



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE LA MUERTE, EN BYUNG-CHUL
HAN

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

KARLA MONTSERRAT TORRES CUESTA

DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ
DIRECTOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
CO-DIRECTOR DE TESIS



MAYO, 2024

Índice

Introducción.....	2
Capítulo I. Muerte y supervivencia.....	18
1.1 La infinitud del ser.....	18
1.1.1 La muerte en soledad.....	26
1.1.2 Serenidad y violencia.....	36
1.2 La muerte propia.....	41
1.2.1 Formas de supervivencia.....	44
1.2.2 La herida de la muerte.....	53
1.3 La muerte del otro.....	60
1.3.1 Coexistencia.....	65
Capítulo II. Muerte y ética.....	80
2.1 La ética de la muerte.....	80
2.2 Estar vuelto hacia la muerte.....	88
2.3 Tratados sobre la muerte, nombrar a la muerte.....	98
2.3.1 La figura singular de la muerte.....	106
Capítulo III. Muerte y capitalismo.....	112
3.1 Capitalismo y pulsión de muerte.....	112
3.1.1 Explotación del hombre.....	121
3.2 La transparencia de la muerte.....	130
3.2.1 Sentido de vacío y angustia.....	134
Conclusiones: Hacia una sistematización del pensamiento de Byung-Chul Han, sobre la muerte.....	140
Referencias bibliográficas.....	161

Introducción

Para el presente trabajo de investigación, es indispensable mencionar las recientes investigaciones que se han realizado respecto al tema de la muerte, al autor que nos compete y a la forma en que percibe a la sociedad actual. Todo lo que se encuentre relacionado con el tema de la muerte, puede llegar a implicar entrar en debate y en un sinfín de reflexiones e interpretaciones que a su vez vienen como resultado de las diversas disciplinas que han intentado resolver la problemática al respecto de la muerte. En el presente trabajo de investigación nos interesa resolver la cuestión de la muerte a partir de las perspectivas filosóficas de Byung-Chul Han; sin embargo, no existe un gran número de pensadores que en la actualidad hayan hablado sobre el concepto en las obras del autor y en eso basamos la necesidad de aproximarnos al análisis y sistematización de sus obras, para lograr identificar si es probable encontrar en nuestro autor una filosofía sobre la muerte.

En *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*, de Bernard Schumacher, queda asentado que el ser humano contemporáneo, quien se encuentra en una búsqueda constante de la felicidad y que a su vez la protege, ha intentado a toda costa dejar de pensar en y sobre la muerte y más aún en su propia muerte. Sin embargo, si recurrimos al pleno acto de la tradición filosófica, veríamos que ésta se entiende como una preparación para la muerte e incluso se trata de un pensamiento reflexivo profundo que nos dirige a contemplar la vida y la muerte.

Una investigación respecto a la noción de muerte viene por parte de Mónica Morcillo González, quien escribe *El concepto ontológico de "cesación"* y lo hace a partir de un acercamiento al concepto ontológico de muerte, así como sus antecedentes históricos y filosóficos. La autora aborda el acontecer de la muerte en sí y la idea que se tiene de ésta bajo una reflexión filosófica, donde se analiza la muerte como un acontecimiento vivencial, a través de la narración trágico-existencial de un gran número de intelectuales y pensadores españoles que se encontraron próximos a la guerra civil española.

En una reseña de Víctor Páramo, podemos vislumbrar a la muerte como un problema filosófico, mediante la obra de Enrique Bonete *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*. Es de suma relevancia el abordaje respecto a la cuestión de la muerte desde una perspectiva ética, pues se contempla a la muerte como un acontecer final de la vida del ser humano, mediante una interpretación ética del proceso que conlleva el finar. El análisis filosófico en este sentido parte del enfoque en la mortalidad humana, misma que se encuentra plenamente relacionada con la vida, pues se encuentra presente en todos los ámbitos y espacios que existen. Bonete sitúa el tema de la muerte en el campo de la filosofía, abarcando diversos autores que intervienen en la noción de muerte desde diversos contextos y puntos de partida; siendo necesario exponer, además de la tecnificación del discurso sobre la muerte, visualizarla como una condición de la humanidad de la que es inevitable tomar consciencia y por ello es considerada como uno de los problemas filosóficos de primer orden.

Respecto a la sociedad actual, Francisco López Capula en su escrito *Reiteraciones sobre la revitalización de la Vita Contemplativa en la sociedad de rendimiento actual*, realiza una exposición centrada en lo que Han denomina como “sociedad de rendimiento actual”, mediante la distinción entre el llamado “régimen disciplinario” propuesto por algunos autores como Foucault, donde la negatividad de la prohibición actúa sobre el cuerpo. En cambio, en el “régimen del rendimiento” llevado a cabo por un paradigma neoliberal, se busca optimizar el rendimiento con base en un dispositivo político, donde la positividad del poder actúa directamente sobre la psique del individuo para aumentar su eficacia y producción. Como podemos observar, en este escrito se ubica una perspectiva diferente del autor respecto a la sociedad actual que ha transformado la represión exterior por un exceso de positividad que le exige obtener mayor producción y eficacia.

En una reseña de Alejandro Peña sobre la obra de Han, *Caras de la muerte*, se expone una ampliación del pensamiento de nuestro autor basado en la muerte, además de la dificultad que conlleva darse cuenta de la pérdida definitiva. La muerte tiene una capacidad transformadora que al mismo tiempo

se puede vivenciar. Se deja ver el cuestionamiento que Han determina contra la industria del entretenimiento, que tiene relación absoluta con la devastación que ha logrado en capitalismo y el régimen neoliberal de la actualidad, que ha producido en el hombre la necesidad de ridiculizar a la muerte para evadirla de alguna manera y que además la ha colocado en la posición de un tema tabú del que nadie puede hablar. Por lo anterior, se pierde la conciencia de la muerte y así mismo tiempo desaparece la vitalidad que conlleva tener conciencia de la propia muerte. A partir de esta cuestión, surge la importancia de establecer un vínculo con el otro, ya que éste permite una reconciliación entre el yo y la muerte, a través del Eros, de la manifestación del amor que actúa en contra de la pasividad de la muerte.

Para Juan David Almeida, las obras de Han al respecto de la muerte, engloban su interpretación y argumentación, acerca de la manera en la que el sujeto contemporáneo niega la muerte mediante una excesiva positividad, quebrantando con ello toda vitalidad. Por ello nuestro autor, que basa su crítica en la situación actual del sujeto, nos invita a dejar de reprimir la muerte y a comenzar a visualizarla sin tapujos, para evitar adoptar una conciencia falsa de lo que ésta significa. Se puede observar que en sus obras hay una continuación de lo que aborda en las anteriores, por lo que se puede intuir que el autor mantiene la misma postura y coherencia en éstas. Además, se plantea el mismo objetivo, lograr visualizar de otra forma a la muerte, el ser para la muerte, mediante la toma de conciencia de la mortalidad que a su vez, es capaz de llevar hacia la serenidad; Han nos acerca a la experiencia de la finitud, misma que logra obtener un acercamiento a una vida apacible.

Con base en la exposición de Andrés Palmeiro, podemos contemplar que en *La sociedad del cansancio*, Han comienza el estudio y análisis de la sociedad actual, siendo notable la participación de un nuevo mecanismo de poder que tiene la función de dominar de una forma distinta, mediante el autocontrol. Han desarrolla sus obras mediante la crítica a las cuestiones sociales más comunes en la sociedad contemporánea como la nueva forma de poder, sin embargo hay que resaltar que en dicho autor encontramos la necesidad de responder ante tal problemática, a través de la búsqueda de un

proyecto que dé solución a la condición que se está viviendo, como la violencia y coacción que se ha interiorizado en el sujeto por medio de la mutación del capitalismo a neoliberalismo y con base en una fachada de libertad que promueve mayor productividad y explotación, pero con la motivación e iniciativa propias del individuo.

Es prudente señalar que la crítica de Han, así como la idea que mantiene sobre la muerte y la relación de ésta con diversas vertientes, como el capitalismo por ejemplo, surge a partir de la exploración que realiza de la postura que tienen autores como Marx, Foucault, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Lévinas, Freud, Canetti, para acercarse a los conceptos claves que dirijan sus obras, por medio de un análisis de fácil comprensión para sus lectores. El ejercicio de Han se lleva a cabo a través del diálogo con diversos autores que intervienen como pilares sobre los que reposa su argumentación filosófica. Sin embargo, algunos de los críticos de nuestro autor, contemplan que dicha inclusión de múltiples obras, lo llevan en ocasiones a tener una falta de profundidad en su análisis, dejando de lado cuestiones relevantes que nos lleven a comprender de una mejor forma la muerte en la actualidad y sus implicaciones.

Aunque no exista un amplio listado de publicaciones que detallen alguna posición específica sobre la postura de Han respecto al tema de la muerte, se encuentra que las reseñas que refieren sus obras actuales como *Caras de la muerte* y *Muerte y alteridad*, plantean que nuestro autor contemporáneo mantiene una "magistral elocuencia" a la hora de sumergirnos en cuestiones de suma relevancia como la existencia, la proximidad que ofrece de manera perspicaz hacia la finitud e incluso a la supervivencia. Con lo anterior podemos meditar que la intención primordial de Han es dirigirnos cabalmente hacia la resolución del final y de esta forma nos encaminaremos a tratar de visualizar si existe alguna posibilidad de denominar su exposición como una filosofía de la muerte. La importancia de realizar un trabajo de sistematización sobre el pensamiento de nuestro autor radica en que actualmente no existen muchos recursos que nos permitan conocer o ampliar una aproximación sobre la cuestión de la muerte propia en Han.

La importancia de realizar un trabajo de investigación, desde la perspectiva que mantiene un autor sobre la filosofía de la muerte, es llegar a la comprensión de todos los conceptos particulares que se van describiendo hasta formar su propia idea sobre la muerte. Sobre todo cuando se tienen en cuenta aspectos sumamente relevantes que detallan el flujo del individuo dentro de una sociedad dominada por el neoliberalismo y las prácticas del capitalismo, así como las relaciones sociales que emergen a partir de una sola forma de socialización, según nuestro autor, como el ejercicio que conllevan las tecnologías y comunicación actuales. Es innegable que las formas y relaciones sociales en la actualidad son completamente distintas a las que ya se venían llevando a cabo y que estas transformaciones que ha padecido la sociedad en general, ha traído como consecuencia que también se haya modificado en gran medida, el actuar del sujeto contemporáneo.

Para construir un concepto más general sobre la muerte y distanciándonos un poco de la perspectiva del trabajo de investigación, tratando de entender si la propuesta planteada en el mismo ayuda a permitirnos responder algunas preguntas básicas como ¿puede la filosofía entender la muerte? Al procurar responder a dicho cuestionamiento, es posible ejemplificar un poco sobre la aportación a la expresión filosófica de la muerte, Peter Kivy en el primer capítulo de su *Introduction to a philosophy of music* asienta que mediante la filosofía se ejercen diversas prácticas, disciplinas e incluso conjuntos de conocimientos que llegan a ser de algún modo elegibles para ésta. En la naturaleza del ser humano se encuentra el impulso por conocer, por explorar e indagar en lo más profundo que aproxime a la afirmación y la reflexión de creencias fundamentales, teniendo como posibilidad que éstas se conviertan en la filosofía de alguna práctica o noción indispensable. En esa elección del objeto que es adecuada para llegar a hacer una filosofía, es necesario que además sea relevante para el ser humano y para su forma de vida. En el caso particular de la noción de muerte, encontramos que la comprensión de ésta es sumamente relevante para el ser humano, sobre todo para el ser humano occidental, de ahí es que Byun-Chul Han demuestre esa importancia en sus obras.

Se toma como eje principal, el análisis de las obras del autor: *Muerte y alteridad*, *Caras de la muerte* y *Capitalismo y pulsión de muerte*. Se hace de manera breve una sistematización del recorrido que Han realiza por algunos autores mencionados con anterioridad, mismos que nuestro autor lee detenidamente para analizar sus posturas respecto a la muerte y de esta forma conceptualizar cada uno de los temas que se relacionan con el término muerte. La investigación sobre la perspectiva acerca de la muerte de Byung-Chul Han, no pretende entablar una relación con el concepto de tanatología, ni con la relación que esta última pueda tener con la noción que se tiene sobre la muerte, se trata de buscar reconocer si por medio de la filosofía se puede comprender a la muerte y si en nuestro autor podemos encontrar una perspectiva propia sobre la noción de muerte.

Ahora que hemos abordado los estudios realizados a partir del pensamiento de Byung-Chul Han, continuamos con la exposición de los objetivos que nos planteamos para el desarrollo del trabajo. El objetivo general de nuestro trabajo de investigación es brindar una propuesta de sistematización del pensamiento de Byung-Chul Han, la cual se desarrolla a partir de la perspectiva filosófica del autor, lo anterior para lograr acercarnos a su propia noción sobre la muerte y de esa forma determinar si es posible, en Han, hablar de una filosofía de la muerte, más allá de la tanatología.

Los objetivos particulares del presente trabajo van dirigidos hacia la resolución de cuestiones que nos parecen relevantes, con base en la perspectiva de Han respecto a la muerte: Analizar sobre el orden que se lleva a cabo en el pensamiento de Han respecto a la muerte, en función de la supervivencia, para sistematizar los conceptos relacionados a dicho tema como la infinitud del ser, la muerte propia y la muerte del otro, así como la noción de soledad, violencia y coexistencia. Realizar un ejercicio de reflexión, para que a partir de éste se logre sistematizar el concepto de la ética de la muerte presente en las obras de Han, relacionando dicho concepto con el abordaje de volver hacia la muerte y los tratados propuestos por nuestro autor. Determinar cuál es la relación existente, propuesta por Han, entre la muerte y

el capitalismo, con la finalidad de organizar el pensamiento del autor, sobre el desarrollo de las funciones vinculadas al capitalismo como la pulsión de muerte y la transparencia de ésta, así como la visión que se tiene de la explotación del hombre actual y el sentido de vacío y angustia, que vienen como consecuencia del neoliberalismo.

Este trabajo nace de la inquietud de comprender la manera en la que la filosofía puede acercarse a la comprensión de este evento último que se ha denominado como muerte y para hacerlo empezaremos introduciendo a la obra de Byung-Chul Han, el cual va estructurando un planteamiento que intenta a su vez responder las preguntas pertinentes a la noción de muerte. Partiremos de la definición y conceptualización a partir de la exposición de Han sobre qué es la muerte; además de interpretar la postura del autor, mediante ésta se intentará responder a algunos cuestionamientos relacionados a la pregunta central: ¿puede la filosofía entender la muerte? y a los problemas relacionados con la muerte, sobre todo para lograr comprender si es posible de alguna manera desarrollar una filosofía de la muerte. Tales preguntas como ¿qué característica debe tener el objeto para considerarse relevante para la filosofía? ¿La filosofía puede hablar sobre la muerte? ¿Por qué buscar hablar de una filosofía de la muerte? Creando la situación problemática, en este trabajo desarrollaremos la perspectiva del autor que nos permitirá comprender si esta pregunta puede ser contestada. Nos remitiremos en algunos momentos a algunos autores que se han acercado al tema de la muerte y que incluso Han cita en la mayoría de las obras donde procura desarrollar la noción sobre la muerte, tales autores como Hegel, Heidegger, Lévinas, Kant, Canetti, Freud, Nietzsche, Marx, Foucault, Adorno y Husserl. El tema de la muerte, que ha tenido una amplia diversificación, se tiene que delimitar mediante un arduo trabajo de sistematización; sobre todo, cuando es grande la cantidad de autores que ya han abordado dicha temática. Particularmente, Han ha evidenciado el trabajo realizado por diversos autores y ha logrado cumplir con la tarea fundamental de aproximarnos a los conceptos con una gran capacidad para sistematizar los puntos centrales de cada una de las obras que toma como eje, además de realizar su propia aproximación a los conceptos, mediante la utilización de un

lenguaje accesible y tomando en cuenta ejemplos de situaciones actuales y cotidianas.

Se comenzará con el análisis de la muerte relacionada con la cuestión de la supervivencia, por ello en el primer capítulo denominado como "Muerte y supervivencia", se describen los conceptos necesarios para hacer dicho abordaje, como la infinitud del ser que a su vez se vincula con la muerte en soledad, así como las características primordiales de la serenidad y la violencia. Cuando se habla de la infinitud del ser, es preciso tomar en cuenta la necesidad que tiene el ser humano por la supervivencia y de esta forma relacionarla con la infinitud; en este capítulo abordamos el análisis y la comparación que realiza nuestro autor, de la exposición de dos autores principalmente: Heidegger y Lévinas.

Para ocuparnos del planteamiento del primer autor, nos centraremos en el diálogo que entabla Han con la obra *Ser y tiempo*, misma que aborda cómo es que se concibe el yo ante la muerte y cómo es posible alcanzar el ser más propio. Con el segundo autor, Lévinas en *Totalidad e infinito*, Han encuentra un contraste con la perspectiva heideggeriana de la muerte, porque en Lévinas no es posible seguir siendo yo, porque la muerte es el otro y uno de los principales objetivos de este autor es la infinitud. Además, en este punto encontraremos que Han mantiene diálogo con la visión de Canetti, para desarrollar el tema de la finitud del ser, pues éste hace una vinculación del tema de la muerte con el poder y a su vez, refleja su posición acerca de que una de las características primordiales del poder es el rechazo a la muerte, generando así hasta una cuestión patológica. De esta manera es que Han admite al final su propio criterio sobre la finitud del ser, mismo que abordaremos, incluso a partir de la noción de soledad, de serenidad y de violencia; lo que además conlleva la participación del sujeto con los otros.

Es imprescindible aproximarnos a la noción que tiene Han sobre la muerte, mediante el conocimiento de su postura sobre la muerte propia y a su vez de la muerte del otro. También en el primer capítulo se abordarán las particularidades que aparecen relacionadas con la muerte propia del sujeto,

tales como algunas formas de supervivencia e incluso el temor a la muerte que, en todo caso, queda como un aspecto secundario cuando se interactúa con la capacidad de supervivencia, misma que también se halla relacionada con la necesidad que se tiene por el reconocimiento. Se logra puntualizar el vínculo estrecho que existe entre dos conceptos importantes, la muerte y la vida. Posteriormente se asumirá la idea de la herida que ocasiona la muerte, haciendo alusión a Canetti, quien describe dos tipos de espíritu, los que se instalan en heridas y aquellos que se refugian en casas. Al respecto, nuestro autor comienza a entablar comunicación con Hegel y Adorno, mismo que describe a una existencia que se aísla en sí misma para no representar ninguna disposición ante la pérdida, pero en todo caso, esta existencia que se aísla en sí misma, en ningún momento podrá tener acceso a la muerte.

Así es como posteriormente pasaremos al planteamiento sobre la muerte del otro, donde se continuará con la exposición de Lévinas y de Heidegger y se describirán aspectos relacionados con el énfasis del yo, con el amor heroico, mismo que se trata de formas existenciales que buscan aproximarnos a la idea de la infinitud. En la muerte del otro está planteada explícitamente la coexistencia, pues parte de evitar que la existencia se aísele en sí misma, tiene que ver con la referencia de enfatizar con el otro. En la existencia misma ya se tiene conciencia del otro, porque no puede ser ella misma sin la interacción que mantiene con el otro, porque al hablar de la muerte, se da paso a lo interpersonal y entonces no sólo se habla de mi muerte como singular, sino que la muerte es nosotros.

En el apartado que se relaciona con la muerte del otro, es necesario tomar en cuenta que en la época actual de la que formamos parte, es casi imposible establecer relaciones con los otros, lejos del ego. Debido a lo anterior, no se puede tener conciencia del otro, porque se ha perdido la capacidad para dialogar y escuchar al otro, así como se ha perdido la tolerancia para actuar mediante el silencio ya que el individuo está sometido a la aceleración y al ir a lo concreto. Por ello es importante hacer puntual la noción de los refugiados, para generar conciencia acerca de la posibilidad de entablar algún tipo de relación con la situación ocurrida respecto a este punto.

La crisis de los refugiados se ha llevado a cabo debido a la situación actual de miseria a la que hemos sido sometidos como resultado del planteamiento neoliberal, que sólo ha traído inestabilidad, violencia e injusticia. Las víctimas se convierten en refugiados al intentar recuperar la esperanza por mejorar sus condiciones de vida y de la identidad que ha sido perdida. Para el presente trabajo de investigación es posible, aunque parezca difícil, encontrar la manera de poseer otra forma de concebir la dominación en la que estamos envueltos, para lograr comprender la situación actual y de esa forma tratar de encontrar soluciones que favorezcan un entorno más favorable e igualitario para todos. Lo anterior se puede conseguir a través de la hospitalidad, que está muy lejos de ser una práctica de caridad, sino que es el reflejo de un significado distinto donde se formule la acción de llevar a cabo y respetar el derecho que tiene toda persona de mejorar su situación actual y no ser tratado con hostilidad, rechazo y violencia.

Para el segundo capítulo del trabajo de investigación, abordaremos el tema de la muerte relacionado con la ética, se nombra al capítulo como "Muerte y ética". En primera instancia tendremos que abordar uno de los puntos centrales en las obras de Han acerca de la muerte, la ética de la muerte; podemos visualizar su planteamiento de la conceptualización de esta relación, a través de su obra *Caras de la muerte*, donde Han analiza con profundidad las distintas perspectivas en torno al tema, es así que se contempla la exposición de algunos autores como Lévinas, Heidegger, Adorno, Hegel, Canetti y Husserl, para encontrar contraposición o similitudes en éstos. Como podremos observar, en este capítulo se deja explícita la relación que tiene la muerte con la vida, pues la muerte es considerada como un punto cero de la vida, donde ésta apenas comienza; de ahí surge el planteamiento de que la muerte es una experiencia viva. La cuestión de la ética es uno de los puntos centrales en las obras de Han, este asunto lo vemos desarrollado a partir de la noción de muerte. Nuestro autor basa su exposición en *Ser y tiempo*, debido a la complejidad que conlleva hablar sobre la ética de la muerte y así es como comienza a partir de la idea de que así como el individuo, también la muerte es algo intransferible e indivisible, siendo así que se encuentra que ésta tiene la capacidad de conducirnos al ser más propio,

una vez más bajo la postura heideggeriana. Veremos el planteamiento de Han, que surge como un cuestionamiento a la aproximación de Heidegger respecto al tema de la ética y la muerte, ya que concibe que la muerte es una experiencia que se tiene que vivenciar en solitario para evitar distraernos de nuestra propia existencia, con la búsqueda de la coexistencia, ya que lo único que nos brinda la muerte del otro es una evidencia objetiva sobre mi muerte. Es así que nuestro autor mantiene cierta preocupación por entablar una mejor y más profunda relación entre la ética y la muerte, porque considera que el fracaso ético se origina con la idea de la muerte como interrupción de la vida. Por ello, Han realiza un recorrido por las obras de Lévinas, para tratar de encontrar una solución a dicho problema ético, sin embargo, nuestro autor encuentra en Lévinas, cierta tensión al enfocarse en el tema de la muerte, ya que la concibe como una experiencia destructiva. La ética de la muerte tendría que surgir como respuesta a la intención de disponer un puente entre el yo y el otro.

La ética de la muerte se relaciona con el estar vuelto a la muerte, según la determinación a la que llega Han, con base en la interpretación realizada de los autores que lo acompañan durante sus obras. La importancia de este punto radica en que incorpora algunos elementos de suma relevancia y que según nuestro autor, son omitidos en las obras que retoma, como por ejemplo la naturaleza. Además, se abordará la manera en la que se contempla el estar vuelto hacia la muerte, mediante la determinación de que la existencia que se resuelve a sí misma confrontando la angustia, no es capaz de experimentar los aspectos de la naturaleza como lo hace el uno impersonal al que se refiere Heidegger en *Ser y tiempo*. Para abordar la noción del volverse a la muerte, es necesario contextualizar acerca de la autenticidad, que modifica el modo del coestar, pues estar vuelto hacia la muerte tiene que ver con la capacidad para mantener la mismidad del sí mismo desde una posición firme y estable. En cuanto al morar, encontramos que dicha acción se hace posible a través de la intimidad con alguien y es así que se contempla que nuestro autor, en *Caras de la muerte*, sigue manteniendo la postura que mantuvo en *Muerte y alteridad*, sobre la importancia que tiene entablar una relación estrecha con el otro, así como la forma en la que se interpretan los elementos de la naturaleza

y la morada que tiene que ver con un fenómeno de mortalidad que a su vez se sitúa en medio de lo sensible. La relevancia de hablar sobre la naturaleza es porque sin ésta y sin la posibilidad de visualizar al hombre, éste sería inmortal.

La muerte como eje central en las obras de Han, tiene implicación en la capacidad que se desarrolla para expresar la realidad, que al mismo tiempo se dispone a la interpretación de lo sensible. Se parte además de la explicación sobre el duelo y la forma en la que Han cuestiona la idea de Derrida al respecto. La muerte en Derrida es la capacidad de que la vida adquiera estructura. Posteriormente, la idea del duelo y de la muerte como dadora de estructura de la vida, nos conduce a lo que se determina como la herida de la muerte, misma que denota un espacio en la interioridad que aparece expuesta en la identidad y que a su vez no permite coincidencia alguna consigo. La exposición de Han nos dirige también a entablar un diálogo con él, desde su participación en lo que designa como tratado de la muerte, así como la figura singular de ésta. Para lograr dicho cometido, nuestro autor se enfoca en la posición de Hegel, misma que le parece limitada para la realización de un análisis filosófico.

En el punto que hace referencia al tratado de la muerte, en la obra de Han, se promueve la importancia de nombrar a la muerte, nuestro autor retoma lo anterior a partir del uno impersonal que descubre en la propuesta heideggeriana, dicho uno impersonal se interpreta como Nadie o como Ningún sí mismo, lo que nos hace ver que éste no posee responsabilidad ni compromiso ante cualquier decisión. En lo anterior radica la importancia para nombrar a la muerte, desde la capacidad para establecer dicha responsabilidad al sujeto y además, de esta manera se le otorga cierta determinación a la muerte. Lo anterior se establece de esa forma porque ante la muerte, emerge la angustia que a su vez proviene del temor y la intranquilidad por la falta de alguna certeza y por el miedo al estado final del ser. La única posibilidad que se tiene es superar dicha angustia con el poder ser más propio.

Para el tercer y último capítulo del trabajo de investigación, se hablará sobre "Muerte y capitalismo", retomando como eje principal la obra de nuestro autor, *Capitalismo y pulsión de muerte*, donde se describe la manera en la que la sociedad actual y los cambios que ha sufrido a partir de las consecuencias que emergen por el neoliberalismo, el interés excesivo por el rendimiento y la positividad, que a su vez se reflejan en los padecimientos actuales más recurrentes y en un mundo aparente conformado por el uso de medios masivos de comunicación. En este punto veremos conceptualizaciones que son primordiales para comprender el funcionamiento del sujeto en la sociedad contemporánea, como el crecimiento. Abordaremos cómo nuestro autor propone el tema del capitalismo y cómo éste se ha extendido, con el desarrollo celular anormal, como un carcinoma. Lo que hace tiempo se consideraba como un desarrollo y progreso normal en la sociedad, ahora se ha convertido en una cuestión relacionada con la catástrofe, debido a que lo que se pensaba como alienación, ahora se ha transformado en una condición crítica, donde el ser humano cree que está llevando a cabo su voluntad libre, cuando en realidad solamente se está auto alienando y explotando a sí mismo. Esta situación es preocupante y de ahí es que se realiza el último capítulo del presente trabajo de investigación, porque es necesario acceder a las vivencias actuales del hombre para lograr aproximarnos a la noción de muerte desde esta perspectiva.

La importancia de realizar un capítulo completo sobre la muerte con relación al capitalismo, radica en la influencia que ha tenido éste último en el actuar del hombre contemporáneo; el capitalismo se mueve a través de las emociones y las pasiones del individuo, creando una atmósfera de necesidades que lo conducen a consumir y en dado caso se visualiza la falta de razón que proporciona estabilidad. Nuestro autor contempla la exposición de Freud, para ejemplificar cómo es que el hombre de la actualidad se conduce y cómo se visualiza la pulsión de muerte propuesta en sus artículos, dentro de la dinámica actual. Una vez más se tendrá en cuenta la relación tan estrecha que existe entre la concepción de muerte con la de la vida, pues la vida sin muerte queda reducida a una vida cosificada.

El tema del capitalismo y la pulsión de muerte, nos dará paso a tener una mirada reflexiva ante la explotación del hombre, por eso se dedicará un apartado a esta cuestión, donde se observe que a pesar de que existe desigualdad en el plano de lo económico, Han determina una igualdad entre los seres humanos, quienes han tenido como única respuesta ante el sistema que estamos experimentando en la actualidad, tomar como parte de sí mismos la explotación que anteriormente se solicitaba por medio de una violencia explícita, hasta interiorizarla. Queda imposibilitada la opción de llevar a cabo una revolución, debido a que el sujeto de la actualidad no tiene ningún tipo de conocimiento acerca de la necesidad de hacerlo, porque éste piensa que está llevando a cabo su propia voluntad a partir de su libertad. Es por lo anterior que explotarse a sí mismo, que da la apariencia de libertad, es el resultado del trabajo del capitalismo y el nuevo sistema que se conduce mediante un poder sutil y lejos de ser represor, otorga la idea de que se está teniendo un pleno ejercicio de autonomía. Debido a ello surgen sentimientos de culpa y vergüenza, cuando ni se pueden realizar en su totalidad los objetivos principales que el sujeto se establece a sí mismo, para dar cuenta de sus capacidades y habilidades productivas; lo que se traduce como un exceso de positividad que plantea un "sí puedo" constante y donde se evite a toda costa el fracaso y la frustración de no poder realizar una determinada tarea.

Es necesario que se aborde la falta de resistencia, que es muy común de observar en la actualidad, debido a que el ser humano no puede dar cuenta de la situación en la que está siendo coaccionado por un poder que ya no viene desde afuera explícitamente, sino que ha apropiado como parte de sí mismo. Una sociedad como la anterior que se basaba en la negatividad, tiene como resultado que se genere más violencia a través de la resistencia y la necesidad de emancipación, en cambio, la sociedad de rendimiento produce individuos con padecimientos que no le afectan en su funcionalidad dentro de la sociedad y que al mismo tiempo tienen la sensación de fracaso porque no logran cumplir con sus expectativas propias, sino que sólo cubren las necesidades del sistema en el que se encuentran sometidos implícitamente y así es como prevalece la conformidad.

Durante el recorrido que se realiza de la mayoría de las obras de nuestro autor, es posible visualizar la importancia que le otorga a la cuestión de la transparencia, por eso es que en el último capítulo del presente trabajo, se abordará un apartado sobre la transparencia de la muerte. Es relevante hablar de esta conceptualización porque dicho término ha sido utilizado mediante diversos contextos y objetivos, por ello es que se hablará de la transparencia que se contempla como una categoría sistemática que profundiza en procesos que contemplan lo social, lo económico y lo político, con el objetivo de entablar alguna transformación. La sociedad de la transparencia, que según la exposición de nuestro autor y que se detallará más adelante en algunos apartados, tiene como principal característica la positividad que elimina cualquier connotación negativa al formar parte de la producción capital, de la nueva forma de comunicación y el flujo constante de la información. En este contexto, las acciones particulares de los individuos también forman parte de dicha positividad, porque son predecibles, calculables, controlables; así como ocurre con las cosas cuando se les establece un valor económico.

Por la falta de reconocimiento y de recompensa, además del sometimiento del sujeto a la exigencia, aunque propia, constante por producir y llevar a cabo las necesidades de rendimiento del sistema, es que surge la baja autoestima y la depresión, como una manifestación de tristeza profunda que conlleva una reacción emocional profunda e irracional. Si a lo anterior le sumamos la insatisfacción y la sensación de carencia, se tiene como resultado la angustia y la depresión, así como el sentido de vacío interno, que a su vez es el resultado también, de la carga tan pesada que tiene el individuo y que además se traslada a un agotamiento profundo. Los padecimientos actuales son reflejados por el individuo y el objetivo que se tiene al hablar de ellos, es que se tenga en cuenta que por las condiciones que se tienen en la sociedad de rendimiento, que es excesivamente positiva, se reprimen todos aquellos sentimientos y padecimientos que surgen a partir de lo que ya mencionamos, debido a que son considerados como negativos. El resultado de reprimir, esconder y evitar todos aquellos sentimientos y reacciones de las condiciones

sociales, es hacer sin más grande la herida y continuar vulnerando al sujeto, dejándole únicamente dos opciones: fracasar o funcionar.

De esta forma es como se obtiene el orden de los conceptos y temas que se abordarán, a partir de la perspectiva de Byung-Chul Han. Es importante mencionar que nuestro autor posee una amplia diversificación de los puntos más esenciales que nos comparte en sus obras, sin embargo, para el fin que estamos buscando, estas temáticas fueron las que más nos aproximan a la concepción sobre el desarrollo del concepto de muerte.

La metodología utilizada en el desarrollo del presente trabajo es por medio de un análisis interpretativo de los textos de Byung-Chul Han, con la finalidad de realizar una sistematización de su pensamiento. Se comienza con una investigación de tipo documental y exploratoria, con la finalidad de recopilar información mediante un sistema abierto de pensamiento que permite el análisis crítico de los datos. Se utiliza una metodología descriptiva, mediante el orden y selección de la información recabada de las obras de nuestro autor, para establecer la relevancia del objeto de estudio. Posteriormente se aplica el método hermenéutico para interpretar las propuestas que encontramos sobre temas eje de la presente investigación, para obtener con claridad la postura que maneja el autor y llegar a la comprensión adecuada de la misma.

La técnica que se utiliza para la presente investigación es la cualitativa de tipo documental, donde se lleva a cabo la búsqueda, selección e interpretación de información específica para abordar adecuadamente el objeto de estudio. La técnica de investigación científica es un procedimiento orientado específicamente a recopilar información que será indispensable para elaborar una adecuada interpretación de los datos obtenidos y así tener acceso a la resolución de la problemática presentada.

Capítulo I. Muerte y supervivencia

Para el abordaje del primer capítulo, es necesario tomar en cuenta los aspectos relacionados con la muerte, sobre todo en función de la supervivencia que es posible observar en las diversas obras de nuestro autor que hacen referencia a la muerte. Este capítulo se divide en tres apartados que van dirigidos a la infinitud del ser, mismo que se relaciona a su vez con los temas de las experiencias que tienen el hombre al estar frente a la muerte como son la soledad, la serenidad y la violencia; además, se plantea la cuestión de la muerte propia, así como las formas de supervivencia y la herida de la muerte que podemos ver latente en el sujeto; por último, se desarrolla la cuestión de la muerte del otro, misma que es sumamente relevante para el reconocimiento de la muerte propia, pues en la coexistencia se plantea el volverse a la muerte a partir de la relación que tiene el hombre contemporáneo con los otros, para evitar que éste se aíse en sí mismo.

1.1 La infinitud del ser

Cuando se analiza a la muerte, es determinante reconocer que se tiene un vínculo estrecho con la necesidad que el ser humano tiene de supervivencia, para ello es necesario comprender algunos conceptos relevantes como la infinitud. Para comenzar a hablar sobre la infinitud del ser, es necesario abordar el pensamiento de Byung-Chul Han, en cuanto a la relación que encuentra entre dicho concepto y el término de muerte. El autor basa su análisis en la comparación de las propuestas que surgen entre Heidegger y Lévinas. Así es como se puede observar que en *Ser y tiempo* es posible visualizar una constante respecto a la idea que se tiene de muerte, Heidegger analiza y determina que la muerte es la pauta que logra llevar al yo a una "hipertrofia", misma que se caracteriza como la firmeza del yo ante la muerte, la muerte es el yo, lo que nos conduce a que después de ésta, logramos alcanzar el ser más propio. La muerte como mi muerte desde la perspectiva

heideggeriana, disminuye la interacción de las relaciones, afectando al coexistir.

En Lévinas hay una contraposición de esta visión, de la muerte explicada a través de la posibilidad de llegar a ser sí mismo. Por el contrario, para Lévinas la muerte es el otro y ante ésta, es inasequible seguir siendo yo. Más bien la muerte se vincula con cierto heroísmo del amor que otorga infinitud, lo que va mucho más allá de la mera finitud del ser; la búsqueda por lo infinito es la meta principal de este autor, a la hora de tratar de fundamentar el más allá del ser, así como el triunfo sobre la muerte.

Así es como Han encuentra que en la filosofía de Lévinas no se construye ninguna relación con la cuestión de la finitud humana, pero tampoco el análisis realizado por Heidegger hace énfasis en todos los aspectos que se relacionan con la mortalidad humana, porque el énfasis que se hace de un yo heroico, es lo opuesto a la mortalidad al ser una re-acción a la negatividad de la muerte. En ningún autor, Lévinas o Heidegger, se visualiza una muerte serena y esto no ayuda a que se deje de contemplar a la muerte como un suceso dramático.

Cuando Han se refiere a la muerte, en cuanto a la transformación, lo hace a través de Elías Canetti, quien otorgó reflexiones relevantes sobre la muerte y que son importantes para la investigación que lleva a cabo nuestro autor. Canetti aporta que una de las características fundamentales del poder es el rechazo a la muerte, tratar de combatirla o de apartar de sí la muerte, ha provocado "la monstruosa estructura del poder. Para que un solo individuo sofista siguiera viviendo se exigieron infinidad de muertes"¹. Entonces no hay sólo una muerte sino varias muertes porque además, mi muerte no puede ser en ninguna medida igual a la del otro.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas hace énfasis en lo humano, que corresponde al gozar sin utilidad alguna, en estas líneas se deja ver que el gozo no pretende dotar de importancia a la existencia y tampoco a la

¹ E. Canetti, *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus, 1982, p. 328.

conservación, sino que da paso más bien a la despreocupación. El yo que sucumbe al gozo lo hace en lo otro y no es posible encontrarse en las vías de la supervivencia. Canetti incluye la cuestión del poder en su pensamiento, en *Masa y poder* realiza una investigación sobre el poder y la supervivencia, mediante el desarrollo de una fenomenología de la corporalidad que contempla que las partes del cuerpo son instrumentos utilizados para representar el poder. No obstante, al contrario de Canetti, Han establece que no se puede reducir al cuerpo o la corporalidad a una economía del poder, ya que existen diversos actos llevados a cabo con el cuerpo que pueden hacer justicia e ir en contra del poder.

La supervivencia es vista por Canetti desde una cuestión patológica donde se domina la existencia, yendo más allá de tratar de conservar la vida con pasividad, y el "uno impersonal" del que habla Heidegger, no es más que un superviviente. La auto conservación para este autor no es una característica primordial de la existencia humana, porque "el hombre se quiere conservar, cierto, pero hay otras cosas que quiere a la vez, inseparables de ello. El hombre quiere matar para sobrevivir a los demás. Y no quiere morir para que los demás no le sobrevivan"².

