según Heidegger, la filosofía ha estado atrapada en tediosas y fracasadas dicotomías, y en su obra *Ser y tiempo*, busca superar esa situación, dejando de lado la idea de que la realidad debe ser pensada en términos de sustancias o entidades. El pensador alemán comienza esta labor citando el diálogo platónico el *Sofista*, donde plantea que se ha perdido la comprensión de lo que realmente se quiere decir cuando se habla de "ente": "Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión 'ente'; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía" (Heidegger, 1997, p. 23). A lo largo de sus diálogos, Platón responde a esta confusión con su doctrina de las Ideas.

Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, desde Platón y Aristóteles se ha olvidado la pregunta fundamental por el ser. Esta pregunta es la siguiente: ¿cuál es el sentido del ser? Sea lo que sea, no puede ser otro ente más, porque se podría hacer la misma pregunta sobre ese nuevo ente, y la pregunta quedaría sin respuesta. En esta reflexión, se encuentra una distinción fundamental, la diferencia entre el ser y el ente, que marca el inicio de la investigación del pensador alemán en su libro. Es importante tener presente que no deben confundirse estos dos conceptos, debido que, según Heidegger, "el ser de los entes" no es en sí mismo un ente.

La elaboración de la pregunta acerca del sentido del ser requiere tener un punto de partida, como es bien señalado por el filósofo alemán: "¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión 'ser'? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta" (Heidegger, 1997, p. 23). Según Heidegger, existe un ente que se distingue de los demás y al cual se debe dirigir esta pregunta, y ese ente es el propio hombre, quien tiene la capacidad de interrogar.

En el marco de la filosofía heideggeriana, se utiliza el término *Dasein* (ser-ahí) para referirse a este hombre. Esta noción no se limita a ser una simple designación del hombre, sino que trasciende hacia la manifestación misma del fundamento del ser. El *Dasein* representa el lugar donde el ser se revela y se manifiesta. Es importante destacar que la esencia del ser-ahí radica en su existencia, en su "Ek-sistenz". Esto implica que el *Dasein* no es un ente aislado y cerrado en sí mismo, sino que se caracteriza por su apertura al ser. El ser-ahí está constantemente en relación con otros entes y consigo mismo. Desde esta perspectiva, el filósofo alemán enfatiza que solo el *Dasein* tiene la verdadera cualidad de existir.

En el cuarto capítulo de su obra principal, titulado «El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El 'uno'» se aborda la idea de que el *Dasein* no existe en soledad, sino que comparte su mundo con otros individuos. Sin embargo, al comienzo de dicho capítulo, en el párrafo 25, Heidegger plantea una pregunta fundamental: ¿Quién es realmente el *Dasein*? Para comprender la importancia de esta pregunta, es necesario recordar que Heidegger inicia su libro con la pregunta por el ser, ya que el ser siempre se refiere a algún ente en particular. En este sentido, Heidegger decide investigar el ente que es el *Dasein* debido a su capacidad única de comprender su propio ser, el ser de todo otro ente y el ser en general. Si se logra expresar esta comprensión de manera explícita, podría servir como una guía para replantear la pregunta por el ser. Por lo tanto, la pregunta "¿Quién es el *Dasein*?" constituye un paso crucial hacia este objetivo.

En el párrafo 9 de su obra, Heidegger plantea que el *Dasein* es el ente cuyo ser es siempre "el mío", es decir, el ser de un individuo único e irremplazable (Heidegger, 1997, p. 51). En otras palabras, nadie más puede vivir su existencia en su lugar; cada individuo debe asumir su propia vida. No obstante, Heidegger advierte que esta afirmación no implica de forma apresurada una interpretación ontológica completa:

La evidencia óptica de la afirmación de que soy yo el que cada vez es el *Dasein* no debe inducir a pensar que con ello queda inequívocamente trazado el camino de una interpretación ontológica de lo así “dado”. [...] Bien podría ser que el “quién del existir cotidiano no fuese precisamente yo mismo” (Heidegger, 1997, p. 120).

De hecho, sugiere que el “quién” en el contexto del existir cotidiano no necesariamente se refiere al sí-mismo. Es importante evitar dejarse llevar por la noción de que el *Dasein* es simplemente un individuo aislado, una *res cogitans*, como podría pensarse siguiendo el modelo de Descartes. Al analizar fenomenológicamente la existencia del *Dasein*, se revela que este ente coexiste en un mundo junto con otros *Dasein*. En este sentido, es importante comprender que Heidegger no está afirmando que para un *Dasein* específico existan otros *Dasein* en su mundo de manera contingente o accidental.

Al igual que el *Dasein* está necesariamente “en-un-mundo”, también está “con-otros”. Esta coexistencia con otros constituye un aspecto esencial de la estructura del ser del *Dasein*. Sin embargo, este “estar-con”, no se refiere simplemente a la existencia de otros *Dasein* en algún lugar. Más bien, se refiere al fenómeno del “coestar” o “coexistir”, como se traduce en español, y que en alemán es *Mitsein*. Es decir, la manera en que el *Dasein* se encuentra en relación con los demás, lo cual trasciende la mera presencia física de otros *Dasein* en su entorno. El filósofo alemán dice: “El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido” (Heidegger, 1997, p. 125).

El *Dasein* no experimenta su existencia en soledad, sino que coexiste con otros seres del mismo tipo en el mundo. Al analizar la vida cotidiana, Heidegger revela que el *Dasein* se encuentra inmerso en una existencia mayormente inauténtica, donde sus posibilidades de acción y su sentido de identidad están moldeados por la influencia del “*das Man*”. Sin embargo, esta condición de

estar sumergido en el "*das Man*" no es simplemente una casualidad incidental, sino una parte fundamental de la estructura ontológica del *Dasein*.

1.3. El Otro en el Pensamiento de Lévinas

El pensamiento de Emmanuel Lévinas no es muy presente en las ideas de Byung-Chul Han, como sí sucede en los casos de Hegel y Heidegger (a quienes cita y escribe obras dedicadas solamente a sus respectivas ideas). No obstante, tiene una influencia significativa en el filósofo surcoreano para mostrar los interrogantes en torno al otro que despierta en la obra *Ser y tiempo*. Es decir, para Han el pensador lituano marca una posición distinta, que se expondrá más adelante, a la que representa Heidegger, y que tiene una relevancia notable en sus ideas sobre “la desaparición del otro”.

Los capítulos “El lenguaje de lo distinto” y “El pensamiento del otro” en *La expulsión de lo distinto* son los que más tratan las ideas de Lévinas. Allí aparecen sus cuestionamientos y diferencias relacionados con la Otredad en el pensamiento heideggeriano. Perspectivas que son causadas a partir de experiencias diferentes entre el pensador lituano y el alemán.

Las interrogaciones de Heidegger y Lévinas en relación con el otro atienden a las siguientes características: Heidegger, influenciado por la tradición filosófica griega, se centra en el "olvido del ser", es decir, en cómo la humanidad ha perdido la comprensión y la conexión con el ser en su búsqueda de conocimiento y dominio del mundo. Por su parte, Lévinas, arraigado en la tradición rabínica, plantea el "olvido del otro", destacando cómo la sociedad contemporánea ha descuidado y pasado por alto la importancia de la alteridad y la responsabilidad ética hacia el otro (Roberts, 2013 p. 110). En cuanto a la concepción del otro, Heidegger lo concibe como una proyección de la misma identidad del ser humano, una manifestación del ser-con-otro. En su visión, la relación

con el otro es una forma de existencia compartida y una revelación de la propia individualidad. Por su parte, para Lévinas, el otro se presenta como una diferencia radical, una alteridad que interpela y cuestiona nuestra propia existencia. La presencia del otro se experimenta como una epifanía, un encuentro que despierta la responsabilidad ética y la necesidad de responder a la llamada del otro (Lévinas, 2022, p. 196).