En palabras de Canetti, se capitaliza la muerte de los otros al pretender sobrevivir mediante el incremento de poder. De esta forma se tiene la sensación de librarse de la propia muerte y disminuir la posibilidad de la finitud propia. Se podría pensar en la superación de la muerte si está de por medio lo moral. Sin embargo, Han encuentra que Canetti puede caer en algunas contradicciones, debido a la contraposición que se determina entre la supervivencia y la culpa, aunque resalta que dicho autor proponga un proyecto de la "mortalidad literaria" con motivaciones morales, se pregunta "¿cómo se comporta en este proyecto literario el yo que escribe en relación con el otro [...] el yo que escribe no se involucrará de nuevo en las intrigas de la supervivencia, en el trabajo por sobreponerse al duelo, que consistiría en

² E. Canetti, *Masa y poder*, p. 312 y 313. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 225

interiorizar al otro como mi otro [...] en rehacerse a través del otro que hemos descrito?"³

Canetti basa este proyecto en la preocupación por la muerte del otro y, en sí, por el otro; lo que al mismo tiempo se puede entender como la inquietud por mi propia duración y supervivencia. Aun así, su obra expresa más la preocupación del otro que el énfasis del yo. En *La conciencia de las palabras*, refiere a Confucio, quien se empeña por venerar a algunos muertos, lo que se podría interpretar como el intento por disminuir el placer que conlleva la supervivencia, ya que frente a la muerte de alguien amado es imposible sentir satisfacción.

La forma en que Canetti manifiesta esta práctica en el duelo, tiene de por medio la obligación que siente el que sobrevive de apartarse de beneficiar al yo, a favor del otro. Incluso se puede llegar a negar a sí mismo para tratar de vivir conforme lo hacía el otro que ha muerto, dejando de lado su propio placer por el sobrevivir y así es como forzar a sí mismo a adoptar una continua veneración como un tipo de ritual que en términos de Kant, sería más bien un "deber". Así, el duelo por el yo sufre una transformación que altera y cambia el objetivo de sobreponerse al duelo, según el confucionismo, se expulsa al yo.

Han habla de Husserl cuando plantea los rasgos de la pasión por la transformación y encuentra que este autor se remite a las "cinestésias", para referir aquellos movimientos que tendrá que llevar a cabo el cuerpo para que un objeto de la percepción sea experimentado en todos sus aspectos⁴. "Entra en juego de un modo totalmente nuevo una participación voluntaria del yo: este quiere conocer el objeto, quiere detener firmemente de una vez por todas lo conocido [...] el conocimiento es una acción del yo; la meta del querer es la

³ Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 229.

⁴ E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, FCE, 1980, pp. 90-91.

aprehensión del objeto en su determinación idéntica, la fijación del resultado de la percepción contemplativa"⁵.

La relevancia se encuentra en que el yo quiere participar de este conocimiento, aprehendiendo al sujeto, porque de esa manera se obtiene la sensación de seguridad y de poder al mismo tiempo. El conocimiento es una práctica que promueve la auto conservación, siempre y cuando el objeto no pase por cierta transformación, porque así el yo se sentiría amenazado; entonces con esto se interpreta que se requiere de privar al otro de toda la posibilidad existente de transformación para que el conocimiento quede intacto y de la oportunidad para mantener la capacidad de sobrevivir.

Canetti resalta en *Masa y poder*, que en el proceso de transformación, la máscara, quien semeja el rostro inmóvil de un muerto, se caracteriza por su rigidez y aquella voluntad de poder que traducida en voluntad de identidad, hace imposible todo indicio de transformación. Así es como asimila el autor la forma en la que opera el poder, pues éste tiene el deseo de lo igual y lo claro, por ello es que no se permite tener interacción con alguna expresión vital y se expresa como vacía e inanimada.

Ir en contra de la transformación se ha convertido en una estrategia para ejercer el poder, mediante la hostilidad, que priva al mundo de toda vitalidad y además, de la multiplicidad que valida una convivencia pacífica de las diferencias. En palabras de Canetti, un mundo que aspira al rendimiento y a la especialización, a su vez desprecia todo lo que tiene al lado, lo múltiple y lo auténtico; se ha prohibido la transformación o metamorfosis porque se percibe como contraria al objetivo de producción⁶. La mirada afable y lateral, que Canetti relaciona con la tarea de un poeta, además de ir en dirección opuesta de la circulación económica, logra poner énfasis en lo pequeño y múltiple que se sale de la normalidad de los constructos del poder.

⁵ E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, FCE, 1980, p. 218. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 233.

⁶ E. Canetti, "La profesión de escritor" en *La conciencia de las palabras*, p. 189.

Al contrario de la poesía, que es afable y capaz de alejarse de sí para lograr la transformación, se encuentra el poder que aboga por una identidad indestructible que anhela evitar cualquier afección o contacto externo, sólo se interesa por el "para sí" que no toma en cuenta la influencia del exterior. El poder trabaja contra la muerte y se presenta con una negativa ante ésta, porque la entiende como lo "completamente distinto". La muerte es la causa por la que se despierta el deseo de identidad y poder.

Han determina que la rigidez cadavérica es una consecuencia del anhelo por la auto conservación, entonces es necesaria la muerte al sí mismo y dar paso a la muerte para ir en contracorriente de la rigidez mortal. Lo anterior logra conectarse con lo que Canetti expresa al respecto de la relación interna que percibe entre la muerte y la metamorfosis: "El núcleo de mi naturaleza es que no puedo humillarme y que, sin embargo, tengo que transformarme. No puedo pasar por la muerte para transformarme. Por eso, con una tozudez inalterable, la veo como final"⁷. El rechazo a la muerte está estrechamente vinculado con la necesidad que se tiene por la conservación o por lo que Han denomina como un recuerdo obsesivo, donde uno se aferra a lo que fue, mientras lo nuevo va llegando. Dicha incapacidad para despedirse, aunado con la fidelidad al pasado y la resistencia a lo repentino e inesperado, disminuyen las posibilidades de transformación: "La naturaleza planificadora del hombre es una naturaleza impuesta posteriormente, que violenta su naturaleza auténtica, su naturaleza transformativa"⁸.

Han entiende que la inquietud que expresa Canetti por la sensibilidad hacia el otro, lo acerca a Lévinas. Para éste último, el desamparo y la pasividad de la vulnerabilidad, son un requisito indispensable para que el yo no se disponga a permanecer en el "para sí mismo". Canetti habla sobre la desnudez del alma donde no se puede ser indiferente hacia el prójimo y Lévinas expresa un afán por el desnudamiento en el que es posible despojarse aún de su piel.

⁷ E. Canetti, *Hampstead: apuntes rescatados*, Madrid, Anaya, 1996, p. 155. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 241.

⁸ E. Canetti, *El corazón secreto del reloj*, Barcelona, Muchnik, 1987, p. 167.

Cuando Canetti hace referencia al miedo, no es al miedo de mi muerte, es un miedo que mantiene en vigilia al yo que se encuentra vuelto al otro, es un miedo por la muerte del otro. En este punto es donde Canetti se relaciona con la tesis de Lévinas, que se conduce hacia la muerte primaria que es la muerte del otro, pues el significado de la muerte es ser para el otro.

Esta ética de la muerte que defiende Canetti, tiene que ver con el escuchar sin medida y en cuanto se pone a hablar el yo, comienza la muerte; de ahí es que Canetti no demuestra importancia a la preocupación enfática por la duración del yo, haciendo parecer que la muerte propia no importa, sino la muerte del otro. Además, rechaza las doctrinas que tratan de embellecer la muerte, porque a su parecer, lo único que se logra con ello, es que se crea una falsa apariencia que aniquila la "vida aquí" y al mismo tiempo considera que quienes aprueban la muerte se comparan con un asesino. En realidad, Canetti no rechaza la muerte por el miedo a la muerte propia, sino por la responsabilidad que implica la "vida aquí" y hacia los otros.

Canetti hace alusión a la forma en que Confucio reconoce que, para hablar de la muerte, primero es necesario el conocimiento de la vida; hay una separación entre la vida y la muerte, así la vida puede continuar siendo lo que es de manera íntegra y la muerte a su vez se mantiene intacta; ambos términos no son mezclados, intercambiables o comparables porque cada uno permanecen bajo su unicidad. Han declara que la insistencia que presenta Canetti, por no reconocer ninguna intersección entre la vida y la muerte, hace que pierda de vista la mortalidad humana.

En su autobiografía, Canetti señala la dedicación de trabajar para eliminar la muerte, para de alguna forma, hacer revivir a los muertos. Aquí también se encuentra una similitud con lo que anteriormente ya había expresado Lévinas sobre la "obligación de inmortalidad a pesar de la certeza de que todos los hombres son mortales"⁹. Canetti apunta la evocación, el

⁹ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Siglo XXI p. 14-15.

anhelo que se tiene, mediante la fuerza del amor en este caso de su hermano hacia su madre, por traer de nuevo a la vida a su madre fallecida.

Lo que provoca que Han se cuestione sobre si de verdad el duelo que se presenta ante la muerte del otro, es realmente por el otro o si es que el duelo tiene un compromiso interno con el yo, que se conmueve a sí mismo a causa del otro. De ahí surge el planteamiento de Han sobre el duelo expuesto por Canetti, quien continua con el objetivo de sobreponerse al duelo igual que Lévinas; este duelo puede resultar opresivo, narcisista, que se aferra al otro sin la capacidad de despedirse ni de soltar.

Al cuestionarse Canetti acerca de su postura hacia la muerte y al dudar de la objeción que presenta sobre la muerte, Han encuentra que es más inteligente abrirse a la muerte, en lugar de sólo rechazarla a ciegas. El hecho de que se reconozca la mortalidad humana, no tiene relación alguna con el consentimiento para matar o asesinar y tampoco determina indiferencia alguna hacia la muerte del otro. Además, por la severa negativa a la muerte que manifiesta Canetti, pierde la posibilidad de experimentar de manera positiva la mortalidad humana y a su vez, puede caer en contradicción cuando en ocasiones se detiene de su propia postura y afirma la finitud humana.

De acuerdo con Han, la finitud tiene la capacidad de elevar al hombre y de otorgarle la posibilidad de experimentar el tiempo de una forma distinta, pues aquel que tiene la conciencia de un tiempo limitado, posee la disposición para no custodiar el tiempo que le queda como si fuera un bien altamentepreciado, sino que se entrega y se vacía a sí mismo hasta lo último. En sentido contrario, la necesidad de mantener una revolución en contra de la muerte, es debido al anhelo de obtener más poder y de enaltecer al yo, lo que da como consecuencia que se asegure en sí mismo sin dar paso al cambio o a la transformación.

1.1.1 La muerte en soledad

Encontramos en *El tiempo y el otro* una fenomenología de la soledad propuesta por Lévinas, donde se expresa que la muerte no es expuesta como un fenómeno que pueda ser descrito mediante la sociología o la antropología, sino a través de la ontología. Aquí aparece el término soledad, mediante la delimitación de una "economía general del deber". Si se pretende hablar de la soledad es necesario alcanzar a responder a la búsqueda de las relaciones con los otros, con las que podemos llegar a superarla, pues la muerte llega cuando la soledad se encuentra presente y el sufrimiento continúa constante. La importancia del otro en Lévinas, como se ha expuesto con anterioridad, radica en el interés por la convicción de que mediante la muerte se puede acceder a un ser original para que el otro logre liberar su propia existencia de la soledad.

Se hace alusión al insomnio como un fenómeno ontológico, se parte de que "perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada [...] Solo los ruidos exteriores que pueden dejar huellas en el insomnio introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin, en esta inmortalidad de la que es imposible escapar, como sucede con el "hay" o con la existencia impersonal"¹⁰. Este "estar encadenado" es a su vez "la materialidad del sujeto", se rompe la relación dual cuando la intención primordial de la conciencia es, salir de sí y regresar a sí: "Toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el otro. Soy en soledad. La actividad de la razón consiste en traducir lo distinto a lo mismo. A causa de ello por todas partes solo se encuentra a sí mismo: La razón se encuentra ella misma en soledad. [...] La objetividad del saber racional no elimina en absoluto el carácter solitario de la razón"¹¹. La falta de diálogo provoca que se profundice más en su soledad, pues a partir del sentido en el que hablaba Lévinas, el conocimiento ya no se encuentra con nada distinto. La vida cotidiana del sujeto se convierte en un intento por "superar su materialidad, es decir, para romper las ligaduras entre el yo y su

¹⁰ Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 85. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 121, 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 80 y 105. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 123.

sí mismo"¹², se crea una separación de sí mismo mediante el disfrute y así es como se libera al yo que se encuentra cargado de sí mismo. Cuando encuentra la existencia frente al dolor y al sufrimiento, está de manera definitiva la presencia de la soledad. Por el contrario, Heidegger no lo vería de esta manera, para él esta liberación de la que habla Lévinas, es una forma de distraer a la existencia de sí misma. Así mismo, a Han no le convence en lo absoluto aquella interpretación que presenta Lévinas sobre el disfrute, ya que en el disfrute de la vida diaria no es necesario dejar de lado la preocupación por sí mismo, el disfrute no se tiene que percibir meramente como un "éxtasis".

Pasando a otro punto en Lévinas, pero haciendo referencia a la existencia, éste se refiere a lo absurdo como una existencia anónima que al mismo tiempo es la expresión de una existencia vaciada, sin sentido y sin referencia. Es una "existencia sin existente" vista no como un suceso que sea anterior a la conciencia, sino como la representación de una falta de relación en la que ya está implicada la conciencia apropiadora. Lévinas además, se aproxima a la comprensión del fenómeno del cansancio en *De la existencia al existente*; se plantea éste como un fenómeno fundamental de la existencia, que además es un estado natural de aferramiento del ser. Cuando habla de "soltar" no se está refiriendo a la promesa de una nueva libertad, porque el cansado o fatigado, se mantiene con dicha carga consigo mismo y con todo el peso de la existencia. Sin embargo, no tiene ninguna relación con ella porque se esconde en su sí mismo. Para éste, aquella noción de Heidegger de una sana fatiga que nos dirige a una referencialidad, en lugar de conducir al abandono, sólo se trata de una mera mística. Han replica a Lévinas que trate de explicar el fenómeno del cansancio a través de la propia existencia, ya que la fatiga no es un fenómeno de la propia existencia, no es algo nato. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el cansancio es visto desde otra perspectiva, pues en esta obra Lévinas ha remplazado la noción de *fatigue* por *lassitude primordiale*, es decir, el "hastío primordial" donde se observa una total pasividad que va contra corriente de toda iniciativa que

¹² Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 101.

pueda producir el yo activo, dicha pasividad es inaccesible a toda actividad del yo; es así como el hastío produce un "vencimiento del yo" y se aviva la "pasividad para el otro" en un modo de inspiración donde se va para el otro que, sin embargo, dicha inspiración del hastío es incapaz de abrirse al mundo.

Han entabla una distinción entre la noción que expone Lévinas en la obra anteriormente mencionada, con el *Ensayo sobre el cansancio* de Handke y encuentra que en éste se hallan algunas observaciones relevantes para construir una fenomenología del cansancio. Handke concibe un cansancio que es capaz de abrirse hacia el mundo mediante el establecimiento de relaciones y de permanecer receptivo a todo lo que no es el yo. Observamos entonces un cansancio que inspira, que es diferente a la inspiración de la que hablaba Lévinas, más bien, esta inspiración del cansancio de Handke, se trata de un reposo sereno. Dicho cansancio crea una afabilidad porque actúa como conector y reconciliador, lo que impide la posibilidad de ser un cansancio solitario. Este cansancio que mantiene cierta referencialidad, no aísla y tampoco produce un sentido individualizador, porque si se hablara de un caso contrario, se expresaría "como una violencia que desfigura lo distinto"¹³. Handke se contrapone a las fatigas que traen consigo la incapacidad de mirar, fuera del yo, hace referencia más bien a un cansancio elocuente que estimula un ser en el mundo a través del "menos yo". Dicho menos yo, produce el desplazamiento del yo al mundo, abriéndose mediante la confianza. Lo que éste autor defiende es que teniéndome presente, a mí mismo en el mundo, es como se puede formar una representación del mundo. En cambio, se compara esta postura con la de Lévinas, quien concibe a "la luz, la claridad" como la "comprensibilidad en cuanto tal", que hace que "todo provenga de mí"¹⁴. Por el contrario, Han considera a la luz no como un instrumento utilizado por el yo para llegar a la apropiación, sino como algo que inspira y hace salir al yo de sí mismo hacia el mundo, porque "la luz ilumina el yo, lo libera de la maleza de su interioridad... interrumpe la intencionalidad del desde sí y hacia sí"¹⁵. Es

¹³ P. Handke, *Ensayo sobre el cansancio*, traducción de Eustaquio Barjau, Madrid, Alianza, 1996. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 129.

¹⁴ Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 108.

¹⁵ Han, *Muerte y alteridad*, p. 130.

así que el cansancio al que hace referencia Handke, hace despertar una capacidad de transformación y en el caso contrario, encontramos que la soledad es un estado en el que se tiene la incapacidad para transformarse:

Aquí estoy hablando del cansancio en la paz, en el tiempo intermedio. Y en aquellas horas había paz [...]. Y lo sorprendente es que mi cansancio parecía colaborar ahí para la paz temporal, cuando su mirada... ¿Aplacaba? ¿Atenuaba?... Desarmaba ya en su arranque cada uno de los gestos de violencia, de lucha o si quiera de una acción desabrida, y lo hacía gracias a una compasión totalmente distinta de aquella otra, que a veces resulta despreciable, de la fatiga de trabajar: la empatía como comprensión¹⁶.

También es posible encontrar en Heidegger una postura sobre el cansancio, en su planteamiento se observa un "coexistir auténtico" que hace referencia a la aproximación a un yo sin referencias. Inclusive la angustia se representa como un estado de ánimo que mantiene el yo, que hace que éste se individualice y que pierda la disposición para confiar en el mundo y para vincularse con algo distinto de sí mismo. Desde la perspectiva del ámbito de la preocupación, el cansancio es considerado como un tiempo intermedio que aparece sin preocupación, sin duración y sin objetivo alguno. La preocupación, que es una característica fundamental de la existencia en Heidegger, se estima como un fenómeno temporal; con base en lo anterior, el ser es tiempo y la existencia logra su existir auténtico y se hace también consigo misma mediante la temporalidad, en este caso, en el futuro¹⁷. La existencia consigue hacerse consigo misma y alcanza su sí mismo más propio cuando se adelanta hacia la muerte, así es como el futuro es un momento en el que la existencia consigue su poder ser más propio.

¹⁶ P. Handke, *Ensayo sobre el cansancio*, traducción de Eustaquio Barjau, Madrid, Alianza, 1996. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 132.

¹⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*: "un proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencia. El sentido primario de esta es el futuro". Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 134.

Han da un salto en su interpretación sobre lo que Heidegger plantea y ubica que Lévinas no posee la capacidad para anunciar ninguna "trascendencia" y que su postura no conlleva ningún "rastros del otro". Además, Lévinas propone una posición completamente opuesta a la de Heidegger en *Ser y tiempo*, pero cuando se refiere al tiempo también prioriza el espacio, la única diferencia sería que se enfoca en el desplazamiento del yo hacia el otro y lo otro se muestra desde la temporalidad, lo otro es el tiempo y por lo tanto, es aquel futuro al que no podemos acceder desde el presente. Con base en el pensamiento de Heidegger sobre la muerte, ésta abre la posibilidad para que la existencia despierte y tome conciencia de sí misma. Sin embargo, el énfasis del yo provoca que el coexistir se disuelva a la unión de las existencias individualizadas en sí mismas; en este sentido es importante la manifestación del cansancio, para que éste logre unir dichas existencias individualizadas, a través de la confianza en el mundo. En cambio, Lévinas no consigue aproximarse al conocimiento de la experiencia del mundo como aquella experiencia del sentido, pues a ésta le falta tener confianza y sensibilidad para el mundo, por ello es que su objetivo es superar la soledad a través de la relación con los otros mediante el Eros.

El tiempo y el Otro enlaza de principio a fin una pregunta fundamental: ¿cómo librarse de la soledad? Porque el sujeto se encuentra inmerso en la soledad, está solo y es solitario, debido al único hecho de que existe, de ahí surge la soledad, de su relación con el existir y es imposible escaparse de la existencia. El dolor y el sufrimiento van en aumento y colocan a la muerte en este punto donde el yo activo se convierte en un yo pasivo, de ahí es que se conciba a la muerte como la nada y se le defina mediante la simpleza del final del ser. Surge como algo completamente diferente, así como sucede con el misterio:

La incógnita de la muerte [...] no significa que ella sea una región de la que nadie vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz, que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio. Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá

de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo¹⁸.

Dadas las palabras de Lévinas, a Han le parece claro que para este autor, la muerte es una imposibilidad de poder. Así es como Lévinas pone en cuestión el análisis realizado por Heidegger respecto de la muerte, mismo que piensa a la muerte como la posibilidad de poder ser sí mismo, donde a la par, se asume la existencia. Por el contrario, Lévinas concibe a la muerte como un acontecimiento del cual el sujeto no puede ser dueño, siendo algo ajeno a él, el acontecimiento con el cuál el sujeto deja de ser sujeto. Siendo así, que para Heidegger la muerte dirige hacia el énfasis del yo y para Lévinas, sólo conduce a la extinción del yo. Heidegger, al decir que la muerte auténtica es mi muerte, en el "mi" está haciendo un énfasis en el yo, por ello es que la existencia regresa a sí misma y esto da la posibilidad para ser sí mismo, el sí mismo más propio; en esta concepción se relaciona a la muerte con la responsabilidad, la autonomía, la consistencia por sí mismo e incluso con un "heroico resistir en vista de la muerte" porque la existencia se adelanta hacia la muerte. En Lévinas no es así, pues éste percibe una condición completamente distinta, porque ante la muerte no es posible tener alguna posición, el yo que se encuentra en un sufrimiento abrasador se derrumba y no hay ninguna iniciativa del yo, mismo que enlaza el autor con la irresponsabilidad y con la imposibilidad de poder, pues "ya no podemos poder"; la muerte no se apodera de mí, sino que es un suceso ajeno. Ante dicha falta de iniciativa del yo, para Lévinas es posible liberarse de la soledad, buscando mantener una relación con el otro¹⁹. Frente a la pregunta de Lévinas ¿puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo?, este autor concibe una relación con el otro como "Eros" porque se sitúa fuera del poder como ocurre, desde su percepción, con la muerte: "Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder"²⁰; se abre así, la posibilidad de entablar una relación dual

¹⁸ Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 110-111.

¹⁹ *Ibíd*em, p. 115.

²⁰ Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 118 y 131.

con el otro, quien permite una conciliación entre el sujeto y la muerte, donde el yo se mantiene de pie ante el otro.

Han permite observar que Lévinas, quien no hace una profunda reflexión acerca de la relación con el otro en términos de mortalidad, busca a través del amor y de la mención que hace sobre el Eros, el triunfo sobre la muerte, trabajar contra la negatividad de la muerte, misma que nos conduce a una extinción del yo. El yo, frente al acontecimiento de la muerte, con tal de ser conservado, se aferra al otro para encontrar salvación. El Eros, que se expone como un acontecimiento dado por la alteridad, al igual que sucede con la muerte, no puede ser alcanzado cuando se intenta encararlo. Por el contrario lo otro, que permanece como figura de la naturaleza, continua siendo accesible a la violencia apropiadora. Lévinas no concibe una relación con un otro distinto y el hecho de la muerte, el cual se relaciona con la alteridad, no es más que la relación con la cosa o con la naturaleza. Dicho este planteamiento de Lévinas, se descubre que apenas hay cierta distinción con el primer Heidegger, que considera al ser para la muerte o para decirlo de otro modo, a la existencia auténtica, como aquella que no altera de ninguna manera el ser para la cosa porque ésta continua manteniendo su propia función. En ese mismo sentido, para Lévinas, el ser para la muerte no modifica el ser en relación con la cosa, tampoco con la naturaleza. Así es como asume Han que Lévinas y el primer Heidegger no poseen conocimiento acerca de la mortalidad que tiene la capacidad para impulsar una mirada prolongada y no apropiadora. Lévinas pretende descubrir, por un lado, la forma para lograr escapar de la soledad y así liberarse del encadenamiento en el que se encuentra el sí mismo, de permanecer en sí mismo; pero por otro lado, el yo tendría que seguir siendo un yo. Este autor relaciona el aspecto anterior con la paternidad y la fertilidad, porque considera que la fertilidad al ser partícipe de un tiempo infinito, así es como se acerca a triunfar sobre la muerte. A partir de la intermitencia de las generaciones, el tiempo infinito se descubre como inagotable a través de las juventudes del hijo y de este modo Lévinas reflexiona que la fertilidad prolonga el yo sin generar envejecimiento. El envejecimiento al que hace referencia el autor, se trata de un agotamiento que conduce hasta la muerte

del yo que se encuentra a su vez dentro de sí mismo; la fertilidad es la oportunidad para "el tiempo infinito del triunfo"²¹, que además significa triunfar sobre la muerte, es decir, implica vida, el nacimiento del hijo representa el rompimiento con la muerte. Para Han es un problema que Lévinas se cierre solamente a considerar a la finitud como la etapa que sigue justo después del envejecimiento, como aquella de la que el yo no puede apropiarse y que produce que éste sea privado de fundamento. Por eso le queda vedada otra forma de percibir a la finitud como una experiencia positiva. El "triumfo mesiánico" al que se refiere Lévinas en *Totalidad e infinito*, habla del triunfo sobre la muerte, sobre el destino y sobre el envejecimiento, mismo que además es parte de la obra de sobreponerse al duelo que se basa en matar a la muerte.

En *La desaparición de los rituales*, se encuentra una de las consecuencias más importantes de que se lleve a cabo una vida en soledad y por lo tanto, una muerte en soledad; lo anterior se relaciona con el sentimiento de insatisfacción. Se habla de un mundo que se ha convertido en un mercado global, donde a propósito de aumentar la circulación de capital, de las mercancías y de la información, se han roto las estructuras cerradas y este mercado global se parece a un no-lugar, porque el lugar es una forma de cierre y además de lo mencionado antes, la conexión digital también elimina el lugar y la red es un no-lugar que no puede ser habitado.

Para desarrollar lo anterior, Han hace alusión a un escritor húngaro, Peter Nádas, que menciona en uno de sus escritos una aldea y nuestro autor lo relaciona con la situación actual que vivimos; realiza una comparación entre la forma de vivir descrita por el escritor húngaro y la que llevamos a cabo ahora. Los aldeanos mantienen afinidad en la mayor parte de sus actividades porque lo hacen todo de manera colectiva, logran compaginar muy bien la forma en la que se ven y se escuchan entre ellos, eso provoca que las acciones sean en común y no se le asigne a alguien específico la responsabilidad, pues lo que se hace no se le atribuye a nadie. Lograr ese

²¹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 288.

nivel de conciencia colectivo no es nada fácil en un mundo tan ruidoso como el nuestro, en cambio los aldeanos, no tienen ningún ruido de la comunicación que altere el silencio y así es como se propicia una conciencia individual que al mismo tiempo se transforma en una colectiva. Estamos dentro de una comunicación sin comunidad, porque las personas comunican hacia el exterior mucho menos de lo que saben y esa comunidad que no tiene comunicación entre sí, desaparece. Es paradójico lo que nos muestra el autor respecto a la comunicación, porque parecería que por este exceso de información a la que estamos sometidos, habría mayor conexión entre seres humanos y es todo lo contrario; la información que recibimos no la comunicamos porque no existe un interés para formar relaciones con los otros. Ahora que ya todo ha sido narrado, nos deja sin tener nada que decir, la narración implica un cierre que nos otorga identidad y sentido; esto nos indica que además de ser personas que han perdido la capacidad para formar relaciones, que tienen un ego elevado, han perdido también su identidad y es difícil que encuentren sentido en su modo de vivir y por ende, en su propia finitud.

Hago énfasis ahora en el segundo ensayo que realizó el escritor húngaro titulado *La propia muerte*²², citado por Han, donde describe su propia experiencia cercana a la muerte, misma que establece una forma de cierre y al mismo tiempo converge en un nacimiento; en este escrito, la muerte no es un final y por lo tanto tampoco puede ser visualizado desde la pérdida, sino como comenzar o nacer. Al hablar así de la muerte nos encontramos con una unión, entre la vida y la muerte, que al surgir de manera cíclica, es infinita; la vida humana en este sentido es vista desde un tiempo cíclico. A partir de lo anterior, entendemos que la vida y la muerte se fusionan para generar una infinitud cíclica y entonces, bajo esta perspectiva, la muerte no puede ser vista por el ser humano como un desenlace, una forma de dar fin a la vida, sino más bien como un nuevo nacimiento del que todos formamos parte. Según

²² El escritor al que hacemos referencia, habla de la experiencia vivida al pasar por el útero de su madre en el canal de nacimiento. P. Nádas, *La propia muerte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 76. Citado en Han, *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona, Herder, 2020, p.46.

Han, sabemos de nuestra finitud, pero es necesario que tengamos conciencia de lo que implica, porque con base en ello es que reaccionamos ante ésta y que actuamos en el mundo. Lo que se interpreta que el autor quiere relatar es que hay que entender cuando un ciclo se cierra para poder comenzar otro, pero siempre es importante el cierre para que en él, logremos desarrollar nuestra propia identidad y encontremos el sentido, a nuestra vida y a nuestra muerte. Cuando hablamos de un hombre, como el que describe Han, lo observamos flexible y siempre con una apertura excesiva que bien se ha traducido en violencia, esto puede resultar peligroso para él mismo, porque puede traer para sí más violencia en contra. Se exige, se recrimina cuando no puede aumentar su productividad y rendimiento, se frustra y cae en un cansancio crónico que le incapacita. Al ser un hombre "locativo", busca una estancia estable donde habitar, su lugar en el mundo, pero esto ha sido imposible porque la globalización ha hecho que el mundo se modifique y ahora sea un no-lugar en el que se han eliminado todas las diferencias entre seres humanos y sólo se permiten variaciones de lo mismo, ya que la alteridad y lo heterogéneo no hace permisible la producción y por eso es que lo global ha creado un mundo igual. El hombre al que hace referencia nuestro autor, lleva consigo una serie de manifestaciones físicas y cognitivas que perjudican su integridad como ser humano, física y emocional; sin embargo, ha podido continuar de manera funcional en el mundo, debido a su positividad en exceso que le indica que sí puede hacer cualquier cosa que se proponga. Es así como no hay tiempo, no hay un momento para sentarse a analizar la situación en la que se encuentra, para meditar en silencio y pensar en su vida, en su muerte. Las formas fundamentales del tiempo propio son la infancia, la juventud, la madurez, la vejez y la muerte. Estas fases que son entendidas como vitales, han sido eliminadas por la desaparición de los rituales, que constituyen las fases vitales que son formas de cierre y otorgan continuidad; en cambio, se pierde el tiempo. Con lo anterior se destaca que el hombre de la actualidad ha preferido optar por la negación de la muerte y de la transición de cada una de las fases vitales, pues para él, se trata de una amenaza que pretende acabar con su vida productiva. En un mundo como este, no se tiene acceso a la contemplación de la vida, de todo lo que ocupa un lugar en el mundo; lo que hace aún más difícil visualizar la propia finitud.

1.1.2 Serenidad y violencia

El tiempo y el Otro, de Lévinas, nos muestra la interpretación de la muerte como un acontecimiento por el que el sujeto deja de ser sujeto. La forma de morir, como la muerte natural o la muerte violenta, no tiene gran relevancia cuando la característica más sobresaliente es la pasividad generada a partir del sentimiento de conmoción. Con base en lo anterior, determina Han, que si bien la percepción que posee Lévinas sobre la muerte, tiene diferencia con el análisis realizado por Heidegger, existe cierta congruencia con lo que concibe Lévinas sobre el sufrimiento del ser solitario que se aísla en sí mismo, inmanente a la existencia y que se relaciona con la carga de la existencia que mencionaba Heidegger. Para Heidegger, una muerte violenta es solo una posibilidad de morir, pero ésta se queda en segundo término, ya que el modo de morir no afecta a la verdadera esencia de la muerte y tampoco al hecho de morir. Con base en esta idea de la muerte, Lévinas la coloca en el plano interpersonal, pues en el supuesto de un asesinato por ejemplo, el rasgo principal de la muerte sería la referencia al otro que está en contra mía. De esa forma es posible visualizar la muerte en el otro, a partir de la violencia del otro. Lo que quiere decir Lévinas es que la muerte es el otro, cuando siento la proximidad de la muerte es porque el otro está cerca y en el caso de la soledad de la muerte, ésta no quiere decir que se niegue la relación con el otro, sino que es el otro y la hostilidad de éste, lo que constituye mi soledad. El miedo a la muerte que puede transmitirnos el otro, hace imposible que se tenga el tiempo para ensimismarse o el poder ser sí mismo. Sin embargo, Han encuentra que el miedo a la muerte que surge de la violencia del otro, no tiene relación alguna con el miedo del "uno impersonal" que plantea el análisis heideggeriano, porque éste uno impersonal huye de la muerte no porque tenga miedo de la violencia atribuida al otro, sino porque se aproxima el final. De ahí parte Han para determinar que no encuentra sentido a la propuesta de Heidegger en cuanto que menciona el temor a dejar de vivir, sin embargo reconoce el sentimiento que se produce de angustia ante el "dejar de vivir". Han es capaz de percibir lo

interesante que es la propuesta de Lévinas, en cuanto habla de la muerte relacionándola con un orden interpersonal, pero alude a lo reducida que queda la mortalidad humana a la finitud de la voluntad: "La voluntad es subjetiva: no tiene todo su ser, porque le llega con la muerte un acontecimiento que escapa absolutamente a su poder. La muerte no marca la subjetividad de la voluntad en tanto que fin, sino en tanto que suprema violencia y alienación"²³.

El ser mortal no significa que mi voluntad sea absoluta, porque mi voluntad aparece relacionada con los otros y con la voluntad de éstos, esto Lévinas lo determina como una voluntad en mi voluntad que me tiene bajo una pasividad amenazada, además del cuerpo que se mantiene vulnerable ante la posibilidad del antagonismo de otro sujeto. A propósito del amor, Lévinas incorpora un nuevo significado al concepto de "paciencia" que denomina como "pasividad extrema" que a su vez es capaz de transformarse en acto y esperanza. Esta paciencia es distinta de la que Heidegger concibe, esa quietud ante el querer; Lévinas habla de una paciencia que no deja de querer, pero lo hace a través del deseo y la bondad. Es así que el amor, como el ser heroico para el otro, produce en la voluntad una "posibilidad de no ser para la muerte"²⁴, aunque este pensamiento no libera del trabajo de sobreponerse al duelo.

Lévinas propone que en la mortalidad del otro yo estoy obligado a una responsabilidad que se asemeja a una condena con el otro antes que estar condenado a mí mismo. La sujeción que puede llegar a tener el yo, se reemplaza por una sujeción del otro y al otro como un modo de obediencia que exige responsabilidad. Sin embargo, en *Totalidad e infinito*, no se halla que el otro origine al yo alguna violencia, porque no hay actos contra su voluntad; no ocurre así en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, porque Lévinas presenta al otro con más violencia cuando hace referencia a la persecución y el "ser para el otro" se constituye a partir de conceptos como

²³ Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 253.

²⁴ *Ibíd.*, p. 260.

violencia, trauma, persecución, vulneración, coerción, etc. El sentimiento por sí solo no tiene la capacidad para trascender porque se encuentra encerrado en el ego para que solamente se genere la confirmación del yo. Cuando se habla de un "ser para los otros" no se considera esto como una bondad que surge de manera natural, así como lo contemplan en las filosofías morales del propio sentimiento. La diferencia que encuentra Han entre Lévinas y Kant, es que el primero, habla de un "para el otro" sin conservar un tinte ético que se relaciona con la libre determinación de un yo soberano que utiliza la razón, sino que éste más bien se interpreta mediante la pasividad del soportar, porque el otro me exige, me afecta y obsesiona. Cuando Kant hace referencia a la moralidad, vinculada con la autonomía y la libertad del sujeto, también utiliza conceptos como coerción o sumisión, pero éstos son a partir de la libertad de la voluntad para someterse a la ley. El "para el otro" de Lévinas se posiciona en una patología que contempla el dolor y la demencia, además de conservar el duelo en negativo y de anhelar tener una vida sin muerte, una vida infinita. Si se tiene esta obsesión por el otro, entonces mi muerte, mi ser, pierden todo sentido e importancia. De este punto parte Han para hacer la comparación con Heidegger, pues este autor menciona constantemente un mundo que está libre de toda coerción, no se remite a la autocomplacencia y se habla de un ser para el otro genuino y con una auténtica preocupación por ellos, que es aún más antiguo que la responsabilidad que Lévinas expresa.

Según Han, Heidegger no presenta mayor interés por el otro, pero sí incluye en su pensamiento la posibilidad de una permanencia afable en el mundo, que al mismo tiempo se prolonga hacia una afabilidad interpersonal. Además, relaciona el no-querer como "esperar" con la experiencia de la mortalidad, porque tener plena conciencia de la mortalidad es la que hace que aparezca el tiempo de la espera, misma que carece de intención e interés, y esperar es morir. Con Lévinas, también podemos encontrar el uso del término de la espera, pero éste lo describe a partir de la relación con lo infinito que no tiene un término específico y que a su vez, soportar la pasividad de la paciencia, es una forma de postergar la duración del tiempo y todo al final aparece vinculado con el otro. Según este autor, el que exista

en el mundo compasión, perdón y cordialidad, es porque el yo se encuentra sometido como si fuera un rehén al otro; sin embargo para Han, esto no es porque el yo esté como rehén del otro, sino más bien porque es amigo del otro y que es además gracias a la afabilidad, que en el mundo pueden existir estas muestras de benevolencia, de condolencia y cordialidad. Por ello, Han hace explícito que el pensamiento de Lévinas no posee ninguna dimensión del mundo. No conoce la "unidad hecha de multiplicidad que no es ninguna totalidad, el mundo afable en el que nada ni nadie es neutralizado ni reducido a mero término o elemento y en el que, además, nada se impone al otro"²⁵. Lévinas concibe al mundo con un peso cargado de responsabilidades y que en ese sentido es como doblega al yo y lo somete de tal forma que lo convierte en un rehén. La afabilidad a la que Han hace alusión, no solamente hace referencia al otro hombre, sino al otro que en su generalidad contempla a todo lo que no es el yo y que va mucho más allá de la responsabilidad.

En *La sociedad del cansancio*, Han había abordado la cuestión de la violencia desde un ángulo similar al que podemos observar en Lévinas y Heidegger, pero desde la óptica de la sociedad contemporánea. Sin embargo, nuestro autor lo denomina "violencia neuronal" cuando habla de aspectos como el agotamiento y la fatiga ante la sobreabundante positividad, mismas que traen a la sociedad consecuencias de índole ético y político, por ejemplo, el incremento de la violencia que se genera dentro del sistema. Escribe el autor: "Aquella violencia neuronal que da lugar a infartos psíquicos, consiste en un terror de la inmanencia. Éste se diferencia radicalmente de aquel horror que parte de lo extraño en sentido inmunológico"²⁶.

Con respecto a *La desaparición de los rituales*, se observa como nuestro autor continúa con el desarrollo del tema de la violencia, ahora a partir del sacrificio. El sacrificio es uno de los temas más importantes dentro de esa sociedad arcaica, donde los actos que se realizan como parte de un ritual, permiten observar a la muerte como una intensidad vital, como parte de la

²⁵ Han, *Muerte y alteridad*, p. 214.

²⁶ Byung-Chul, Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 22-23.

propia vida y se le atañe un sentido sagrado a través del sacrificio, si lo sagrado se entiende como la renuncia a la producción. En cambio, en la actualidad se ha formado el hábito de evitar la muerte, porque ésta implica el final de todo y se convierte en un obstáculo para seguir produciendo. Han resalta la distinción entre los guerreros arcaicos, con el hombre actual, porque los primeros no son soldados que realicen actividades para obtener un sueldo y ponen en riesgo su vida porque es honorable para ellos y la muerte es la más grande expresión de vitalidad y fuerza; mientras que el hombre contemporáneo se asemeja al soldado, que es un siervo que le teme a la muerte y sólo arriesga su vida porque obtiene una ganancia económica. La muerte propia es vista, para este hombre, como una pérdida y un fracaso.

En la sociedad de la producción, domina el miedo hacia la muerte, la garantía más eficaz para evitarla es sumergiéndose en el capital, pues éste va en contra de ella al pretender acumular tiempo. Se dice que con dinero se compra el tiempo porque con éste se puede hacer que otro trabaje por uno mismo, además, tener un capital ilimitado, otorga la ilusión de que el tiempo también es ilimitado, no hay fronteras, no existe la muerte como pérdida absoluta. Si la vida tiene un tiempo limitado, la sociedad de producción hace parecer como si éste fuera eterno y sólo eso puede alejarnos de la muerte. El autor promueve un intercambio simbólico con la muerte para contrarrestar la presión por producir y aceptar, de alguna forma, la finitud de la que no podemos escapar por mucho que se pretenda eliminarla a base de producir. Es un buen inicio el reconocer que la muerte es un rasgo imprescindible de la vida y que podemos llevar a cabo nuestra propia vida mediante un intercambio simbólico con ella. Respecto a los rituales de sacrificio, en este caso se hace un llamado a sacrificar la vida destinada a la producción, son los que permiten esa reciprocidad entre la vida y la muerte y hacen que logremos vivir de manera intensa, con energía y con una soberanía auténtica, no como la que aparentamos cuando nos creemos libres y sólo formamos parte de lo mismo, sino que podamos obtener una verdadera libertad para la muerte, mirándola de frente y sin miedo.

1.2 La muerte propia

Cuando se aborda la concepción de "mi muerte", Han se traslada al análisis heideggeriano que correlaciona la angustia con la muerte, mediante el heroísmo del yo. En este planteamiento expuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*, se realiza una interpretación de la existencia, misma que hace uso de la angustia para lograr acceder a un yo más propio y además, a una autonomía que lleve consigo una consistencia por sí mismo. Cuando nos encontramos ante la proximidad de la muerte, nos hallamos en la resolución a sí mismo y éste tiene la completa capacidad para soportar la angustia. Una de las reacciones ante la aproximación de la muerte, además del temor, es la angustia y ésta, lejos de distanciar a la existencia, la convierte en la posibilidad de ser sí misma cuando se logra soportar la carga con la que se ve sometida por la angustia. El heroico ser para la muerte que describe Heidegger, produce en el sujeto que la impotencia, aspecto que describimos anteriormente cuando nos referimos a los rasgos que el sujeto actual experimenta cuando se enfrenta con la concepción de la muerte, de un giro que le lleve a proyectarse a sí mismo y que a su vez esta preponderancia le lleve a afrontar la angustia. Dicha impotencia se puede interpretar como una imposibilidad desmesurada de la existencia, rasgo muy común cuando nos encontramos ante lo desconocido, frente a lo que nos llega de repente y nos sorprende; ante esta imposibilidad, la existencia se cree capaz de abordar su yo más propio. Entonces la muerte, que llega como la posibilidad de desistir de sí mismo, se confronta como la posibilidad de ser sí mismo. Bajo esta perspectiva heideggeriana, la muerte es el yo y el morir significa que yo seré mi "yo más propio", por eso es que la única muerte humana es mi muerte. Al hablar de mi muerte, se entiende que ésta reclama la existencia como singular y la aísla en ella misma, por eso fracasa todo coexistir con otros, porque no hay manera de hacer transferible a mi muerte y que el otro la experimente como propia.

Aunque Heidegger absolutice esta forma de morir al declararla como auténtica y como la única muerte humana, al respecto apunta Han, que si mi muerte reduce la capacidad para coexistir con los otros, sólo es una de las

posibles formas de morir, no es la única forma en la que se puede concebir a la muerte; una muerte diferente sería la que considere al otro, no al yo, y ésta sería capaz de romper con el cascarón en el que se encuentra el yo, para abrirlo hacia el otro. Lo que nos deja ver que ésta tiene diferentes aristas y diversos modos de abordar y de comprender. Al hablar del final de la muerte, Heidegger atiende la narración de Tolstoi: *La muerte de Iván Ilich*²⁷, donde se deja entrever una oculta satisfacción por la muerte del otro, porque eso quiere decir que ellos (los compañeros de Iván Ilich), además de pretender recibir un ascenso por la oportunidad de un puesto que queda vacante, queda imperante la supervivencia al tener en cuenta que otro es el que ha muerto y no yo.

Cuando se aborda la supervivencia se deja ver la intención de Han por hacer énfasis en la ética de la supervivencia, lo que nos hace preguntar ¿qué ética se puede ver reflejada en la intención de sobrevivir, a costa de la muerte de otro, aun cuando esa satisfacción (de la muerte del otro) no sea confesada con franqueza? Relacionamos lo anterior con lo que escribe Canetti en *Masa y poder*: "El momento de sobrevivir es el momento del poder. El espanto ante la visión de la muerte se disuelve en satisfacción pues no es uno mismo el muerto [...] es como si hubiese antecedido un combate y como si uno mismo hubiese derribado al muerto"²⁸. Para Iván Ilich, la muerte no promueve la resolución a sí mismo, sino que más bien produce aflicción por el sí mismo. El yo enfático, en la obra Heidegger, es indiferente al moribundo, que no quiere resolverse a sí mismo y se vuelve prisionero de sí; así también, la existencia heroica desconoce cuándo la cercanía de la muerte se experimenta en el aislamiento o en soledad. La cercanía que tiene con el moribundo el yo enfático y que puede liberarlo de la soledad y de la opresión que siente de sí mismo, resulta ajena al coexistir del que hacía referencia Heidegger. Aquí podemos observar la importancia del otro, que puede acompañar al moribundo, al que se le aproxima la muerte y siente una insoportable soledad. No permanece de pie como si estuviera victorioso ante la muerte del otro, no experimenta una sensación de poder que se le atribuye a la supervivencia de

²⁷ L. Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*, Jadzhí Murat, Madrid, Alianza, 2011.

²⁸ E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1981, p. 223.

la que hablamos con anterioridad, cuando el otro yace frente a nosotros. En cambio, ante la cercanía de la muerte del otro, se compadece de su dolor mediante una asistencia que se encuentra fuera del anhelo de poder. A esta asistencia compasiva "le es inherente un cierto compartir el morir, que según Heidegger sería totalmente imposible. La cercanía del otro compasivo tranquiliza al moribundo"²⁹.

La crítica contundente de Han hacia la analítica heideggeriana de la muerte, radica en que ésta contempla que este consuelo que se describe con la muerte de Iván Ilich, solamente se ocupa de distraer a la existencia de lograr una muerte auténtica; se desaprueba el consuelo que se otorga porque éste no permite que la muerte se contemple como heroica. En este sentido, Heidegger no toma en cuenta la acción de un ser compasivo ante la muerte del otro que da consuelo sin recurrir al engaño sobre la muerte, que no tiene voluntad de obtener poder ante el moribundo ni actúa a su propio favor. Esta acción compasiva es de la que habla Han cuando hace referencia al coexistir, cuando declara que la muerte se nos presenta a través y por medio del otro. Sí es posible tener un sentido de la muerte del otro sin recurrir a la necesidad de obtener poder ante éste y sin invadir el proceso que el moribundo tenga sobre su propia muerte. Aun así, la compasión no es la enseñanza que Tolstoi quiere transmitir con este escrito, más bien se trata de mostrar la aspiración que se tiene ante la finalización de la muerte. Lo anterior se deriva del conocimiento que tiene Tolstoi acerca de que mi muerte se dirige hacia la soledad, entonces en vez de tratar de aludir a una serenidad ante la muerte, describe el "final de la muerte" y lejos de buscar el resolverse a sí mismo, se describe un final de la escena de muerte donde se salta a algo distinto y de alguna forma fuera de sí, más allá de la muerte. A diferencia del yo heroico de Heidegger que Han cita, con Tolstoi es posible vislumbrar un heroísmo del amor que es capaz de liberar del temor ante la muerte y es el amor, presentado como infinito e inmortal, el que "promete el final de la muerte" y ésta se supera mediante la fuerza del amor. Advierte Han en la introducción de *Muerte y alteridad*, cuando se habla del drama de Ionesco: "El amor pasa

²⁹ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, p. 112.

a ser una estrategia para sobrevivir. Cuando uno se pasa al otro, cuando uno es el otro, cuando uno ama olvidándose de sí, mi muerte ya no existe. Quien ama no muere. El miedo desaparece"³⁰. Aunque bien menciona Han que el énfasis en el yo, que defiende Heidegger y la pasión del amor descrita por Tolstoi, no son las únicas formas de morir. De ello se deriva que nuestro autor continúe abordando la cuestión de la muerte, lo que nos permitirá en algún momento, conocer y comprender la postura que tiene respecto a ésta.

1.2.1 Formas de supervivencia

En *Muerte y alteridad*, encontramos que Han menciona desde la introducción de su obra, que ante la muerte se puede desistir o ceder, encuentra una relación con el rey moribundo del drama de Ionesco, para referir una compulsión que tiene el sujeto por aferrarse a sí mismo. Entra en cuestión el tratar de conocer por qué el hombre teme a la muerte y si el sujeto de la actualidad realmente puede llegar a ser consciente de su propia muerte. Aquí parecen resolverse algunos cuestionamientos, mediante la aseveración de Han, respecto a que la muerte nos llega a través del otro, es decir, por la proximidad de la finitud del otro, se engendra una conciencia sobre mi propia muerte. El autor nos deja ver que el hombre llega a experimentar las sensaciones propias que conllevan el hacer frente a la muerte propia, como la necesidad de fijarse en sí mismo, la angustia, la falta de serenidad o la "hipertrofia patológica del yo"³¹. El sujeto se preocupa por llevar a cabo una estrategia para la supervivencia, siendo el yo el punto de partida para realizar cualquier acción. Utilizando el drama de Ionesco *El rey se muere*, como ejemplo de lo que ocurre cuando el hombre se encuentra ante su propia muerte, Han aporta cualidades que se alcanzan a visualizar cuando estamos frente a la muerte. Porque no es lo mismo presenciar la muerte del otro, mismo hecho que nos hace conscientes de nuestra propia finitud; sin embargo, se

³⁰ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, p. 12.

³¹ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 9.

resuelve de distinta forma cuando somos nosotros mismos quienes nos encontramos ante ella. A partir de esta lectura, Han nos deja ver a un sujeto que tiene la necesidad de la supervivencia, pues su miedo a la muerte también se puede traducir en temor a lo desconocido, con la necesidad de ser recordado y evitar ser olvidado, es decir, fijarse en la memoria de los demás. Vinculado con lo anterior, encontramos que el narcisismo ante la muerte hace resaltar al yo, y tal vez por eso es que el sujeto hace énfasis en el reconocimiento de los otros y en la necesidad desmedida por ser recordado. A su vez, también el sujeto pretende tener una revuelta contra la muerte, ya sea por la angustia que experimenta con la proximidad del final del yo o por el temor que siente y que le hace recurrir a la negación de lo distinto (de sí mismo): "Su yo patológicamente hipertrofiado el rey no es capaz de percibir al otro en cuanto que otro. El otro es o bien la imagen reflejada del yo o bien el no-yo, que hay que negar"³². Con ello, observamos que el sujeto sufre la impotencia, de no tener conocimiento de cómo dirigirse ante lo que le espera por muerte o incluso por la imposibilidad de poder.

Las características presentadas por el sujeto actual podrían incluso ser generalizadas, pero el autor nos da pauta para que a través de esta forma diferenciada con la que podemos ver al sujeto de la sociedad de rendimiento, logremos comprender su postura respecto a la muerte. Esta aportación del autor es de suma relevancia cuando queremos realizar un análisis de su tesis principal respecto a la muerte, pues al hablar de ella, surgen diversas cuestiones que necesitan ser aclaradas. Acerca de la búsqueda de reconocimiento y prestigio enunciada por Hegel, y que se expresa en el escrito del rey que está próximo a morir; nos muestra el anhelo que se tiene de ser reconocido por los demás, pero es el mismo deseo que tiene el otro, lo que trae consigo una lucha. Ambas partes tienen la necesidad de ser reconocidos y ninguno está dispuesto a ceder ante el otro. Diría que posiblemente sea una de las razones por las que los sujetos permanecen en una constante contienda. Quien no posea la resolución heroica a la muerte o la capacidad para morir, por tener temor a perder la vida, no tendrá la posibilidad abierta

³² Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 10.

para llegar hasta "lo más extremo" y por eso se prefiere el sometimiento al amo antes que morir. Con lo anterior, podemos entender que el sometimiento es una de las formas más comunes para tratar de huir de la muerte, aunque esto además sea paradójico, pues quien quiera conservar su vida la pierde, cuando se aparta de su libertad y de la posibilidad de ser sí mismo. En el dominio que alcanza el siervo sobre la naturaleza, es decir con lo distinto de sí mismo, se obtiene una "autoconciencia autónoma" y así se desvincula de la existencia natural en la que originalmente se trata de evadir a la muerte³³.

En la filosofía de Hegel sobre la muerte, se enuncia que el hombre tiene que poder ser capaz de morir, aunque esto incluya el arriesgarse. De no arriesgarse el hombre a morir y ser capaz de la muerte, ésta se convierte en un mero finar y no es morir en un sentido pleno. De la mano con alcanzar la capacidad de morir, está la libertad para morir; siendo la muerte un fenómeno que aparece en el ámbito interpersonal como imposible de alcanzar si solamente se fina. Encontramos que Heidegger coincide en algunos aspectos con la concepción que tiene Hegel de la muerte, pues también desarrolla un pensamiento que centraliza y vincula a la muerte con la formación de un yo enfático: "Poder morir es poder ser sí mismo, adelantarse hacia la muerte"³⁴. El yo enfático se alcanza cuando la muerte aparece como la posibilidad de desistir de sí mismo. Entonces mi morir solamente puede ser mío, la muerte es un fenómeno intransferible y exclusivo; la muerte se puede contemplar como un final definitivo del yo, sin embargo es la que permite conseguir un énfasis en el yo. Este yo se acrecienta a partir de la capacidad de soportar la angustia y de la heroica libertad que se tiene al hacer frente a la muerte, si se está dispuesto a pasar miedo y a encarar la angustia que surge de la posibilidad de morir, es admisible "acogerse y emprenderse a sí mismo". El uno impersonal se olvida de sí mismo y rehúye a la muerte porque siente temor de ella, en esto no existe la libertad ni la autonomía. El uno impersonal del que habla Heidegger, también tiene concordancia con el siervo inauténtico que evoca Hegel, se encarga de algo limitándose a producir lo ya existente,

³³ Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Sämtliche Werke, VII, Hamburgo, 1913, p. 370. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 13.

³⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2016. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 15.

no se arriesga y aunque haya soportado la angustia, no ha tenido la experiencia de un temor absoluto³⁵.

Han propone realizar una indagación, de lo que considera como una compleja relación de tensión, entre muerte, poder, identidad y transformación, comenzando por la dimensión interpersonal hasta llegar a los procesos de conocimiento y de juicio. A partir del recorrido que realiza Han por diversos autores, se encuentra frente a dos aseveraciones y entonces contempla que se re-acciona a la muerte ya sea mediante el énfasis del yo o con un amor heroico. Así que pone de manifiesto que esta obra, *Muerte y alteridad*, nos dará apertura para observar otra forma de ser para la muerte, lo que a su vez nos dirigirá a la toma de conciencia respecto a la mortalidad que apunta hacia la serenidad y a una experiencia de la finitud mediante la afabilidad.

Cuando se ve a la muerte con una connotación negativa y a la vida por el contrario, como positiva por sí misma, es imposible pensar en alguna reconciliación entre la vida y la muerte o en que exista algún tipo de comunicación entre ellas. Según las palabras de Kant, descritas por Han, la razón, que convierte al hombre en ser humano, anhela la inmortalidad porque la muerte sería en todo caso una experiencia humillante y lo totalmente distinto a la razón. Se pone en un sentido paralelo dicho anhelo, con la labor de sobrellevar un proceso de duelo. Cuando Han se remite a hablar de una estética de la supervivencia, aborda la estética de Kant que denomina, en *Crítica del juicio*, como auto erótica y auto afectiva. Nombrada de esa manera porque Kant otorga una connotación negativa a todo aquello que evite la autocomplacencia del sujeto, en cambio cuando el sujeto se encuentra ante lo que declara como bello, se complace de sí. La muerte es incluida por Kant dentro de los objetos feos, pero esa fealdad de alguna manera no tendría ninguna justificación porque no hay forma de que se aborde mediante un juicio estético; dicho de otro modo, lo que puede estar considerando es que la muerte se trata de algo insoportable, aterrador y amenazador; se le concibe

³⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, p. 271.

como algo completamente diferente a la razón. Kant atribuye a la poesía el rango superior entre todas las bellas artes, jerarquía regulada por una economía del poder. Si se le atribuye a la muerte un adjetivo negativo y se le contempla como fea, es posible que la poesía tenga la capacidad para ofrecerle una bella apariencia. De esta forma se podría evitar la connotación negativa atribuida a la muerte, lo que a su vez significaría llevar a cabo un proceso para sobreponerse al duelo, es decir, aceptar la pérdida o la angustia que sugiere la presencia de la muerte, mediante una representación de libertad y de poder por parte del espíritu que es el que hace posible que surja tal autonomía y libertad. En la concepción estética, el espíritu crea un principio de ánimo que vivifica el alma, pues éste también provoca un sentimiento de libertad, de autonomía e independencia. Según este autor, el comienzo de la revolución contra la imposibilidad de poder, lo que también se podría traducir en muerte, se da cuando el recién nacido sale del refugio de su madre exigiendo libertad, pero su trauma no radica en que ha sido apartado de su madre y expulsado, sino más bien de la falta de libertad y se puede observar que ningún otro animal nace con esa noción innata de libertad. Éste, al sentirse vulnerado de su libertad, experimenta un dolor que significa un obstáculo en la vida y de esa forma se obtiene una muerte rápida. Aunque no sólo el dolor puro es capaz de traer una muerte rápida al sujeto, el deleite tampoco se compromete con brindar infinitud de vida, porque si tal fuera el caso, al igual que la muerte, se provocaría una muerte rápida.

Además, a economía de la supervivencia de Kant, transforma ese dolor del que hablamos, que incluso surge desde el nacimiento y que sería un obstáculo para la vida, en un incremento de vida y "así pues, todo deleite tiene que venir precedido de dolor. El dolor es siempre lo primero. ¿Pues qué otra cosa se seguiría de un continuo fomento de la fuerza vital [...], sino una rápida muerte de alegría? Tampoco un deleite puede seguir inmediatamente a otro, sino que entre ambos tiene que aparecer el dolor"³⁶. Este dolor es visto como un impulso que prolonga la actividad en el sujeto y de él también se apodera

³⁶ I. Kant, *Antropología: en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2015. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 40.

una economía de la supervivencia. Si el dolor es lo que precede al deleite, merece la pena experimentarlo. El temor a la muerte y la inhibición de las fuerzas vitales, tienen muy poca duración cuando entran en interacción con la capacidad de auto conservación, dirigiéndose hacia una sensación de placer. El sujeto no es conmovido por lo que es ajeno a él, sino que el sentimiento de lo sublime hace que se conmueva a sí mismo. Lo anterior nos hace pensar en un ejemplo para lograr comprender un poco mejor esta cuestión planteada por Kant, cuando el sujeto se encuentra observando un poderoso fenómeno natural, no lo hace conmoverse la ocurrencia del fenómeno como tal, sino que es el sentimiento que surge en el sujeto y que experimenta a partir de haber observado dicho fenómeno natural, se conmueve a sí mismo y esta visión es contemplada como narcisista, cuando este sentimiento logra elevarse más allá de la naturaleza sensible. La auto conservación es relacionada con un proceso de depuración que viene como resultado de este sentimiento de lo sublime, pues le posibilita al sujeto a depurar lo sensible y de esta forma puede acceder a la razón pura y autónoma. Como en la contemplación de un fenómeno natural, el sujeto no se remite a su finitud, sino a su superioridad, a un sentimiento de poder e independencia. En cambio, Adorno en su *Teoría estética*, contempla que a partir de la experiencia de lo sublime se vivencia un sentimiento de mortalidad, el espíritu se vincula con lo que es distinto al yo.

Ahora bien, si nos proponemos hablar de una ética de la supervivencia e intentar comprender el concepto, me remito a retomar lo expuesto por Kant sobre el sujeto de la moralidad. Siendo ésta, la moral, un aspecto que se atribuye a la depuración, pues el hombre que se convierte en sujeto entra en este proceso depurándose para obtener como resultado un yo auténtico. Es así que no podemos concebir a la moralidad de la manera, más que la expresión de una acción, de un acto y no como una mera reacción, es decir, que no debe adjudicarse el impulso ni la pasión. Lo que nos deja a la interpretación, la moralidad no concibe que la pasión sea el motor de las acciones, porque la intención primordial del sujeto moral es la depuración, precisamente de la volatilidad y de la falta de sentido en los actos que se llevan a cabo. Si el hombre se situara sólo en el plano de la manifestación de sí mismo, no podría acceder a la posibilidad de encontrar su yo auténtico. La

empatía, de la que hablaremos más adelante, no es ninguna acción o acto y ese es el motivo por el que no presenta ninguna cualidad moral. La empatía se queda limitada a conducirse con pasividad y produce en el individuo una heteronomía³⁷. Para Kant, ningún sentimiento que antecede a la ley moral, entendida como el principio determinante de la voluntad, debe intervenir sobre la acción. Según Kant, la naturaleza humana no es capaz, por sí sola, de hacer el bien; se tiene que someter con violencia para sosegar el ánimo de la sensación moral. Al igual que la empatía, sucede con la benevolencia, tampoco posee algún valor moral verdadero, porque se pone de manifiesto que aquellos que expresen dicha empatía con los otros, se muestra para un disfrute interior que comparte con la satisfacción de los otros. La moral que tiene su fundamento en la obligación, en la violencia o en el deber, no puede asumir una posición "encantadora", ésta caería en la contradicción.

Así es como la teoría moral de Kant carece del encanto y sin embargo, el autor intenta contemplarlo. La virtud puede resultar benéfica, interpretada como la conciencia que encuentra su fundamento en el cumplimiento del deber. Relacionado con este concepto de virtud, aparece un término propuesto por este autor: "parerga"³⁸, utilizado para denominar a los ornamentos que se ponen extra a algún objeto y se añaden para aumentar el agrado y el gusto por él, en el entendido de que no son parte de la imagen interior de este objeto y tampoco son parte de algún componente. Sucede con el amor y el respeto mutuos, son considerados como accesorios externos a la auténtica virtud y es necesario diferenciarlos de ésta porque en realidad no son parte de su componente esencial. A veces esta apariencia resulta necesaria para satisfacer el agrado, sobre todo con fines de educación, con la cual es posible contemplar la posibilidad de una comunidad moral. Ahora, retomando esta teoría moral de Kant, podemos pasar a la valoración que tiene el autor por la muerte, misma que concibe como el principio del fragmento o

³⁷ Tomando en cuenta la noción de autonomía propuesta por Kant, se entiende a la heteronomía como la ausencia de autonomía de la voluntad, que se rige por un poder o una ley externos.

³⁸ La noción de parerga aparece en la obra de Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Austral, 2013. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018.

de la multiplicidad, la pone como contraria de la unidad, la identidad y la totalidad, mismas que al dar al sujeto un sentimiento de fuerza, hacen que la vida pueda extenderse. Hay un trabajo para sobreponerse al duelo, que viene a partir de experimentar la muerte, y éste se alimenta de la "ineludible necesidad de la razón humana", "que sólo encuentra plena satisfacción en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos"³⁹ y se trabaja en la obtención de una mejor apariencia que evite observar la negatividad de la muerte.

Han aprecia que probablemente para Kant sea necesario el incremento de poder para tratar de disminuir a la muerte. Sin embargo, nuestro autor contempla que esta posición relacionada con las ansias de obtener más poder, hace que se prive a la vida y vitalidad y así nos encontramos ante una paradoja porque por querer evitar la muerte, se deja de lado el vivir y esto genera lo que Han denomina como rigidez cadavérica. El trabajo que realiza Kant para superar el duelo, es visible como un ejercicio que pretende combatir una naturaleza general; por ello es que dicho autor, aunque en ocasiones hable de un sentido de alegría o de júbilo, está afectado por cierta rigidez ya que carece de toda naturalidad. Si estamos dentro de un proceso forzado de júbilo, esto sólo deja visible un duelo reprimido, que no se ha trabajado eficazmente, o un resentimiento oculto. En la filosofía moral y práctica kantiana, se observa que la fuerza moral del ánimo, vinculado con el poder de la razón, con la sortija y la libertad, sirve para intentar postergar la muerte, a través de la posibilidad de una vida larga y sana. Pretender prolongar la vida humana se convierte en una imagen idealizada del trabajo para superar el duelo que expone el discurso de Kant. La muerte no debería producir ninguna interrupción, las condiciones dadas antes de ésta y que son las que producen que la voluntad se aleje de la ley moral, tienen que continuar dándose para lograr una aspiración moral; "¿o tendrá el alma que proseguir con el trabajo de depuración incluso después de la muerte, y concretamente de forma infinita, porque no puede hacer que los actos inmorales cometidos en el (mundo sensible) no hayan sucedido, ya que no hay perdón? ¿Hay que

³⁹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013.

proseguir por tanto infinitamente el trabajo de sobreponerse al duelo o el trabajo de depuración, recordando y asimilando los actos inmorales cometidos?"⁴⁰.

Han recurre al *Fedón* de Platón para evocar al alma, que al morir se libera del cuerpo en el que se encuentra y que al final se va a desintegrar. Esta alma logra desprenderse de una forma tan pura que no se lleva nada del cuerpo y sólo así es como se puede liberar de las cuestiones vinculadas con el cuerpo como el error, la ignorancia, el temor, el amor salvaje y todo lo demás que pueda ser considerado como un mal humano; cuando el alma se despoja, recibe la felicidad. Una perspectiva contraria es la de Kant, pues para éste, a ningún alma se le otorga la felicidad, ya que el alma es inmortal. De acuerdo con Lévinas, quien asume una postura a partir de la interpretación de la inmortalidad del alma propuesta por Kant, menciona que dicho autor no pone la esperanza en la prolongación de la vida ni del tiempo, sino que mantiene un sentido muy diferente al del tiempo finito o infinito⁴¹.

La esperanza kantiana acerca de la inmortalidad del alma, mantiene una ruptura en la continuidad del tiempo y según Lévinas, lo anterior no da solución a la necesidad de supervivencia. Sin embargo, Lévinas no está tomando en cuenta la economía del poder que dirige a la teoría moral kantiana; pues la existencia de la que habla Kant, que permanece en el infinito, ofrece la aproximación infinita a una actividad pura y a una interioridad absoluta que no padece nada y esta alma es capaz de existir infinitamente y ser lo infinito. Han expone una paradoja en el deseo de lo infinito de Kant, porque si se tiene en cuenta la finitud de la existencia humana, así que, nuestro autor encuentra que la teoría moral kantiana funciona para tratar de evitar y eliminar la muerte, hay de por medio un resentimiento en contra de la mortalidad humana.

⁴⁰ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, p. 69.

⁴¹ E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 106-109. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 70.

1.2.2 La herida de la muerte

Sobre la "bella fragilidad" a la que hace referencia Canetti, citando a Broch⁴², expone además un silencio afable que consiste en un desinteresado resonar en el otro y que propicia una coexistencia que va más allá del poder y de la apropiación. Esta fragilidad transforma el yo en una "casa de huéspedes": "La mirada del anfitrión siempre se dirigía a uno mismo y al mismo tiempo al interior de las habitaciones a las que invitaba a entrar a uno"⁴³. En estas palabras queda la claridad que distingue entre adueñarse del otro y el albergar al otro, mediante una actitud responsable. Sin embargo, Han apunta que en Broch, la pasividad de la paciencia y la espera, no tienen relación alguna con la serenidad que produce la renuncia al poder y a la apropiación; no se interrumpen la inquietud y el desamparo, mismos que dominan el "respirar para el otro", pues de esta manera no se puede rehuir al otro. Se encuentra que esta sensibilidad tiene concordancia con la hipersensibilidad que se manifiesta hasta el sufrimiento, a la que hacía alusión Lévinas. Broch es presentado como un "rehén del otro" por su desamparo, el ansia que tiene por respirar deja ver que se mantiene una obsesión por el otro, que logra sacarlo de sí mismo, de su identidad, para quedar a la completa merced del otro.

Canetti resalta que existen "dos tipos de espíritu: aquellos que se instalan en heridas y aquellos que se instalan en casas"⁴⁴, visto el desamparo de la herida como lo contrario de la intimidad del hogar, en cambio, el espíritu que se instala en casa es porque en el interior de ésta se encuentra resguardado el yo, lo protege de la irrupción del otro y de esta forma se tiene una economía de sí mismo; aunque en esta existencia, no son capaces de dar y se cierran al otro para sólo tocarse a sí mismos. Por el contrario, las heridas ocasionan que el yo salga de esa calma del hogar, lo rompen y lo dejan a expensas de lo exterior que es completamente distinto y se tiene que soportar

⁴² H. Broch, *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1979.

⁴³ E. Canetti, *Juego de ojos*, Barcelona, Debolsillo, 2017, p. 32. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 265.

⁴⁴ E. Canetti, *La provincia del hombre*, p. 290.

aquel desamparo y dolor de la herida hasta el final. Igual que como lo hace Lévinas, Canetti también vincula la muerte con la herida, resaltando con esto que quien se abrió a la experiencia de la muerte, de ninguna manera puede cerrarse a ella. La respiración de la herida, que más bien se asemeja a un jadeo, no tiene la serenidad ni pasividad necesarias para trascender a sí mismo. La serenidad, como aquella conciencia de mortalidad, concede afabilidad y por eso es mejor que además de buscar superar el duelo, también se supere la herida y cerrarla.

Nuestro autor tomará como punto de partida la intervención de Adorno respecto de la muerte y en este caso hace alusión a una de las clases de Adorno donde recuerda, desde su infancia, su primera cercanía con la muerte a partir de observar animales muertos y se concentra en tres cuestionamientos que posteriormente Han desarrolla detalladamente:

¿Qué es eso? ¿Qué sabemos en realidad? ¿Somos nosotros mismos también eso? Además, Adorno declara una de las características esenciales de la filosofía, un tipo de materialismo, que se vincula con la experiencia de lo muerto. Dicho de otra manera, la filosofía se trata del pensar y de la conmemoración de la muerte, sin tratar de idealizarla o de otorgarle una función metafísica, sino más bien, de "asumir en la conciencia en toda su gravedad lo reprimido de la muerte"⁴⁵.

Las primeras dos preguntas nos conducen a la referencia que se hace sobre asumir la muerte en la conciencia, es el punto de partida para Han, pues eso trata no sólo de la exigencia por pensar en la muerte, de darle un lugar en nuestra conciencia o de intentar tomar nota de lo que es la muerte, sino que por medio del pensar se recorra la muerte y así aproximarse a ella lo más posible para que esta misma nos dirija hacia el pensar. La muerte no puede ser un mero contenido más en la conciencia y que ésta última continúe en su forma original; porque la muerte hace que se transforme la figura que la conciencia tiene sobre sí misma. La tercera cuestión enuncia una inquietud

⁴⁵ T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974, vol. 2, p. 181. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 12.

central de la postura de Adorno, ya que cuando se habla de reprimir la muerte, también se está englobando la posibilidad de dejar de lado al ser humano, por el horror que ocasiona observar a un animal muerto, incluso se está preguntando si también somos animales nosotros. Estas preguntas forman parte fundamental del pensamiento de Adorno. Correspondiendo a la experiencia de la muerte y de las sensaciones que puede provocar ésta, Han hace alusión ahora a una cita de Hegel en *Gesammelte Schriften*, donde menciona las sensaciones que provocaron observar el entierro de una persona y de la forma en la que logró asociar la lluvia con la imagen de los lamentos que experimentaron los familiares del difunto. De esta manera es como la muerte puede conmocionar a alguien, en este caso a Hegel, sobre todo si ésta se contempla como una pérdida absoluta que se vincula estrechamente con la superación del duelo. La superación, como trabajo dialéctico en Hegel, proporciona un modo de protección y de seguridad ante la pérdida. En la experiencia con la muerte relatada por Hegel, encontramos que el sonido es aquella expresión de la interioridad y éste al mismo tiempo no sufre de ninguna pérdida, por lo que no sale de la centralización del sí mismo. En el caso contrario, Hegel no muestra que haya vinculado dicho momento con el olor, por ejemplo, el cual a partir de mantener un estado de descomposición, hace notar aún más la muerte y se hace evidente la pérdida.

Regresando al recuerdo de infancia de Adorno, continúa con la asociación de la medicina y los estudiantes que tienen la necesidad de diseccionar los cuerpos. Sin embargo, Han considera que este autor no tiene acierto cuando menciona que para Heidegger el muerto sólo se trata de un cadáver abstracto: "cuando morimos queda el cadáver"⁴⁶. Ya que en *Ser y tiempo*, Heidegger persiste en la idea de que no podemos dejar al muerto, en el plano de una mera cosa que se descompone, éste alude al cadáver no como una cosa material sin vida, sino como un objeto de la anatomía patológica, misma que a su vez se conduce por la vía de la idea de la vida: "La fenomenología heideggeriana del cadáver como parte de la

⁴⁶ T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, p. 181. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 11.

fenomenología de la muerte o del ser se basa en un determinado enfoque que le quita al muerto, a la nada o a la pérdida absoluta el carácter de lo terrible"⁴⁷. El sentido que le otorga Heidegger al cadáver, se relaciona con el actuar de los estudiantes de medicina, que lo toman como un medio para un determinado objetivo. Además, para los que se encuentran cercanos al difunto, tienen una consideración diferente a la que poseen los estudiantes de medicina, por ejemplo, debido a que éste es mucho más que un simple objeto de anatomía. Es decir, logran brindar asistencia y acompañamiento al muerto, mediante un proceso de duelo. Según Han, en este punto sobre brindar asistencia rindiendo honores, existe una similitud entre Hegel y Heidegger.

En Heidegger, es posible observar que la muerte es capaz de despertar un interés por uno mismo, promueve la formación de un yo viril y heroico, cuyo fundamento se trata de hacerse consigo mismo. El ser se encuentra siendo administrado y vigilado por la firmeza del yo, así que "la angustia ante la muerte" y la "resolución dispuesta a afrontar la angustia", convergen en aquella formación del yo que se asume a sí mismo, en un tipo de auto posesión. Debido a ello, es que la muerte no termina con el yo, sino que es el comienzo de éste. Sin embargo, aquella existencia que se hace consigo misma en contacto con la muerte, no es una experiencia primaria de ésta, por lo que, primariamente, la muerte no mantiene un vínculo cercano con el yo. Así como lo planteó Han en *Muerte y alteridad*, en *Caras de la muerte* también expone que se observa en Lévinas una propuesta distinta de la que tiene Heidegger acerca de la muerte, porque durante la experiencia del morir, hay cierta exposición con lo que trasciende el yo, pues se contempla que la soberanía, la virilidad y el heroísmo que presenta el sujeto, no tiene relación alguna con la muerte. En la exposición de Lévinas, se concluye un cierto desinterés por sí mismo, la actividad del sujeto se vuelve pasiva ante la muerte, es así que el morir nos puede regresar a un tipo de conmoción y sufrimiento. Por el contrario sucede con la postura que Heidegger mantiene al respecto, pues éste anuncia en *Ser y tiempo* el incremento del interés, visto desde un plano económico con el cual se puede obtener una ganancia y de

⁴⁷ Han, *Caras de la muerte*, p. 19.

acuerdo con Heidegger, ganarse a sí mismo es una consecuencia de la muerte y a esto se le denominaría como economía de la muerte; dicho interés va dirigido hacia la identidad y a la capacidad para auto poseerse. Si se afrontara la muerte desde una perspectiva desinteresada o si se está atento a ella pero sin alguna pretensión, sería como una renuncia a sí mismo y al mismo tiempo se estaría tomando una actitud dispuesta a la pérdida. Como Adorno lo concibe en su obra *Minima Moralia*, aquella existencia obstinada que se aísla en sí misma, no posee la disposición de pérdida, pero tampoco de generosidad; el sujeto no "regala" de manera espontánea sin pretensiones y sin un interés particular, debido a la ausencia de mantener contacto con el otro.

Continuando con la concepción de Adorno, se encuentra una paradoja al interpretar que, siendo la vida incapaz de expresión, la muerte es la que mantiene viva a la vida, pues de ella surge la vitalidad y expresión que se requiere para preservar la vida y evitar que ésta se convierta en algo inerte y que se cosifique; por ello, la vida no puede afirmarse en contra de la muerte porque eso resultaría en algo mortal. Es necesario entonces perderse a sí mismo, asumir la muerte en sí misma y exponerse ante ésta para lograr la expresividad, vitalidad e inspiración. En cambio, cuando ocurre el encerramiento del sí mismo, se delinea una frontera con la violencia y la alienación. Como anteriormente se mencionó, la muerte es capaz de emanar la fuerza para hacer permeable aquella frontera hacia lo distinto y extrovertido, el sujeto deja de ser idéntico consigo mismo, sale de esa interioridad y ya no está más encerrado en sí mismo.

Han hace alusión a *Las Leyes* de Platón y las relaciona con la política hegeliana del entierro, en las cuales se promulgó que las tumbas tienen que estar ubicadas en un lugar que no intervenga en la interacción con los vivos, tampoco pueden tener un tamaño significativo más el que se determine para incluir una breve alabanza al fallecido; además, el muerto no debería permanecer en casa más de tres días, siendo el objetivo principal descartar la posibilidad de alguna muerte aparente, pero no más de ese tiempo. La muerte

se ha anunciado o se ha reprimido con tal de obtener una vida efectiva y segura, orientado siempre a lo idéntico y al capital futuro. Los muertos que deja a su paso la muerte como no economizables y útiles, sólo decrecen la efectividad de la vida. Con lo anterior, Han determina que los muertos son tratados como desechos tóxicos, no reciclables ni economizables, que se tienen que eliminar lo más pronto posible para no afectar la efectividad de la vida y a su vez, esta economía de la vida es la que demanda que se reprima y se capitalice a la muerte. Hegel, al igual que Heidegger, habla de la asistencia y veneración que los vivos ofrecen a los muertos mediante la acción de sustraer al muerto de lo irracional que conlleva la putrefacción porque ésta, aunque sea parte del movimiento natural de la naturaleza, implica deshonor y de esta manera se afirma en el muerto el derecho de la conciencia.

El aspecto desarrollado por Hegel, el entierro, es definido por el autor como un trabajo que la familia hace en lugar del muerto, mismo que se encuentra sin oportunidad para hacerlo. Este trabajo, según Hegel, permite al muerto convertirse en un "cuasi-vivo" porque al ofrecerle conciencia, se somete a la muerte y al mismo tiempo la naturaleza queda sujeta. Por la interacción con lo familiar, el singular no es considerado como un ciudadano, sino como una sombra que se borra y que no deja marca. Al respecto Adorno enuncia que:

La radical sustituibilidad del individuo hace de su muerte, con un desprecio total de la misma, algo anulable [...]. La sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte. De ese modo la experiencia de la muerte se transmuta en un recambio de funcionarios, y todo cuanto de la relación natural que es la muerte no pasa a formar parte por entero de la relación social, es relegado a la higiene. Al no concebirse la muerte más que como la exclusión de un ser natural de la trama de la sociedad, esta ha terminado domesticándola: el morir meramente confirma la absoluta irrelevancia del ser natural frente a lo absoluto social⁴⁸.