En contraste con Heidegger, cuya filosofía se fundamenta en la comprensión del ser y la capacidad del *Dasein* para alcanzar dicha comprensión en su ser-con-otros, Lévinas adopta un enfoque radicalmente distinto al partir del reconocimiento del Otro como una alteridad absoluta e irreducible a lo Mismo. El punto de partida de Lévinas reside en la singularidad del Otro como tal, situándolo como el elemento primordial en su reflexión filosófica.

Lévinas argumenta que es fundamental restablecer la presencia del Otro que ha sido oscurecida por la predominancia del Mismo. Según su enfoque, la filosofía ha caído en la trampa de una egología al reducir al Otro a una mera extensión del Yo. Por lo tanto, es imprescindible abordar el pensamiento desde una posición de alteridad que reconozca la singularidad y la irreductibilidad del Otro. Lévinas sostiene que la comprensión del ser en su totalidad no puede prevalecer sobre la relación con el Otro, ya que es esta relación la que ejerce una influencia dominante sobre todas las demás:

Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello se trata de una filosofía del ser, la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre (Lévinas, 2001, p. 45).

Para Lévinas, la ética posee una dimensión metafísica en el sentido de que se ocupa de lo que trasciende la esfera de la mismidad. Mientras que la ontología busca la reunión de los entes en una totalidad, como lo plantea Heidegger al referirse al logos como *legein*, la ética se orienta hacia la diversidad inherente a la alteridad. En este sentido, la ética va más allá de la búsqueda de la unidad y se centra en el reconocimiento y la responsabilidad hacia el Otro.

Lévinas adopta un enfoque distinto al abordar el sujeto humano en comparación con el enfoque basado en el conocimiento. De esta manera, cuestiona la conocida máxima socrática "conócete a ti mismo", ya que sostiene que el punto de partida no es el yo, sino el Otro. Para Lévinas, el Otro adquiere importancia desde la proximidad, en contraposición a la mismidad donde la alteridad se diluye. La presencia del Otro deja una huella significativa en el pensamiento de Lévinas y se convierte en el punto de partida de una ética que se erige como la filosofía primera. En este contexto, surgen dos aspectos fundamentales: la huella y la presencia del Otro.

La noción de la huella adquiere relevancia en el pensamiento de Lévinas. Un ejemplo ilustrativo es el encuentro de Robinson Crusoe con huellas humanas en la playa, las cuales representan la presencia de otro ser. Estas huellas, a su vez, sugieren una ausencia y remiten a algo más allá de lo inmediato. Este encuentro con la huella del otro plantea cuestiones éticas, ya que implica reconocer la existencia de otro individuo y la responsabilidad que surge de este encuentro. La huella se convierte así en un recordatorio de la presencia y la ausencia simultáneas del Otro, lo cual despierta reflexiones éticas profundas.

La huella, según Lévinas, se distingue de otros signos debido a su capacidad de trascender lo que simplemente muestra. Va más allá de la intención de significar y su significado no se agota por completo en su representación. De esta manera, la huella escapa al dominio de la significación

y adquiere un carácter siniestro en el sentido freudiano, al ser lo familiar que emerge inesperadamente. Se convierte en el eco de una ausencia.

Es precisamente esta huella la que interpela al ser humano cuando se enfrenta al rostro del Otro, generando en él la responsabilidad hacia ese Otro:

Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo (Lévinas, 2008, p. 62).

El enfoque de Lévinas da lugar a una nueva concepción del tiempo, que se aparta de una noción ingenua y acrítica de presencia. En cambio, propone una comprensión desformalizada del tiempo, concebido en términos de alteridad y denominado tiempo mesiánico (*Kairós*). Este tipo de tiempo solo se comprende en relación con la responsabilidad hacia el Otro, es decir, en términos éticos.

Lévinas utiliza las historias de Abraham y Ulises como metáforas para ilustrar la ruptura en la concepción del tiempo. Abraham dejó su tierra natal y se dirigió hacia una tierra prometida, rompiendo así con el paganismo. Mientras Ulises partió de Ítaca, pero eventualmente regresó, donde el origen y el final se encuentran. Esto representa el retorno a lo Mismo, como el conocimiento de sí mismo que no requiere la mediación del Otro, sino que se mantiene en el ámbito del yo.

Lévinas plantea la propuesta de un viaje irreversible hacia la alteridad, que implica alejarse de la mismidad. En lugar de regresar al yo, se propone un movimiento hacia el Otro, en busca de la relación ética y la apertura hacia la alteridad: “La experiencia heterónoma que buscamos sería

una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida” (Lévinas, 2001, p. 53).

El filósofo lituano plantea la propuesta de un viaje irreversible hacia la alteridad, que implica alejarse de la mismidad. En lugar de regresar al yo, se propone un movimiento hacia el Otro, en busca de la relación ética y la apertura hacia la alteridad.

Es importante destacar que Lévinas no busca eliminar la relevancia histórica de Ulises o la filosofía inaugurada por Sócrates. Su objetivo es proponer una forma alternativa de pensar la filosofía, donde la ontología no sea el punto de partida, sino que se inicie desde la ética y se aborde desde la alteridad del Otro. Lévinas busca abrir un nuevo camino filosófico que destaque la importancia de la relación ética y coloque al Otro en el centro de la reflexión.

La idea de no retornar también se relaciona con la travesía de Moisés en el Éxodo, según plantea Lévinas. En su análisis, Lévinas destaca cómo lo Absolutamente Otro, es decir, Dios, se manifiesta a través de una ausencia, simbolizada por la zarza ardiente. Esta relación entre el ser humano y Dios introduce una distinción con la perspectiva de Heidegger: mientras que, para Heidegger, el *Dasein* es un ser-para-la-muerte, para Lévinas es un ser-para-más-allá-de la muerte, que encuentra su plenitud en el actuar ético. Lévinas resalta la importancia de trascender la muerte y realizar acciones que se orienten hacia lo trascendente.

Por último, Lévinas plantea que el Otro no debe ser entendido como un enemigo, como lo sugiere Hobbes, ni como un simple complemento, como se describe en la República de Platón. Para Lévinas, el Otro es radicalmente Otro, una presencia que nos compromete y se manifiesta ante nosotros. Ser Yo implica no poder eludir la responsabilidad que surge de ese encuentro con el Otro. En este sentido, Lévinas enfatiza la importancia de reconocer al Otro como un ser distinto

y trascendente, que demanda nuestra atención ética y nos llama a responder a su presencia de manera responsable: “No poder sustraerse a la responsabilidad, no tener como escondite una interioridad en la cual uno retorna a sí” (Lévinas, 2001, p. 66).

1.4. Baudrillard y su Crítica en Torno al Otro en la Sociedad Contemporánea

En la obra de Jean Baudrillard no se desarrolla una filosofía sobre la Otredad en sentido tradicional del término. No obstante, su enfoque se caracteriza por realizar una crítica de la sociedad contemporánea donde aparecen ideas tanto de Hegel como de Heidegger y Lévinas en torno al otro. Esta crítica es la que Han toma del pensador francés para vincularlo en su proyecto filosófico.

En el capítulo “El violento poder de lo global y el terrorismo” de *La expulsión de lo distinto* Han recurre constantemente a los textos *El otro por sí mismo* y *El crimen perfecto*. En esa sección el pensador surcoreano inicia presentando los acontecimientos de este siglo que para Baudrillard son consecuencias de un rechazo por lo otro: “No es casualidad que hoy se hable [...] de rechazo” (Baudrillard, 1991, p. 82). Los hechos que más destacan son los atentados terroristas islámicos (como la destrucción de las Torres Gemelas) y la xenofobia hacia los inmigrantes y los refugiados. A partir de ese rechazo por lo otro se configura la visión sobre la Otredad de Baudrillard en términos de “liquidación del Otro” y “producción del otro” y que “es retomado por Byung-Chul Han de un modo recurrente y eficaz para sus consideraciones teóricas” (Cenci, 2021, p. 218).

Según Baudrillard la “liquidación del Otro” hace parte de un “crimen perfecto” que ocurre en la sociedad contemporánea; esto implica la eliminación simbólica de la alteridad, y se ve acompañado por una síntesis artificial de la diferencia. La cirugía estética radical, que abarca tanto la modificación facial como corporal, se convierte en un síntoma evidente de este fenómeno. Sin

embargo, se debe comprender que esa búsqueda de transformación física no es más que un indicador superficial de algo mucho más profundo. El crimen solo puede considerarse perfecto cuando todas las huellas de la destrucción del otro han sido completamente erradicadas, llevando al olvido absoluto de su existencia (Baudrillard, 2000, p. 60).

Asimismo, en cuanto a la “producción del Otro”, el pensador francés afirma lo siguiente:

Con la modernidad entramos en la era de la producción del Otro. No se trata ya de matarlo, devorarlo o seducirlo, ni de enfrentarlo o rivalizar con él, tampoco de amarlo u odiarlo; ahora, primero se trata de producirlo. El otro ha dejado de ser un objeto de pasión para convertirse en un objeto de producción. (Baudrillard, 2000, p. 60).

Es importante destacar que tanto “liquidación del Otro” como la “producción del Otro” están inmersos en el concepto de simulación de la diferencia y la alteridad que Baudrillard aborda constantemente en sus trabajos académicos. Es decir, para el pensador francés la sociedad contemporánea está sumergida en una lógica de la simulación, donde los signos y las imágenes dominan la realidad, y la experiencia directa se ha debilitado.

Lo anterior permite exponer de forma más clara la reflexión del filósofo francés referente al otro. Según Baudrillard, y como se ha dicho antes, con la llegada de la modernidad, la relación con el otro ha experimentado un cambio significativo. En lugar de concebir al otro como un ser independiente y auténtico, se ha liquidado para convertirse en objeto de producción. Además, Baudrillard argumenta (de la mano del concepto foucaultiano de *homo œconomicus*) que, en la sociedad contemporánea, la lógica de producción y el consumo han permeado todas las esferas de la vida, incluyendo las interacciones de cada sujeto con los demás. El otro ya no es visto como un

individuo único con su propia subjetividad, sino como un objeto que puede ser construido, manipulado y consumido.

Esta “liquidación del Otro” y “producción del Otro” implica que las relaciones con los otros se rigen bajo un sentido de simulación y representación. Esto conlleva a que las identidades y las diferencias culturales se reduzcan a estereotipos y signos superficiales. En lugar de buscar una comprensión genuina sobre el otro, aparece una óptica basada en la creación de imágenes y representaciones que se ajuste a las expectativas y las demandas de cada individuo.

Baudrillard es crítico ante esta tendencia que observa, expresando que “liquidación del Otro” y la “producción del Otro” socaba la autenticidad de las relaciones humanas. En este contexto, las interacciones se vuelven más superficiales, desprovistas de empatía y comprensión real. Simplemente, el otro se convierte en un objeto de consumo simbólico, donde su valor se determina por su capacidad de encajar en los roles y los estereotipos preestablecidos.

Para finalizar, es preciso mencionar que si bien Han recoge las reflexiones sobre el otro del pensador francés (como se ha mencionado anteriormente) en su proyecto filosófico, también expone que sus planteamientos solo abarcan a lo que forma parte del “orden terrenal” y no atienden a las implicaciones que son compuestas por el “orden digital” y la dependencia tecnológica (Han, 2017, p. 18). Es por eso por lo que, a causa de ello, Han va más allá de la crítica de Baudrillard porque a lo largo de su propuesta filosófica se puede definir lo que es la dependencia a la tecnología junto con la digitalización, como se pormenoriza en el segundo capítulo para fortalecer la presente investigación.

2. Dependencia Tecnológica: Una Definición de Byung-Chul Han

El último estudio estadístico realizado por Hootsuite y We Are Social reportó que Colombia es el cuarto país en el mundo más adicto a los dispositivos tecnológicos, al acceso de internet y las redes sociales (Reporte ubicó a Colombia como uno de los países más adictos al internet, 2022). Además, en el mismo estudio se indica que más de las dos terceras partes de la población mundial tiene, como mínimo, un dispositivo, que en la mayoría de los casos es un teléfono móvil. Lo anterior puede demostrar que en el individuo va existiendo una dependencia a la tecnología cada vez más constante y que genera preocupación en el círculo académico. Desde el campo filosófico, Byung-Chul Han toma este fenómeno como interés central en su proyecto filosófico.

En la mayoría de sus obras Han afirma que la dependencia tecnológica y la digitalización “cambia decisivamente nuestra conducta, nuestra percepción, nuestra sensación, nuestro pensamiento, nuestra convivencia” (Han, 2014a, p. 11). Esta afirmación tiene mucha relación con lo que se ha mostrado acerca de la Otredad en el anterior capítulo. Sin embargo, se queda como pura crítica, como sentencia algunos académicos. Por consiguiente, aún resta definir lo que Han considera como dependencia tecnológica para así poder cumplir con los objetivos trazados en la presente investigación. Para lograr esta labor no basta con mencionar los elementos que hacen parte a la dependencia tecnológica como son los dispositivos (smartphone, tableta, ordenador, etc.), las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter, etc.) y la internet (Google y Microsoft), también es necesario abordar los conceptos que Han frecuenta exponer en sus escritos como lo son la transparencia, la negatividad y la positividad.

2.1. En la Sociedad Dependiente-digitalizada

La tecnología permea las acciones y los contextos de la sociedad contemporánea. Ahora todo puede llevarse a cabo a través de los dispositivos tecnológicos, mientras que en el pasado se realizaba por otros medios. Estos instrumentos como el *Smartbed*, el *Smartwatch*, el *Smartphone*, el *Smarthome*, entre otros, hacen parte de lo que Han denomina en sus libros *No-cosas* (2022) e *Infocracia* (2022) como “Cultura Smart” y que cada vez más se integran al cuerpo de la persona y se mantienen conectados con todo lo que la rodea: “transforma todo el hogar en una prisión digital que registra de manera minuciosa nuestra vida cotidiana” (Han, 2022b, p. 17).

La “Cultura Smart” está relacionada con el concepto haniano de “transparencia” y se refiere al proceso en el cual los seres humanos se ven impulsados hacia el mundo digital que desplaza gradual e inadvertidamente la importancia de su experiencia en el mundo real: “El orden terreno está siendo hoy sustituido por el orden digital” (Han, 2021c, p. 13). Es decir, que esa vida “real” se transforma como aquella que se vive en la digitalización, mientras que la experiencia en el entorno físico se va transformando en algo “anticuado”.