⁴⁸ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 234. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 30-31.

Si se tiene presente la naturaleza en el sujeto, entonces está intacta la memoria de la muerte. La vida que busca reprimir a la muerte, bajo la auto conservación, se mantiene apática, degradada y se cosifica. La sociedad que quiere privarse de la muerte, sólo obtiene una sociedad mortal que se representa con una producción masiva de la muerte y ésta pasa al contexto del entretenimiento, a costa de la muerte y de los muertos se produce una risa con tintes cínicos e histéricos que a su vez trata de esconder el temor y el horror; se trata de la represión de la muerte. Habrá que puntualizar que el contexto cultural ofrece este tipo de risa y la sociedad en general se apropia de ella y no la cuestiona.

Anteriormente se mencionó sobre la singularidad del muerto, que se pierde en lo social. Se deja olvidado que éste tenía un nombre propio, mismo que lo denota como singular e irremplazable; además de una historia particular, para convertirlo en un mero "cadáver trabajador". La economía del provecho intenta eliminar el nombre propio del sujeto y así destruye también su historicidad. En palabras de Han, el darse cuenta de que es irremplazable y de su singularidad, es tomar en serio la muerte de un hombre⁴⁹; para Hegel, la dignidad de un hombre consiste en su cercanía con la universalidad, pero en este caso no es así, ya que un hombre posee un rostro, deseos y con una historia está muerto y ausente de manera irrevocable.

Adorno muestra fidelidad a esta singularidad de la que se habla, sin el trabajo dialéctico de superar el duelo. Cioran apunta en *Silogismos de la amargura*, que "en lo más profundo de nuestros desfallecimientos, percibimos de repente la esencia de la muerte; percepción límite, rebelde a la expresión; desconcierto metafísico"⁵⁰. Lévinas hablaba de la conmoción infantil del sollozo, misma que Han describe en *Muerte y alteridad*, ésta conlleva un desconcierto metafísico como lo enuncia Cioran. Cuando leemos a Platón, nos damos cuenta que el llorar es un acto que no se desea llevar a cabo, ya que es parte de una reacción irracional y cobarde⁵¹. Platón llora en secreto en

⁴⁹ Han, *Caras de la muerte*, p. 33.

⁵⁰ E. Cioran, *Silogismos de la amargura*, p. 66.

⁵¹ Platón, *República*, 604d, Madrid, Gredos, 1986, p. 472s.

un desierto cuando se retira y abandona la ciudad y de esta manera se consigue un duelo reprimido. De lo anterior surge la necesidad de tener un final tan rápido que nos permita restablecer la capacidad para trabajar y así es como el duelo queda reducido a las formalidades sociales, porque para la economía del trabajo, el duelo o aferrarse a la herida es perjudicial. Lo mismo pudimos observar en la concepción de Hegel, pues ni por la muerte se deja de trabajar porque el muerto se convierte en algo obrado, por medio del entierro que produce trabajo y conciencia. Por la muerte se abren heridas en la conciencia que la hacen vulnerable y capaz de quebrantarse; el lenguaje de dicha herida es el duelo y con base en la medicina platónica, el trabajo que se requiere llevar a cabo para superar el duelo, se tiene que hacer mediante el esfuerzo para fortalecer la conciencia y al mismo tiempo crear en el alma una apariencia de invulnerabilidad. Lo infantil se relaciona, según Platón, con el mantener las heridas abiertas. Si se rechaza lo infantil como una medida necesaria para superar el duelo, se estaría matando la muerte.

En el caso contrario, estar vuelto hacia la muerte y arrimarse a ella, requiere que esas lágrimas sean convertidas en lenguaje. En la medicina platónica, que consiste en cerrar la herida lo más pronto posible, se encuentra de por medio la fe y la esperanza por la inmortalidad del alma. Al retomar Adorno esta postura, tal vez la fe y esperanza que estaban de por medio, fueron para evitar que la muerte dejara sin respiración al pensar.

1.3 La muerte del otro

De acuerdo con lo que Han puntualiza sobre las propuestas de Lévinas y Heidegger, que hablan sobre el énfasis del yo o de un amor heroico que busca lo sublime y superior; éstas formas existenciales no son adecuadas para aproximarnos a la finitud humana. Si buscamos aproximarnos al pensamiento de Lévinas acerca de la muerte, es necesario tener en cuenta el cuestionamiento sobre la separación de la muerte con el otro, ya que este autor continúa haciendo un esfuerzo por presentar a la muerte mediante su

capacidad interpersonal. En *Totalidad e infinito* no es fácil encontrar que se hable sobre la muerte o la mortalidad del otro, pero en *Dios, la muerte y el tiempo*, Lévinas sí menciona la muerte del otro como "la primera muerte" y así es como se mantiene la tesis de que la muerte es la muerte del otro. Lévinas continúa manteniendo una distinción con Heidegger, pues la muerte no se reduce a mi morir, sino que ésta se desarrolla a partir de la muerte del otro. Resulta angustioso el no-ser del amado o del otro, más amado que mi propio ser: "la muerte del otro me afecta más que la mía [...] nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás"⁵². La referencia que se tiene de la muerte es a través de la forma en la que yo puedo acoger al otro y no así, la angustia de mi propia muerte. Si la existencia se aísla en sí misma no alcanza el acceso a la muerte, porque lo único que podría mostrarme lo que es ésta, es precisamente la muerte que veo de cerca cuando alguien amado muere. Lévinas cuestiona "¿a qué se refiere la desmesura del duelo o incluso en qué medida el "exceso" no se puede separar de la muerte?"⁵³ Han analiza que Lévinas hace énfasis en el duelo que Apolodoro manifiesta en el *Fedón*, pero puntualiza que no se haya tomado como referencia además, el llanto excedido del mismo *Fedón* ante la muerte de Sócrates, mismo que se da cuenta de que las lágrimas derramadas con violencia no son en sí por Sócrates, sino por sí mismo, por la pérdida propia, ya que no se trata de la muerte de un desconocido, es la muerte de un amigo que al mismo tiempo es parte de él mismo.

El desfallecer, es decir, mi desfallecer no puede aproximarse al otro porque el caer desfallecido tiene que ver solamente con la caída del yo, porque entonces ¿en qué consistiría la muerte si no se puede definir en términos de la aniquilación o destrucción? La finitud del ser y la nada, sólo es un instante de la muerte y ésta es mucho más que la nada: "El fin es solamente un momento de la muerte; un momento cuya otra vertiente no sería la conciencia o la comprensión, sino la pregunta, pregunta distinta de todas las que se plantean como problemas". Cuando nos encontramos ante

⁵² Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, p. 126. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 172.

⁵³ Lévinas evoca el llanto desmesurado de Apolodoro, en el *Fedón*, ante la muerte de Sócrates.

un problema, éste exige una solución para ser resuelto; ocurre que la muerte como pregunta, como la denomina Lévinas, no puede resolverse con cualquier respuesta simple, el pensamiento es lanzado hacia el infinito y "el paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. [...] La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible"⁵⁴. La respuesta ante la pregunta de la muerte queda fuera de todo lo racional, pues no se busca responder mediante el saber o el conocimiento, el yo responde por el otro, a través de la responsabilidad y la muerte del otro me afecta en cuanto a mi identidad como responsable. Como no sólo existe la muerte del otro, además existe la mía; de ahí parte Lévinas para tratar de fundamentar "mi muerte" a partir de la responsabilidad, desde la muerte del otro. La responsabilidad que entra en juego es la que radica en soportar la desgracia o el fin del otro como si yo fuera culpable y así es como el sacrificio por el otro, mediante la muerte, forma una relación de responsabilidad y mi muerte es la participación que tengo en la muerte de los demás y así es como ésta cobra sentido. La muerte no puede reducirse sólo al final del ser porque eso nos dirigiría hacia el fracaso humano y significaría que no se estuvo a la altura de la tarea que corresponde como hombre y que el final es el comienzo de la finitud del ser humano.

En el caso contrario, encontramos que el análisis que realiza Heidegger sobre la muerte, es que el "morir por" tiene como significado que se muere en lugar de otro, por medio del sacrificio y por una causa determinada y objetiva⁵⁵. El yo enfático se despierta ante la muerte, es lo que en el planteamiento heideggeriano se denomina como "ser mi yo más propio" y éste yo no se ve conformado por el otro, debido a que la muerte es intransferible y en este caso mi muerte no es la muerte del otro. Lévinas propone que se ignore el ser y la muerte, para lograr que el yo se libere del sí mismo a través del temor por el otro. Debido a que dicho temor es por otro y no ocasionado por sí mismo, es posible despertar la responsabilidad, antes que el saber y la decisión consciente; lo anterior conduce a dimensionar la

⁵⁴ Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 25 y 138. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 177.

⁵⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 240.

muerte desde la ética y desde el ámbito interpersonal, porque ésta adquiere sentido cuando existe una cercanía con el otro hombre.

Han critica el modo en que Lévinas no hace justicia a la finitud humana, porque percibe de ella sólo la negación y la interrupción del ser en cuanto a su actividad e identidad y que sin embargo, hay una finitud que logra ser positiva en sí misma. Además, en algún momento Lévinas habla, en este intercambio con el otro, sobre la hospitalidad, misma que de acuerdo con Han, carece de diá-logo e inter-locución, pues ésta se trata de una instrucción proveniente desde arriba; el "movimiento hacia el prójimo" es originado por una orden y esto provoca una relación restrictiva con el otro. Lévinas desconoce la despedida absoluta, cuando hace alusión a una "gloria" que se extiende por encima de la muerte y de la finitud, se convoca a una despedida sin aflicción, lo que es el resultado también, del trabajo del duelo para suprimir a la muerte. Para Han, la despedida planteada por Lévinas como "a-dios", que sería más bien un "hacia-Dios" no es capaz de manifestar una renuncia, más bien se trata de una esperanza y de esta manera es como se obtiene un "ser para el otro" oprimido por la angustia. Para ello, Lévinas alude a Kant por su planteamiento sobre la inmortalidad del alma, donde aunque no se desea una "prolongación de la vida", se tiene una esperanza que promueve una significación diferente de la finitud. Así sucede con Bloch, pues Lévinas también encuentra una referencia de la constitución del ser donde la muerte y la mortalidad no son la característica esencial de la existencia humana; además, la angustia frente a la muerte refiere una oscuridad del mundo, una carencia e imperfección que se tiene que sobrepasar. La angustia por la muerte viene a partir de la sensación de tener una obra inacabada, un mundo que no se ha podido transformar mediante la acción y el trabajo, el yo trabaja para eliminar el duelo y surge un resplandor de gloria; la muerte solo es una despedida del mundo que está incompleto.

Han permite diferenciar la concepción de Lévinas con la de Heidegger, en cuanto que para este último, no hay un concepto ético de la cercanía como

la planteaba Lévinas en relación con el otro. Heidegger desarrolla esta reflexión a partir del mundo sin dejar de lado la proximidad del habitar vecinal, por lo que no se rechaza la relación con el otro e incluso se puede llevar al ámbito de lo interpersonal. Se encuentra relación entre la percepción que tiene nuestro autor respecto a la muerte del otro, con lo que propone en su reciente obra *No-cosas*, porque me parece que lo relaciona con lo anteriormente expuesto en *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, encuentro una continuidad entre lo que ha mencionado respecto a la forma en la que percibe al hombre de la sociedad actual y cómo es que éste se vincula con los otros mediante las herramientas que ha adquirido de su entorno y el uso que le ha otorgado a los medios de información y de comunicación, en la sociedad del rendimiento. Desaparecen las cosas debido al uso desmedido de comunicación e información, que a su vez, nos hacen pensar que estamos ejerciendo nuestra libertad. Las cosas del mundo son las que estabilizan el entorno y la vida humana, que nos hacen tener memoria y recuerdos, materializar el mundo; lo que ocurre con la digitalización es que éste se ve desmaterializado y perdemos la oportunidad para mantener el recuerdo de las cosas, pues lo que queda sólo son datos de la información que adquirimos. Esta era de la información se encuentra por encima de la verdad, no hay firmeza ni sostén y más que encontrar datos informativos, nos encontramos con la falsedad que ya no es posible distinguir porque se ha mezclado con lo verdadero. Las falsas noticias que circulan alrededor de lo que ocurre en el mundo, son mayormente aceptadas como certeza y evidencia de la realidad.

La información, las no-cosas, hacen que el mundo poco a poco se vaya vaciando, desapareciendo. Se suprimen los recuerdos, todos los medios digitales los van sustituyendo de forma no violenta. La sociedad de la información no es aburrida o rutinaria, porque muestra los datos a través de estímulos como la sorpresa, que al final son esporádicos y requieren de una satisfacción pronta. El hombre actual al que el autor hace referencia en sus obras, siendo parte fundamental de la sociedad de rendimiento, va tratando de satisfacer ciertas necesidades mediante estímulos, como quien busca la felicidad, que al ser momentánea y fugaz, provoca esa sensación de vacío y promueve la búsqueda de más momentos que realcen las emociones y los

afectos. Se desfactifica la existencia humana, la facticidad que pertenece al orden terreno se ve olvidada por el orden digital, el cual carece de historia y memoria, siendo esto la causa de que la vida se halle fragmentada. Cuando hablamos de un fragmento de la vida, vislumbramos que el hombre, quien se encuentra incompleto, busca satisfacer sus recuerdos, memoria e historia, a través de los medios digitales; tal es el caso cuando imposibilitamos nuestros sentidos como la percepción, que permite obtener impresiones que van a la memoria y forman los recuerdos, y preferimos observar nuestro alrededor o guardar los momentos que consideramos relevantes en nuestras vidas, mediante la óptica de una cámara, mismo acto que no nos permite vivir plenamente cada episodio y esa es la razón por la que Han determina que esta nueva era digital ha fragmentado la vida y por lo tanto, siendo hombres limitados para actuar por nosotros mismos, mediante la autonomía, tampoco podemos pensar nuestra propia muerte, ni la de los otros, con el detenimiento y el análisis que esto requiere.

Han escribió acerca de la desaparición de los rituales, mismos que son indispensables para lograr mantener armonía entre el yo y el otro, además de situarnos en el mundo; esta cuestión, nos hace remitirnos a su reciente obra *No-cosas*, donde también existe una pérdida de la noción del mundo, pues por medio de la digitalización y el uso excesivo de los medios de comunicación y de información, se ha perdido el vínculo con los rasgos esenciales que materializan al mundo. Éste se transforma y a su vez, se modifica la forma en la que podemos percibirlo y comprenderlo. Este planteamiento es importante, por la influencia que tiene la manera en la que pensamos al mundo, sobre la percepción de nosotros mismos y como consecuencia, así somos partícipes de la vida y muerte, de nosotros y de los otros.

1.3.1 Coexistencia

Han dedica, en *Muerte y alteridad*, un apartado completo al coexistir, es decir, que la existencia no se vea sólo envuelta en sí misma, promoviendo así un

tipo de muerte dirigida hacia lo que él mismo denomina como referencialidad, que no esté buscando enfatizar en el yo, sino en el otro. La coexistencia con los otros, de manera cotidiana, se define por la discrepancia que no es posible sin el interés por sí mismo. Al contrario de Han, Heidegger enuncia que "La convivencia en el uno impersonal no es de ningún modo una yuxtaposición cerrada e indiferente, sino un tenso y equívoco estar pendientes unos de otros, un mutuo pegar ocultamente el oído a lo que dicen otros. Bajo la máscara del estar unos a disposición de otros se desarrolla un enfrentamiento mutuo de unos contra otros"⁵⁶. En este sentido, el autor deja fuera toda posibilidad de coexistir con los otros, debido a que las diferencias recaen en la rivalidad y en la hostilidad.

El enfrentamiento que termina en dicha hostilidad, no es producido por una existencia individual, sino que es producto de la coexistencia de unos con otros, si se piensa en una coexistencia arrojada en el mundo. No hay conciencia sobre que la coexistencia y el estar con los otros se dé a partir del enfrentamiento, pues eso ya forma parte de la naturaleza, es decir, hay una inclinación natural de la existencia por actuar de esa forma y no es posible notar el constante enfrentamiento que se tiene con los otros. Por eso, para Heidegger en *Ser y tiempo*, una característica fundamental de la verdad es la soledad y como ejemplo pone que el filósofo solitario con su discurso no es un uno impersonal, pues éste puede manifestar lo que la mayoría mantiene en lo oculto y demanda verdad. Acerca de la coexistencia se declara que "este modo de coexistir unos con otros disuelve por completo la propia existencia en el modo de ser" y que "el uno impersonal, que no es nadie determinado y que son todos, aunque no como suma, prescribe el modo de ser de la cotidianidad"⁵⁷. Esta aseveración de Heidegger pone en relieve que la cotidianidad ha pasado a ser una convivencia donde el coexistir no permite que el "yo más propio" destaque su propia existencia auténtica, entre las demás; entendido de otra manera, sería como si se disolviera la existencia

⁵⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2016, p. 175. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 76.

⁵⁷ Id. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 76.

entre la multitud y al final todos, no son nadie. De este supuesto parte Han para pensar e inferir un problema en la postura al respecto de la coexistencia, pues según Han, Heidegger no hace ninguna distinción entre el uno impersonal que tiene que ver con el individuo, con el uno impersonal inmerso en una masa colectiva; ya que se estima que la convivencia de unos con otros, que resulta de la cotidianidad, está en gran medida determinada por la ineficiente asistencia hacia los demás, por la indiferencia que hace prescindir de los demás y pasar de largo y el que no tenga importancia la existencia del otro. Se da por sentado que la indiferencia y hostilidad hacia los demás se debe a la naturaleza del uno impersonal y se trata de demostrar con lo anterior que así es como surgen, o que tal vez esa sea la razón principal, de las contiendas y enfrentamientos.

La existencia por sí misma, ya entra en esta orientación del existir con otros, se sabe del otro, pero como todavía no existe una comprensión tematizada, "en principio y casi siempre" se vuelve en contra del otro y el uno impersonal con el que se puede responder al cuestionamiento "por el quién de la existencia cotidiana, es el nadie del que toda existencia siempre queda ya a merced en el estar unos con otros"⁵⁸. Arrojada al mundo que le proporcionan, la existencia no puede ser ella misma y se desvanece cuando entra en la interacción que le conduce al coexistir con otros. Esta condición es la que le lleva a pensar a Heidegger que esta existencia que se encuentra inmersa en la coexistencia de la cotidianidad, es un nadie porque en un principio no puedo ser yo en el sentido de un sí mismo propio, más bien soy los otros en un mundo donde habita el uno impersonal. La existencia dirigida hacia la muerte, se conduce mediante la apatía del uno que se muere y es así que

la muerte se entiende como algo indefinido que primero tendrá que sobrevenir todavía de alguna parte, pero que para uno mismo todavía no se ha producido y que por tanto no resulta amenazador [...] ese uno que se muere justamente no soy yo, pues ese uno impersonal es el nadie. El

⁵⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 128. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 80.

morir es reducido al nivel de un suceso que, aunque alcanza a la existencia, sin embargo, no pertenece propiamente a nadie⁵⁹.

En respuesta a la afirmación de Heidegger en el sentido estricto donde la existencia no pertenece a nadie y por lo tanto el morir se reduce a un mero suceso que revela que el uno que se muere no soy yo porque se trata del uno impersonal que ya se ha descrito; Han pregunta entonces por qué Heidegger presupone que están en contra unos contra otros, ¿existe algún sentido en hablar del enfrentamiento, si cada uno es el otro? Porque entonces todo enfrentamiento que surge se puede entender en función de un yo que se quiere a sí mismo; el yo del uno impersonal, como antes ya se ha mencionado, si no tiene un interés por el otro, entonces nunca tomará decisiones que favorezcan al otro, sería en sentido contrario, el intento por obtener alguna ganancia y este uno impersonal que quiere resultar beneficiado a partir de alguna decisión, no puede ser nadie y una sociedad del uno impersonal con esta característica, funcionaría con base en la obtención del poder, en una economía de la apropiación, para ampararse en la supervivencia. Por eso resulta para Han que el mundo heideggeriano que alude al uno impersonal es imaginario, porque no es el mero coexistir o el habitar junto con los otros en una convivencia cotidiana, sino más bien, el conflicto surge por la disparidad de intereses y de opiniones.

La existencia auténtica que se adelanta hacia la muerte y es capaz de soportar la angustia, ¿podría modificar esta relación con el otro y podría cambiar la contienda y el enfrentamiento contra otros, por la disposición de permanecer unos para otros, sin la necesidad de pretender obtener algún beneficio, sólo con el afán de promover la cordialidad? En el uno impersonal, que está de algún modo sujeto al control de la interpretación pública, es posible observar el temor a fallecer. Se entiende esto como la disolución, entre la multitud, de una comprensión propia y auténtica sobre la propia muerte. Entonces, ¿quién teme una muerte para sí mismo? porque además de estar

⁵⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 253. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 82.

inmerso en esta dinámica de coexistencia, quien siente y experimenta el temor, se olvida de sí mismo. Heidegger utiliza el relato de la casa ardiendo para ejemplificar la aseveración anterior, que aquel que experimente el temor, es capaz de olvidarse de sí mismo. En este ejemplo, los habitantes que se encuentran dentro de la casa ardiendo, comienzan a salvar primero lo que encuentran a la mano, que regularmente se trata de cosas que no tienen mayor relevancia, olvidándose de salvarse ellos mismos⁶⁰. Si se experimenta el temor por la muerte del otro, en palabras de Heidegger, seguramente es porque ésta sería una pérdida para mí. No es por darle la importancia al otro, sino que uno siempre está preocupado por sí mismo y entonces la intencionalidad sigue siendo solamente alrededor de mí, sin mostrar un interés genuino por el otro. Por eso el apunte de Han al respecto, contradiciendo lo que menciona Heidegger, pues aunque existe la posibilidad de que el temeroso se haya olvidado de sí mismo, sigue apuntando hacia sí mismo y es capaz de preocuparse de su supervivencia, porque según Han, cuando estamos en presencia de la muerte o próximos a ella, se siente temor por sí mismo. En el sentido que menciona Heidegger, no se conoce la resolución de arriesgar la vida para salvar a otro que se encuentra en la misma casa ardiendo, solamente quien tenga la capacidad de realmente olvidarse de sí mismo manifestará esa acción.

Describe Han dos formas del yo que aparecen vinculadas con dos distintas formas de morir: la primera es la muerte que se correlaciona con el temor y que se reduce al finar, al fin de la vida, donde queda aún privada de la forma de morir que surge a partir de la angustia. La segunda muerte tiene como antecedente principal la angustia que no se limita sólo al finar o al finalizar de la vida, sino que es un morir que bajo la concepción de Heidegger, es aquella posibilidad de "poder ser sí mismo". Evocando la postura de Heidegger respecto a la muerte, aquella existencia que tenga temor a finar, es decir, a que se acerque el final de la vida, tiene como característica un temple débil que se sujeta a un yo inmediato y natural; no se le puede

⁶⁰ Byung-Chul Han, *Muerte y alteridad*, p. 82-83.

adjudicar el adjetivo heroico. En el caso contrario, una existencia auténtica tiene como particularidad que soporta la angustia heroicamente y así es como se demuestra un temple fuerte que otorga a la existencia un "yo más propio", un verdadero yo que es al mismo tiempo el resultado de arriesgarse a la muerte. Interpretado de otro modo, lo que dice Heidegger es que el temor elimina la capacidad de la muerte. Dos respuestas ante el temor podrían ser la huida y la confrontación, pero en este caso se hace alusión a una actitud renuente por parte de la existencia, que carece del valor y heroísmo necesarios para hacer frente, para confrontar a la muerte y es así como se padece la muerte. De ahí parte el supuesto de que la angustia es la vía que permite a la existencia llegar a la contemplación del verdadero yo, mediante la autonomía y la libertad, ya que arriesgarse a morir trae consigo libertad. A pesar del distanciamiento que se tiene entre las concepciones de Heidegger y Kant respecto a la existencia, Han encuentra relación entre la concepción heideggeriana, cuando habla de la libertad, con lo que en algún momento Kant denominó como heteronomía, pues se tiene la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo. También, la autenticidad en la que pone énfasis Heidegger, se relaciona con la idea de pureza que aparece en la postura kantiana.

En palabras de Heidegger, la muerte es esencialmente la mía, por lo que es también intransferible. Sin embargo, bien apunta Han, que la muerte no es el único fenómeno que es intransferible, porque la vida es intransferible y nadie puede vivir mi propia vida por mí, algunos actos son los que caen en la posibilidad de ser transferibles pero cuando se trata de la in-transferibilidad de la muerte, se encuentra que ésta es banal, ya que anterior a que mi muerte puede ser la mía, se tuvo que configurar el yo enfático quien es el que imprime a la muerte este mismo ser enfático y así es como se convierte sólo en mía. A su vez, esta misma muerte asegura el énfasis del yo. La muerte al ser el yo más propio, es la "fidelidad de la existencia al sí mismo propio"⁶¹. La muerte humana no se limita a sólo el final de la vida, no es el finar al que debemos tener temor como en el caso del uno impersonal que no es capaz de la muerte

⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 391.

ni de tener la libertad para lograr ser sí mismo, sino que Heidegger concibe a la muerte a partir de una existencia heroica que tiene la capacidad para soportar la angustia y que por sí sola convierte esta imposibilidad en un poder ser sí mismo. La existencia, por sí misma, no tiene la capacidad de acceder a la idea del final de sí, por ello es que la muerte de los otros es la que permite entrar objetivamente a esta noción de la finalización de la existencia. Por eso Han afirma en repetidas ocasiones que la muerte del otro es la que nos otorga la entrada a una concepción de la muerte, de nuestra propia muerte, vista no solamente como el finar de la vida, sino como la posibilidad de que el sí mismo se encuentre en un yo enfático. El no temer a la muerte, hacerle frente a partir de la angustia como herramienta de aproximación y tener la certeza de ésta, no quiere decir que se tenga en claro la representación del final del sí mismo.

Heidegger, en palabras de Han, no logra concluir que si la existencia es "esencialmente un coexistir con otros", habrá que observar a la muerte como un fenómeno interpersonal que encierra "una referencia original al otro". Ser "esencialmente un coexistir con otros" representa mucho más que sólo asistir observando la muerte del otro, el final de la existencia del otro no puede ser reducida a solamente la constatación de manera objetiva y observable. Por ello que el análisis heideggeriano no sea capaz de describir la experiencia de la muerte como una relación esencial con el otro⁶².

Se apunta como problemático el que la analítica existencial de Heidegger reduzca lo complejo que es la auténtica convivencia humana, porque deja de lado la multiplicidad de las formas existentes de convivencia. Es así que la auténtica convivencia consiste en que se deje ser a los otros en su poder ser más propio, en lugar de hacerlos seres dependientes y dominados, tampoco haciéndoles dar de sí a través de una dedicación de modo misional. No se puede forzar que las posibilidades existenciales de los otros se adjudiquen a las propias, porque de ser así se estaría renunciando a la existencia más propia. Con base en lo que Han ha dicho respecto a la postura analítica sobre

⁶² Han, *Muerte y alteridad*, p. 92.

la coexistencia de Heidegger, se asume que no hay modo de hacer participar esta propuesta con alguna situación conflictiva de la concepción de finitud, debido a que el coexistir del que habla dicho autor, haría referencia a una comunidad de personas que no tengan distinción en cuanto a mentalidad y presenten sincronía en sus proyectos; cuando habla de una compenetración auténtica que haga posible el liberar al otro en su libertad para él mismo. Así, Han resalta que en toda la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, sólo se habla de la "individualidad" en una cita, su análisis existencial no tiene compromiso con el individualismo. Queda evidente el distanciamiento que tiene el autor con esta conceptualización, porque la intención no es dejar un ver individual que a su vez nos conduce a una pluralidad del ver. El yo enfático que se encuentra paralelamente con mi muerte, se transfiere en lo inmediato a un yo colectivo, que es importante distinguir del uno impersonal; resalta Han la imposibilidad que existe por parte de uno para crear una comunidad.

En este tipo de convivencia, cada uno experimenta un modo transpersonal que refleja también el desinterés por mirar a los otros y de esa forma no se puede hablar de relaciones personales. En Heidegger, se visualiza una convivencia que altera la relación con los otros, porque sólo se mantiene en la línea del ello, sin conocer el "tú" ni el "otro". Como anteriormente se expuso, sobre arriesgar la vida y ser capaz de la muerte, que da paso a un yo más propio; se diferencia con la muerte sin sentido obtenido de un "uno se muere", porque el hecho de "morir por.." ya está dando un sentido a la muerte y ésta se convierte en heroica por medio del sacrificio: "La muerte en la que cada hombre singular tiene que morir por sí mismo, justamente la muerte y la disposición a sacrificarse crean previamente por primera vez el espacio de la comunidad, el espacio del cual surge la camaradería"⁶³. En el sentido anterior, la muerte da paso a un suceso ya no impersonal, sino interpersonal, la muerte no sólo es mi muerte sino que la muerte es nosotros. La camaradería de la que habla el Heidegger tardío, como lo denomina Han, nos revela el reverso de la hostilidad y podemos observar

⁶³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymn «Germanien» und «Der Rhein»*, Vittorio Klostermann, 1923-1944, p. 72. Citado en Han, *Muerte y alteridad*, p. 103.

que el autor ahora se esfuerza por atesorar una idea de individualización, a la que aspiraba en *Ser y tiempo*, pues en la analítica existencial de la que se habla anteriormente, no se halla una intención de "morir por..." que detonará en un sacrificio. El "morir por..." se contrapone a la característica común que tiene mi muerte, la in-transferibilidad, ya que nadie puede experimentar el morirse de otro; se puede en dado caso sólo asumir la posición del otro o el lugar del otro al ir hacia la muerte. Sin embargo, cada existencia tiene que apropiarse de su propia muerte.

Para finalizar con el apartado sobre la coexistencia, que a su vez se encuentra íntimamente relacionado con la cuestión de la muerte del otro, es importante enfatizar en una de las situaciones actuales que se ha presentado con mayor fuerza y que desde nuestro punto de vista, es relevante para tratar de comprender las relaciones de unos con otros y además, para crear algún tipo de conciencia que nos conduzca hacia una mejora en la calidad de vida de los individuos, en el modo de actuar particular de cada sujeto y en las relaciones sociales. Una de las más grandes consecuencias de la situación actual en la que estamos viviendo es la crisis de refugiados, que en gran medida ha aumentado a causa de que las personas huyen en masa de la miseria. Han hace alusión al colonialismo europeo, que en continentes como el africano, ha traído graves consecuencias y sufrimiento que aún son visibles y continúan vigentes.

No sólo desde la colonia, sino que a lo largo de la historia se ha adoptado una fuerza tirana que ha velado por sus propios intereses; y en la actualidad se ha mantenido la crisis, por la ambición de obtener materia prima barata que produce mayor inestabilidad política y guerras que traen consigo miles de víctimas. Además, para la fabricación de los productos que mantienen a la sociedad en la hipercomunicación de la que Han ha hablado constantemente, como los *smartphones*, *tablets* y consolas de videojuegos, es necesario mantener condiciones laborales adversas de explotación. Los principales responsables son los países industriales. No es posible separar esta situación de la violencia y la injusticia del sistema. Hambre y muerte han sido algunas de las consecuencias más graves, además de la inestabilidad étnica y

religiosa, la venganza y el odio siguen siendo una potencia para el conflicto. La vida se encuentra sometida por el miedo y la amenaza. Han expone una consigna utilizada por Al-Qaeda "Vosotros amáis la vida; nosotros amamos la muerte, nos hace ver que la sociedad del consumo, con su histeria por la salud que convierte la vida en una mera vida vaciada de sentido que hay que prolongar a cualquier precio, [...] y el dinero, por sí solo, no genera ninguna identidad"⁶⁴. Las víctimas y los que se convierten en refugiados, no poseen ningún indicio de esperanza y carecen de identidad. Millones de inmigrantes, que provienen de los continentes asiático y africano, trabajan como esclavos para lograr tener un poco de tranquilidad. Bajo la perspectiva de nuestro autor, levantar vallas fronterizas para impedir el ingreso de los inmigrantes no es la solución, porque se les contempla y declara como criminales; sólo la razón puede proporcionar otras acciones para poner fin a la guerra y a la miseria que viven los refugiados. Con todo lo anterior, se hace énfasis en la obra de Kant *Sobre la paz perpetua*, que exige el uso de la razón. Los conflictos mundiales que han aguantado a la humanidad, son el claro ejemplo de que no se ha estado haciendo un uso adecuado de la razón y que aún ni siquiera se ha alcanzado. Kant expresa que la razón es la que puede poner fin a la guerra y declarar la paz como un "deber inmediato", propone una alianza entre los pueblos a través de una "federación pacífica" (*foedus pacificum*) dirigida por la razón; la anterior se distingue del "pacto de paz" (*pactum pacis*), ya que este último acabaría con la guerra de manera definitiva, aunque no pondría fin a un estado de guerra como estado natural, debido a que

Los pueblos, como Estados que son, pueden valorarse como personas individuales que en su estado natural (es decir, con independencia de leyes externas) se dañan ya unas a otras por el mero hecho de convivir y que por su propia seguridad pueden y deben exigir, todas y cada una de ellas, a los demás que establezcan con ellas un estado constitucional, similar al civil, donde a cada uno se le puedan garantizar sus derechos. Eso sería una alianza de los pueblos⁶⁵.

⁶⁴ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 84.

⁶⁵ Citado en Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 87 y 88.

De acuerdo con Kant, la paz es impulsada por un “espíritu comercial incompatible con la guerra” del que en algún mundo todo pueblo se apropia, debido a que es mayor el “poder del dinero” que produce que los Estados rechacen la guerra, porque ésta desfavorece toda relación comercial. Sin embargo, una paz con dichas características, no puede asumirse por medio de la moralidad, sino en un interés mutuo; no es la reacción la que promueve finalizar con la guerra, más bien se trata de la naturaleza mediante el “mecanismo en las inclinaciones humanas” la que conduce a la preservación de la paz. En cambio, la razón no tiene como motor un interés particular y menos actúa para obtener un beneficio propio; es decir, no actúa como la naturaleza, bajo el criterio de “inclinaciones” que al final forman también parte de la subjetividad. Para actuar bajo la racionalidad sería necesario que en todo caso se tratara de formar una "comunidad constitucional democrática que fijara valores humanistas como la dignidad humana o la igualdad, es decir, la moralidad"⁶⁶. Han pone de relieve principalmente a la Unión Europea, que actúa bajo la influencia del poder del dinero, siendo esto un impedimento para que logre configurarse como comunidad constitucional democrática; sólo puede alcanzar lo anterior si renunciara al poder del dinero que en la actualidad se impone como supremacía del capital. La concepción que mantiene Kant respecto a la paz, alcanza su punto máximo con la demanda de “hospitalidad”, misma que nos indica el derecho que posee todo extranjero para ser recibido y permanecer en otro país, siempre y cuando su comportamiento sea pacífico. Kant hace esta referencia apuntando sobre todo al sentido inhospitalario de los Estados civilizados, como los Estados comerciantes; que han demostrado una conducta injusta y aterradora al presentarse a países extranjeros, mediante la conquista.

Kant pone en evidencia a los Estados europeos que llevan a cabo un colonialismo explotador y esclavista, que transgrede a la dignidad humana. Al contrario de comportarse como huéspedes en países extranjeros, proceden como delincuentes. Por ello hace distinción entre estos últimos, con los refugiados que han llegado a países extranjeros a solicitar asilo, mismos que

⁶⁶ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 89.

han mantenido un comportamiento pacífico y su conducta ha sido como la de los huéspedes. En este sentido, la hospitalidad no tiene que ver con la mera cuestión de la caridad, sino con la idea de la razón kantiana que indica un significado distinto, basado en el derecho que tiene el extranjero de llegar a una tierra distinta a la suya y no ser tratado con hostilidad. Lo anterior es un hecho sumamente importante para promover la paz perpetua y lo único que nos puede acercar a ella. En caso contrario, los Estados que funcionan bajo el interés propio, no actúan con moralidad, se conducen a partir de las inclinaciones humanas y subjetivas, que provienen de la naturaleza y no de la razón.

Con base en lo anterior, se formula que las inclinaciones son las que producen en los seres humanos cierta dependencia que rechaza la libertad; sin embargo, la razón moral es la única que posee la capacidad para otorgar libertad. Han indica una distinción entre el entendimiento y el uso de la razón. El primero vela por sus intereses sobre todo económicos, tratando de sacar provecho del negocio y del cálculo; mientras que el segundo, intenta preservar la dignidad humana a toda costa y por eso es que la razón moral, por su carácter incorruptible y humanitario, debe tener mayor prioridad sobre el entendimiento.

El hipercapitalismo de la actualidad tiene su mirada puesta en el precio, no en la dignidad humana. La persona humana se reduce sólo al valor mercantil y comercial que pueda tener; así ocurre también con las redes de relaciones comerciales que destruyen la existencia humana. Por eso Han recurre a la contemplación de Kant respecto a la razón, porque es de suma importancia que se tome en cuenta tener la obligación de comportarse inducidos por la razón, no solamente por la compasión y la solidaridad. La razón otorga estabilidad. Kant hace un llamado para unificar la política y la moral, siendo esta última la “quintaesencia de leyes que hay que obedecer a toda costa” y así es como una verdadera política tendría que pasar por la moral antes de realizar cualquier acción. En la actualidad, la política no sólo no está sometida a la moralidad, sino tampoco a la razón, ya que encuentra mayor afinidad con los categóricos económicos. Por ello "la política tendría

que someterse de nuevo a los “resortes de la moralidad” y a sus valores, tales como la solidaridad, la justicia y la dignidad humana”⁶⁷. Del supuesto anterior surge la necesidad por reprimir el poder del dinero, el espíritu comercial, el interés propio y la hegemonía del capital que hoy impera; a favor de lograr un ambiente hospitalario. Con ello, además se tendría que conceptualizar qué es un refugiado. Han desarrolla el concepto tomando como referencia la posición que tiene Hannah Arendt en su artículo "Nosotros, los refugiados" cuando escribe que

Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término “refugiado” ha cambiado. “Refugiados” son ahora aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayudas de comités de refugiados⁶⁸.

Arendt da la pauta para visualizar de una forma distinta la concepción que se tiene sobre los refugiados, viéndolos como personas que llegan a un país con el objetivo y el deseo de mejorar su calidad de vida; incluso esto ha conducido a que a ella no la nombren como “refugiada” sino como “recién llegada, inmigrante”. Los refugiados más optimistas son aquellos que han tenido la capacidad para olvidar lo que se relacione con el exilio que vivían anteriormente, retomando una mejor vida en un nuevo país que consideran como un hogar propio, aprendiendo la lengua en muy poco tiempo y apropiándose fácilmente de las costumbres y forma de vida. Aún a pesar de los obstáculos que se pudieran presentar al principio, como la soledad social que consideran dolorosa y el poco dominio del nuevo idioma que resulta ser una gran dificultad para adaptarse a la reciente vida⁶⁹. Para Han, es de gran

⁶⁷ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 94.

⁶⁸ Hannah Arendt, "Nosotros, los refugiados" en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002. Citado por Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 95.