Lo anterior también se complementa a partir de los conceptos de “positividad” y “negatividad”. La “positividad”, según Han, se relaciona con la lógica predominante de la sociedad contemporánea, en la cual se valora la producción constante, el rendimiento y la eficiencia. En esta perspectiva, se espera que el sujeto se muestre constantemente activo, exitoso y optimista a través de una búsqueda constante de logros y cumplimiento de metas, hasta el punto de considerarse como un imperativo social. En cuanto a la “negatividad”, en el pensamiento de Han, se refiere a la capacidad de enfrentar y reconocer la realidad (incluyendo los aspectos de carácter negativo y que

generen un desafío). La “negatividad” implica tener la disposición de abrirse a la experiencia del dolor y el sufrimiento.

En *La sociedad paliativa* se ilustra cómo la positividad se propaga a través de la tecnología y la digitalización hasta el punto de relegar a un segundo plano la importancia de reconocer y enfrentar la negatividad del dolor (Han, 2021b, p. 42). También en *La desaparición de los rituales* se expone cómo la hipercomunicación, que es impulsada por la dependencia tecnológica, conduce a la pérdida de los rituales. Este fenómeno tiene como consecuencia el deterioro de la comunidad y la desorientación del individuo, porque los ritos desempeñan un papel fundamental en la estructuración social: “Los ritos [...] generan una comunidad sin comunicación, mientras que lo que predomina hoy es una comunicación sin comunidad” (Han, 2021a, p. 11). A primera vista, con lo que se ha abordado hasta el momento, una forma de dar una definición sobre la dependencia tecnológica y la digitalización es que es un medio que “re-programa” al ser humano (Bellver y Romero, 2023, p. 161) sin lograr percibir los cambios que produce. Por consiguiente, surge la importancia de ahondar en los cambios que se producen mediante la dependencia tecnológica y la digitalización.

Según Han, los cambios son producto de la “negatividad”. Esta “negatividad” que también es aquello que se ausenta de lo positivo y que, además, “[...] no es puesto (*positium*) por el individuo, sino que le viene dado y se percibe inicialmente como límite” (Bellver y Romero, 2023, p. 161). Además, el pensador surcoreano, indica que tiene múltiples facetas, como las siguientes: se trata de lo no-inmediato, lo ajeno, lo extraño, lo distinto, lo diferente, lo que genera tristeza y oposición. Es a través de la “negatividad” como se puede lograr precisar las realidades que no se muestran de la tecnología y la digitalización: “[...] no imagina otra realidad detrás de lo dado” (Han, 2022b, p. 21).

Se ha mencionado que una de las facetas de la “negatividad” es lo que trata de lo no-inmediato. De esta faceta deriva lo que genera la espera, lo que tarda, lo que se vuelve insoportable. Además, conlleva a una falta de control que suscita la incertidumbre. Según el filósofo surcoreano, la sociedad contemporánea desea cada vez más vencer la “negatividad” a través de la dependencia hacia la tecnología, para así poder controlar todo y evitar cualquier espera, tardanza e incertidumbre.

Reiteradamente, Han afirma que la dependencia tecnológica y la digitalización sumergen al individuo a un estado de “transparencia”, donde los objetos “se alisan y allanan” (Han, 2013, p. 8); es decir, erradican cualquier “negatividad” y tienden a volverse disponibles fácilmente. ¿Cómo se puede explicar esto? A partir de lo que significa la palabra “digital” y la asociación en el pasado de la mano a las actividades:

“¿Qué significa «digital»? «Digital» viene de *digitus*, la palabra latina para «dedo». En lo digital la acción humana se reduce a las yemas de los dedos. Durante mucho tiempo la actividad humana se asociaba con la mano. De ahí los conceptos de acción manual o de manufactura. Pero hoy ya solo movemos los dedos” (Han, 2022a, p. 133).

En las pantallas de los dispositivos tecnológicos se evidencia lo que expone Han: tienen la característica de ser lisas en su superficie. Además, en estas pantallas se muestra un mundo que solo es ejecutado por los dedos, los cuales tienen la incapacidad de la acción: “Los dedos no son capaces de actuar en sentido enfático, como las manos. No son más que un órgano de elección consumista. El consumo y la revolución son mutuamente excluyentes” (Han, 2022b, p. 20).

Han expresa que el uso de las pantallas en los dispositivos tecnológicos, al ser manipuladas por los dedos del individuo, conlleva a su inmersión en una especie de “infierno de lo igual” (Han,

2017, p. 12). En este sentido, la interacción constante con las pantallas y la dependencia de la tecnología digital resultan en una experiencia uniforme y estandarizada. Dentro de este "infierno de lo igual", las personas se encuentran expuestas a una realidad digital homogénea, donde prevalecen los mismos contenidos, tendencias y formas de pensamiento. La repetición constante de la interacción con las pantallas refuerza un ciclo de consumo y conformidad, donde las opiniones y las experiencias que se ajustan a la norma establecida son valoradas y reforzadas. Además, la manipulación de las pantallas mediante los dedos crea una ilusión de control sobre el entorno digital. Los individuos pueden creer que tienen un dominio y poder sobre lo que ven y experimentan en la pantalla, pero en realidad son influenciados y limitados por los algoritmos y las dinámicas de las plataformas digitales.

La dependencia tecnológica junto con la digitalización se caracteriza por convertir la sociedad contemporánea en una "sociedad transparente" que vive en el "infierno de lo igual": "[...] es una coacción sistémica que se apodera de todos los sucesos sociales y los somete a un profundo cambio" (Han, 2013, p. 12). Estos cambios son más recurrentes en el sujeto y en los objetos (como se ha mencionado), también en el tiempo y en el espacio:

Las cosas se hacen transparentes cuando abandonan cualquier negatividad, cuando se *alisan* y *allanan*, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información. Las acciones se tornan transparentes cuando se hacen *operacionales*, cuando se someten a los procesos de cálculo, dirección y control. El tiempo se torna transparente cuando se nivela como la sucesión de un presente disponible. También el futuro se positiva como un presente optimizado. El tiempo transparente es un tiempo carente de todo sentido y evento. Las imágenes se hacen transparentes cuando, liberadas de toda dramaturgia, coreografía y escenografía, de toda profundidad

hermenéutica, se vuelven pornográficas. Pornografía es el *contacto* inmediato entre la imagen y el ojo. Las cosas se tornan transparentes cuando se despojan de su singularidad y se expresan completamente en la dimensión del precio. El dinero, que todo lo hace *comparable* con todo, suprime [...] cualquier singularidad de las cosas. La sociedad de la transparencia es un *infierno de lo igual* (Han, 2013, p. 8).

La digitalización y la dependencia tecnológica transforma todo en datos y objetos de producción. Esto Han lo aborda desde diferentes perspectivas a lo largo de sus obras. No obstante, las que se ahondarán en la presente investigación son las que tratan sobre el otro.

2.2. Dependencia Tecnológica en la Otredad

Han expone la dependencia tecnológica y la digitalización en relación con la Otredad en la sociedad contemporánea a partir de las ideas de respeto y confianza. Para el pensador surcoreano, tanto la dependencia tecnológica como el mundo digital suprimen el respeto, además reemplaza el erotismo por mera pornografía, debido a que la sociedad actual fomenta la exhibición y el espectáculo. Han afirma que “«Respeto» significa, literalmente, «mirar hacia atrás». Es un mirar de nuevo. En el contacto respetuoso con los otros nos guardamos del mirar curioso. El respeto presupone una mirada distanciada, un pathos de la distancia” (Han, 2014a, p. 13). Sin embargo, en la sociedad contemporánea de la digitalización y la tecnología “deja paso a una mirada sin distancias, que es típica del *espectáculo*” (Han, 2014a, p. 13). Esta falta de distancia es incompatible con el decoro. Además, abarca el ámbito privado y público, al punto que es complejo distinguir entre ambas. Sin embargo, lo privado comienza a verse como pornográfico. Esto se evidenciar al encontrar cámaras (ahora de alta definición) en todas las esferas de la sociedad.

Como se mencionaba previamente, lo pornográfico suplanta a lo erótico. De igual manera, esta pornografía se integra en los dispositivos electrónicos y en la esencia misma de lo digital. Esto ocurre cuando el individuo se expone ante los demás a través de los aparatos. Para Han lo erótico guarda relación con la Otredad. Sin embargo, en la dependencia tecnológica y en el orden digital se desaparece el otro porque es reducido, dominado, igualado a cualquier objeto que es producido con intereses de consumo:

En el infierno de lo igual [...] no hay ninguna experiencia erótica. Ésta presupone la asimetría y la exterioridad del otro. [...] El otro, que yo deseo y me fascina, carece de lugar. [...] La negatividad del otro atópico se sustrae al consumo. Así, la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, heterotópicas. La diferencia es una positividad, en contraposición a la alteridad. Hoy la negatividad desaparece por todas partes. Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo (Han, 2014b, pp. 5-6).

Otro aspecto de la idea de respeto es que está ligado al nombre. En los dispositivos tecnológicos la comunicación es excesiva, sin embargo, de carácter anónimo. Lo anónimo no genera ningún respeto, manifiesta Han. Un claro ejemplo de esto son los mensajes de indignación (*shitstorm*) que se plantan en las redes sociales y que tienden viralizarse: “es anónima. Ahí está su fuerza (...). El nombre es la base del reconocimiento, que siempre se produce *nominalmente*” (Han, 2014a, p. 15). Además, afirma Han, el nombre desempeña un papel fundamental en la preservación del respeto, así como en la generación de confianza y responsabilidad. Sin embargo, en el entorno digital, se produce una separación entre el mensaje y quien lo transmite, así como entre la noticia y su emisor, transformando todo en información superficial y eliminando así el valor del nombre. Otro caso relevante ocurre con las redes sociales, “allí se puede ser alguien”, sin

embargo, tiene la carencia de nombre, a raíz que en dichas plataformas se crean son perfiles donde abundan una imagen que el sujeto exhibe para generar atención.

La dependencia tecnológica y la digitalización fomentan actitudes narcisistas porque provoca la falta de respeto y la exclusión del otro. A partir de eso desaparecen otras ideas como la del amor y la amistad. El amor se reemplaza por el *Like* (que tiende a ser mera positividad, datos, cifras y acumulación) y la amistad se convierte en *Followers*.

La confianza está también implicada en la definición que puede dársele a la dependencia tecnológica. Principalmente, cuando se carece de nombre y abunda lo anónimo en la digitalización: “La confianza puede definirse como una *fe en el nombre*. Responsabilidad y promesa son también un acto nominal” (Han, 2014a, p. 15). Sostiene Han que en el mundo digital a través de los dispositivos tecnológicos no puede haber confianza: “[...] ni siquiera es necesaria. La confianza es un acto de fe, que queda obsoleto ante informaciones fácilmente disponibles. La sociedad de la información desacredita toda fe” (Han, 2014a, p. 99). Al existir una exigencia de “transparencia” a través de los dispositivos tecnológicos se genera la falta de confianza. El hecho de que existan mayores avances tecnológicos y eficaces herramientas digitales no soluciona que se erradique la falta de confianza.

En el entorno digital, la valoración se centra exclusivamente en la exhibición pública. En este contexto, los rostros se transforman en simples superficies expuestas, desprovistas de individualidad y misterio. Las imágenes que carecen de ocultamiento y se muestran sin reservas poseen lo que se conoce como "valor de exposición", es decir, su aprecio se fundamenta únicamente en su exhibición. Estas imágenes resultan inequívocas y pueden ser consideradas pornográficas. La constante exposición a la que las personas se someten en el entorno digital conlleva la pérdida de la profundidad y el enigma de los rostros. Los rostros desnudos de cualquier

secreto o expresión significativa se convierten en superficies previamente expresivas, desprovistas de cualquier misterio. Esta desnudez del rostro, despojada de su esencia enigmática, adquiere una obscenidad abrumadora, al cargarse en exceso con el valor de la exposición hasta el punto de estallar. A diferencia de la pornografía, que no requiere de interpretación alguna dado que todo se muestra de manera explícita, lo erótico se caracteriza por su naturaleza indirecta y sutil. Surge a partir de un exceso de significantes que circulan sin agotarse en un único sentido. Este exceso constituye el secreto y la seducción. El secreto no radica en un significado oculto, sino en la abundancia que va más allá del sentido literal.

Desde muchos ámbitos más se puede mostrar lo que Han define como dependencia tecnológica. Entre esos ámbitos están los que concierne a las relaciones del mercado y el capital, la democracia y la *Infocracia* (término que él mismo crea), y el tiempo y el espacio. Sin embargo, la Otredad no es abordado con mayor rigurosidad. En vez de la cuestión del otro, están dirigidas a las consecuencias sobre las nuevas formas laborales a través de los dispositivos tecnológicos, la sustitución de la verdad por la información en el contexto político y la primacía de lo virtual por lo terrenal junto con la aceleración temporal que conlleva a una nueva forma de interpretar el futuro.

Finalmente, la definición haniana del concepto de dependencia tecnológica no puede considerarse como una postura solamente crítica que tiende a ser considerado “catastrofista”, como lo expone Kuffer (Fundación Andreani, 2022, 15m34s). Además, de la posible inexistencia de alguna alternativa que contrarresten las problemáticas en torno a la desaparición del *otro*. Sin embargo, sí hay una propuesta que será explicada minuciosamente en el siguiente capítulo. Esta propuesta contiene una praxis basada en la *vita contemplativa*, que proviene del pensamiento de Oriente, especialmente del budismo Zen, y de un redescubrimiento a través de la Otredad:

Hoy es necesaria una *revolución temporal* que haga que comience un tiempo totalmente distinto. Se trata de redescubrir el tiempo del otro [...] El tiempo del otro se somete a la lógica del incremento del rendimiento y la eficiencia [...] A diferencia del tiempo del yo, que nos aísla y nos individualiza, el tiempo del otro crea una *comunidad*. Por eso es *tiempo bueno* (Han, 2017, pp. 72-73).

3. Una Posible Praxis desde las Ideas de Oriente

La comunidad académica que es crítica al pensamiento de Han considera que su propuesta filosófica se queda en una mera diatriba a la sociedad contemporánea sin presentar un proyecto razonable y realizable dentro de los parámetros establecidos por el mismo pensador surcoreano, como se presenta en varios ensayos del texto *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (2018). No obstante, el enfoque que Han adopta hacia el pensamiento Oriental, que suele pasar por desapercibido por los críticos, abarca esa supuesta brecha teórica que relaciona la dependencia tecnológica con la Otredad en la actualidad. Especialmente, las reflexiones en torno a la *vita contemplativa* del budismo Zen son las que brindan mayores facultades para exponer una praxis que se adhiere, fielmente, al compromiso de la crítica de Heidegger al explorar nuevas direcciones en respuesta a las problemáticas de las concepciones contemporáneas de la tecnología.