⁶⁹ En este punto, Han acredita la mención realizada por Arendt, pues él mismo se identifica como un refugiado optimista que ha logrado dominar el nuevo idioma, en este caso el alemán, se ha convertido en un amante del país en el que se establece y empieza desde cero; reconoce el amor a su país Alemania en el que se ha nacionalizado y encontrando que ha sido

importancia que a los recién llegados se les ofrezca un entorno en el que puedan desarrollarse para ser buenos ciudadanos, así mismo se lanza a cuestionar sobre qué es ser un buen ciudadano. Un buen ciudadano tiene que estar convencido de serlo, es quien actúa mediante valores morales, tales como la libertad, la fraternidad y la justicia; en el sentido kantiano, con convencimiento moral que le conduce a ser un buen ciudadano, patriota, con amor al país y a la gente. Sin embargo, habrá que mencionar que es relevante que en los países donde llegan los inmigrantes o refugiados, tenga el entorno adecuado para recibirlos con hospitalidad, dejando de lado cuestiones terribles de violencia y rechazo, como es el caso de la xenofobia que aún existe, por ejemplo, en los países europeos.

Ahora Han describe a Europa, que a pesar de tener un nombre hermoso por sus raíces etimológicas, como un organismo económico abstracto que se encuentra muy por encima de las cabezas de los individuos. Se ha ajustado a lo global y como abstracción económica produce malestar y violencia. A favor de la circulación adecuada y el aceleramiento del capital y de la comunicación, la globalización suprime, por medio de la violencia, toda diferencia regional. Dicha globalización que pretende igualar todo, elimina la posibilidad del sentido y de la orientación, cuando a través de la violencia se impone un sentido. De ahí es que Han considere a Europa como un organismo económico burocrático, que se presta sólo para ser un espacio de libre comercio, delimitado con fronteras y muros que impidan el paso a huéspedes que considera como indeseados. Por medio de la globalización, encontramos que todo se convierte en igual y fácil de comparar.

Haciendo alusión a Hegel, se tendría que buscar una mediación que lleve a la reconciliación entre lo universal y lo particular. Siendo así, Han no considera que la Europa actual sea un organismo que pueda traer consigo reconciliación, ya que su comportamiento va conducido hacia el poder pos

hospitalario con él, por ello ha renunciado incluso a su pasaporte coreano. "Quien era buen ciudadano en su país de origen, también será buen ciudadano en su nuevo país".

político y burocrático que se contrapone a lo particular. En todo caso, reconciliación está grandemente vinculado con la libertad.

Como pudimos observar, en el primer capítulo se hace un recorrido expositivo del desarrollo de Han en sus obras respecto a la muerte, mediante un análisis detallado sobre el concepto de la muerte y los tópicos que se relacionan con ella, tal es el caso de la infinitud, la supervivencia, la muerte propia y la muerte del otro que a su vez se vincula con la coexistencia. Además, es posible reconocer una ética de la muerte, misma que tiene implicación en la relación con los otros, con la coexistencia y de la experiencia del Eros. En el ser para la muerte es que puede ser tangible y cobrar sentido la ética de la muerte, pues se otorga vida a la existencia. La exposición anterior, da paso al siguiente capítulo, mismo que aborda la ética de la muerte y el estar vuelto hacia la muerte.

Capítulo II. Muerte y ética

Para abordar el segundo capítulo del presente trabajo, es necesario llevar a cabo una reflexión sobre la perspectiva que mantiene nuestro autor mediante el concepto de la “ética de la muerte”, lo anterior para sistematizar la manera en la que dicho autor hace referencia a las distintas caras que se presentan en la cuestión de la muerte. Este capítulo se divide en tres apartados que van dirigidos al desarrollo de la *ética de la muerte*, así como el estar *vuelto hacia la muerte* y por último, sobre lo que denominamos como *tratados de la muerte*, que sirven para exponer el diálogo que Han mantiene con algunos autores ya mencionados con anterioridad.

2.1 La ética de la muerte

En *Caras de la muerte*, Han desarrolla un análisis exhaustivo sobre las diversas posturas que le interesan respecto de la muerte. A partir de la exposición de dichos autores sigue comparando, con la finalidad de encontrar diferencias o similitudes, los puntos que considera más relevantes y que además nos aproximan a su propia concepción sobre la muerte.

Han empieza diciendo que "la muerte no es un mero punto final, sino un punto cero de la vida, donde esta comienza"⁷⁰ y por eso la denomina como un fenómeno que es capaz de convertirse en historia, es una manifestación e incluso una experiencia viva. Uno de los objetivos principales en la obra de Han, *Caras de la muerte*, es la descripción de algunos tipos de muerte que se aproximan y pueden ser similares a ella. Uno de los puntos primordiales en las obras de Han y que regularmente menciona en ellas, es la cuestión de la ética, misma que desarrolla a partir de la noción de la muerte. La complejidad de la ética de la muerte lleva a nuestro autor a basar su exposición en *Ser y tiempo*, donde se concibe a la muerte como algo intransferible e indivisible,

⁷⁰ Han, *Caras de la muerte*, p. 9-10

como el individuo. Siempre es mi muerte y esta soledad es la que conduce a una total desvinculación con el otro. La muerte hace posible que nos podamos remitir al poder-ser más propio, hace que nos inclinemos al sí mismo que se encuentra en solitario, apartado de toda relación con el otro porque se aísla en sí misma. De acuerdo con esta percepción de Heidegger, si tratáramos de buscar el coexistir, estaríamos cayendo en distracción de nuestra propia existencia. De ahí parte la preocupación fundamental de Han, respecto a la ética de la muerte, nuestro autor formula los siguientes cuestionamientos que son indispensables para exponer este apartado: "¿En qué consistiría -si podemos decirlo así- una fuerza ética, una relevancia ética de la muerte concebida de esta manera, en la que cada uno sólo se mirara a sí mismo, aislado en sí mismo, totalmente desligado del otro y absorto únicamente en sí mismo? ¿Acaso con su "falta de referencia" no excluye toda relevancia ética? [...]"⁷¹. Si regresamos a *Ser y tiempo*, nos encontramos con la afirmación de que la muerte del otro tiene como única función, brindar una certeza objetiva de mi muerte. La existencia tiene como parte de su propia esencia, la posibilidad de coestar con los otros, de ahí se plantea que la muerte del otro cumple con enseñarnos la certeza de mi propia muerte. Han encuentra que este coestar con otros sólo se basa en una mera "participación" como una actitud indiferente que nos motiva a estar presentes en la muerte del otro para confirmarlo como un suceso objetivo. Sin duda se trata de un coestar limitado, ya que lo humano consiste en poder compartir la muerte. Sin embargo, para Heidegger, mi muerte y la voz de mi conciencia logran despejar el coestar auténtico, que podría asistir al otro para que alcance su poder ser más propio; aunque si en esta aparecen palabras que generen apego o compasión cuando nos encontramos cerca de alguien moribundo, se verían intimidadas la no referencialidad y la soledad del morir y pondría en riesgo el logro de la muerte. La forma adecuada en la que se actúa frente a un sujeto moribundo, es cumplir con un coestar auténtico mediante el guardar silencio para que éste pueda resolver su "poder ser más propio".

⁷¹ Han, *Caras de la muerte*, p. 44-45.

En la convivencia en el uno impersonal, existe un tinte de hostilidad porque según Heidegger, ésta se convierte en un tenso vigilarse unos a otros y bajo una máscara altruista se esconde un verdadero estar en contra de los otros, porque la existencia regularmente es hostil al otro. Esto conlleva además a que el incremento del poder busque la retribución de la economía de la supervivencia y de esta forma se disminuya la muerte y se reprima todo pensamiento en ella. Precisamente este autor busca en la narración que realiza Tolstoi, en *La muerte de Iván Ilich*, la prueba que confirme su tesis sobre que el mundo del uno impersonal es caracterizado por mostrar indiferencia hacia la muerte; Han encuentra en la narración que la muerte se presenta insistentemente y que los compañeros de este personaje sienten alivio y satisfacción ante su muerte porque quien ha muerto es otro y no ellos; lo que deja entrever la indiferencia hacia la muerte. Al otro se le observa como un rival, cuando fallece, se le ve impotente y la idea de que yo me mantengo de pie y que he sobrevivido, produce una sensación de satisfacción e incluso de poder frente al otro. Lo anterior nos indica el énfasis en la economía del poder y de la auto posesión. Dicha sensación de satisfacción puede ser comprendida mediante la cotidianidad que a su vez es constitutiva de la estabilidad del yo, que Heidegger menciona en *Ser y tiempo*.

Ante la posibilidad de la amenazante finitud, que además se relaciona con el aislamiento, surge cierta conmoción que no conduce a la resolución del sí mismo que al mismo tiempo se siente con la capacidad de soportar la angustia venidera. Las relaciones con los otros fracasan. Al encontrarse Iván Ilich en una situación frente a la muerte, moribundo, no puede liberarse de la angustia que esto conlleva y tampoco puede hacerse cargo de sí mismo; el personaje grita antes de morir que se encuentra en el final de la muerte y, en vista de ésta, se convierte en un ser amoroso que también lo hace resolverse a favor de otro, esta celebración del final de la muerte se acompaña de ciertas características heroicas, donde el heroísmo del yo se transforma por un heroísmo del amor. No es posible concebir en el coestar una auténtica solidaridad, que provenga de la asistencia auténtica mencionada por Heidegger. El hombre muere y esta muerte se lleva a cabo sin la necesidad de la participación ni la presencia de los otros, que además al igual que yo

también son mortales. Sin embargo, Han no encuentra en la posición de Heidegger algún indicio sobre el estar vuelto al otro en el acto de morir: "¿Qué tiene que ver el ser cuidadoso con el cielo y la tierra con el estar vuelto al otro en cuanto que semejante a mí por mortal? ¿Sería capaz un habitar mortal en la cuadratura de influir positivamente sobre el coestar? [...] ¿Hasta qué punto el morir tiene un contenido ético? ¿O el morir es un hecho en el que ninguna ética podría apoyarse?"⁷². A partir de las preguntas enunciadas por nuestro autor, éste considera que el fracaso ético comienza con la muerte si a ésta se le sigue pensando como una interrupción de la vida, misma que se concibe como "ser activo y libre", y este desenlace es lo que corresponde a la terminación de mi voluntad libre, como un final definitivo que dirige al hombre hacia un fracaso total. Lévinas, en *Wenn Gott ins Denken einfällt*⁷³, hace referencia a dos palabras: "nada" y "hacer", mediante estas explica que ante lo fatídico de la muerte no hay nada más que hacer, la muerte se tiene que sufrir solamente porque uno tiene que morir. De la nada y del no poder hacer algo, surge la angustia de la muerte, se agotan las posibilidades y es inconcebible tener algún poder; sin embargo, si no se tuviera el interés en sí mismo o por el ser sí mismo, la muerte no tendría ese tinte tan dramático y no presentaría ningún problema.

Ahora, se asienta la percepción de Lévinas en *El tiempo y el Otro*, al recalcar que la experiencia primaria de la muerte que viene anunciada con el sollozo, es la pasividad que representa el "no poder" y con ella viene un estado de la irresponsabilidad porque el acto de morir viene acompañado de la pasividad de la "conmoción infantil del sollozo", ya que se toma conciencia de que no se es nadie. Con lo anterior se descubre que la muerte viene a terminar con la vida activa del sujeto y de esa forma es imposible alcanzar a realizar el trabajo que requiere el superar el duelo, donde este sujeto pueda hacerse cargo de sí mismo y auto poseerse; irremediamente es lanzado a un estado de "no poder poder". Se plantea la relación del sujeto con el misterio, debido a la incógnita que representa la muerte, además de estar presente ante algo

⁷² Han, *Caras de la muerte*, p. 53.

⁷³ Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 53-54.

que no proviene de sí mismo, es una nueva experiencia de pasividad que lo obliga a terminar con la actividad que hasta ahora había mantenido. Estando a merced de la muerte es imposible abordarla desde mis posibilidades, eso hace inasequible el hecho de "mi muerte": "si ante la muerte ya no es posible poder, ¿cómo es posible seguir siendo sí mismo ante el acontecimiento que ella anuncia?"⁷⁴ Además, la muerte que es considerada de esta forma como un acontecimiento impersonal, trae como consecuencia un desvanecerse en solitario y sin la oportunidad para vincularse con los otros, que también surge como la consecuencia de la pasividad antes mencionada.

Según Lévinas, se alcanza la "victoria sobre la muerte" cuando uno aprende a levantarse sin requerir de permanecer en un yo obstinado en sí mismo. Vencer la muerte no tiene relación alguna con la búsqueda de la vida eterna, más bien significa que se es capaz de tener vínculo con una relación personal. Esta victoria de la que habla el autor es marcada por un antagonismo entre la muerte y el yo, si no fuera por esta relación antagónica, no tendría sentido hablar de una victoria. Se busca que el yo se reconcilie con la muerte, ante la dificultad de que el sujeto no pueda asumir la muerte, se recurre al otro para que promueva la conciliación, así como ocurre cuando éste ayuda a que el sujeto se levante. Aun así, el autor determina que el volver a levantarse requiere de resistencia para hacer frente a la muerte y que si nos basamos meramente a la cuestión fenomenológica, no sería posible obtener la victoria sobre la muerte, por eso no alude a la fenomenología como procedimiento o metodología.

El Eros tiene una función muy importante, ya que gracias a éste, el yo es capaz de sobreponerse a la muerte. Aunque a su vez también el Eros nos invade, vulnera y hiere, el yo puede sobrevivir en él porque su herida no es tan mortal como la que produce la muerte y aunado a eso, el Eros hace posible una relación personal que no se consigue con la muerte porque ésta elimina todo ser personal relacionado al otro. Volviendo a la ética que busca Han, en cuanto a la muerte, nos remitimos a la cuestión de que una ética de la muerte

⁷⁴ E., Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 119.

es aquella que abre la posibilidad para que se construya cierta reconciliación entre el yo y el otro. En Lévinas hemos encontrado una relación tensa con la muerte, porque ésta se concibe como una experiencia destructiva, por lo tanto se le atribuye una connotación negativa y además el autor renuncia a la analogía estructural entre el Eros y la muerte. En todo caso el Eros se percibe como una victoria sobre la muerte porque pretende terminar con la construcción negativa que ésta tiene.

Lévinas hace alusión al pasaje de Ionesco *El rey se muere*, al que también Han se remite en su obra *Muerte y alteridad*: "Si estás loco de amor, si amas intensamente, si amas absolutamente, la muerte se aleja"⁷⁵. La postura de Han se diferencia de la de Lévinas cuando alude a que a diferencia de la descripción fenomenológica que este autor realizó sobre la muerte, ésta no se puede observar solamente mediante la destrucción y la desconfiguración, sucede lo contrario porque la muerte reconfigura al yo y hace posible estar vuelto al otro. En este caso no se tendría que hablar de una victoria sobre la muerte, además de quitarle la connotación negativa, sino de una "rememoración de la muerte".

De esta manera, Han contrapone dos obras de Lévinas, pues en *El tiempo y el Otro* se alcanza a percibir a la muerte como la imposibilidad de acceder a la estructura interpersonal. En cambio, en *Totalidad e infinito*, se interpreta desde el inicio de la obra aquella muerte como un hecho intersubjetivo y además interpersonal. La muerte natural no existe y hace que la existencia se encuentre sujeta a su voluntad hostil y dominante vista también como un fenómeno que conlleva una violencia absoluta, la anti naturalidad de la muerte es la que nos conduce a interpretar que ésta se encuentra en un contexto de violencia.

La muerte se trata de finar en soledad y ésta es un estado que todos poseemos. Cuando me encuentro en mi soledad y presiento la amenaza de la muerte, es común que llame al otro para que me ayude porque requiero de

⁷⁵ Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 125.

recurrir a la supervivencia, el volverse a la muerte tiene que ver con la preocupación por obtener dicha supervivencia. Entonces, si tratamos de comprender la muerte a partir de este enunciado, ¿cómo es posible remitirnos a lo ético o a lo humano? Esta inquietud es recurrente en Han. De acuerdo con Lévinas, se encuentra el sentido en la supervivencia cuando ésta consiste en vivir con base en el sentido infinito o también en el vivir para el otro. El estar vuelto hacia la muerte significa que se esté en torno a sí mismo y al ser para sí, así Lévinas no concibe que mi muerte como final del ser, sea compatible con un orden ético, más bien se remite a la bondad que entiende a su vez como el permanecer hacia el otro y así no se tiene en cuenta la muerte. De ahí es que se fracase con la ética de la muerte.

El hecho de que para Lévinas el otro importe incluso antes que yo, haciendo referencia así a la bondad antes mencionada, se le atribuye a un sentido antieconómico, mismo que para este autor es esencial para obtener un sentido infinito y supremo, que además presenta mayor consistencia ante la muerte. La autonomía del yo se tiene que perder a sí misma y olvidarse de sí para, además de recibir el don de la bondad, sea posible que la existencia sea desplazada hacia afuera de sí misma. En cambio, si la existencia permanece vuelta hacia la muerte, se dificulta que se logre estar vuelto al otro y para romper esta barrera será necesario que mi muerte, que está vinculada con el yo, sea olvidada.

En Heidegger encontramos una postura distinta, pues la preocupación por mi muerte viene acompañada por la inquietud por el auténtico poder ser. Este autor convoca a un estar vuelto a mi muerte mediante la resolución a mí mismo, antes de que busque amar a otro o de asistirlo para que logre alcanzar a estar para sí mismo y se libere de la angustia y la preocupación que supone la muerte. En este caso, es la voz de mi conciencia la que me conduce al amor hacia el otro y por ello es necesario que se logre escuchar al propio yo para así, posteriormente, escuchar al otro y convocarlo a que se haga cargo de sí mismo.

Lo que a Lévinas le parecería una obstinación del yo que bloquea todas las bondades que se puedan obtener, el temer por la muerte del otro y estar atento a él, se relaciona con el amor al otro y eso quiere decir que se tiene un sentido de responsabilidad con la cual el sujeto no pierde su identidad ética. Al contrario, se disuelve la responsabilidad con el otro cuando enfatizo en mi muerte y la angustia, que implica un amor a sí mismo, es la que me encierra en mí mismo. Así, para no perder esta identidad ética, es necesario renunciar a la preocupación de mi muerte, ésta me tiene que ser indiferente para no caer en la indiferencia hacia el otro.

Este autor contempla que mi muerte me encadena a mí mismo, el duelo requiere de un esfuerzo por ser superado y éste no presenta ninguna cualidad ética, por ello no es lo más óptimo aferrarse a la propia muerte y lo más conveniente es renunciar a mi muerte en un acto de amor. Mi muerte me hace ciego hacia la muerte del otro, por lo que Lévinas considera necesaria una atención ética, mediante el temor por la muerte del otro. Sin embargo, Han considera que esta ética expuesta por Lévinas no es sostenible por cuanto que está sujeta al deseo de lo imposible y del infinito, además de responsabilizar constantemente al ser por el fracaso humano.

La finitud vista desde la perspectiva de Lévinas, no es más que la interrupción violenta de la actividad que está dirigida hacia el infinito; el morir por el otro o morir en común es basado en un heroísmo. La indiferencia por la muerte no implica un desinterés apático, sino el deseo de infinitud, mismo que refiere Lévinas, como el anhelo que promueve la exigencia de la bondad y que al mismo tiempo me otorga un sentido inmortal que surge como recompensa ante la renuncia a mi muerte.

Asimismo, Han contempla que se tendría que observar también otra visión de la finitud donde ésta no sea reducida a la pasividad o a la finalización de la actividad, una finitud con un rasgo positivo que corresponda a un espacio habitable, además de que el estar vuelto al otro, como lo sugiere Lévinas, no se resuelve ninguna serenidad y tampoco la libertad para el otro. La ética de la muerte, que proviene de lo infinito, es capaz de liberar ambas restricciones,

la del yo y la del otro. Han así menciona: "No se busca un sentido infinito que presuponga una superación de la muerte. Más bien se pregunta por una experiencia de la finitud que despierte o agudice el sentido para percibir al otro. Es el sentido de la acogida aquel con el que, a través de la muerte, uno escucha al otro y se vuelve atento a él"⁷⁶.

De acuerdo con Han, Lévinas no conoce otra posibilidad de finitud del ser humano, otra que sea expresada como serenidad, no vista como una mera autosatisfacción del para sí, sino una conformidad que surge cuando nos enfrentamos a lo distinto de la identidad y la unidad. Con base en lo anterior, Canetti señala que cuando el yo deja de escuchar el ruido que brota de su propia actividad, es común que éste tome conciencia de una serenidad que es de nadie, en esta contemplación de ser nadie, el yo se convierte en un espacio habitable donde los otros pueden entrar y ser recibidos como invitados. Cuando se hace mención de ser "nadie", no debería interpretarse como una negación del yo, sino como aquello que hace posible la conciliación entre el yo y la muerte.

2.2 Estar vuelto hacia la muerte

Es evidente el énfasis que Han hace sobre algunos elementos relevantes que Heidegger omite en *Ser y tiempo*, pues dicho autor, solamente se remite al mundo de la obra en sí y deja de lado la búsqueda de otros aspectos relacionados con el ser, como la naturaleza, por ejemplo. Han justifica su postura mediante la afirmación de que la existencia, aunque auténtica o inauténtica, no deja de lado la significancia que mantienen los productos relacionados con la naturaleza. La existencia que se resuelve a sí misma y que a su vez es capaz de confrontar a la angustia, de ninguna manera puede experimentar la naturaleza de una forma distinta de como lo hace el "uno impersonal".

⁷⁶ Han, *Caras de la muerte*, p. 80-81.

La autenticidad cambia el modo del coestar, pero aquella demanda auténtica, sólo se puede emitir a través de la coexistencia. La configuración de la existencia siempre está dirigida a apropiarse de las cosas, en el planteamiento formulado por Heidegger, la existencia intenta lograr el poder-ser de sí misma y al mismo tiempo en que está existiendo, ha sido arrojada para poder ser como es. Sin embargo, es necesaria la finalidad de las cosas para conocer el para qué de éstas y así, las cosas también existan y pierdan su tiempo específico.

Para Heidegger, la definición del ser del uno impersonal, está relacionado con la ausencia de una morada; se le atribuye a este uno impersonal la cualidad de la curiosidad, pero ésta solo puede permanecer en todas partes y a su vez en ninguna. Se trata de una nueva forma de estar en el mundo y de la manera en la que se conduce la existencia en la cotidianidad, pues está desarraigado permanentemente. Este desarraigo del que se hace referencia, impide que el ser se ubique en la morada y eche raíces. Lo anterior se debe, en gran medida, a que no se tiene una estabilidad del yo que logre conseguir que la existencia se mantenga en un estado firme y por lo tanto, que se sitúe en una morada.

Además de lo mencionado con anterioridad, lo que también podría hacer que la existencia se ubique en un estado firme y constante por medio de la morada, es según Han, el estar vuelto hacia la muerte porque esto otorga la facultad para mantener un estado firme, a la mismidad del sí mismo, y así eliminar el desarraigo. La existencia da un salto hacia un estado firme, pues "el sí mismo como don de la muerte es el lugar donde mora la existencia resuelta. La muerte hace que la existencia se habite expresamente a sí misma. Morar es habitarse a sí mismo. El sí-mismo mantiene la casa que brinda morada a la existencia"⁷⁷.

⁷⁷ Han, *Caras de la muerte*, p. 202.

En Lévinas, tampoco es posible encontrar elementos que estén más allá de una mera finalidad y tampoco reconoce alguna autonomía. La casa es vista como un producto del poder y este mismo poder es el que constituye las cosas y los elementos; en *Totalidad e infinito*, Lévinas atribuye la calma a la posesión, la tranquilidad en la que la cosa se recupera a sí misma y a la vez, obtiene un rostro. Sin embargo, Han no comparte la misma idea de Lévinas, ya que asiente que la tranquilidad a la que se hace referencia, no se trata de un silencio que le permite a la cosa recobrar a sí misma, sino más bien es una imposición violenta que se ofrece mediante el silencio del vencido. En todo caso, lo que posibilita la experiencia de la cosa, es un excedente que esté fuera de todo lo aprehensible, consumible y economizable; eso permitiría un habitar completamente diferente.

El cuestionamiento que lanza Han al respecto de la cosa y la posesión, permite poner en reflexión ¿Cuál es la relación que surge, con la cosa, a partir de que el ser se haya liberado de la economía de la posesión? Cuando está de por medio una ética del dar, la cosa, ¿puede sacar provecho? ¿La ética le otorga un rostro a la cosa? ¿La cosa siempre seduce a la posesión, o tendrá un "rostro indiscreto" que ponga cuestión entre ésta y el yo? Lévinas aborda, con mayor profundidad que lo que se dicta en la economía de la posesión, la facultad para observar "las cosas en sí mismas", pero para Han eso quedaría limitado a sólo hacernos una representación de las cosas que se quedaría de cierto modo en el modo de la apropiación.

Pero Lévinas le asigna una significación moral al siguiente cuestionamiento: "¿hasta qué punto la relación con el otro en tanto que "dimensión de lo infinito", que se "pone en cuestión el propio yo y lo distancia de sí", cambia el estar vuelto a la cosa o la representación?"⁷⁸ y expone que las cosas son capaces de mantenerse en calma, mediante el término que las comunica y tematiza; además de concretarse un discurso sobre el mundo, a través de la permanencia y la posesión, siendo éstas últimas la oportunidad para que emerja el lenguaje entre los hombres y les permita relacionarse.

⁷⁸ Han, *Caras de la muerte*, p. 208-209.

Entonces, al ofrecer a la idea de la cosa y el mundo una connotación interpersonal, deja a la cosa sin un rostro, aunque la intención de la representación sea moral, porque la representación produce que se elimine la cosidad y la autonomía propia de la cosa. Desde la economía de la posesión, surge el anhelo por una apropiación ilimitada y ésta se traslada al terreno de la ética del infinito, resultando así, que se reemplace al yo infinito por el infinitamente otro y el yo pasa a convertirse en un prisionero del otro. Por eso es que Han determina que la manera en la que lleva a cabo su ética Lévinas, sigue siendo violenta, por utilizar términos relacionados con la persecución y el sometimiento. El mundo como lo contempla Lévinas, no considera ningún paisaje y tampoco a la autonomía de la cosa.

Con base en la figura del cielo estrellado, el sujeto no posee la conciencia de ser nadie, sino que el sujeto tiene la capacidad para reflejarse a sí mismo en él y tomar conciencia de sí mismo. Pero en la perspectiva que encontramos en Lévinas, se considera que el cielo estrellado produce un movimiento en la mano para llevar a cabo una aprehensión que permita la apropiación y así quitar la distancia con el cielo estrellado. Sin embargo, Han cuestiona que esta mano que además tritura o amasa la tierra, tenga la capacidad de dar de manera espontánea.

Es evidente para nuestro autor, que esta mano que actúa con violencia sobre lo visible, afecta la relación con el otro. Sin embargo, lo que pudiera modificar esta irremediable consecuencia, sería que la mano renuncie a su aprehensión, para que de esa forma logre inspirarse y entusiasmarse por las cosas. Pasaría entonces a convertirse en una mano que da y que acaricia, es decir, una mano mortal. Sólo así podría manifestar el temor ante la aprehensión, lo que daría entrada a que las cosas se expresaran a través de su propio rostro.

Por el contrario, una economía del disfrute y de la apropiación, eliminan la oportunidad que se tiene de ingresar a la estancia interior. Cuando se habla de habitar, no sólo se está haciendo referencia al coestar con los otros, sino

que se trata de ser espacial. El ser espacial significa que el espacio alcance a conmover a uno y esta conexión solo puede darse a partir del coestar con las cosas, dentro de un paisaje. Así es como emerge la empatía para coestar con el otro, mediante la sensación espacial, para ser capaces de visualizar y de experimentar al otro como alguien con rostro. Si no se le diera un rostro a las cosas, se continuaría sucumbiendo a la violencia de la apropiación, por eso Han insiste en que el estar vuelto al otro, de ninguna manera está separado del estar vuelto hacia la naturaleza.

Al hablar de la esencia de las cosas, nos remitimos de nuevo a Heidegger, porque la esencia de éstas no es el silencio; hay una respuesta por parte de ellas cuando se les violenta. Para dicho autor, la mortalidad logra romper con el silencio de las cosas y eso es lo que las acerca de alguna manera a los mortales, que están condicionados por éstas. Una mirada mortal, incapaz de infligir violencia y que sabe ser modesta, es la única que puede observar el rostro de la cosa.

En *Totalidad e infinito* de Lévinas, al hacer referencia al morar, se afirma que esto es posible por la intimidad con alguien; la exterioridad de la naturaleza o en este caso del paisaje, elimina la intimidad que posee el interior, como una especie de amenaza sobre éste. Según este autor, es necesario que se levanten en contra de la traumatizante naturaleza, unos muros incapaces de ser penetrados, para lograr obtener el morar deseado; así se tendrá que aislar de toda la exterioridad, como la tierra y el cielo.

De ahí parte Han para determinar que Lévinas desconoce completamente el tiempo del paisaje, porque un habitar o morar mortal, provoca que la casa sea penetrable, lejos de los muros que Lévinas pretende levantar en contra del exterior, así como el frío o el calor. Estos últimos son capaces de expresar una ternura que solamente puede percibir un mortal y de esta manera se finaliza con el trabajo por superar el duelo. El nadie tiene la capacidad para ver y escuchar de manera paciente y sin tratar de violentar, esa ausencia de violencia es la que produce que el yo se convierta en nadie, siendo "nadie" la manera para denominar al "yo bueno".

La diferencia entre la postura de Lévinas y la de Heidegger, es que el primero considera que la relación que se puede tener con el cielo y la tierra es a partir de la aprehensión y del apoderarse; en el caso de Heidegger, encontramos que el habitar se trata de respetar la tierra y el cielo con serenidad. Incluso se hace alusión al Heidegger tardío, que evoca a una casa permeable, con la aptitud para aproximarse a la naturaleza:

Si pensamos el verbo “habitar” con suficiente amplitud y esencialidad advertimos que él nombra el modo según el cual los hombres cumplen, sobre la tierra y bajo el cielo, su peregrinaje desde el nacimiento hasta la muerte. [...] En todas partes, sin embargo, permanece siendo el peregrinaje el rasgo fundamental del habitar, o sea, de la residencia humana entre cielo y tierra, entre nacimiento y muerte, entre alegría y dolor, entre palabra y obra. Si a este repetido *entre* lo llamamos *mundo*, entonces es el mundo la casa que habitan los mortales. [...] Solo en tanto el hombre, como mortal, habita la casa del mundo, está en su destino edificar la casa para los del cielo y el hogar para sí mismo⁷⁹.

La importancia de hacer una reflexión sobre la morada en Han, radica en que para éste, la significación de la casa es ser mortal, el morar es ser mortal y a su vez, es un fenómeno de la mortalidad, misma que tiene el potencial para ver y escuchar la tierra y el cielo, porque se trata de un hecho que establece todo lo sensible. Sin estos elementos de la naturaleza y sin la capacidad de visibilidad y de imagen del hombre, éste sería in-mortal.

En la obra de Heidegger *Desde la experiencia de pensar*, se toman con gran relevancia las cosas que ni hacen referencia a algún sujeto o persona, sino a componentes propios de la naturaleza y a unos otros que mantienen comunicación entre ellos. La lucidez y claridad de las cosas no se ve apagada con ningún estado de ánimo subjetivo, ni se ve entorpecida su autonomía y serenidad. Las cosas son capaces de expresarse por sí mismas, sin que nadie intervenga para tratar de aclarar la conformidad de éstas; sólo ese silencio y transparencia de las cosas es lo que abre la puerta a un sinfín de reflexiones

⁷⁹ Heidegger, "Hebel, el amigo de casa", en *La experiencia del pensar*, Buenos Aires, Ediciones del copista, p. 164. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 216-217.

que revelan y toman evidencia de las cosas. Heidegger manifiesta que la ternura es una característica fundamental para la reflexión, con la capacidad para invertir la dirección con la que se miran las cosas, produciendo así que se contemple desde el interior hacia afuera.

La casa entre la tierra y el cielo, es la muerte, ésta permite morar y "No es el final. Más bien serían estos puntos suspensivos, este silencio o esta vacilación, lo que proporcionara al hombre una estancia mortal antes del fin, unos puntos suspensivos que darían que pensar al hombre"⁸⁰. Si se reflexiona sobre la muerte como si fuera el final, no se tendría la oportunidad para morar en la muerte y a lo mortal lo convertiría en in-mortal; es más bien un comienzo que le otorga a la muerte lenguaje y esta última es la que produce la expresión en el cielo y la tierra.

Entre estos elementos, el cielo y la tierra, tiene su estancia la muerte porque ahí están las cosas, sin ellas no se logra la muerte. De ahí surge la vinculación entre la muerte y la visibilidad de las cosas, sin dicha visibilidad, no se puede morar mortalmente en este espacio que se encuentra entre el cielo y la tierra. Los sentidos mantienen gran relevancia en este asunto, ya que la muerte es un fenómeno de lo sensible y los sentidos surgen como un don por parte de la muerte. En el caso contrario, estar vuelto hacia la muerte a partir de la angustia, hace que el mundo pierda todo el reflejo que le puedan otorgar los sentidos, como el color, el sonido, el olor. La amenazante angustia ensordece, ciega y hace muda toda posibilidad de expresión; la existencia es dirigida hacia la nada debido a la angustia.

Haciendo mención del Heidegger tardío, se observa la referencia de una estancia en una plenitud de la nada, misma que no posee olor, color, ni sonido; pero lo que hace admisible el morar sensible, ya no es la angustia sino la serenidad, produciendo así que dicha nada sea expresada mediante lo sensible. Hay una distinción entre el Heidegger que en *Ser y tiempo* denominaba las citas como meros utensilios que se encuentran cercanos a la

⁸⁰ Han, *Caras de la muerte*, p. 222.

mano y que están en torno al sí mismo; sin embargo, también se puede observar en el Heidegger tardío, que la resolución del sí mismo, es favorable para la resolución de las cosas. La existencia pasa a ser de "por mor de sí mismo" a "por mor de las cosas", además de convertirse en el amante de las cosas.

También se puede observar esta transformación en la descripción de Handke en *Die Lehre der Sainte-Victoire*, cuando el contemplador, al observar el paisaje, comienza a ser consciente de que es nadie: "¿De verdad que solo en aquel momento se suscitó algo en mí? ¿No pude concebir una alegría sensata ya mucho antes, delante de otros árboles meridionales? [...] En aquel momento se produjo la transformación. El hombre que yo era creció, a la vez que sentía el irrefrenable impulso de arrodillarse, o incluso de tumbarse boca abajo y, en medio de todo aquello, ser nadie"⁸¹. El tiempo de dicha transformación expuesta por el autor, fue la época en que su madre le llamaba al tener miedo de morir; lo que deja entrever la experiencia de la muerte como la que abre pauta a la transformación.

La muerte tiene la capacidad de manifestar y enaltecer la expresión de la realidad, que se presta a la interpretación de la sensibilidad, ésta muestra a ver y escuchar las cosas. Lo primero es convertirse en nadie, para lograr escuchar y encontrar lo que nos ofrecen los sonidos, colores y olores; sólo así se refleja el don de la muerte.

Un duelo simultáneo que hace manifestar los colores, el sonido y la visión, puede quebrantar el "yo habitual" para convertirlo en nadie, pero eso no trae consigo un trabajo para lograr superar el duelo, las lágrimas de esa herida alejan al yo de él, mientras que se deja entrever el exterior de una forma distinta. Adorno habla de este duelo que permite conseguir que el sujeto adquiera un sentimiento de la naturaleza, que a su vez, es un sentimiento de las cosas y la oportunidad para alcanzar la sensación de los colores y los sonidos.

⁸¹ P. Handke, *Die Lehre der Sainte-Victoire*, p. 21. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 225.

Aquel que llora pasa a ser nadie y eso es la apertura inicial para abrirse a la tierra, por medio de la aflicción. Lo que libera a las cosas mismas, es el acto de salir del encarcelamiento del sí mismo y de la interioridad subjetiva. La serenidad y la espera, dejan que el paisaje se exprese y el tiempo de la cosa, otorga al mortal un tiempo para morar, a través de la quietud. Así habita el hombre en la proximidad de la muerte, misma que no es de nadie. El duelo encuentra la calma en la quietud y la serenidad que ofrece el camino, haciendo que éste se transforme en gozo y agradecimiento, es cuando las lágrimas ya no se quedan en el límite de la interioridad del sí mismo, sino que encuentran su cauce liberando al sí mismo, para que se convierta en nadie. De esta manera, el trabajo para superar el duelo cede y el estado de ánimo es el duelo llevado a cabo con serenidad, desplazándose en una especie de vaivén, donde el sí mismo empieza a ser consciente de sí, de que es nadie.

Sobre aquello que significa estar vuelto hacia la muerte y escribir en ese estado, Han formula una serie de preguntas que conducen al análisis de dicho fenómeno, a partir de la perspectiva de Derrida: ¿cómo se puede estar a la altura de la muerte? ¿Cómo llevar a cabo una escritura que estuviera a esa altura? ¿Es posible hacerlo mientras se da paso a la muerte? ¿No será en sí misma la escritura, como el escribir para sí, un trabajo para superar el duelo? ¿Cómo hacer interrumpir este trabajo?

Una escritura que se lleva a cabo por medio de las lágrimas, es una escritura vuelta a la muerte. Derrida manifiesta un amor por las lágrimas y que incluso el acto del habla y su escritura están basadas mediante éstas. Sin embargo, Han señala que Derrida, para amar las lágrimas, tendría que mantener una apariencia narcisista. Se llora por la pérdida del sí mismo, por lo que uno se mantiene en torno de sí; en cambio, llorar a ciegas hasta quedarse ciego, es lo que traería oportunidad para generar un nuevo duelo, lucido y liberador, como el de nadie, sereno y que se encuentre a la altura de la muerte.

De acuerdo con Han, la acción que es atribuible a las lágrimas, viene por partida doble, ya que se llora por sí mismo, e igual se llora la muerte y la pérdida. La muerte habla en los textos de Derrida y es ésta la que lo mueve a pensar e inspira para escribir: "¿cómo no afligirse? ¿Cómo sería posible una escritura sin duelo? ¿No habrá que seguir siendo un "hombre de duelo" mientras se siga escribiendo? ¿Cómo hacerse nadie? Quien es nadie, ¿sería capaz de escribir?"⁸². De momento, Han no resuelve las interrogantes planteadas, pero sí expresa que la escritura está consagrada a la muerte, está vinculada con ella y eso mismo es lo que implica estar vuelto hacia la muerte.

Cuestiona la postura de Derrida, en cuanto que gira en torno a sí mismo, donde a su vez se traza un círculo cerrado que lejos de ir en línea recta avanzando, sigue pasando de largo ante sí mismo, marcando un cierre incompleto que determina la herida. Al sostener una escritura vuelta hacia la muerte, se describe dicha herida, ausente de una piel que la proteja, de la piel de la conciencia. La herida marca un espacio en la interioridad que queda expuesta y quebrantada, ésta ya no puede cerrarse; el trabajo de la escritura de Derrida hace que estas heridas sean descritas, pero las que llegaron a lo más profundo de su alma, son incapaces de ser curables.

La actitud narcisista de acariciarse a sí mismo y de habitarse sólo en sí mismo, significa también estar atento del yo que se convierte en estar atento del muerto, que está presente en su propio morir y vela por su muerte propia. En el volver hacia la muerte con una actitud de intranquilidad y de nerviosismo, no se resuelve de ninguna manera el avanzar hacia la muerte, sino todo lo contrario, se huye de ésta mediante una cartera de velocidad en su contra. La nada es una amenaza y con desesperación se trata de escapar y la única salida es buscar incorporarse a la estabilidad del sí mismo, aunque sin serenidad, que es la única que otorgaría la posibilidad de hacer morar en la muerte.

⁸² Han, *Caras de la muerte*, p. 241.