La labor de este capítulo, acorde a los objetivos trazados en la presente investigación, consiste en presentar, a modo de reflexión, una posible praxis que surge del papel que cumple el pensamiento de Oriente en el proyecto filosófico de Han relacionado con las afectaciones que ocurre en la Otredad a causa de la dependencia tecnológica. Para llevar a cabo esta tarea, se abordará las nociones más relevantes en las ideas orientales que Han expone en sus obras (budismo Zen, *vita contemplativa* y amabilidad) a partir de lo que se ha expuesto en los capítulos anteriores referentes al concepto de Otredad y de dependencia tecnológica. Luego, se mostrará que dicha posible praxis contiene ideas de la filosofía occidental, especialmente de las ideas de Heidegger sobre la tecnología (o técnica, en palabras precisas del pensador alemán).

3.1. El Budismo Zen, la *Vita Contemplativa* y la Amabilidad

Las obras en las que Han abordan con énfasis las ideas Oriente son más escasas, a comparación de las que se encarga en realizar un diagnóstico de las problemáticas que suceden en Occidente. Entre esas obras, las que más se destacan son *Filosofía del budismo Zen* (2015b) y *Loa a la Tierra* (2019). También, son pocos los trabajos investigativos que se interesan con detalle en el pensamiento oriental que Han presenta. Esto podría ser una razón por la cual las críticas que recibe el pesador surcoreano podrían tener un carácter injustificado, en especial, cuando son dirigidas a la escasez de alternativas para dar solución a las problemáticas que pasa la sociedad contemporánea.

Sin embargo, entre los trabajos investigativos que tratan sobre el pensamiento de Oriente en Han, se destaca la tesis presentada por Almeyda, la cual se titula *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* (2021). Este escrito, junto con las obras de Han mencionadas anteriormente, serán quien sustente y guíe lo que se presentará las ideas sobre el budismo Zen y la ideas de *vita contemplativa* y amabilidad.

El pensamiento oriental, en particular el budismo Zen, desempeña un papel crucial en el proyecto filosófico de Han. El budismo Zen se caracteriza por ser una religión sin creencia en un Dios supremo, lo que evita que aquellos que siguen este camino se enfoquen exclusivamente en la exclusión de lo diferente. Asimismo, las enseñanzas del Zen enfatizan la importancia de la amabilidad y la compasión, reconociendo que el centro de estas cualidades se encuentra en todas partes.

La práctica budista ofrece una perspectiva única para abordar la “desidentificación”, que consiste en trabajar con la ausencia de un sentido de identidad psicológica desde la cual se pueda imponer un dominio sobre el entorno externo. En relación con eso, el acto de caminar en el contexto budista se convierte en una meditación reflexiva sobre la propia noción de un «yo que camina». Esto permite que la persona se libere de su sujeto subjetivo y camine en el mundo de manera inmanente, es decir, sin imponer un sentido de separación o control sobre su entorno.

En este sentido, Han afirma que: “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). La perspectiva del budismo brinda la posibilidad de “una práctica teológica” sin depender de la idea de una deidad suprema. En la vida Zen, el concepto de "muerte al Buda presente" implica trascender las jerarquías de entendimiento del mundo.

En contraste con la visión metafísica y teológica de la tradición occidental, el mundo no se oculta, sino que cada cosa existe tal como es, sin la necesidad de aprehenderlo o trascenderlo para comprender su significado. Al tener un contacto directo con la realidad, los seres humanos pueden integrarse plenamente en la existencia. También, el “deseo teológico común” occidental “pretende una búsqueda de Dios a partir de una figura narcisista del actuar; el goce y el deseo constituyen la base de una buena acción. Esto último, aunque permite que la religión se constituya como una forma de resistencia ante el círculo acelerado” (Almeyda, 2021, p. 106) de la sociedad contemporánea, cierra en una práctica amable con el mundo:

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 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).

En el budismo Zen, las experiencias que se encuentran en el camino no conducen a un “vacío” existencial, sino que brindan una riqueza que impregna la vida cotidiana. El proceso de caminar con demora hace que la vida se convierta en una “práctica” de apreciación de “la inmanencia de las cosas”. El mundo se revela “en su propia luz”, la cual “ilumina” el “vacío oscuro” que representa el ser humano desde el budismo. Confiando en el mundo y en su propia luz, surgen los acontecimientos que dan forma a una singularidad sólida a partir del caótico flujo de la existencia personal.

Las enseñanzas del Zen permiten reflexionar sobre el presente, es decir, el “aquí y el ahora”. Implican dedicarse a “lo cotidiano” como “un espíritu inmanente” que se detiene en “la singularidad de lo que existe” en su plena manifestación. En este enfoque, no se requiere un esfuerzo espiritual adicional para satisfacer las necesidades básicas, sino más bien encontrar en los rituales diarios una forma de sumergirse en una “práctica amable con el mundo”. Al olvidarse de sí mismo en lo cotidiano, se experimenta un “vacío” que no está conectado a un “yo” preocupado por las necesidades materiales como el comer y el beber, sino que se vive simplemente el acto de comer y beber en su propia esencia:

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 ingerirlo (Han, 2012, p. 49).

Basado en lo anterior, Almeyda expone que el sumergirse en la cotidianidad, en lugar de buscar la “trascendencia”, permite el potencial de experimentar la “iluminación” interna a través de “la quietud y la meditación”. También afirma el académico que, en el contexto del budismo Zen, la noción de cotidianidad difiere de la filosofía de Heidegger sobre el *Dasein*, que implica un “yo” que se desenvuelve en el mundo. Por el contrario, según la tradición del budismo, el “tiempo iluminado” que se conoce como “*Satori*” (iluminación en japonés) tiene la labor de ahondar en la “sencillez de la inmanencia” sin estar arraigado en un “yo” definido (Almeyda, 2021, p. 108).

En cuanto a la *vita contemplativa*, entendidas como contraposición a la digitalización y la dependencia tecnológica (que hacen parte de las dinámicas aceleradas del capitalismo en la sociedad contemporánea), se presenta como una forma de detenimiento en el mundo terrenal. En esta sociedad actual, el sujeto se encuentra inmerso en una vorágine constante de información (hipercomunicación) y estímulos virtuales, lo que les impide experimentar momentos de calma y reflexión profunda: “La información nos hace miopes y precipitados [...] Hoy corremos detrás de la información sin alcanzar un saber [...] La información crea así una forma de vida sin permanencia y duración” (Han, 2021c. p. 12).

En este contexto, la *vita contemplativa* se erige como una respuesta a esta aceleración y superficialidad. Su objetivo principal radica en mostrar al sujeto el detenerse y sumergirse en el mundo de manera consciente y profunda. A través de esta práctica, se busca redescubrir los sentidos y experimentar una atención plena en cada momento, objeto y encuentro.

La contemplación le permite al individuo adentrarse en la esencia de las cosas sin la mirada utilitarista que las convierte en meros productos de consumo. En lugar de ello, se les invita a experimentar los sentidos de manera plena: el tacto, la mirada, la voz, la escucha, entre otros. En este estado de contemplación, se abre una especial sensibilidad hacia el mundo (o la tierra) que las rodea. Afirma el pensador surcoreano en su libro *Loa a la Tierra*:

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. Hoy la abandonamos, sobre todo como consecuencia de la digitalización del mundo. Ya no recibimos esa fuerza vivificante de la tierra que nos hace dichosos. La tierra es reducida al tamaño de una pantalla de ordenador (Han, 2019, p.10).