En ese sentido y bajo esa perspectiva, la muerte queda como una caída y una desgracia. En cambio, sería conveniente darse a sí misma a la muerte, dejando el interés por salvaguardar al sí mismo; dar paso a que la sangre se derrame despacio hacia el pozo de la herida, para que uno se pueda transformar en nadie. Un duelo llevado a cabo de buena manera no tiene que reflejar la obstinación que mantiene el yo por el sí mismo, ni tener sobre sí, toda la carga pesada del mundo apropiado. En cambio, el don de renunciar es lo que promete al duelo aligerarse y liberarse de aquella interpelación.

La muerte no es similar a la rigidez cadavérica, más bien es un movimiento inusitado que se produce dentro de la misma vida. En Derrida, la muerte se trata de una condición "cuasi-trascendental" de la posibilidad de ser o de la misma vida; no pone un final a la vida, sino que le otorga estructura. Además, la muerte ocasiona heridas a la identidad y no permite la coincidencia consigo. De acuerdo con Han, la persona que es nadie posee una historia, un rostro y un nombre propio. La personalidad es al mismo tiempo una hospitalidad, la despersonalización, no funge solamente como una mera negación de la persona o individuo, sino que amplía a la persona para ofrecerle un nombre propio, a partir de tomar conciencia de ser nadie, por eso es que no se debe confundir con una destrucción a la persona.

Derrida, en *Las muertes de Roland Barthes*, sobre la muerte aparente que es como si se respirara un aire denso, hace alusión a esa muerte que está dispersa y se desvía de su literalidad, fuera de sí. En cambio, la muerte literal daría fin por completo al aliento, ésta no significa el tiempo y tampoco el sentido; dicha muerte que posea una mudez apática de manera infinita, tendría la ausencia del éxtasis, el misterio y la magia.

2.3 Tratados sobre la muerte, nombrar a la muerte

En el relato de Bachmann sobre el cartero de la novela *Malina*, éste es sobrecogido, ante el problema del correo, por la angustia y el asombro, ya que

una carta siempre tiene que alcanzar su destino y además, el destino viene con ella. La carta se traslada al análisis sobre la muerte, porque ésta nunca equivoca su destino y eso solamente significaría que el destino es estar arrojados a la muerte. Han logra relacionar el escrito de Bachmann con *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, cuando habla de lo monstruoso que es el azar, así como la pluralidad de la naturaleza que se ve afectada por la necesidad y que se vincula con la impotencia para reflexionar acerca del concepto y de las formas lógicas de éste; dicha impotencia coloca límites a la filosofía.

El azar del que habla Hegel, produce confusión y desconcierto al espíritu; por el contrario, la filosofía cuenta con la aportación de que lo que acontece en el mundo es racional. Sin embargo, para Han, no sólo lo mencionado por Hegel provoca límites a la filosofía, pues ésta también va construyendo cierta delimitación y exclusión, siendo necesaria esta violencia cortante para eliminar residuos; nuestro autor hace énfasis en lo que Hegel denomina como "escombros de la existencia", pues éste tiene que ser eliminado para conseguir determinada pureza.

Aun así, este cortar con la contingencia⁸³ no significa que ésta merezca ser enterrada, porque así como la basura no pasa por este proceso de enterramiento, lo contingente tiene que desaparecer y morir de manera absoluta. De acuerdo con lo que menciona Hegel, este enterramiento como esfuerzo para superar el duelo, se trata de un movimiento que adquiere la conciencia para poner resistencia a la contingencia absoluta.

Hegel reprocha a Epicuro el hecho de que no delimitara que, aunque los átomos se mueven por vías de la gravedad, no dejó que éstos se explicaran mediante una caída en línea recta. Bajo este criterio, Han refiere que la proximidad con la muerte tiene la capacidad para sensibilizar el pensamiento y así comprender el "clinamen" que menciona Epicuro; siendo éste último una oportunidad para alcanzar a entender todo lo que haga

⁸³ Hegel entiende como contingencia, lo que es desconocido y amenazante.

referencia al nacimiento de lo nuevo, pues lo nuevo surge torcido. Así es como el logos es incompatible con el clinamen, porque se direcciona con rectitud.

Sin embargo, Han hace énfasis en la postura de Derrida, expresando que la historia que es lineal tiene que ver directamente con la opresión y el resentimiento, siendo necesario distender la abrazadera de la línea para hacer justicia a la historia:

Esta pluridimensionalidad [...] corresponde a otra capa de experiencia histórica y también se puede considerar, a la inversa, el pensamiento lineal como una reducción de la historia. Es cierto que entonces tal vez fuera necesario servirse de otra palabra: la de "historia" siempre estuvo asociada, sin lugar a dudas, con un esquema lineal de desenvolvimiento de la presencia, ya sea que su línea relacione la presencia final a la presencia originaria según la recta o según el círculo⁸⁴.

De este modo el ser, que no se constituye por cuerpos sólidos contables, tampoco interactúa bajo una ley lineal. En Heidegger encontramos coincidencia con esta postura, ya que este autor contempla que la experiencia no se adquiere a través de un camino recto y lineal, sino mediante uno oblicuo; por eso es que en la experimentación pueden surgir rasgos de sorpresa, emoción y conmoción; el hecho de no contar con un cálculo anticipado de lo que ha de venir, resulta en la posibilidad de ir hacia lo desconocido e incluso de exponerse a cualquier peligro, pues "en su esencia, [...] la experiencia es el dolor en el que se desvela la alteridad esencial del ente frente a lo habitual"⁸⁵. La experiencia puede ocasionar heridas dolorosas, además de formarse de lo que es imprevisible e incalculable. Asociando lo anterior con la cuestión de la muerte, Han expresa que al igual que el clinamen, ésta aparece como una amenaza de torcer la rectitud con la que camina el alma; es una exterioridad de la vida que aparece de la forma más puntual. Aquello que pretenda quitarle a la vida la capacidad de movilidad, le otorga al mismo tiempo una rigidez cadavérica.

⁸⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, p. 113.

⁸⁵ Heidegger, *Parménides*, p. 469. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 147.

Al respecto del destino y la contingencia, Han indica la forma en la que Lacan se refiere a un término expresado anteriormente por Aristóteles, *tyche*, mismo que en la obra de Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, se señala que se trata de un "encuentro con lo real", donde no es posible la apropiación ni el control de lo que ocurre, esto coloca en un espacio donde no es posible la movilidad ni la realización de algún proyecto, más bien es como estar arrojado al destino. Originalmente el término aristotélico hace mención de éste para denominar a las contingencias que suceden en el actuar del hombre, haciendo énfasis en la contraparte, el *automaton*, que es todo acontecimiento que surge de manera casual, produciéndose en la naturaleza.

Posteriormente lo relaciona con *Ser y tiempo*, donde podemos observar cómo Heidegger expresa el azar como una oposición a la historia auténtica. Cuando la existencia se deja llevar por el azar y por los acontecimientos que se dan de la misma manera, está existiendo sin historia, al mismo tiempo que se engaña a sí misma y no alcanza fidelidad para sí porque no existe propiamente. A una existencia dispersa que se atribuye lo azaroso, se le puede denominar como el "nadie". Lo único que puede rescatar a la existencia de este estado de dispersión y de pérdida de sí misma, es que uno esté vuelto hacia la muerte; así podrá alcanzar una auténtica historicidad: "La historia, en cuanto forma de ser de la existencia, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro, que la muerte, como esa posibilidad de la existencia antes descrita, rechaza a la existencia pre cursante hacia su fáctica condición de arrojada, otorgando así al haber- sido su peculiar primacía dentro de lo histórico"⁸⁶.

En la inautenticidad no se cae en línea recta, porque uno se ve arrastrado en un torbellino, como así lo llamará Heidegger. Sin el acto de adelantarse hacia la muerte, la existencia cae en un tipo de vacío y permanece desarraigada. En el caso contrario, si ésta se mantiene estable, es más sencillo oponerse a las consecuencias del azar y a su vez, a las contingencias que surgen. El adelantarse hacia la muerte permite a la existencia eliminar

⁸⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 399. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 151.

todo lo fortuito y la convierte en más certera y esta libertad que alcanza la existencia la dirige hacia una finitud asumida: "La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva a la existencia a la simplicidad de su destino"⁸⁷.

Sin embargo, también Han evoca al Heidegger tardío, que manifiesta cómo el peso del sí mismo da paso al paso del mundo y en el mismo sentido, la angustia permite el acceso a la serenidad y la contingencia de la que hacía referencia anteriormente, encuentra un nuevo cauce. Siendo así, el azar es un don que es completamente imprevisible y está alejado de todo cálculo, lo que se equipara a la orientación de una caída libre; además, no se inmuta con el duelo ni con el trabajo por superarlo. Lo elevado se concede al ser humano, cuando éste se encuentra cerca de la muerte, siendo ésta la representación de la altura imprevisible e incalculable del azar. Lo elevado visto como algo jovial, produce que la aflicción sea liberada para que ese duelo se lleve a cabo de la forma más lúcida posible y sin resentimientos.

Derrida sigue con la línea de lo "alto", pues un acontecimiento no hay que verlo venir, ya que si se anticipa lo que pueda llegar, no se estaría hablando de un acontecimiento puro. El clinamen del ser, se obtiene mediante un acontecimiento que surge de un camino torcido y no desde una perspectiva recta. Así como el acontecimiento solitario, que proviene de un encuentro auténtico, no se puede tener acceso a lo más alto mediante lo que ocurre de manera anticipada, sino a través de lo que pasa a destiempo, como la muerte. La temporalidad del don del azar, lo elevado que ocurre a destiempo, llega como sorpresa e inesperadamente.

Haciendo mención del nombre, se puede decir que éste es la marca de la "fugacidad" y debido a dicha fugacidad, no es posible que posea una identidad fija. Además de ser parte de un movimiento que constituye toda

⁸⁷ Ibídem, p. 397. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 152.

historicidad; sin embargo, la expresión de éste, no tiene un cuerpo sólido y esta movilidad le da apertura para convertirse en histórico. Aunque no existe disciplina alguna que pueda explicar detalladamente por qué se le otorga al hombre un nombre, porque de hecho si no lo tuviera, no perdería nada de su ser. Aún no se sabe qué es el nombre humano, pero el nombre propio de alguien a quien se nombra, se transforma en un reflejo de subjetividad que es trasladado al otro. Incluso, la asignación del nombre se manifiesta como un claro ejercicio de poder basado en una economía del poder. De acuerdo con Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, la asignación del nombre no es más que la expropiación al titular del nombre, que le arrebató su alteridad y al mismo tiempo lo somete al sistema y estructura de una sociedad.

Sin embargo, Han entiende que la asignación del nombre concede singularidad del titular y una historia, un destino, y no solamente un prisionero del sistema o de la estructura. Si se da un nombre a otro, no es para verse reflejado ni para convertir u obligar al otro a mantener el mismo estado subjetivo, o para apoderarse de él como un acto de soberanía. Es más bien la oportunidad de romper mi intimidad abriéndola; escuchar mi nombre es atender al otro que me llama y por medio de mi nombre, el otro habla. Aunado a lo anterior se puede agregar, que el nombre propio pronunciado por el otro, rompe con la mudez del sí mismo y de un yo obstinado. El nombre humano, como un don porque me ha sido dado, es el nombre de un mortal que lleva consigo la muerte.

Por la llamada, el otro es alcanzado; si por el contrario, se trata de someter al otro, no sonaría ninguna llamada y tampoco se obtendría ninguna experiencia con éste. Según Heidegger, en la auto interpelación no se tiene la capacidad de escuchar al otro y se le deja de un lado:

El uno-mismo del ocupado coestar con otros es alcanzado por la llamada. ¿Y hacia dónde es llamado? Hacia el sí- mismo propio. No hacia aquello que la existencia en el convivir público representa, puede, procura; ni siquiera hacia lo que él ha tomado entre manos, con lo que se ha comprometido o por lo que se ha dejado llevar. La existencia, tal como,

mundanamente comprendida, es para los otros y para sí misma, es dejada de lado en esta llamada⁸⁸.

En último término, la llamada de la que habla Heidegger en *Ser y tiempo*, es la voz de la muerte. La muerte exige que la existencia elija conducirse por el sí mismo, escogerse a sí mismo. En un caso inverso, donde se experimente la muerte desde una connotación negativa, la voz del sí mismo actuaría de manera contraria, para que la existencia se levante en contra de dicha negatividad. La llamada de la muerte le inscribe temor a la existencia, que a su vez está preocupada por la "estabilidad del sí-mismo", por la "firmeza propia", recordándole que es nadie.

Así es como surge la angustia ante la experiencia de un tipo de abismo, misma que aparece como un estado de ánimo que pretende llevar a cabo una acción resolutiva; ante esto, la existencia toma las riendas y decide tomar el impulso necesario para abordarse a sí misma, ahora con más firmeza y resolución. Entonces, la irremediable preocupación por mantener una continuidad ininterrumpida del sí mismo y la resolución a sí mismo, aparece como una reacción natural ante la llamada de la muerte. Dicha llamada es un suceso que denota una diferencia, la existencia, que no descansa sobre sí misma y que no tiene coincidencia consigo, es también distinta de sí misma y precisamente esta llamada se manifiesta debido a esa diferencia, por lo no-idéntico.

En primera instancia, la existencia tiene como característica propia la inautenticidad y, por ello, es llamada a su sí mismo más propio y auténtico. El sí mismo propio y el uno impersonal, del que ya se ha hablado, se relacionan por medio de una especie de antagonismo y de ahí aparece la necesidad de la existencia auténtica por ir en contra de la gravedad que produce el uno impersonal.

⁸⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 289. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 176.

Cuando se hace referencia a un auténtico coestar, se dice que éste es mudo, porque en la convivencia cotidiana es común pasar por alto la voz del otro, ya que no hace otra cosa que distraer a la existencia de su sí mismo más propio. Sin embargo, Heidegger considera el coestar a partir de un trabajo en conjunto, mediante las acciones llevadas a cabo para cumplir con tareas comunes. De esta manera la otra llamada se trata del silencio que invita al otro a que se haga cargo de sí mismo, pero aun así, la consideración del coestar heideggeriano no refleja interpelación; la existencia se encarga de hacerlo por sí misma.

Lo anterior conduce a Heidegger a realizar un análisis sobre el aburrimiento, afirmando que éste llama a la existencia, para que se presente ante sí misma. Aunque Han reprocha que Heidegger no tome en cuenta lo fenoménico del estado del aburrimiento y que no considere que incluso el aburrimiento no dirige a la existencia a hacerse cargo de sí misma, sino todo lo contrario, debido a éste, uno se encuentra como rehén de sí mismo, encerrado y ensimismado, ya que aquella incapacidad que se tiene de salirse de sí mismo es lo que provoca el aburrimiento. Cuando fracasa la posibilidad de acceder a la interpelación, aparece el aburrimiento y deja de lado el poder interpelar al otro o de llamarlo.

Al respecto de la autenticidad en Heidegger, se determina que ésta tiene relación con el hacerse cargo de sí mismo frente a la dispersión que produce el uno impersonal. La autenticidad es el estado en el que la existencia alcanza madurez y virilidad; y así, la mortalidad consistiría en una interpelación donde irremediablemente hay dirección hacia el otro, el estar vuelto al otro, es un indicio de estar vuelto hacia la muerte. La soledad está presente a través de la ausencia de la llamada.

Cuando uno llama y es llamado por otro, el destino se constituye, siendo el nombre propio aquel que delimita la diferencia y lo singular. En esta singularidad, el rostro que adquiere un nombre propio, aparece como una resistencia ante la economía de lo general, en el sentido de lo que es común.

El nombre propio no solamente dota de singularidad, sino también ofrece la oportunidad de acceder a una historia singular.

Han expresa que el titular del nombre propio es una cosa determinada. Pero el hecho de ser considerado cosa, no significa que se le haya arrebatado su rostro, más bien, la cosidad de la cosa, permite que ese rostro se refleje como imponente. Se hace énfasis en el *Proyecto de psicología* de Freud para asimilar de mejor forma la descripción de la cosa:

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto como este es simultáneamente el primer objeto- satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables [...] y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio⁸⁹.

Por medio de la economía del saber, la cosa puede imponer o en su caso, inspirar. Así, para Han, no se puede tener una idea del nombre del otro porque se trata de una cosa y si eso ocurriera, éste se convertiría en un objeto, porque entra en juego la asignación. Por eso el nombre no es aquello con lo que uno se hace cargo de sí mismo, mediante la posesión de éste; pero Han lo referencia como si se habitara en el nombre, tal cual fuera este un paisaje.

2.3.1 La figura singular de la muerte

El uno impersonal, del que habla Heidegger en *Ser y tiempo*, significa "nadie", porque "cada cual es el otro y Ninguno sí mismo. El uno que responde a la

⁸⁹ S. Freud, "Proyecto de psicología", en *Obras Completas I*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 376-377. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 186-187.

pregunta por el quién de la existencia cotidiana es el Nadie al que toda existencia ya se ha entregado siempre en su estar con los otros"⁹⁰. El uno impersonal en cuanto que Nadie, no requiere responsabilizarse de nada, evita que cada existencia tome responsabilidad y además, está libre de asumir cualquier decisión.

Con base en lo expresado por Heidegger, Han determina que el nadie es un yo irresponsable y así es como el uno impersonal mantiene cierta confianza en la interpretación pública que adquiere al disfrutar de las oportunidades ya dadas. Sin embargo, la angustia tiene la capacidad de derribar esta certeza que adquiere el uno impersonal, porque ahora es lanzado a la incertidumbre, a lo incierto y al misterio. En este punto se logra una conjunción entre lo que Heidegger denominaba en *Ser y tiempo*, como el haber sido arrojado a lo incierto, con el haber sido arrojado a la muerte y entonces, la angustia considerada como un fenómeno de la muerte, se caracteriza por estar ligada a una incertidumbre fundamental del ser.

La angustia proviene de la manera en que la muerte produce en la existencia un estado de intranquilidad y temor ante la ausencia de toda certeza; cuando ésta se encuentra en el estar vuelto hacia la muerte, se hace más factible acceder a la incertidumbre e indeterminación.

La muerte no se añade a la existencia al "final", sino que la existencia es, en cuanto cuidado, el fundamento arrojado (es decir, negativo) de su muerte. La nihilidad que atraviesa originariamente el ser de la existencia de un extremo al otro dominándolo, se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte. El anticiparse manifiesta el ser-culpable tan solo desde el fundamento del íntegro ser de la existencia. El cuidado lleva consigo con igual originariedad muerte y culpa⁹¹.

La relación que descubre Heidegger entre muerte y culpa radica en que la primera, la muerte, produce en la existencia la capacidad de tomar

⁹⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 147.

⁹¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 322. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 92.

conciencia sobre su culpa original, que en este caso se trata de la nulidad y a su vez la incertidumbre. Además de estar presente esta condición de la que habla Heidegger, de haber sido arrojado a lo incierto, otorga la oportunidad para llegar hasta el ser sí mismo; así, la angustia que surge a partir del miedo al estado final del ser, se ve superada con el poder ser más propio; aunque es necesario resaltar que la angustia a la que se está haciendo referencia, no es por la conciencia que se tiene del morir como "ya no poder estar en el mundo" sino como el "poder ser", es decir "poder ser en el mundo".

La angustia es la respuesta a la necesidad del poder ser de la existencia, así es como explica Heidegger que uno muere en vida, incluso muere antes de producirse la muerte que ocurre solo una vez, a causa de la preocupación por sí mismo, que deja de lado la convicción que se tiene sobre la propia muerte, misma que a su vez está fundamentada en el miedo. La existencia que está resuelta a sí misma se mantiene firme, pero esta estabilidad se ve entorpecida por el temor que surge a partir de la conciencia de la muerte, lo que también hace peligrar a la autonomía.

En *Ser y tiempo* se expresa la interacción con la interpretación pública, pues se describe cómo es que la angustia desprende la posibilidad de que la existencia logre comprenderse a sí misma mediante el mundo y el estado interpretativo público. El "nadie", a quien Heidegger rechaza toda responsabilidad, es quien encabeza dicha interpretación pública, para este nadie, la convicción de su propio mundo hace que sea innecesario el hecho de morir y el de responsabilizarse. Es así que el morir o el ir muriendo de manera permanente, sería una constante para responsabilizarse y para tener que tomar decisiones.

De acuerdo con la interpretación de Han al respecto de la interpretación pública, ésta pierde vigencia cuando "la angustia aísla a la existencia en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades"⁹². Se entiende de esta manera que dicho

⁹² Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 206. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 94.

aislamiento, es decir, que el uno impersonal se encuentre alejado de la dimensión pública, se puede traducir mediante la responsabilidad. Es a través de una verdadera responsabilidad donde se reconoce la toma de conciencia de la incertidumbre, misma que la interpretación pública no posee. Heidegger anuncia que "de nosotros depende [...] si podremos ser los mortales que nosotros somos, a saber: los mortales que se yerguen en la exhortación del ser. Solamente seres tales son capaces de morir, es decir: de asumir la muerte como muerte"⁹³.

Han describe detalladamente cómo es que un autor puede firmar, o no, una obra, lo que dirige al autor a la dimensión de la lectura y la escritura. Sin embargo, lo relevante de esta cuestión, radica en la manera en la que descubre que el muerto, aun cuando ya no está en presencia del vivo, sigue firmando y esa es la forma en la que perdura para el que vive. Por ello asume que todos los textos tienen la constitución de una "figura singular de la muerte, que es la que firma"⁹⁴. En ese entendido, se expresa que la muerte es capaz de sacar adelante a la vida y ésta traspasa la muerte, porque se vive muriendo y además, en vida es posible irse muriendo de manera permanente. En el sentido del muerto viviente, se atribuye la condición de que sólo una sentencia constante de muerte, eliminaría el pre-judicio de aferrarse al nombre antes que a la propia existencia y así se convertiría al vivo en nadie⁹⁵.

La sentencia de muerte de la que se hace referencia, es la que otorga la oportunidad de vivir al titular del nombre e incluso de aprender a vivir. En el caso contrario, donde se asume la postura de dejar en paz a la vida para que mantenga su existencia por sí misma, no se tendría inspiración alguna para

⁹³ Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 173.

⁹⁴ Han, *Caras de la muerte*, p. 106.

⁹⁵ Han señala, en *Caras de la muerte*, la obra de Derrida: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, pues en ésta se explicita el hecho de que Nietzsche haya muerto antes que su nombre, lo que lo convierte en un "nadie", pues el morir antes que su nombre hace que su existencia sea anónima y de nadie. Posteriormente explica Han que el autor muere antes que su nombre y que el otro es quien se encarga de transmitir y encomendar su obra para que ésta tenga su propio lugar y lo anterior, a su vez, provoca que el lector tome responsabilidad después de que el autor se haya desligado de su firma.

vivir ni para aprender a vivir. Esa es la explicación más lógica para tratar de comprender que no se puede separar la vida de la muerte, ya que si eso ocurre, a la vida se le cosifica y por ende se le arrebatada su vitalidad. Así que, cuando se hable de aprender a vivir, a su vez se está queriendo plantear la necesidad de aprender a morir.

Para Heidegger, el hecho de estar vuelto hacia la muerte, lo que también podría traducirse como estar vuelto hacia lo incierto, es el modo de la soledad que al conducirse a lo incierto, forma parte de la responsabilidad. Al contrario de esto, como ya se había mencionado anteriormente, la certeza de lo que se denominó como interpretación pública y de las habladurías del uno impersonal, imposibilita por completo que se adquiriera responsabilidad. En palabras del mismo Heidegger, este uno impersonal se anticipa al juicio, es decir que se instala en un estado de pre-juicio y de decisión, liberando a la existencia de toda responsabilidad.

Con base en lo anterior, Han cuestiona la postura de Heidegger respecto a la toma de decisión y responsabilidad, ya que se pregunta cuál es la manera en la que se tendrá que decidir manteniéndose cerca de la conciencia de responsabilidad y al mismo tiempo, estar fuera de la interpretación pública. Sin embargo, el sujeto de responsabilidad que Heidegger desliga con el uno impersonal, es a su vez la existencia que se resuelve a sí misma, porque la responsabilidad está vinculada con la resolución. Aunque se resalta que el énfasis en el sí mismo no tiene medida, no posee alguna norma que delimite tal desmedida. En este sentido y bajo la interpretación de Han, para Heidegger, el uno impersonal adquiere cierta ceguera, ya que la existencia se concentra en una sola inclinación y bajo ésta, limita todas sus opciones.

La responsabilidad se asimila como aquella atención que pondría un campesino ante la ley, cegándose mediante su deseo de querer ver y de formarse una idea acerca de lo que dicta la ley; resultando así una actitud infantil y por lo tanto irresponsable, lo que además provoca que esa misma infantilidad lo siga cegando. De acuerdo con lo anterior, lo que permite al hombre la facultad visual es la cercanía con la muerte, además de la

referencia a la ley, porque así es como es posible que la existencia se concentre en las opciones que tiene y comience a tener conciencia de su responsabilidad.

Si continuamos con Heidegger, encontramos que la única referencia a la ley es el miedo e incluso la angustia, por eso se habla de la cercanía con la muerte, porque es como si se estuviera enfrente de la propia muerte o como dirigirse directamente hacia ella. La angustia surge a partir del no poder saber y por eso se dice que ésta se encuentra en la ley. Al respecto, Han hace alusión a lo que Heidegger denominó como la "llamada de la conciencia" donde "la existencia es, a la vez, el vocante y el interpelado [...] el vocante es la existencia que [...] se angustia por su poder-ser"⁹⁶. Regresando al ejemplo del campesino, éste sería entonces el uno impersonal que se encuentra frente a la muerte, en este caso frente a la voz de un guardia que se encuentra atrás de una puerta custodiando, con una voz completamente distinta. La irresolución del poder-ser propio se hace evidente cuando está vuelto hacia la muerte.

En el ejemplo sobre el guardián de la puerta, podemos observar que en realidad lo que se custodia es la muerte y ésta solo puede ser custodiada en soledad, porque la muerte aísla y este aislamiento viene por la capacidad de soportar la angustia. Dicha soledad tiene una relación directa con el estar vuelto hacia la muerte y además, constituye la responsabilidad, misma que rechaza el uno impersonal porque éste no puede permanecer solo cuando se encuentra en medio de la interpretación pública del mundo.

⁹⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 294. Citado en Han, *Caras de la muerte*, p. 130.

Capítulo III. Muerte y capitalismo

El desarrollo del tercer capítulo comienza a partir de la relación encontrada en las obras de Han respecto al capitalismo como consecuencia del régimen neoliberal, mismo planteamiento que podemos observar en las obras de nuestro autor. El último capítulo se divide en dos apartados que constan del vínculo entre el capitalismo y la pulsión de muerte, éste último término adoptado por Han para explicar la situación actual del sujeto, mismo que es explotado bajo la apariencia de tener su libertad propia; además, se hablara sobre la transparencia de la muerte, donde a su vez se desarrolla la noción del sentido de vacío y angustia propios del ser humano, en relación con el concepto de muerte.

3.1 Capitalismo y pulsión de muerte

Posterior a las obras *Muerte y alteridad* y *Caras de la muerte*, Han continúa con el abordaje de la muerte a partir de una postura que recorre la explicación y la valoración de uno de los puntos más esenciales a tratar en la sociedad actual, el capitalismo. Para continuar con nuestro análisis, partiremos de una de las recientes obras de Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, misma que además de aproximarnos a la postura de Han respecto al tema de la muerte, será también parte del eje principal del presente trabajo de investigación.

Para abordar el tema del capitalismo, Han desarrolla su exposición a partir del crecimiento, que a su vez lo asemeja al desarrollo celular anormal que ocurre con la aparición de un carcinoma, tipo más común del cáncer. Lo formula de esta forma para hacer notar que el crecimiento del que se habla hoy en día, se trata de una cuestión que no tiene ningún objetivo, además de traer consigo una exasperación de producción que se convierte a su vez en una exasperación de muerte. Dicho aceleramiento aparenta cierta vitalidad que no permite vislumbrar la crisis que viene detrás, pues la producción tiene cada vez mayor relación con la devastación y la catástrofe. Incluso Han refiere

al respecto, que la auto alienación que ha alcanzado el ser humano, ahora depende de un goce superficial que comprueba que ha sobrepasado la propia destrucción. Hace alusión a la aproximación que realiza Walter Benjamin del fascismo, para adaptarlo al planteamiento del capitalismo y además recurre a Arthur Schnitzler para corresponder a la situación actual de la humanidad, misma que ha adoptado un aceleramiento destructivo, lo que también se puede comparar con una enfermedad mortal que se propaga. Por ello es que existe relación entre la concepción de crecimiento y la idea de autodestrucción. La humanidad es capaz de destruirse a sí misma mediante el desarrollo, interpretado como una infección o enfermedad mortal, además de mantenerse bajo la disposición de una ceguera mortal. Con base en lo expresado por Schnitzler, Han descubre que Freud mantiene el mismo pesimismo al hablar sobre la humanidad, por como ésta se convierte en su propio verdugo; podemos observar esta aseveración en *El malestar en la cultura* cuando Freud describe al hombre como una bestia salvaje y cruel, agresiva inclusive en contra de su propia especie.

Además, aunque Freud haga alusión a la razón en algún momento de su obra, es preciso distinguir que al final el hombre permanece bajo el dominio de sus propios instintos; de ahí parte su principal teoría sobre que la pulsión de muerte es la mayor causa para explicar las conductas agresivas en la humanidad. Al respecto agrega Han, que posterior a la publicación de *El malestar en la cultura*, surge una importante crisis económica mundial y que con ello es fácil determinar que "el capitalismo representa aquella forma económica en la que el hombre puede desfogar mejor su agresividad como bestia salvaje"⁹⁷. Del supuesto anterior parte Han para afirmar que es permisible relacionar la pulsión de muerte que menciona Freud en su obra, con la devastación que trae consigo el capitalismo. La pulsión de muerte, utilizada por el capitalismo de manera audaz para cumplir con sus objetivos de crecimiento, produce que dicha fuerza termine por aniquilar todo indicio de vida y el resultado sea devastador. Sin embargo, Han también cuestiona si realmente es oportuno tomar como referencia la pulsión de muerte descrita

⁹⁷ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, Barcelona, Herder, 2022, p. 12.

por Freud, para lograr comprender este desarrollo destructivo que promueve el capitalismo. O tal vez, en todo caso, el capitalismo ya esté siendo dominado por un impulso de muerte completamente diferente a la concepción que mantuvo Freud sobre las pulsiones ya que, de acuerdo con la teoría de este autor, la pulsión de muerte se determina por un aspecto meramente biológico. La pulsión de muerte tiene como labor la desintegración del ser vivo y la forma en la que realiza su cometido, es desde el interior de éste; lo anterior sería argumentado por Freud, como una autodestrucción activa que conduce al proceso de la muerte y esa es la explicación que se ofrece para explicar la manera en que la pulsión de muerte se manifiesta a través de la autoagresión. Sólo el Eros, es decir la pulsión de vida, posee la capacidad para hacer transitar esa pulsión de muerte hacia el exterior y así es como el ser vivo se puede librar de la autodestrucción, por medio de la agresividad hacia los demás⁹⁸. La materia que se encontraba inmóvil sufrió el impacto de una fuerza que evocó las propiedades de la vida y así es como aparece el impulso y la necesidad de regresar a ese estado inerte: "El objetivo de toda vida es la muerte, y si nos remontamos al pasado, lo inerte existía desde antes que lo vivo"⁹⁹. Si el objetivo de la vida es la muerte, entonces las pulsiones de vida no tienen un objetivo propio, así ocurre por ejemplo con el impulso de auto conservación, sólo surge como una posibilidad para tratar de garantizar el camino que recorre el organismo hasta su muerte.

Freud no hace distinción alguna entre el hombre y los otros seres vivos, es decir, que a todo ser vivo le compete esta función de la pulsión de muerte, así como el impulso de intentar retornar al estado inerte original. Con ello, Han anota que no es posible suponer un impulso destructivo en la pulsión de muerte, si es que elimina de manera sucesiva la fuerza vital; además, dicha pulsión de muerte no logra explicar que la agresividad sea un elemento único en la especie humana, pues a la vez es compartida con los demás seres vivos.

⁹⁸ Han añade en *La agonía del Eros* que en esta ausencia del otro, el sujeto narcisista-depresivo "se derrumba en sí mismo" porque no tiene a nadie más a quién amar salvo a sí mismo y los demás, el resto, solamente tienen la función de ser un espejo de su propio yo.

⁹⁹ S. Freud, *Más allá del principio de placer*, Obras Completas XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 38. Citado en Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 13 y 14.

Un ejemplo que puede Freud adjudicarle a la pulsión de muerte es la agresividad presentada en el hombre hasta llegar a la crueldad; de acuerdo con lo anterior, la pulsión de muerte es la predisposición que posee todo ser vivo, de regresar a un estado inerte. Sin embargo, para intentar explicar el sadismo, sería necesario tomar en cuenta que se origina a partir de un impulso destructivo, lo que posee un carácter distinto a la agresión en sí.

Aquello que impulsa al capitalismo es la pulsión de muerte que trabaja a favor del crecimiento, según Maris¹⁰⁰. Aunque Han cuestiona el hecho de que con ello no se ha resuelto una pregunta esencial, sobre qué es lo que produce que se manifieste ese crecimiento tan irracional e imperioso, mismo que provoca tal devastación. Por ese motivo, Han incorpora la consideración de la muerte, porque de acuerdo con dicho autor, el capitalismo rehúye a la muerte y se basa en esta negación porque la considera como una pérdida absoluta e irremediable. El capital hace frente a la muerte por medio del crecimiento acelerado, pues ésta, lo empuja a producir. A Han le parece que Maris no ha puesto gran atención a la posición tan importante que tiene la muerte en la cuestión del capitalismo, lo mismo ocurre con Freud, pues no realiza ningún análisis exhaustivo sobre ella y de ahí que no se tenga en cuenta que los seres vivos continuamente se encuentran luchando en contra de la muerte.

Al referirse a la agresividad humana, a la violencia, se tiene por sentado que en ella se mantiene un vínculo palpable con la conciencia de la muerte, misma que es específicamente visible en el hombre. La violencia provoca un sentimiento de poder que trabaja bajo una economía de la acumulación, pues mientras más violencia puede ser ejercida, aumenta el estado de sentirse poderoso, invulnerable y hasta inmortal. Lo que surge como consecuencia de esta violencia sádica, además del aumento de poder, es la aparición de una sensación de deleite narcisista; cuando se mata a alguien, se evita el riesgo de morir y de esta forma se tiene la idea de apoderarse de la muerte por medio de la supervivencia. Aunado al capitalismo, se establece la etimología del

¹⁰⁰ Citado en Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 16.

dinero, que se relaciona estrechamente con un contexto de sacrificio y de culto. Lo cual quiere decir que el dinero otorga la oportunidad para el intercambio y quien lo tiene, adquiere a la vez el poder para matar y de esta forma se obtiene la inmunidad contra la muerte, así como ocurre con la compra de animales para el sacrificio. El capital es utilizado como una sustancia poderosa que brinda la facultad para matar y aumentando la riqueza se evita la muerte, mediante la noción de poder e invulnerabilidad.

Pasando ahora a la cuestión del capitalismo, encontramos que el capital se traduce también como un tiempo coagulado, como una prolongación del tiempo, o un capital infinito, así como se puede ver en la narración de Chamisso, citada por Han:

La maravillosa historia de Peter Schlemihl, se puede interpretar como una alegoría de la economía capitalista. Schlemihl vende su sombra al diablo y obtiene a cambio un monedero del que mana oro sin fin, el monedero de oro simboliza el capital infinito. El pacto con el diablo resulta ser un pacto con el capitalismo. El capital infinito hace desaparecer la sombra, que representa el cuerpo y la muerte¹⁰¹.

Lo que Han quiere explicar al relatar la moraleja de la narración, es que la muerte es parte fundamental de la vida y que el capitalismo, traducido en dinero, hace perder este vínculo porque al final el capitalismo es impulsado por un miedo a la muerte que permanece inconsciente y con el sentimiento de amenaza que surge ante ésta, prosigue a la activación de la acumulación y el crecimiento. Lo anterior trae como grave consecuencia, no solamente destrucción ecológica, también a nivel mental. La presión constante que aqueja de manera agresiva para aportar rendimiento produce que se reconozcan entre sí, la autoafirmación y la autodestrucción. La optimización del ser humano le lleva a auto explotarse, dirigiéndose hacia un desfallecimiento mental. La guerra que se origina no sólo es hacia el interior del sí mismo, sino también al exterior. La competencia con los otros es la

¹⁰¹ Citado por Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 20.

forma más destructiva de vivir en sociedad, el hombre se convierte en un ser completamente frío e indiferente hacia los demás, al mismo tiempo que hacia sí mismo. Ocurre que en las sociedades capitalistas no se puede observar a los muertos, porque ya se normalizó que la rigidez cadavérica reviste a la vida y ésta queda paralizada y lo único que hace es tratar de permanecer en un estado de mera supervivencia.

Uno de los objetivos principales del capitalismo, es independizar a la vida de la muerte, produciendo así una vida no muerta que no posee vitalidad alguna y con esto, es como si el hombre caminara muerto en vida. La economía capitalista gesta una pulsión de muerte paradójica, al quitarle vida a la vida. En cambio, la vida que es capaz de asimilar la muerte, reconocerse en ella y asumirla, puede vivir plenamente. Al respecto, Han hace énfasis en un mundo dominado por la necrofilia, custodiado por el capitalismo que sólo hace convertir la vida en cosas inmóviles. Trae como referencia lo que escribe Erich Fromm: "El mundo de la vida se ha convertido en un mundo de "no vida"; las personas son ya "no personas", un mundo de muerte. La muerte ya no se expresa simbólicamente por heces ni cadáveres malolientes. Sus símbolos son ahora máquinas limpias y brillantes"¹⁰². Haciendo referencia a lo anterior sobre la vida que se ha convertido en "no vida", podemos decir que la vida sin muerte queda reducida a una vida cosificada y solo la muerte puede terminar con el sistema capitalista. En *El intercambio simbólico y la muerte* de Baudrillard, se puede percibir cómo se evoca un impulso de muerte totalmente contrario al expuesto por Freud sobre la pulsión de muerte; más bien, lo contempla como una revolución de la muerte que surge en contra del intento por capitalizar a la vida. Lo que hace dicha revolución es obligar a que el sistema capitalista, que niega rotundamente la muerte, logre hacerle frente mediante un intercambio simbólico¹⁰³. Sin embargo, Han considera que una revolución de la muerte no es capaz de hacer un cambio radical en el sistema

¹⁰² E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 394. Citado en Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 23.

¹⁰³ Lo simbólico es interpretado por Baudrillard como aquella interacción entre la vida y la muerte, pues se opone a los intentos por imaginar una vida sin muerte y con esto simbólico se pueda hacer posible que el sistema capitalista fracase.

capitalista, ya que se requiere de poseer otra forma de vida que elimine por completo el distanciamiento que se ha producido entre la vida y la muerte, para que de esa forma la vida vuelva a participar de la muerte. Se tiene que comenzar por revolucionar la conciencia de la necesidad que se tiene por retornar la muerte a la vida, porque sin esta última relación, se derriba todo presente vivo y no es posible tener un intercambio que conduzca a la aceptación de la muerte.

Hay que poner énfasis en que "la muerte como fin de la vida concebida biológicamente no es el único tipo de muerte [...] La muerte se puede concebir también como un proceso continuo, en el que uno va perdiendo progresivamente su identidad ya mientras vive"¹⁰⁴. Lo cual quiere decir que mientras se vive, la muerte ya se está llevando a cabo, se puede observar dicha manifestación cuando el hombre permanece en contra de sí mismo y apartado de sí; por eso es que la idea moderna que se ha adoptado sobre la muerte, reducida a la cuestión biológica, deposita a la muerte en el cuerpo, mismo que en algún momento perderá su funcionamiento. La muerte es mucho más, basándose en que el capitalismo representa un aislamiento del individuo en sí mismo, ésta acaba con el narcisismo y conduce a lo distinto. Mientras que en el capitalismo todo se determina por el consumo, el disfrute, la necesidad y deseo por producir; hace dejar de lado los sentidos considerados como negativos, para llegar a satisfacer las necesidades mediante un positivismo en exceso. "El capital parece ser una garantía contra la muerte. Nos lo imaginamos como una acumulación de tiempo, pues con dinero se puede hacer que otro trabaje por uno mismo, es decir, se puede comprar el tiempo. El capital ilimitado genera la ilusión de un tiempo ilimitado. El capital trabaja contra la muerte entendida como una pérdida absoluta"¹⁰⁵. Así es como Han encuentra que el capitalismo mantiene cierta relación paradójica con la metafísica de Platón, pues se exige y prohíbe que los vivos interactúen con los muertos mediante un intercambio simbólico. Tal es el caso de la negación por mantener un cuerpo inerte por más de tres días en casa,

¹⁰⁴ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 25 y 26.

¹⁰⁵ Han, *La desaparición de los rituales*, Herder, Barcelona, 2020, p. 39.

que las tumbas se mantengan lo más alejadas de las actividades de los vivos; eso es porque los muertos hacen recordar que hay que reprimir y evitar a la muerte.

Sucede al contrario con la concepción que mantiene Adorno sobre la muerte, éste se contrapone a la idea de negar a la muerte, porque es necesario que la conciencia humana admita las formas diversas en las que se ha tratado de reprimir la muerte y que reconozca que es mortal. Este autor tiene conocimiento acerca de la consecuencia que viene por tratar de anteponerse a la muerte, de que si se niega a la muerte sólo se obtendrá devastación y mientras más se quiera sobrevivir, más se deforma la vida; lo muerto es la única forma de mantener a lo viviente sin distorsiones. A pesar de que Freud separa al Eros de la muerte, Han admite que éste posee conciencia de que se requiere reconectar la vida con la muerte. En *De guerra y muerte* se puede apreciar que la represión de la muerte que se ha quedado en un nivel inconsciente tiene que otorgar espacio a la admisión consciente de ésta, para darle el sitio que le corresponde y para hacer que la vida sea más tolerable. Para dicho autor esto implicaría tal vez un retroceso que vale la pena llevar a cabo, devolver la muerte a la vida. Han entabla una conversación, con Ronald Düker y Wolfram Eilenberger, sobre el Eros y la depresión, donde al comienzo relata su llegada a Alemania y la manera en la que percibe la situación actual desde el lugar en donde se encuentra. La concepción que tiene sobre la sociedad del rendimiento y la situación actual que es imperada principalmente por el poder de un capitalismo neoliberal, tiene mucho que ver con la enseñanza de la disciplina, aunque esa sociedad disciplinaria se ha transformado en la actualidad en una sociedad del rendimiento, donde nos auto explotamos de manera voluntaria hasta llegar al colapso. Siendo así, resulta imposible llegar a formar colectivos que vayan en contra del sistema, ya que toda la responsabilidad recae en el sí mismo y no en algún poder o dominio externo.

Por el contrario, vemos que debido al exceso de positividad se ha formado una "época pos inmunológica", resultando el surgimiento de enfermedades de nivel psíquico, tales como la depresión, el TDAH (Trastorno

por Déficit de Atención e Hiperactividad), el *burnout*. Se trata también de la violencia que no proviene de lo negativo, sino de una positividad que hace todo igual y que elimina las diferencias. Es ahí, en el sentido de depresión, en el ensimismamiento y el agotamiento, donde sólo el Eros, vinculado estrechamente con lo distinto, puede acabar con la depresión. En un caso contrario, se descubre que debido a que se ha erradicado la negatividad a favor del aceleramiento de la producción y el consumo, se le despoja al otro de su alteridad, porque éste es una amenaza que podría cuestionar y extraernos de nuestra interioridad narcisista; de eso deriva que seamos incapaces de amarlo, sólo se puede consumir. Una sociedad sin Eros es aquella que habita sin el otro, el Eros se conduce solamente a lo que es completamente distinto. Para ejemplificar mejor la situación política actual, Han detalla que la transparencia, misma que posee relación con lo digital, anhela la previsibilidad y eso significaría que la sociedad de la transparencia carece de un futuro. El futuro se vincula con la temporalidad de lo distinto.

En otra conversación con Thomas Ostermeier y Florian Borchmeyer, Han describe por qué al capitalismo no le gusta el silencio. En este apartado se contempla que para lograr explicar al capitalismo, es necesario recurrir a la noción de pulsión de muerte, debido a que pareciera que nos estamos destruyendo a nosotros mismos a favor de obtener mayor crecimiento. El mismo amor ya está cargado de sentimientos que van acordes al consumo, el capitalismo es quien se encarga de crear una necesidad recurrente por el consumismo. Cuando realmente estamos habitando con una libertad plena y verdadera, eso nos obliga a actuar. En un caso contrario a ello, para no tener que llevar a cabo acciones, se recurre a la referencia de la culpa y de la deuda. Han hace una distinción entre los sentimientos y las emociones, pues mientras los primeros logran mantenerse estáticos e inertes, las emociones son guiadas por mociones, por movimientos. Nuestro autor considera que los sentimientos son espacios que no pueden ser consumibles, mientras que las emociones y las pasiones sí. De ahí se deriva que al capitalismo no le guste el silencio, porque no se puede consumir. El objetivo central del sistema que impera, es aislar a las personas para hacer imposible generar un nosotros.

Por eso es fácil observar que el capitalismo funciona movilizandando las emociones para crear necesidades de consumo, si se tomaran decisiones basadas en la razón a la hora de consumir, es más probable que no se gaste tanto. La razón proporciona estabilidad, mientras que las emociones son inestables y hasta efímeras; por eso el capitalismo realiza sus anuncios publicitarios de tal forma que provoquen emociones que conduzcan a consumir más allá de las necesidades racionales. Lo mismo sucede en el ámbito empresarial, se ha observado que se obtiene mayor rendimiento a través de la gestión de las emociones y la promoción de la libertad, pues el sujeto es motivado a optimizarse para alcanzar cierta realización. Es mayormente eficaz que el sujeto tome iniciativa propia, mediante su voluntad y la idea que tiene de libertad, que si la explotación y exigencia viniera desde afuera. De acuerdo con Han, ahora vivimos en una sociedad donde ya no hay acción, así como el amor es también una acción. En una sociedad donde imperan las pasiones, es imposible poder actuar: "En nombre de la libertad hemos abolido al otro y su negatividad [...] a cambio de esta libertad total pagamos un precio: desorientación, falta de compromiso. No tenemos ningún interlocutor, ningún otro. Cada uno solo se tiene delante a sí mismo"¹⁰⁶.

3.1.1 Explotación del hombre

El hombre está inmerso en un sistema como el que se abordó con anterioridad y por esa razón, Han asimila que a pesar de la desigualdad tan latente que existe, siendo tan visible la distinción que hay entre ricos y pobres, hoy no es posible hacer ninguna revolución. Uno de los motivos más importantes es que, si se intentara establecer un nuevo o distinto sistema de gobierno, sería a través de un poder que al final tendrá que hacer uso de la fuerza y la violencia para hacerse frente; sin embargo, ese poder que intervenga de manera

¹⁰⁶ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 153.

violenta, no es el que se requiere para sustentar el sistema, como en el caso del neoliberalismo.

La represión que se ejercía en la sociedad disciplinaria era mediante un poder agresivo, por parte de los propietarios de las fábricas, que mantenían a los trabajadores de la industria bajo explotación, ese era un motivo para originar un ambiente de resistencia y de protesta, un momento viable para generar una revolución en contra de las relaciones de producción que dominaba. En un sistema llevado a cabo bajo estas características, es fácil visualizar tanto la opresión, como aquellos que la representan y de esta forma la resistencia tiene en cuenta contra quién o quienes se están enfrentando.

En el caso del sistema de gobierno neoliberal, que menciona Han, no es visible porque tiene una configuración completamente distinta. El poder que sostiene dicho sistema no es visiblemente represor como ocurre con el disciplinario, se muestra contrario a ello, ya que es atrayente y cautivador; esa es la razón por la que no es posible crear una resistencia que se oponga, no existe una cara con la que podamos representar al enemigo. Al ser un sistema tentador el neoliberalismo, transforma a ese trabajador oprimido, por uno que conserva su libertad y vela por sí mismo y ahí es donde se asume que los empleados de ahora se mantienen auto explotados, no existe una distinción entre un señor y siervo, sino que ambos son reflejados por la misma persona.

Por eso quien llega a fracasar de alguna manera, tiene como respuesta la vergüenza y culpa hacia sí mismo, lo que implica un mayor castigo, ya que no proviene de un agente externo sino desde el interior del individuo. Terminó por ser inútil aquel sistema disciplinario que tenía que plantearse mediante el uso de la fuerza hasta agotar energía y tiempo; la mayor eficacia se obtiene mediante una técnica de poder que haga que las personas se sometan por sí solas al sistema de gobierno.

En *La sociedad del cansancio*, Han aborda una característica propia del sujeto de rendimiento, quien por lo exhausto que se encuentra, comienza a padecer enfermedades neuronales. Describe el autor que el origen de estos

males se debe a la acción de la sociedad tardo-capitalista en la que se establece en lugar del deber, el poder y es así que el individuo se conforma no a partir de la obligación al trabajo como antes, sino que se apela a la motivación para que explote sus capacidades; esto se realiza mediante la coacción a la libertad porque ya no está de por medio el ordenamiento que le haga sentirse obligado, sino que desde fuera del individuo se estimula su autogestión y auto exigencia para que éste se gobierne a sí mismo pero siempre a favor de la producción.

Se permite observar que si el hombre se siente coaccionado a realizar algún trabajo que genere mayor producción, no lo realiza de la misma manera que si lo hace por sí mismo, desde la motivación externa que le acompaña para obtener mejor eficiencia en sus labores. Esta es la estrategia que se ha venido utilizando, que el individuo explote sus capacidades y habilidades desde una exigencia interior, lo que también se relaciona con la competitividad y la necesidad de sobresalir. De este hecho se parte para declarar al hombre contemporáneo exhausto y con males que si le permiten ser funcional pero no le dejan sentirse pleno y libre.

Explotarse a sí mismo, da la apariencia de libertad y es mucho más efectivo que ser explotado por alguien más, existe mayor presión al sujeto porque viene de una exigencia interior y voluntaria. El hecho de fracasar genera culpa y remordimiento, la única opción para redimirse de ésta, es por medio del éxito hasta extenuarse. La sociedad de rendimiento agota, explota hasta derrumbar al sujeto y éste inmerso en una dinámica interminable de poder, se ve enajenado en su propia actividad con el fin de seguir produciendo, mientras cree tener todo bajo control y que está en el cumplimiento de sus metas y objetivos.

Aunque es claro que este exceso de positividad en el decir "sí puedo", se encuentra vinculado con el fracaso y la frustración al encontrarse con la otra parte, decir "no puedo" para Han tiene que ver con la impotencia, aunque menciona que si el individuo no puede decir "no puedo", se ve obligado a siempre tener que poder, dando como resultado el surgimiento de la

hiperactividad, la agitación, la histeria del trabajo y de la producción; y por ende, también cansancio y depresión.

La sociedad basada en la negatividad, “genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados”¹⁰⁷. El individuo es mucho más eficiente y productivo cuando no está de por medio la coacción del deber porque puede más el poder. Aspectos negativos en los individuos como la depresión y el fracaso, son resultado de la presión que tiene el sujeto por el rendimiento; por ello es que como consecuencia se tiene a un sujeto sin soberanía que permanece dentro del núcleo de la positividad autoimpuesta, claro está que la imposición que viene desde su interior, es más inconsciente que consciente.

Este sujeto se explota a sí mismo, de manera voluntaria porque ya no se siente coaccionado por algo exterior, lo que le da la apariencia de libertad, pues mientras más tiene rendimiento, más libre se siente aunque posea al mismo tiempo los síntomas de las patologías típicas de esta sociedad de rendimiento. Así, todo lo que le rodea al sujeto como sus relaciones con los demás, se vuelven más efímeras y nada duraderas. En este caso no es culpa del sistema que obliga a dar más de lo que se puede, sino del hombre mismo que se adhiere a este mecanismo de trabajo, que es con mayor frecuencia más competitivo.

Uno se explota voluntariamente creyendo que se está realizando. Mediante el culto a la autenticidad el régimen neoliberal se apropia de la propia persona, transformándola en un centro de producción de una eficiencia superior. De este modo la persona entera se involucra en el proceso de producción. El culto a la autenticidad es un signo inconfundible de decadencia de lo social¹⁰⁸.

Debido a esta positividad en exceso, Han menciona que es imposible detenerse a reflexionar, apenas si es probable el seguir pensando. Lo que nos

¹⁰⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p.27.

¹⁰⁸ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales*, p. 17

lleva a creer que esto se ha convertido en una característica muy visible en la sociedad actual, pues los individuos ya no actúan acorde a una reflexión anterior sino sólo por medio de un impulso, además esta condición no permite que se comience a crear conciencia respecto a la situación actual, en cuanto a lo individual y a las relaciones humanas.

Es más eficaz, lejos de actuar con exigencia y represión, utilizar una dinámica de beneficios que se vinculen con la obtención de satisfacción. Este sistema ha tenido mejores resultados, porque en lugar de hacer someter por la fuerza, se hace mediante la promoción de la libertad para tener personas dependientes y justo esta sensación de libertad es la que hace que sea imposible levantarse para protestar; además, no se puede protestar contra sí mismo.

Han hace una distinción entre una fuerza que se impone, con una que sólo se mantiene. La segunda es la que se utiliza con mayor eficacia, ya que se lleva a cabo bajo una forma cordial, lo que hace que se vuelva invisible e imposible de contradecir. Bajo esas características esenciales de dicha técnica de dominación, el sujeto no es consciente que de cualquier manera está sometido, ya que se contempla como un ser que permanece en libertad y así es como se contrarresta la resistencia, debido a que si fuera al contrario, la represión de la libertad traería como consecuencia la rebeldía.

Cuando hay ausencia de resistencia, lo que prevalece es la conformidad, trayendo consigo situaciones complejas que reflejan estados depresivos y en todo caso el síndrome de *burnout*, ya planteado por Han con anterioridad. La violencia está siendo aplicada por el sujeto hacia sí mismo, responsabilizándose por sus fracasos en lugar de querer modificar la sociedad o el sistema de gobierno en el que se encuentra, es impensable visualizar una multitud que se conecte y coopere mediante una masa crítica que pretenda revolucionar.

La agresión externa se ha interiorizado en el individuo, al grado de autoagredirse. La forma de producir en la actualidad, es bajo el aislamiento, la

competitividad y la individualización, muy lejos de la cooperación, el civismo y la solidaridad. Con individuos que mantienen dichas particularidades, agotamiento, depresión y aislamiento, es imposible tratar de formular un ambiente revolucionario.

Aunado a lo anterior, Han añade que el "hipercapitalismo" que domina en la actualidad, ha convertido a la existencia humana en un mero comercio que denomina el valor que las personas representan bajo fines comerciales. Lo que ha promovido que se incremente considerablemente la explotación comercial de la vida, es la digitalización de la sociedad y la hipercomunicación; los ámbitos vitales han sido dominados por una explotación económica que cada vez más se amplía y todo lo transforma en monetario. Por eso Han propone formular nuevas formas de vida y la importancia de crear ámbitos vitales que permanezcan lejos de la explotación comercial de la vida humana.

Han hace mención de la forma en la que el capitalismo opera, con el uso de grandes almacenes que a la vez surgen como una manera eficiente de panóptico digital que mantiene una vigilancia constante y total. Las personas quedan situadas en el límite de lo meramente económico y el *big data* que además de predecir el comportamiento humano, también funciona como un medio psicopolítico eficaz, que otorga la posibilidad de controlar y manipular al nivel de la psique para influir de tal manera que no sea visible y que el sujeto no sea consciente de ello.

La persona ha quedado destituida y tomada como un objeto que se puede controlar y cuantificar. Con ayuda de la interconexión digital se puede evaluar a una persona, para darle una valoración económica, que la degrada a objeto y rechaza toda concepción de dignidad humana. Para Han, se convierte en totalitarismo cuando la sociedad, en nombre de la seguridad y la libertad, provoca que todo sea sometido al control y a la vigilancia; tal es el caso de las empresas encargadas de otorgar una calificación crediticia, que al mismo tiempo que se rigen bajo estándares discriminatorios, también prometen una confianza que se transforma en dominación cuando posee toda la información personal del sujeto, despojándolo de toda privacidad.

De esa forma es necesario impulsar la protección de los datos, mediante una modificación en la conciencia y en la mentalidad, ya que "hoy no somos simples reclusos o víctimas en un panóptico digital manejado desde fuera. [...] Los prisioneros en el anillo exterior son vigilados por una torre de vigilancia que hay en el centro. En el panóptico digital no estamos simplemente presos, sino que nosotros mismos lo construimos activamente"¹⁰⁹ y por ello es indispensable un cambio en la conciencia, porque constantemente nos encargamos de mantener vigente el panóptico que consiste en una nueva dominación, mediante la invitación para comunicar y compartir todo lo que tiene que ver con nuestra vida.

Han considera que en la actualidad no se podrían comprender en absoluto las protestas masivas realizadas en contra de la formación del censo demográfico, en la década de 1987 en Alemania, porque se creía que estas acciones de recopilación de datos sería para mantener el poder del control a través de espiar en contra de la propia voluntad. Hoy no existen objeciones para que se recaude información, por ejemplo, de la profesión y lugar de trabajo; ahora toda esa información es revelada por el sujeto de forma deliberada y sin conciencia.

El descontrol sobre toda la información proporcionada por uno mismo, tiene mucha relación con la apariencia que se tiene de libertad y sólo es parte de una crisis que surge a partir de la actividad que se proporciona para el mismo sistema. Las redes digitales realizan un análisis exhaustivo sobre la psique del ser humano, penetra en lo más profundo, convirtiendo la vida en simples datos que promueven la comunicación digital y eliminan toda distancia protectora. Estamos a disposición del totalitarismo digital, de la vigilancia y de la explotación de la persona. Sería necesario considerar cambiar el rumbo actual y plantearnos si realmente esta es la forma de vida que queremos tener, sobre todo porque se ha perdido en gran medida el valor de la persona, la dignidad humana y la verdadera libertad.

¹⁰⁹ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 43 y 44.

En la actualidad la protección de datos, que hace muchísimo tiempo era una cuestión indispensable, es innecesaria. La percepción humana ha evolucionado hasta convertirse en un excelente motor de búsqueda, somos vigilados y observados en todo momento, toda acción, pensamiento, opiniones, están siendo monitoreadas de manera ininterrumpida; todo lo que hacemos queda asentado, porque se están dejando huellas digitales en todos lados. En este sentido estructural, Han encuentra que la sociedad de la transparencia tiene similitud con la sociedad del control.

Se consuma la sociedad de la transparencia al estar inmersos en un panóptico digital¹¹⁰ que lejos de aislar, produce una constante e intensa comunicación voluntaria, incluso hasta llegar al punto de la exhibición. Es parte de una necesidad interior, no es por una fuerza externa ejercida sobre ellos, sino por el miedo a permanecer en la esfera privada e íntima; en la renuncia a dicha privacidad y la exhibición, ya no existe lucidez alguna sobre la cuestión de la libertad y del control. Así es posible practicar un control psicopolítico en la sociedad.

Dentro de la dinámica de la producción inmaterial, a través del incremento de la información y de la hipercomunicación, a su vez también se intensifica la aceleración, la productividad y el crecimiento. A favor de esa transparencia se deja de lado la privacidad y la alteridad, porque sería una forma de tratar de evitar una comunicación ilimitada, resultando así la formación de un conformismo total. Es mucho más fácil vigilar bajo la consigna de una libertad plena, que bajo la prohibición de ésta; no se exige una obediencia ciega, sino que se atrae por medio del deseo, el agrado y la promesa de satisfacción.

¹¹⁰ Han señala que la idea del panóptico proviene de un filósofo británico Jeremy Bentham. En el siglo XVIII pensó en un edificio carcelario que permitiera vigilar y tener control sobre el total de los reclusos, que están aislados con fines disciplinarios, mediante una torre central que proporciona una mejor visión.

Somos regidos bajo el principio de la positividad, al contrario de reprimir la libre comunicación, se estimula la exhibición y desnudez voluntaria; no existe la percepción ni la conciencia de estar vigilados. Aunado a lo anterior, se formula la necesidad de la contemplación, porque hay elementos y formas que son imposibles de acelerar, como en el caso de los rituales y las ceremonias que tienen que llevar a cabo un proceso y un tiempo específico. La aceleración, que se ha tornado como lo indispensable en la actualidad, destruye toda estructura temporal. Por eso es que hoy se ven disueltos todos los rituales y ceremonias, porque se contemplan como una dificultad para la aceleración de la comunicación y del flujo de la información y del capital.

Con ello, se ha llegado a una crisis temporal que ha llevado a la pérdida de las formas del tiempo que nos conducen a una experiencia de la duración. Como ejemplo encontramos que el tiempo utilizado para el ámbito laboral, se ha transformado en el tiempo total; éste se puede acelerar y explotar, además de apenas hacer posible experimentar la duración y precisamente la ausencia de esta duración es la que produce el sentimiento de que todo se acelera, ya nada concede duración al tiempo.

La falta de sentido provoca una comunicación continua, sin pausas y sin dirección alguna; el vacío entre comunicaciones se manifiesta como una muerte que habrá que suprimir lo más rápido que se pueda, a través de la misma comunicación, aunque la aceleración de la comunicación no tiene la posibilidad de eliminar la muerte por sí sola. La sociedad del rendimiento en la que se vive actualmente, toma al tiempo para someterlo al trabajo y la presión que produce la aceleración para aumentar el rendimiento, es la que produce una nueva presión que conlleva una reacción de acelerar.

Como tal el trabajo no es el que tiene una connotación aniquiladora, pero la presión ejercida que promueve acelerar para aumentar el rendimiento aunque no se trabaje demasiado, es contraproducente para la psique humana. El *burnout* al que hace referencia Han, no es considerada como una enfermedad laboral, sino como una enfermedad que surge como consecuencia del rendimiento. Incluso cuando llega el fin de la jornada laboral

y es momento de vacacionar o de dormir, nos llevamos ese tiempo laboral con nosotros, utilizando ese momento sólo para reponer las fuerzas para continuar con el trabajo.

Lejos de tomar en cuenta la desaceleración como solución, ya que sólo sería parte de un síntoma, Han propone que se necesita "una revolución temporal que haga que comience un tiempo totalmente distinto [...] es necesaria una política temporal distinta. A diferencia del tiempo del yo, que nos individualiza y aísla, el tiempo de lo distinto genera la comunidad, e incluso el tiempo común. Es el tiempo bueno"¹¹¹.

Además, en la época capitalista actual, es muy difícil encontrar vínculos debido a que las experiencias son encabezadas por el ego y no desde el otro. Se ha perdido la capacidad de dialogar, de escuchar y de responder al otro; no existe la tolerancia a lo lento y a lo silencioso, al contrario, estamos sometidos a ir rápido y a ser concretos con el asunto, consagrados al consumo.

3.2 La transparencia de la muerte

La transparencia ha sido evocada con distintos fines y contextos, sobre todo con el de la libertad de información, "pero quien reduce la transparencia exclusivamente a cuestiones de corrupción o de democracia desconoce su alcance. La transparencia se manifiesta hoy como un imperativo sistemático que abarca todos los procesos sociales, económicos y políticos, sometiéndolos a una profunda transformación"¹¹².

La sociedad de la transparencia tiene como característica fundamental que es positiva, elimina la negatividad al ser partícipe de la dinámica del capital, de la comunicación y del flujo constante de la información. La conducta

¹¹¹ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 113.

¹¹² Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 55.

también se vuelve transparente cuando queda bajo el dominio de lo calculable y de lo que se puede controlar; así ocurre con las cosas cuando se les otorga un valor económico y con las imágenes cuando pierden su sentido. Esa positividad de la sociedad de la transparencia es la que transforma todo en igual.

La palabra “transparencia”, que con base en las obras de nuestro autor tiene un sentido violento, es utilizada actualmente como un medio para ejercer vigilancia y control. La solicitud desmedida de transparencia en la sociedad, es un indicador de que el fundamento moral de ésta se ha corrompido y que aquellos valores morales tales como la sinceridad, se convierten cada vez más en un asunto sin importancia; lo anterior queda sustituido y da paso a la transparencia como precepto fundamental que estabiliza el sistema de una manera eficiente. Al ser positiva, la transparencia tiene alejada la negatividad, que permitiría entablar cuestionamientos en contra del sistema político y económico instaurado.

Como describió Han en *La sociedad de la transparencia*, en la sociedad del rendimiento, el amor cae al servicio del capitalismo tardío. El amor queda reducido sólo al disfrute y de esta forma ya no existe la posibilidad de amar al otro porque sólo se le ve como un objeto del consumo. Por esa razón es que al cuerpo se le ha dejado de dar la importancia necesaria, pues su valor se remite sólo a la equivalencia de una mercancía.

Han menciona que “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”¹¹³. Es claro el exceso de narcisismo en la sociedad actual, en todas las esferas donde se desarrolla el individuo; el otro deja de estar al alcance, toda relación entra en el juego del consumismo, lo que provoca más soledad y alejarse cada vez más de los otros.

¹¹³ Byung-Chul, Han, *La agonía de Eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 10.

Además de estar sometido a la hipervisibilidad y a la hiperactividad, el sujeto narcisista se encuentra en un estado agotado y deprimido pues “la depresión es una enfermedad narcisista”¹¹⁴; solitario y abandonado tanto por sí mismo, como por el otro. Aislado de todos, se cree libre y se dirige hacia la búsqueda del éxito, mediante su ego demuestra su rendimiento y así funciona en la sociedad y vive su existencia. Cuando viene el fracaso, el no poder hacer, aumenta la frustración y con ella la depresión.

Se denomina "sociedad de la transparencia" a aquella que tiene la característica de que las cosas han abandonado cualquier negatividad para incorporarse a la dinámica de la comunicación y la información; a su vez las acciones sometidas a procesos de control se convierten sólo en ejecutoras. "La sociedad de la transparencia es un infierno de lo igual"¹¹⁵ y se pierde toda particularidad.

Ahora, si nos basamos en el significado etimológico como tal de la transparencia, se descubre que el hombre actual no ha sido capaz de ser transparente para sí mismo, también existe una fisura entre las personas que hacen inasequible crear una transparencia interpersonal; la ausencia visible de transparencia del otro es lo que hace posible una relación. Al respecto manifiesta Georg Simmel:

El mero hecho del conocimiento absoluto, de haber agotado exhaustivamente la psicología, nos desilusiona incluso sin un entusiasmo previo y paraliza la vitalidad de las relaciones. La hondura fecunda de las relaciones, que tras toda ultimidad revela barrunta y venera una ultimidad todavía ulterior, no es más que la recompensa de aquella delicadeza y aquel autodomínio que incluso en la relación más estrecha y abarcadora de la persona entera respetan la propiedad privada interior y limitan el derecho a preguntar con el derecho al secreto¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 11.

¹¹⁵ Byung-Chul, Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p.12.

¹¹⁶ G. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 405.

Han señala que en vista de esta transparencia abordada en la sociedad, sería viable distanciarse, ya que para el alma humana se requiere de permanecer en silencio y en soledad, sin tener la vista permanente por parte de otros. De no ser así, la transparencia puede llegar a dirigir al alma a una especie de *burnout* o de quebrantamiento. Las cuestiones más internas tales como la interioridad, la espontaneidad y el carácter de acontecimiento, son primordiales para la constitución de la vida y éstas además se contrarían de la transparencia.

Una relación llevada a cabo por medio de la transparencia es una relación muerta, porque solamente lo que está muerto es transparente. Aun así, Han realiza la aclaración de que cuando la transparencia surge a favor de la lucha en contra de situaciones específicas como la corrupción y de la defensa de los derechos humanos, es bienvenida; sin embargo, la crítica que se realiza en contra de la transparencia, es debido a su ideologización y a su totalitarismo. Lo que es más alarmante es que la sociedad se esté convirtiendo en una sociedad de control regida por un panóptico digital que vigila en todo momento y lo que es más preocupante aún, es el hecho de que el sujeto se exhibe y muestra su intimidad y se desnuda dejando de lado su privacidad de manera voluntaria, sin la necesidad de tener una coacción que le obligue a hacerlo.

El sujeto del rendimiento que se auto explota tiene la sensación de libertad, porque es más eficaz que la explotación provenga de otros. La hipercomunicación es la que hace posible la transparencia bajo el régimen de un panóptico digital que es llevado a cabo con la colaboración voluntaria y la actividad de los habitantes, lejos de ser necesario el aislamiento. La aparente libertad que tiene el individuo encuentra su cauce y se identifica con el poder controlador y manipulador.

La recopilación de datos para múltiples fines ha aumentado considerablemente, al grado de tener que aplicar sensores por todo el cuerpo, para realizar anotaciones sobre todos los parámetros corporales que estén

implicados; incluso en el ejercicio de meditación es posible tomar el registro de las pulsaciones que tiene el corazón, aunque a la vez se considere paradójico tal ejercicio, porque aún en un estado de relajación, se tiene consideración sobre la eficacia y el rendimiento.

No solamente se tiene como ejemplo la aplicación de sensores al cuerpo, pues en todo nuestro entorno podemos encontrar ciertos sensores que nos convierten en datos y eso también es lo que favorece que nos envuelvan la hiperactividad y la hipercomunicación, sobre todo cuando ya no es posible encontrarle sentido a todo. Han cuestiona si la recopilación de información ayuda de alguna manera a intentar comprendernos a nosotros mismos, porque en la actualidad, las técnicas de registro de datos solamente se basan en la optimización del rendimiento, ya sea corporal o espiritual.

Un caso contrario a lo anterior, es lo que Tertuliano denominó en la antigüedad a una praxis de la verdad como *Publicatio sui*, que se basa en investigar sobre el yo, mediante la publicación sin reservas de los pensamientos, así como un pecador logra liberarse de su pecado al anunciarlo y al mostrarse como tal, a la vez que se renuncia al yo ególatra. El ego por sí mismo que es tan visible en la actualidad y que se reduce a bases de datos, no logra una consciente preocupación por sí mismo, no es posible acceder a la verdad y tampoco contribuye a la resolución de cuestionamientos que van mucho más allá de la eficacia y del rendimiento, como la pregunta sobre quién soy yo.

3.2.1 Sentido de vacío y angustia

Han expresa una situación muy recurrente en los individuos de la sociedad actual, la aparición de trastornos mentales como la depresión y la ansiedad, mismos que se acompañan de algunos rasgos como la angustia, la culpa, la vergüenza y la baja autoestima, por mencionar algunos así como una sensación de vacío interno que produce que ya no sientan nada. Explica lo

anterior por medio de un acontecimiento muy observado en los adolescentes, que se autolesionan provocándose heridas de manera intencionada para lograr sentir algo y de esa forma tener alguna especie de desahogo ante tal angustia.

La autolesión viene como un intento desesperado por volver a sentirse a sí mismos y encontrar de nuevo la posibilidad de tener una sensación de sí mismos. Asimismo, esa cuestión, es el resultado del planteamiento neoliberal que se rige por medio de la autenticidad como estrategia para conseguir mayor productividad. El yo está bajo el influjo de la imposición o auto exigencia de producirse a sí mismo y quien no tiene la oportunidad para realizar dicho objetivo, se frustra y encuentra una salida en la autolesión que a la vez es una forma de autocastigo.

Debido a lo anterior, nuestro autor cuestiona sobre cuál es el origen de esa sensación de vacío que se refleja en angustia; antes, hace la aclaración acerca de la necesidad de diferenciar entre el narcisismo y el egoísmo: un sujeto egoísta marca un límite para hacerse distinguir de otro; mientras que el narcisista se distorsiona en la imagen del otro, para que el yo se acabe reconociendo en él y así contempla el mundo como sí mismo.

La consecuencia que ocurre con la aparición del narcisismo en la sociedad, es que el otro desaparece y la delimitación que existía entre el yo y el otro, se acaba. Así es como el yo se dispersa y se difumina. La auto referencia narcisista que a su vez también resulta ser excesiva, produce una sensación de vacío que desestabiliza al yo. Han interpreta que esto ocurre cuando

la acumulación narcisista de libido del yo provoca la eliminación de la libido objetual, es decir, de la libido que se invierte en los objetos. La libido objetual crea un enlace con el objeto que, [...] estabiliza al yo. Cuando no hay ningún enlace con objetos el yo es devuelto a sí mismo, y esto hace

que se desarrollen sentimientos negativos como la angustia o la sensación de vacío¹¹⁷.

En la actualidad existen suficientes imposiciones sociales, incluso las que provienen desde el interior del sujeto, que originan que la libido del yo se muestre excesiva, provocando enfermedades; tal es el caso de la autenticidad, que se relaciona con una exigencia por preguntarse, acecharse y culparse a sí mismo. Desde adolescentes, ya existe un sufrimiento abrasador que además se observa como angustia, que proviene del miedo a fracasar o a equivocarse, a tomar malas decisiones, además del miedo a no estar a la altura de las exigencias propias.

Además, todos tenemos la necesidad de recibir afecto y gratificación, la falta de autoestima está íntimamente relacionada con una crisis general en la sociedad donde se han anulado ambas valoraciones, mismas que podrían proporcionar estabilidad al yo. Para lograr una autoestima inalterable, es necesario tomar en cuenta la importancia del sí mismo, aunque a la vez también incluye saber que se es importante para el otro; recibir amor y reconocimiento podrían ayudar a estabilizar al yo, pero el aislamiento que se ha derivado del narcisismo, tomar al otro como un mero objeto y la competitividad excesiva, han finalizado con la concepción de gratificación.

No es posible adquirir un sentimiento de recompensa, propio o por parte de los otros, ya que el sujeto del rendimiento está sometido de manera constante a la exigencia por producir y esto se manifiesta en una sensación de vacío, de angustia y de culpa. La competencia no solamente es con los otros, sino consigo mismo y de esta forma es casi imposible sentirse pleno y satisfecho.

La insatisfacción y la sensación de carencia, tienen como resultado la aparición de la depresión, que se traduce en una carga muy pesada para sí mismo que trae consigo un agotamiento excesivo. Sin embargo, en una

¹¹⁷ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 70.

sociedad de la positividad, es casi imposible hacer referencia a sentimientos negativos como la tristeza y se evita a toda costa la herida y la vulnerabilidad.

El sujeto del rendimiento solo se remite a dos situaciones, a fracasar o a funcionar. Lo que además lo ha conducido hacia evitar el conflicto, que le llevaría mucho tiempo para abordarlo; pero el conflicto podría beneficiar en cuanto que de éste se originan las relaciones y se adquiere identidad, puede ayudar a crecer y madurar. En cambio lo que ocurre con la autolesión es que, como en el caso de las adicciones, de manera momentánea se siente un tipo de alivio que permite continuar con su funcionamiento habitual, aunque ese resultado sólo sea momentáneo.

Ahora, en la sociedad donde las cosas se han convertido en sólo mercancías que tienen que ser expuestas para que se les otorgue un valor, el sujeto ha adoptado la forma de la mercancía y se comportan como tal. Es necesario hacerse ver por medio de la exhibición, para aumentar su valor de exposición y comercializarse. Como ejemplo se toma que, las fotografías que anteriormente se tomaban como una forma de culto para recordar un momento, ahora son tomadas por las personas con el objetivo de exhibirse como mercancías y por esa razón están carentes de recuerdos, de historia, de narración, reducidas a un momento fugaz de emoción y de exposición.

Por ello, como señala el autor, el cansancio en la sociedad de rendimiento se vive a solas, mismo hecho que continúa aislando y dividiendo a los individuos. Esto nos conduce a intentar comprender al mundo actual, ya que permanecer cansados nos resta la posibilidad y las ganas de interactuar con los demás, de hablar, de expresar emociones, de preocuparnos por empatizar con los otros, de albergar sentimientos que favorezcan a la colectividad, como la solidaridad y el respeto.

La violencia que resulta es contra sí mismo, vivida de manera aislada y solitaria, el individuo intenta ofrecer todo lo que la sociedad espera de él, el cansancio poco a poco va destruyendo al sujeto y a todo lo que le rodea y esto se debe a la exigencia de sí mismo y no de algo exterior. Tanto

agotamiento impide la reconciliación consigo mismo, no confía en sí y tampoco en nadie; y por ende los demás tampoco confían en él. Sí es claro que la sociedad le ha otorgado al sujeto toda la motivación y positividad, demandando y exigiendo de una forma tan sutil que el individuo se la ha apropiado para sí.

A modo de intentar comprender lo que menciona Han, todo esto cobra sentido cuando queremos conocer el accionar de los individuos por medio de cuestiones que anteriormente eran tan relevantes y que apuntaban a la interiorización de las pautas de comportamiento observables dentro de una sociedad, ya que se determinaban los rasgos esenciales de las personas por medio del acercamiento de aspectos como una herencia genética o biológica, la singularidad de la personalidad y el carácter desarrollados a partir de contextos sociales y culturales; pero ahora es más difícil encontrar la autenticidad en cada uno de los seres humanos cuando todo se ha convertido en homogéneo y cada rasgo se ha perdido y difundido entre la espesura de la igualdad de condiciones y de formas de actuar.

Ya en *La sociedad del cansancio*, Han describe también, otros padecimientos neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH) y el trastorno límite de la personalidad (TLP)¹¹⁸. Cabe señalar que dichos padecimientos que Han atribuye su origen a un exceso de positividad en los seres humanos, son muy recurrentes y se manifiestan de distintas formas, aunque los síntomas estén generalizados en los manuales de psiquiatría; pero lo que más llama nuestra atención es el hecho de que el ser humano, en la actualidad, sea capaz de habituarse a este modo de vida y continúe siendo funcional dentro de la sociedad, en los hogares, en el lugar de trabajo, en sus relaciones con los otros y sin embargo, esto no quiere decir que se tenga la calidad de vida esperada, debido a que estos padecimientos en algún momento llegan a impedir el flujo continuo de las actividades cotidianas.

¹¹⁸ Estos padecimientos que Han denomina como neuronales, aparecen descritos en la 5ª edición del *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*.

Además de la imposibilidad de hacer frente a los sentimientos considerados como negativos, es decir, el dolor, el sufrimiento, la pasión, Han relaciona estas emociones con otra que no precisamente tiene una connotación negativa; el amor, pues se trata de evitar el sufrimiento a costa de éste y así permanecer en un estado de comodidad, por lo que no está permitido el enamoramiento y si ocurre se hace sin pasión, convirtiéndolo en un objeto más del consumo. Sin embargo, por consecuencia del exceso de positividad, surgen diversos trastornos psicológicos en el ser humano como el agotamiento y la depresión.

A partir de la exposición de Han respecto a los elementos encontrados en la sociedad actual: cansancio, transparencia, narcisismo, podemos determinar que el hombre se encuentra realmente distante de la libertad, de ser libre. Ya sea porque el sujeto está siendo privado por una explotación ajena o porque lo hace desde sí mismo, pero al final volvemos al mismo punto de la dialéctica del amo y el esclavo, "somos amos del esclavo o esclavos del amo, pero no hombres libres"¹¹⁹.