Asimismo, la *vita contemplativa* le ofrece a la persona la oportunidad de adentrarse con su “yo” y reconocer al otro. En medio del constante flujo del acceso al mundo digital y las demandas de dispositivos, esta práctica es una invitación al sujeto para que pueda detenerse ante la aceleración de la tecnología, además, de encontrar momentos de quietud y reflexión. Lo anterior permite que el ser humano se aleje de la lógica del consumo de la sociedad actual que lo impulsa a buscar nuevas experiencias de forma continua:

Tomamos nota de todo sin obtener un conocimiento. Viajamos a todas partes sin adquirir una experiencia. Nos comunicamos continuamente sin participar en una comunidad. Almacenamos grandes cantidades de datos sin recuerdos que conservar. Acumulamos amigos y seguidores sin encontrarnos con el otro (Han, 2021c, p. 12).

Entre las ideas que se desprenden tanto del budismo Zen y la *vita contemplativa* está la noción de la amistad. En palabras de Almeyda, este concepto presenta una afabilidad que surge de

“dos yos vaciados”, reflejándose mutuamente en una compenetración generosa (2021, p. 118). En esta dinámica, el individuo no ven al otro como un enemigo o un competido, sino como sino como alguien que también es parte de la comunidad del mundo. Esta amabilidad no se dirige hacia un objeto o sujeto en particular, sino que fluye con el mundo, adaptándose a las formas que va encontrando en su camino.

A diferencia de la concepción de la cultura de occidental, esta amabilidad no se origina desde el “sí mismo” con el propósito de “ayudar al otro como si fuera un reflejo de la propia imagen identitaria que busca imponerse sobre el otro” (Almeyda, 2021, p.118) . La amabilidad entendida desde la tradición del pensamiento oriental se basa en una "nada" que no permite la coacción para proteger o asegurar la existencia del otro. En otras palabras, la amabilidad no busca reafirmar el “yo” sobre la existencia del otro con el que se establece una relación. De esta manera, la amabilidad no se convierte en una apropiación del otro, sino que lo atraviesa y lo hermana en su esencia.

Esta experiencia de amabilidad oriental, que se opone a la enemistad, recibe el nombre de *Mettá* en la ética del budismo Zen. Este concepto, que precede a la idea de bien, implica romper con la cadena que hace que todas las acciones giren en torno al sí mismo. El amigo "mío" deja de serlo por la condición de propiedad, es decir, por la « relación del ‘sí mismo’ con el otro». En el concepto de *Mettá*, el yo no pretende tener por establecido una relación basada en el pensamiento acérrimo de “lo propio”, rompiendo así con la dinámica administrativa del hogar (*oikos*). El hogar deja de ser un espacio de administración y se transforma en un camino.

Por consiguiente, la lucha de Han reside en “desvincular la propiedad y la economía de las relaciones humanas” (Almeyda, 2021, p. 119), lo cual requiere un análisis desde el origen donde

se pueda cuestionar las bases conceptuales más antiguas. De este modo, se da paso al terreno en la que el sujeto camina con el otro juntos:

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).

3.2. La Posible Praxis de Han en la Crítica por la Técnica de Heidegger

En el ensayo de Martin Heidegger titulado *La pregunta por la técnica* (“Die Frage nach de Technik”) se explora la esencia de la tecnología y su impacto en la sociedad. El pensador alemán plantea que la tecnología ha transformado radicalmente la relación del individuo con el mundo. Además, propone que es fundamental cuestionar y comprender la esencia de la tecnología para encontrar alternativas que permita que el individuo no caiga en una visión superficial y utilitaria de la misma.

Byung-Chul Han se interesa en los planteamientos y las propuestas de Heidegger que expresa en este ensayo. Esto se evidencia a lo largo de su copiosa obra, sin embargo, los críticos de Han mencionan que el pensador surcoreano solamente se dedica a realizar cuestionamientos. No obstante, como se ha mencionado anteriormente, sí es posible que existan alternativas. Entre esas alternativas aparece una praxis que abriga los saberes de la tradición oriental.

El pensador surcoreano no es el primero que recoge las ideas de Oriente en su proyecto filosófico. Por ejemplo, Arthur Schopenhauer hizo lo mismo en el pasado. Sin embargo, Han ha estado inmerso en la cultura y la sociedad tanto oriental como occidental. Esto le permite tener cierta facultad abordar en sus textos las ideas de la tradición filosófica de ambos hemisferios.

Parte del abordaje de las ideas de Oriente, como es el budismo Zen, la *vita contemplativa* y la amabilidad, conservan una posible praxis que pueden ser solución necesaria ante los problemas que se presentan en la sociedad contemporánea, especialmente, los que concierne a la dependencia tecnológica y la Otredad. Además, atiende con fidelidad a la propuesta de Heidegger por buscar alternativas ante los problemas que Han observaba en el ensayo del autor Alemán.

Sin embargo, puede que un problema importante para no observar esa posible praxis entre los críticos del pensador surcoreano es que no tienen una apertura al conocimiento sobre Oriente que el mismo Han expone en sus textos. Las críticas que se muestran corresponden al impacto editorial que ha adquirido: publica varios libros por año y suelen venderse con mucha rapidez. Además, que no corresponde a una forma de escribir que suele estar establecido en el canon filosófico Occidental. Estas críticas suelen estar contenidas en la misma visión capitalista de la sociedad Occidental.

Es probable que la respuesta de Han a la propuesta de Heidegger por buscar alternativas a los problemas de la tecnología en las sociedades contemporáneas está tan latente; hasta el punto de que toma otra alternativa a la tradición filosófica occidental para proponer una solución a las problemáticas del mismo Occidente. Por consiguiente, el pensamiento Oriental que aparece en el proyecto filosófico de Han puede ser una invitación para que sean estudiadas a fondo en la comunidad académica actual.

Conclusiones

La película *Her* (2013), dirigida por Spike Jonze, pertenece a una larga lista de producciones audiovisuales que representan las relaciones que establecen los seres humanos con los dispositivos tecnológicos a través de la digitalización, y también las problemáticas que surgen de estas. Tal es el caso particular de Theodore Twombly, protagonista del filme, cuando decide adquirir un sistema operativo, denominada así mismo como Samantha. Con el tiempo Theodore comienza una relación amorosa con Samantha que tiene un impacto positivo al principio. Sin embargo, aparecen conflictos en torno a ese vínculo; por ejemplo, la calurosa discusión en un restaurante que mantiene Theodore con su exesposa Catherine. En esa escena, ella expresa a la mesera que les atiende lo siguiente: “Él era mi esposo, pero no pudo conmigo. Quiso darme calmantes, y ahora está enamorado de su computadora”.

Aunque esta trama acontezca en un contexto ficticio, la afirmación de Catherine resulta bastante ilustrativa para mostrar los comportamientos que va adquiriendo el ser humano actualmente, donde los dispositivos tecnológicos cada vez más consiguen reemplazar al individuo en las distintas acciones y comportamientos de la vida diaria. A la mirada de cualquiera puede resultar desapercibida. Sin embargo, desde la labor filosófica adquiere mucho valor a la hora de cuestionarse y analizar sobre la Otredad y la dependencia tecnológica. Tal fue el objetivo de la presente investigación desde el pensamiento de Byung-Chul Han.

Durante los tres capítulos de este trabajo investigativo se pudo presentar una respuesta de la relación entre el concepto de Otredad y la dependencia tecnológica. Para poder lograrlo, primero fue necesario exponer las ideas sobre la cuestión del otro de los pensadores occidentales que para pueden considerarse como sus referentes intelectuales. A través de esta exposición de las nociones

sobre la Otredad de Hegel, Heidegger, Lévinas y Baudrillard se pudo observar que, a pesar de coincidir en contexto diferentes a la época y geografía, mantienen una relación considerable en el proyecto filosófico de Han; sin embargo, el filósofo surcoreano no lo especifica con tanta precisión en alguna obra particular. Por tanto, fue necesario realizar una exhaustiva lectura en buena parte de su bibliografía. Entre las relaciones que se pudieron abordar se destacan que para Han fue Hegel el primero que trata la cuestión sobre el otro. Asimismo, Heidegger pone a la Otredad en su propuesta metafísica y Lévinas hace lo mismo desde lo ético fundamentado en su crítica hacia el filósofo alemán. Por último, aunque Baudrillard no presente una propuesta concreta sobre la Otredad, realiza una crítica importante sobre la sociedad contemporánea, dicha crítica conserva las nociones de los filósofos mencionados anteriormente.

En segundo lugar, se ha podido mostrar lo que Han concibe como dependencia tecnológica en la sociedad actual, sin dejar de lado el concepto de Otredad. El desarrollo de esta fue imprescindible explorar otros conceptos del pensamiento de Han, además, de los casos que presenta como ejemplo para dar sustento a sus ideas. Entre los conceptos más relevantes aparecen el de “negatividad”, “positividad” y “transparencia”, también, entre los hechos figuran lo que Han denomina como “Cultura Smart”.

Posteriormente, se pone de manifiesto las ideas de la tradición oriental que hacen parte del proyecto filosófico de Han. En especial, las nociones que corresponde al budismo Zen, la *vita contemplativa* y la amabilidad. Esto fue vital para justificar que las ideas del pensador coreano no se pueden reducir a una simple crítica hacia la sociedad actual. Adicionalmente, es el sustento teórico para reconocer que puede existir una posible praxis que responda a las problemáticas nacidas de la dependencia tecnológica y que atiende a la propuesta de Heidegger por encontrar alternativas ante los problemas de la tecnología en la vida del ser humano.

Ahora bien, lo que se puede afirmar con lo que se ha presentado sobre Han referente a la relación establecida entre la Otredad y la dependencia tecnológica es que a través de su proyecto filosófico se puede establecer que existe un proceso teórico valioso y que, a partir de eso, se puede establecer una posible praxis que sirva al sujeto para cuestionarse cada vez que tenga un dispositivo tecnológico a su alcance de manera prolongada.

Finalmente, cabe destacar que también existen posturas diferentes y posibles soluciones a las del proyecto filosófico del pensador surcoreano. Esto enriquece el debate en la comunidad filosófica, además, permite que se generen más interrogantes que conciernen al alcance que tiene la tecnología en la vida de cada persona.

Es importante reconocer que existen otros pensadores desde diferentes campos que tienen los mismos intereses de estudio que Han. Sin embargo, plantean otras posturas que tienden a valorar las relaciones de los seres humanos con la tecnología. Es el caso del Manuel Castells, español en sociología y filosofía, quien se dedica a investigar en el campo del desarrollo tecnológico y su impacto social en Occidente. A través de sus trabajos y publicaciones ha llegado a sostener que el mundo digital, en especial las redes sociales, puede ser una herramienta eficaz para el cambio social, debido a que, por medio de ellas, se genera una colaboración humanitaria a partir de lo que denomina “comunidades digitales” (2012, p. 129).

Desde la anterior postura de Castells se observa un contraste con las ideas de Han propuestas en la presente investigación. A partir de la tecnología y el adentramiento al mundo digital, Han manifiesta que se pierde la importancia por el otro mediante el enaltecimiento del *yo* y la generación del narcisismo, mientras Castells considera que pueden existir comunidades donde se da apertura al conocimiento y acogida del otro. ¿Entonces todo estos avances tecnológicos y el adentramiento al mundo digital puede ser solución o mal en los contextos actuales de la sociedad?

O mejor aún, ¿tanto el mundo digital como la tecnología puede ser un arma de doble filo o, en términos griegos, un nuevo *phármakon*, es decir, remedio para la vida o veneno para la muerte?

Referencias bibliográficas

- Almeyda, J. (2021). *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* [Tesis de maestría, Universidad Industrial de Santander]. Repositorio Institucional – Universidad Industrial de Santander.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Anagrama.
- Baudrillard, J. (1994). *El otro por sí mismo*. Anagrama.
- Baudrillard, J. (2000). *El crimen perfecto*. Anagrama.
- Bellver, V. y Romero, L. (2023). Byung-Chul Han: la sociedad transparente digital o el infierno de lo igual. *SCIO: Revista De Filosofía*, (23), 151-184. https://doi.org/10.46583/scio_2022.23.1102
- Espinosa, L., Greco, M., Penchaszadeh, A., Del Ferrer, C. y Sferco, S. (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*. UBU Ediciones.
- Cenci, W. (2022). La emoción y la afectividad neoliberal en Byung-Chul Han. *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad*, (98), 217-237. <https://doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/argumentos/202298-09>
- Fundación Andreani. (26 de diciembre de 2022). *En tiempo irreal | Byung Chul Han por Paula Kuffer* [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=TLTZzTyaaZI>
- Gresser, I. (Director). (2015). *Muedigkeitsgesellschaft: Byung-Chul Han in Seoul/Berlin* [La sociedad del cansancio] [Documental]. Isola Bella Production.

- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia* (Trad. R. Gabás). Herder.
- Han, B. (2014a). *En el enjambre* (Trad. R. Gabás). Herder
- Han, B. (2014b). *La agonía del Eros* (Trad. R. Gabás). Herder.
- Han, B. (2014c). *La sociedad del cansancio* (Trad. A. Saratxaga). Herder.
- Han, B. (2015a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Trad. P. Kuffer). Herder.
- Han, B. (2015b). *Filosofía del budismo Zen* (Trad. R. Gabás). Herder.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia* (Trad. P. Kuffer). Herder.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto* (Trad. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2018). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia Occidental de la Pasión* (Trad. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2019). *Loa a la Tierra. Un viaje al jardín* (Trad. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2021a). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (Trad. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2021b). *La sociedad paliativa*. Herder.
- Han, B. (2021c). *No-Cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Han, B. (2022a). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Herder.
- Han, B. (2022b). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.
- Hegel, G. (2017). *Fenomenología del espíritu* (Trad. W. Roces y Rev. de la Trad. G. Leyva). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Trad. J. Rivera). Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (2000). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca.
- Lévinas, E. (2001). *La huella del otro*. Taurus.

Reporte ubicó a Colombia como uno de los países más adictos al internet, ¿qué puesto ocupa? (26 de abril de 2022). *Semana*. <https://www.semana.com/tecnologia/articulo/reporte-ubico-a-colombia-como-uno-de-los-paises-mas-adictos-al-internet-que-puesto-ocupa/202239/>

Roberts, C. (2013). El otro en la perspectiva de Heidegger y Lévinas. *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario*, 9.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/otro-perspectiva-heideggerlevinas.pdf>