¹¹⁹ Byung-Chul, Han, *La agonía de Eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 36.

Conclusiones: Hacia una sistematización del pensamiento de Byung-Chul Han, sobre la muerte.

Es importante mencionar que en el presente trabajo se abordan algunas de las ideas que Han propone en sus obras, sin embargo éstas no están vinculadas directamente con una propuesta nueva del autor, ya que él las toma de otros autores. Tal es el caso de la aseveración sobre la transformación de las sociedades disciplinarias que actuaban bajo la coerción y la represión, dando paso a sociedades liberales donde se habita bajo un régimen declarado como positivo, siendo su coerción de manera que no se puede percibir fácilmente por no usar explícitamente la fuerza. Dicha idea es retomada por Han de Foucault en Nacimiento de la biopolítica.

Otra idea que no es propia de nuestro autor es sobre la transparencia, pues el primer filósofo que la abordó de la misma forma en la que Han la está exponiendo en sus obras fue Gianni Vattimo, el cual habla de la transparencia desde las sociedades actuales donde existe un exceso de información y de comunicación. Y que a pesar de que la obra de Vattimo *La sociedad transparente* fue publicada en 1990, no deja de tener relevancia e incluso detalla exactamente lo que es visible en las sociedades contemporáneas y que la relación con las nuevas tecnologías lejos de ser de ayuda para lograr la transparencia, está logrando mayor caos. Aunque hay que resaltar que para Vattimo ese caos podría ser un motivo que procure la emancipación y un camino hacia la libertad y la pluralidad. Vattimo pretende en algún momento que aquellos avances tecnológicos favorezcan a las ciencias humanas, para que éstas ofrezcan a la sociedad el desarrollo alcanzado de alguna manera y así intentar resolver los problemas que aquejan a las sociedades.

La "sociedad de la comunicación" que Vattimo refiere como "sociedad transparente", no está muy alejada de lo que se puede visualizar actualmente, pues se ha pretendido tener una sociedad más consciente de sí misma y a la vez se han tenido resultados no tan favorables. Basándonos en la exposición del autor, las cosas están revertidas, en lugar de ganar mayor consciencia el hombre actual vive mayormente afanado por la complejidad del uso de la

tecnología y la comunicación superflua, muy alejados de lograr la transparencia que hace más de treinta años Vattimo esperaba. La noción que el hombre de la actualidad tiene de la realidad, es la consecuencia de los múltiples "entrecruzamientos" y de la diversidad de contaminación digital proporcionada por los medios de comunicación actuales, por las redes sociales, así como las imágenes e interpretaciones que surgen como una forma de competir con los otros. Otro punto importante a resaltar en la obra de Vattimo, es el reconocimiento de la necesidad de una emancipación, que tampoco ha ocurrido, del poder económico y político que todavía se encuentran en manos del capitalismo y que aún tiene un peso significativo y considerable sobre las acciones humanas.

Algunas de las afirmaciones que realiza Han pueden llegar a ser cuestionables, sobre todo si no ha hecho un trabajo profundo de cada uno de los autores que retoma en sus obras. Tal es el caso de Heidegger, quien aborda la cuestión de la otredad, y es cuestionable si realmente no se visualiza en su postura un mayor interés por el otro. Es necesario mencionar la importancia que tiene el concepto de Heidegger respecto al otro, en el ser para la muerte. Referente a lo anterior, encontramos que André Duarte realiza la contemplación de la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, para discutir el asunto de la alteridad y en algún momento describe que Heidegger no exploró con gran detenimiento el problema de la alteridad en su análisis ontológico sobre la existencia, ya que su enfoque primordial fue el ser; sin embargo, la relevancia del tema de la alteridad propuesta en dicha obra de Heidegger, se encuentra mediante una comprensión e interpretación adecuada de la lectura de la obra.

Con base en la exposición anterior sobre Heidegger, nos damos cuenta de que el autor revela una alteridad que habita en cada uno, que a su vez tiene que ver con la condición ontológica del reconocimiento del sí mismo y del otro como singularidad irreductible, como alteridad. Con ello se abre paso a la posibilidad de un reconocimiento ético del otro, desde la condición ontológica que posee, porque al otro podemos observarlo a partir de nosotros mismos. De esa forma es como Duarte consigue profundizar en la posibilidad

ética de encontrar al otro como otro en su alteridad o singularidad y no sólo como un otro existente, a través de la modificación existencial que trae consigo la modificación del ser con los demás.

Es así que no es posible visualizar profundamente en las obras de Han lo que Heidegger propone sobre el otro, pues no hace referencia a que dicho autor buscó transformar los parámetros tradicionales sobre la ontología de la existencia que la concebían meramente como subsistente; es decir, Heidegger no mantuvo a la ipseidad aislada de la relación con los demás. Dicho de este modo, podemos contemplar que el sí mismo siempre está relacionado con los demás y eso produce una respuesta favorable de responsabilidad con el otro, donde se asuma no sólo la definición de quién soy yo en el mundo, sino del reconocimiento de la condición de alteridad propia y de la conciencia del otro velada a partir de la ética; la relación con los otros no sería posible si no reconozco mi propia alteridad.

Un punto que considero importante resaltar de Byung-Chul Han, es que en su obra *La desaparición de los rituales*, el autor afirma que en la actualidad han expirado poco a poco todos aquellos rituales que se llevaban a cabo, respecto a la muerte. Sin embargo, el autor únicamente está considerando en su exposición algunos países europeos, que es el contexto en el que éste se encuentra; dejando de lado otras sociedades que con base en mi punto de vista, aún siguen llevando a cabo los rituales correspondientes a la muerte. Tal es el caso de México y algunos países de América Latina, pues la muerte es contemplada con sumo respeto y devoción; dependiendo de la región y del lugar es que se mantienen las características de los rituales¹²⁰ o acciones llevadas a cabo antes la muerte del otro. Flores Delgado, quien concibe a la muerte como "un acontecimiento común en la vida del ser humano, que la asume y explica de distintas maneras de acuerdo con su cultura", hace notar precisamente esta cuestión de la cultura, que es el origen de las formas en

¹²⁰ Para Turner en *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 21; el ritual es propio de "una conducta formalmente prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina accionaria, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas". Citado en Delgado, "Rituales y creencias en torno a la muerte en Santa Cruz Analco, Puebla", 2013.

las que se expresa el ser humano ante la muerte. En algunos estudios realizados para intentar comprender las particularidades de cada cultura con respecto a la muerte, se ve la orientación de dos raíces principales: la religiosa y la étnica (que si hablamos del caso particular en México, se puede observar la influencia en la raíz étnica de la cultura prehispánica y de la española), lo que alimenta la percepción que se tiene sobre la muerte. Sin embargo, es necesario también mencionar que a lo largo del tiempo esta fusión creada por la raíz étnica y la religiosa, se ha ido adaptando y modificando con base en lo que va surgiendo de nuevo.

En dicho contexto, además de la cuestión de la muerte como un acontecimiento que vale el respeto y devoción por parte del ser humano, hay que partir además del sentimiento de temor que conlleva, así como de las concepciones morales que surgen a partir de las raíces ya mencionadas. A fin de no extenderme tanto en este punto, me parece pertinente mencionar algunas de las acciones llevadas a cabo cuando se presenta este evento de la muerte del otro, de una persona cercana. Están implicados rituales funerarios que como ya se mencionó, la significación que se tiene de dicho acto es basado de acuerdo a las creencias expuestas en cada región; sin embargo, sí se llevan a cabo dichos rituales que tienen a su vez el objetivo de conmemorar, reafirmar, comunicar ideologías e incluso transmitir normas y patrones de conducta. Los ritos “actualizan los mitos al evocar de manera periódica hechos importantes en la vida de un pueblo”¹²¹ y las celebraciones de rituales realizados tienen estrecha relación con los procesos sociales, ya que los participantes tienen la capacidad de adaptarse al medio que los rodea y a los cambios internos que se presentan; además, en las ceremonias se incluyen factores de intercambio social e incluso económico, pero la finalidad principal siempre será la de favorecer a los actos humanos y procurar la búsqueda permanente con lo divino. Con lo anterior, no es difícil encontrar vínculos entre los seres humanos que se comprometen con la ideología y la tradición de las comunidades o regiones.

¹²¹ Rodríguez, “Folclore, etnografía y etnología en Andalucía”, Madrid, Boixareu Universitaria, 1991, p. 70.

Regresando un poco a la descripción de los rituales funerarios, Delgado menciona una duración aproximada de 12 días, donde se llevan a cabo diversos rezos para luego proceder al entierro o en algunos casos cremación de la persona fallecida y se preparan alimentos para las personas que participan de dicha actividad; en los años venideros se preparan ceremonias religiosas para conmemorar el fallecimiento. Con estos actos realizados, posteriores a la muerte, las personas que intervienen tienen la idea de disminuir el contacto con la muerte y así mismo se elimina un poco el temor que se tiene con respecto a la misma; por lo que el proceso de duelo y de reintegración a sus propias actividades se hace más fácil después de la pausa que se hace de la vida cotidiana y de la exposición física y simbólica con las cosas inmateriales. En estos casos y haciendo referencia a la particularidad de los actos llevados a cabo como rituales, se puede percibir que en algunas regiones o sociedades se observa a la muerte como una cuestión inevitable y que cada quien tendrá su momento para morir; así mismo, el contacto que se tiene con la muerte también nos acerca con el otro.

A fin de concluir la sistematización del pensamiento de Byung-Chul Han respecto a la muerte, podemos mencionar que nuestro autor tiene la gran ventaja de poseer la capacidad para resumir, mediante un ejercicio analítico, las exposiciones de diversos autores que relatan sobre el tiempo presente, incluso de la forma en que éste se ha transformado y moldeado a partir de lo que va surgiendo. En este caso, encontramos a un autor que concibe que en esta época se ha bloqueado la posibilidad de lo que Heidegger denominó como "ser para la muerte" para salir del estado de "inautenticidad"; de ahí surge la concepción de nuestro autor al respecto de que el sujeto de la actualidad no posee la capacidad para ser auténtico, ya que ha adoptado un carácter homogéneo con los otros, sin resolución para modificar su estado de impropiedad. No se tiene la oportunidad para obtener una experiencia existencial dada por la contemplación, por la desigualdad con los otros, debido a la hiperactividad, la comunicación excesiva y acelerada que promueve el neoliberalismo. Han se apropia además de la exposición de Freud, cuando contempla que todos los aparatos y medios de comunicación, así como la

dinámica que se lleva a cabo en la actualidad, se apoderan del inconsciente del individuo. Sin embargo, se genera una ambivalencia porque éste lo hace a partir de su propia voluntad y aparente libertad, el sujeto disfruta de permanecer en este estado de dominación propia porque no existe una figura de por medio que le obligue o le coaccione, aparentemente no requiere de vigilancia y aquí es donde se vuelve a confirmar la ambivalencia, en que se mantiene la idea de que no hay vigilancia como en el panóptico de Bentham, aunque en realidad, el sujeto se vigila a sí mismo bajo su propia imposición para lograr rendir y aumentar su productividad.

El sujeto se maneja bajo los imperativos del rendimiento, mismos que al mismo tiempo se vinculan con el superyó propuesto por la teoría freudiana, o también se coloca en el sitio del ser culpable que manifiesta Heidegger. Además, lejos del mundo laboral, el sujeto tiene la necesidad de exhibirse y de mantenerse bajo la vigilancia de los demás; lo podemos observar mediante la acción desmedida de tener que informar por cualquier medio social, acerca de todo en cuanto existe en su vida privada. Byung-Chul Han ha sido reconocido como uno de los autores contemporáneos con mayor impacto en la actualidad, dado por la facilidad que tiene para tocar diversos temas que son considerados de suma relevancia para la sociedad en la que nos encontramos, por la forma de hacer llegar sus obras por medio de un lenguaje accesible y entendible para muchos, así como por la manera en la que es capaz de ampliar su crítica a situaciones presentes.

Uno de los aspectos más importantes abordados por nuestro autor, es el control del neoliberalismo, apoyado por el uso desmedido de las vías de información y comunicación, se ha centralizado al ser humano en el sentido más profundo de la resignación; aunado a esto, mantiene una especie de renuncia a la resistencia, por medio de las prácticas más comunes de consumismo que le hacen perder de vista su propia subjetividad, para conducirse hacia un camino de aparente libertad, mediante la idea de servir voluntariamente a los otros. El ser humano cree fervientemente que está yendo en contra del poder, porque ahora él es quien direcciona su timón, debido a que dicho poder ha sido sutil pero totalizador.

Resulta de gran relevancia reconocer que nuestro autor se ha encargado de realizar una reflexión crítica que nos conduce a modificar el modo de actuar, así como la forma de pensar, para lograr tener una actitud emancipadora que nos dirija hacia una vida de mayor calidad y por lo tanto, a una concepción sobre la muerte que contemple los rasgos fundamentales de la existencia. Con base en la resolución de las autoras de la obra *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, se puede observar que coinciden en que Byung-Chul Han comenzó su camino bajo la premisa de una crítica radical al orden actual del mundo, sin embargo, dicho camino lo terminó llevando hacia un estado de inmovilidad y de pesimismo. Con base en la crítica anterior, en las obras de Han hemos observado una crítica a la era actual, que exige vincularnos mediante los medios de información y de comunicación, así como del exceso de positividad y la renuncia a lo que es considerado como negativo, aunque sea fundamental. Pero, ¿será necesario reflexionar las situaciones y realidades que ocurren en la época actual, única y exclusivamente a partir de una visión comunicacional? Porque de ser así, estaríamos evitando hablar de aspectos sumamente relevantes como el histórico social, el socioeconómico, es decir, el contexto en el que se ha desarrollado la sociedad a lo largo del tiempo.

Parece ser que los medios tecnológicos no pueden producir un desarrollo aislado, sino que se dan a partir de un desarrollo social que contempla cuestiones como el contexto histórico e incluso socioeconómico, pues "una modernización centrada en una naturaleza meramente tecnológica, que ya no quiera cuestionar el *status quo* del orden social y que admita haber llegado al fin de la metamorfosis de las formas sociales a través de la economía de mercado y de la democracia, se descalifica a sí misma"¹²².

Una de las críticas más interesantes a la obra de Han, es precisamente que pierde el objetivo del carácter histórico dentro del sistema social y

¹²² Robert Kurz, " Las lecturas de Marx en el siglo XXI", de la introducción a *Marx Lesen*, Frankfurt, 2001, publicada por el CEME, Santiago de Chile, 2005, p. 2

económico; absolutizando el presente y dejando atrás la relación de éste con el pasado, pues la época actual no puede construirse por sí misma sin un vínculo proveniente de la historia, los aspectos comunicativos que surgen en la actualidad no deberían interpretarse como desprendidos de toda herencia anterior a ellos. Sin embargo, lo anterior no impide que realmente sí sea impactante la visión sobre las consecuencias que suponen las características más comunes presentadas por el sujeto de la actualidad, como la apariencia de libertad que enmascara una forma de dominación astuta y sutil, que produce en el ser humano la proyección desde el interior. Por ello es a veces imposible darse cuenta de que la dominación en realidad proviene desde el exterior del individuo, porque éste ha adoptado el sistema desde su propia libertad de decisión. Otro aspecto importante que se tendría que resaltar en Han, es precisamente el vínculo que tiene su noción de muerte, con la vida; pues es clara su invitación para que cada quien se convierta en un contemplador de la vida, mismo que surgiría como consecuencia de recuperar la libertad del ser humano que ha sido perdida y de entablar una relación de aceptación con las circunstancias actuales como el silencio, de la agonía, e incluso tener aceptación sobre los padecimientos actuales más recurrentes como el cansancio crónico del que somos víctimas, la depresión, la auto explotación, la soledad, la sobre exposición y la ausencia de la quietud y pasividad.

Con base en una de las críticas más fuertes en contra de nuestro autor, se puede encontrar que éste "se sirve de binomios categoriales y de oposiciones para replicar una y otra vez, en distintos contextos, una misma relación que sin embargo no logra tensar sus términos problemáticamente. Byung Chul Han, dicho de otro modo, señala problemas que no problematiza. Sus tesis se asientan en una dicotomía fundamental: positividad/negatividad"¹²³. Lo anterior ejemplifica el problema central en las tesis de Han, ya que quienes lo critican, se basan en que el autor carece de un sentido contextual e histórico sobre las situaciones actuales, pues

¹²³ Espinosa, L., et al. (2018), *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2018, p.21.

problematiza de manera repetitiva a lo largo de sus obras, sin proponer concepciones nuevas que alimenten a las anteriores. Por lo anterior, Han ha sido duramente criticado, por dejar "al aire" los problemas esenciales que manifiesta en sus escritos, pero que no logra culminar. Además, es alarmante la manera en la que a partir de diversos contextos, repite las mismas ideas que no termina por formular y en todo caso, tampoco logra encontrar un punto de resolución o alguna propuesta clara que intervenga en los puntos que describe como problemas actuales. ¿Será que Byung-Chul Han presenta un problema filosófico-metodológico, que se visualiza mediante una circularidad teórica, donde la utilización de términos binarios no le permiten esclarecer con profundidad cada uno de los conceptos? Han ha intentado realizar un diagnóstico a la época actual, pero habrá que hacer notar que su intento no ha trascendido del todo. Su intento por realizar dicho diagnóstico, es basado en la descripción de las nuevas técnicas de poder que se han llevado a cabo en la actualidad, mismas que dan cuenta de un tiempo donde impera el capitalismo y la globalización. Aunque, sería necesario analizar y tomar en cuenta si es posible definir el poder desde una misma perspectiva y un mismo contexto. Los problemas filosóficos pueden prestarse a diversas interpretaciones, pero no se resuelven a partir de conceptos unívocos que den cuenta de un mismo lugar y tiempo. Por ello, además es importante reconocer la relación con el contexto histórico y socioeconómico en los que se formulan.

El poder es formulado a partir de la coerción, misma que es interpretada como la forma más débil e inestable de ejercer el poder, ya que por medio de decisiones propias, se está yendo en contra de la voluntad del otro obligándolo a obedecer forzando su actuar. Es más común observar este tipo de relaciones en la actualidad, por lo que Han detalla su interpretación al respecto, denotando la necesidad de recuperar la otredad, eliminando de alguna manera la violencia que se ejerce cuando el poder se lleva a cabo de esta manera. Pero, ¿en algún momento de sus obras, Han deja clara la forma en la que podemos conducirnos a los otros, como un intento de dar resolución o respuesta a esta interacción entre seres humanos? Parte de ello es que Han ha sido criticado por algunos autores, por la forma tan pesimista de contemplar la actualidad, sin llevarlo a un plano más allá de sólo criticar. La reflexión del

autor se podría considerar entonces como ambigua, a pesar de que la opresión sí se ha llevado por medio de la violencia, en ocasiones de forma muy sutil.

Lo ambiguo del autor radica en la ambivalencia de sus términos, porque además de contemplar al poder como un ejercicio de violencia, de opresión y de coerción, también es entendido como una acción que posibilita la libertad. En este punto la libertad se visualiza como una intermediación con el otro, donde la subjetividad de este otro es la que permite observar dicha interacción como una elección propia que no es impuesta por alguien más, como un ejercicio redimido de un condicionamiento externo y de una imposición. Aunque Han nos invite a reflexionar acerca del poder mediante un contexto que no sea político, expone su punto desde una visión confusa, por intentar explicarlo mediante la violencia y la libertad, que si bien son dos modos opuestos de intervención por su manifestación, se llevan a cabo con el mismo fin. El poder continúa desempeñándose ya sea por medio de la coerción que le produce al otro actuar con obediencia y por otra parte, también es llevado a cabo mediante la vivencia del otro como un ejercicio libre de soberanía. El poder sigue triunfando, la única diferencia entonces sería que en un extremo de la violencia es por medio de un poder arbitrario y en el otro extremo se encuentra la aceptación mediante la acción común. Pero, ¿sólo podemos reducir el ejercicio del poder a estas dos vertientes o polos opuestos? ¿Qué pasaría si observamos al ejercicio de la violencia de otra forma que no sea meramente a través de la coerción? O ¿será posible pensar la libertad sin la necesidad de vincularla con una imposición sutil, que al mismo tiempo es ser imposición, de una voluntad otra? Una forma distinta a la de Han de concebir el poder, es por medio de la propuesta del sociólogo Max Weber, pues dicho autor contempla que la

dominación se definiría como la probabilidad de que un mandato sea obedecido. En el caso que dicha probabilidad tenga éxito, entonces, estaríamos teniendo como resultado la disciplina, es decir, la aceptación de mandato. Conocemos los motivos internos de justificación de la obediencia que nos ofrece el padre de la sociología comprensiva (el temor o la esperanza) y también los tipos ideales de

la dominación legítima (tradicional, afectivo-carismática y racional legal, con arreglo a fines o con arreglo a valores). De este modo, el concepto sociológico de "dominio" es más preciso puesto que garantiza que un mandato encuentre docilidad¹²⁴

Por el contrario, Han justifica su exposición al respecto del poder, en la sistematización que realiza de Foucault; donde analiza la relación existente entre el poder y la libertad, mismo que es posible llevar a cabo cuando está de por medio la fuerza de un más poderoso, frente a uno más débil, quien siempre tiene la posibilidad de negarse al mandato. Con base en lo anterior, la exposición del autor determina que lo que presupone a la relación de poder es la capacidad de resistencia, pero éste, está evitando reconocer que pueden existir relaciones de poder sin resistencia. Sin embargo, nuestro autor nos dirige a comprender que las formas que encuentra del ejercicio del poder, violencia y libertad, no son realmente distintas entre sí, pues la única diferencia existente entre éstas es la intensidad y la incidencia que se tiene sobre el otro, es decir, si se tiene éxito o si se fracasa en la posibilidad de imponer la voluntad propia en la relación social. Su propuesta va dirigida hacia unificar los elementos del poder, para lograr una auto superación del poder que conlleve a la hospitalidad y la amabilidad; en su propuesta está buscando enfatizar en un encuentro con el otro, debido al reforzamiento de encontrarse con el sí mismo mediante una ética del poder que promueve el cuidado de sí y que supone una precondition de libertad, dado el tiempo en el que nos encontramos donde no hay tiempo de entablar una relación con el otro, por la limitación del tiempo y por la aceleración constante en la que estamos envueltos.

Con lo anterior, se confirma la tesis central del autor en las obras donde expone a grandes rasgos las características más comunes presentadas en nuestro tiempo, en *La sociedad del cansancio* podemos visualizar una

¹²⁴ Max Weber, *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.43. Citado en Espinosa, L., et al., *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2018, p 37.

representación del contexto social, donde la negatividad se ha transformado en un exceso de positividad que trae consigo que el ser humano enfoque toda su actividad a rendir mucho más. Nuestro autor exhibe dicho comportamiento como una especie de diagnóstico que surge a partir de su interpretación del mundo actual. Sin embargo, aún no se ha resuelto cuáles han sido las diversas causas que han provocado llegar hasta este punto, porque el autor lo justifica a partir de la forma sutil de poder que se está llevando a cabo para que los seres humanos seamos coaccionados bajo la pretensión de una actividad voluntaria mediante el ejercicio de la propia libertad; pero parece ser que se está limitando la reflexión únicamente a los supuestos de poder, de la transición hacia una sociedad mayormente comunicativa y tecnológica, dejando de lado otros aspectos que pueden llegar a ser relevantes para lograr comprender este desarrollo destructivo que promueve el capitalismo.

Además, la crítica de Han tendría mayor impacto si se intentara establecer una estrategia o idea emancipadora contra el ejercicio de la sociedad que está produciendo los padecimientos físicos y psicológicos más comunes, como el exceso de cansancio y como la hiperactividad. Se relata la forma en la que se ha producido una reacción de la psique que va más allá de la conducta y la respuesta del cuerpo, pues la disciplina retoma su cauce desde el interior del ser humano hacia el exterior; vemos una vez más como es que Han desarrolla postura mediante la determinación de un tipo de pulsión de muerte que permanece inconsciente y que se transmite hacia afuera del individuo, misma que reduce la posibilidad de tener consciencia sobre las formas de producción masivas que lo llevan a tener una carga difícil de llevar, incluso le imposibilita dar cuenta de la manera en la que mantiene relación con dichos padecimientos neuronales. Haría falta reconocer que el ser humano puede convivir con las enfermedades más comunes, pues sigue siendo funcional para las necesidades que tiene que suplir dentro de la sociedad. Es capaz de manifestar los síntomas de la depresión, del TDAH, del Burnout, del Trastorno límite de la personalidad, etc., pero eso no va a detener su actividad de producción. En todo caso, Han tendría que haber expuesto en sus obras, algún intento de propuesta para contrarrestar los efectos que la sociedad de consumo tiene sobre el ser humano; porque a pesar de que se

pueda llegar a ser funcional, bajo esta circunstancia es imposible lograr uno de los objetivos primordiales para Han, que es tener una vida contemplativa, donde se tenga la posibilidad de mirarse a sí mismo y a los otros por medio de una libertad plena y verdadera.

No es suficiente con la invitación que realiza el autor sobre reconocer y aceptar el tiempo en el que estamos viviendo, porque al final, parte de esa "aceptación" de las nuevas formas de interacción es la que ha llevado al ser humano a reconocerse y actuar bajo la dinámica actual que le produce el sometimiento al exceso de información, a la forma inadecuada de hacer uso de su libertad de expresión. El ejercicio de las redes sociales donde se asume un rol que no corresponde con la realidad inmediata del sujeto, así como la exhibición desmedida, siguen formando parte del objetivo central que tiene la sociedad del capitalismo, controlar y vigilar todo el cuerpo social. Se tiene la apariencia de mantener una comunicación ilimitada con los otros, la resolución a casi todo ahora es por medio de la interconexión digital, pero la verdad es que no existe ningún tipo de aproximación al otro, incluso ni siquiera se puede obtener ningún tipo de conocimiento sobre sí mismo, con tantos estereotipos y mentiras que quebrantan al individuo y que le imposibilitan dar paso a cuestionar y reflexionar sobre la actualidad y por ende, mucho menos tendrá como respuesta la resistencia.

A pesar de haberse inspirado en muchas obras relevantes de algunos autores, en su propuesta, Han ha intentado eliminar la postura que mantuvieron Marx, Lacan, Nietzsche, Freud, entre otros; ya que éstos concebían a una sociedad que estaba siendo sometida a la alienación, al control, la prohibición y la represión. Explica nuestro autor que anteriormente se llevaba a cabo una forma de violencia más explícita y material, ahora esa violencia ha sufrido una transformación y se ha convertido en simbólica, misma que ha adoptado el sujeto de ahora, aislado, silencioso y auto explotado. Con base en lo anterior, se han vulnerado los mecanismos de defensa y ahora es casi imposible reconocer quién es la víctima y quién el verdugo. Pero, parte de esa crítica de nuestro autor se convierte en un pesimismo extremo que no da opciones para emanciparse, para que el ser

humano admita que está siendo parte de una poderosa forma de control y que él mismo la está dirigiendo. Esta forma de contemplar a la sociedad en general y más específicamente al sujeto de la actualidad, deja sin margen para cuestionar, para resistirse y actuar en contra de aquello que está enfermando a la sociedad. La exhortación de Han para evitar el exceso de producción, sería entonces retomar la inacción; pero entonces es necesario pensar si tendrá impacto el no hacer nada, por el contrario, se está evitando hacer un necesario llamado a la resistencia y a la emancipación, "lo único que restaría esperar son prácticas individuales que ejerciendo su libertad practiquen la vida contemplativa, el silencio, la escucha, el cuidado de su salud y la amabilidad de sí para consigo"¹²⁵, lo que paradójicamente, nos estaría regresando al mismo sitio, a la internalización que conduce a evitar conectar con el otro y a obtener una plena libertad social que nos guíe a resolver que conceptos, como el poder, sean reducidos a diversas formas de violencia.

Repensando la postura de Han, será necesario preguntarnos si se trata realmente de una posición crítica. Una de las habilidades principales del autor es precisamente la forma en la que mantiene un discurso con algunos autores de gran relevancia en los temas sobre la sociedad, el poder, la muerte, etc., además de exponer conceptos que son de gran interés en la actualidad; sin embargo, habrá que cuestionar si la forma en la que expone dichas obras es a partir de una propuesta crítica que nos conduce a una reflexión-acción, o sólo se trata de una descripción exhaustiva y clara de la sociedad contemporánea, lo que nos dirige a la comprensión de lo que estamos viviendo. Lo primero nos otorgaría la posibilidad de enfrentarnos a las circunstancias actuales desde una perspectiva fundamentada en la resistencia y la emancipación, pero por el contrario, lo segundo solamente nos daría una pauta para el conocimiento de lo que ocurre con el individuo y las relaciones sociales establecidas a través de la imagen que nos evoca de nuestro reciente tiempo.

¹²⁵ Espinosa, L., et al., *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2018, p. 55.

En cuanto a la emancipación, que aparentemente no aparece de manera explícita como una propuesta en la exposición de Han, en una entrevista realizada a Jorge Alemán¹²⁶, éste menciona que una de las posibilidades para obtener una emancipación sería a través del duelo, no concebido como cancelación, sino como un trabajo activo y productivo: "hacer el duelo por la revolución no quiere decir abandonarla, sino reelaborarla, reinventarla y situarla en una lógica distinta, que no funcione según lo necesario". Al contrario de Han, pues nuestro autor no entabla una conexión con una actividad revolucionaria que se establezca a partir de una actividad productiva, más bien en su propuesta encontramos que prefiere optar por un tipo de resignación al invitarnos a reconocer el mundo en el que estamos viviendo, así como volver a la contemplación, lejos del ejercicio de la productividad, mediante la práctica del respeto, la dignidad y el silencio.

Para intentar aproximarnos a una filosofía de la muerte en Byung-Chul Han es imprescindible saber cómo es que éste concibe al sujeto de la sociedad neoliberal. Ahora, podemos partir de la noción de sujeto en cuanto a la sociedad de rendimiento en la actualidad; primero habrá que hacer notar que una de las habilidades más exitosas de dicho régimen, es la manera en la que se influye en el psiquismo del individuo, para transformarlos en seres manipulables y dominados, produciendo un sentimiento de culpa y vergüenza cuando no se tiene una respuesta favorable ante la demanda de producción y rendimiento, evitando cualquier forma de resistencia hacia el sistema que ahora no se considera como opresor, sometiéndose, exhibiéndose y exponiéndose a sí mismo. Se excluye la negatividad y se adopta una excesiva positividad, que confluye con la hipercomunicación. Tener una visión así del sujeto actual, hace que se pierdan las diversidades y se contemple a todos por igual, que se pierda al individuo entre la colectividad. Pero al contemplar al ser humano de esta forma, se le está eliminando toda fuerza del inconsciente, sus características individuales y particulares, mismas que lo

¹²⁶ La entrevista realizada por las autoras del libro ¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han? a Jorge Alemán Lavigne, quien es un psicoanalista y escritor de origen argentino. En 1976 se exilió en España y a partir de esa fecha vive en Madrid. Sus publicaciones son sobre un pensamiento reflexivo que contempla el psicoanálisis, filosofía y política.

hacen emerger de lo idéntico. Han sólo plantea el lado externo del individuo, pues refiere que éste se ha incorporado a una red y que desde el interior está generando violencia hacia sí mismo. De este modo, la única salida que se tiene es reconocer y asimilar el nuevo mundo en el que estamos inmersos, pero se está evitando al mismo tiempo, tomar el riesgo de ir hacia otro sentido que permita la reflexión crítica, que conduzca a la toma de acciones. Tener una idea del sujeto dominado completamente y que se autodestruye creyéndose libre, lo deja mayormente vulnerable y victimizado, sin alcance para una experiencia emancipadora.

Uno de los autores que ha influido en la postura de Han respecto a la actualidad, es Sigmund Freud, sin embargo es necesario hacer notar que nuestro autor no se introduce por completo al mundo del psicoanálisis y lo que éste describe sobre el sujeto, su exposición queda muy vaga y no profundiza en el análisis, ya que tendría en cuenta algunos puntos de gran relevancia. El sujeto concebido desde el psicoanálisis tiene como característica fundamental que está abierto a buscar su historicidad, debido a que no conoce todo sobre sí mismo, busca expresar el inconsciente y se inscribe en su propia historia, a partir también de la negatividad, para adquirir la posibilidad de dar cuenta de sí a través de la ética y la responsabilidad. Por el contrario, Han rechaza la idea de que el sujeto de la actualidad tome como criterio principal su historia, porque se desenvuelve solamente en su contexto presente, además, niega que éste se mueva a partir de su negatividad, porque lo describe como un sujeto con exceso de positividad y que al mismo tiempo está evitando reconocer que desde su interior es donde emerge la violencia contra sí mismo. El sujeto que describe Han no es exhortado por sí mismo para actuar con consciencia de sí, más bien describe a un ser vulnerado y manipulado por un régimen que únicamente lo requiere para su propio beneficio. Habla de un sujeto que practica la uniformidad con los demás al ser parte del rendimiento que le exige el neoliberalismo; es un ser de la transparencia, entendida ésta como la ausencia de sombras que le produzcan algún tipo de conflicto. El sujeto descrito por Han carece de sueños, de resistencia, de posibilidad para realizarse, para dar cuenta de sí mismo, para amar; por esa razón es que se considera que nuestro autor deja reducido al sujeto.

De lo particular, el sujeto, Han describe la pérdida de la alteridad, justificándolo a partir de la positividad de lo igual, que trae consigo la conformación de lo homogéneo y al mismo tiempo se expulsa por completo la negatividad de lo distinto. Aquí Han está suponiendo dos equivalencias: negatividad-alteridad y positividad-mismidad; pero no permite ver con claridad cómo es que llega a esa afirmación. Sólo deja entrever que la sociedad en la que estamos situados se hace cada vez más narcisista, perdiendo la subjetividad y la relación con el otro, desaparece por completo el otro y la posibilidad de desarrollarse desde el Eros, desde el amor hacia los otros. Pero de manera paradójica, existe un interés por los otros, se permite vislumbrar que el hombre actual está muy preocupado por "encajar" de alguna manera en algunas prácticas sociales, tal es el caso de las redes digitales donde la exhibición conduce a un estado constante de comparación con los otros, para ver quien logra mayor influencia y aceptación. Entonces, sí hay una predisposición por entablar, de alguna manera una relación con los otros, aunque seguramente no desde el Eros.

A propósito del Eros y la importancia que tienen los otros sobre la mismidad, es posible incluir la visión que tiene Han sobre una de las ocupaciones centrales del capitalismo, el evitar y desaparecer cualquier cosa que se convierta en un obstáculo para la circulación óptima de la información y del capital mismo. En *Topología de la violencia* hizo notar que las diferencias desaparecen y provocan que al mismo tiempo se elimine el carácter ontológico del extranjero y es así como la ausencia de la negatividad de enemistad hace que ésta sea dirigida hacia uno mismo. La idea que plantea sobre la hospitalidad desde el respeto y la reconciliación, también estaría contemplando una negación de la singularidad por entrar en la negociación de la alteridad. Lo que anteriormente se ha expresado es precisamente la forma en la que Han puede llegar a contradecir algún supuesto ya que, en este caso, mantiene una postura hacia la reconciliación con el migrante que otorga una nueva identidad, pero al mismo tiempo esto conlleva que se pierda de vista la identidad y singularidad propia, estaríamos siendo parte de lo que él describe como la positividad de lo igual. Sin embargo, como parte

fundamental de la expresión de la pulsión de muerte en la actualidad, es preciso que se tome en cuenta la apuesta de Han sobre la aceptación de los migrantes, ya que este tema es uno de los puntos necesarios para abordar a la hora de pretender evitar lo que aqueja a la humanidad, es decir, tener consciencia sobre la convivencia entre seres humanos, independientemente de su lugar de origen.

Nuestro autor mantiene la idea de que el poder no tiene que ejercer violencia explícitamente y que no es necesario el uso de la coacción y la fuerza, aunque es necesario admitir que el poder más sigiloso y silencioso, también ejerce violencia aunque ésta no sea explícita y el resultado continúa siendo el mismo, que el sujeto es incluido dentro del sistema siempre y cuando lleve a cabo una servidumbre voluntaria, por medio de la auto explotación. Pero ahí es donde regresamos a cuestionar que Han haya generalizado y agrupado a todos los individuos de la sociedad; nuestro autor está dejando de lado que existe un gran número que no tienen la necesidad de auto explotarse, su exposición está centrada únicamente en la realidad de la clase trabajadora que está incorporada en el sistema, habrá que incluir ahora también a los que no tienen ni siquiera el privilegio de tener un lugar en el sistema y que sus garantías económicas son muy distintas y que sí, la condición incluso denigrante en la que se tiene a estas personas es consecuencia de las condiciones desfavorables que surgen a partir de la sociedad del rendimiento, capitalista y consumista; pero entonces no habrá que generalizar estrictamente ni agrupar a todos los individuos bajo la misma característica de lo igual. Por eso es que se consideró importante retomar de la obra de Han *Capitalismo y pulsión de muerte* el apartado donde aborda la ausencia de hospitalidad y la indiferencia con la que son tratados los extranjeros.

Cabe destacar que cuando Han habla sobre la muerte, no se refiere a una cuestión física, sino a una problemática profunda que conlleva una reacción negativa del sujeto contemporáneo. La muerte vista desde la perspectiva de nuestro autor es mediante el cansancio que el sujeto de la actualidad tiene, a partir de su exigencia propia y de la violencia interiorizada en este mismo; la muerte tiene relación con la ausencia de la negatividad,

pues se plantea que el hombre actual mantiene firme su esperanza y expectativa de vida en precisamente eso, en la vida momentánea y en el aquí y ahora.

Podemos decir que aún quedan algunos aspectos por resolver, en cuanto a la noción de muerte que contempla nuestro autor, así como del desarrollo de una filosofía de la muerte debido a que Han ha mostrado tener un amplio conocimiento sobre la conceptualización de la muerte de los autores mencionados con anterioridad, pero queda resolver si nuestro autor ha dejado resuelta la pregunta sobre su propia tesis en cuanto a su filosofía de la muerte o solamente se queda situado en el plano de la descripción y la comparación entre las propuestas de los demás autores, más allá de proponer planteamientos que nos aproximen a dar solución a la problemática en cuestión. Habrá que reconocer que el autor contemporáneo ha otorgado una gran iniciativa por aproximarnos a los conceptos más interesantes que aquejan a la sociedad actual, además de darnos la posibilidad de pensar más allá de la situación actual en la que estamos viviendo.

Para finalizar, recordemos que nuestra pregunta central es si ¿puede la filosofía entender la muerte?, aunado a esto, encontramos que en la presente investigación surgen nuevos cuestionamientos que abordar, cómo: ¿Qué característica debe tener el objeto para considerarse relevante para la filosofía? ¿La filosofía puede hablar sobre la muerte? ¿Por qué buscar hablar de una filosofía de la muerte? ¿Cómo agregar nuevas formas de lectura para la comprensión de la muerte, incluso desde otras áreas distintas a la filosofía? Dichos cuestionamientos no son respondidos por nuestro autor, ya que su enfoque primordial fue la exposición sobre los conceptos que tienen relación con la cuestión de la muerte, pero como tal no observamos el desarrollo de una filosofía sobre la muerte, porque de ser así, tendría que haberse planteado esas preguntas, previo al abordaje realizado. La cuestión de la muerte como ya vimos, tiene diversos matices y el que Han haya tratado de explicar dicha cuestión a partir de las obras de reconocidos filósofos que han hablado con anterioridad sobre eso, abre paso a la comprensión de los conceptos que formula en sus obras, sin embargo queda aún muy ambiguo y

en ocasiones con falta de coherencia por la diversidad que maneja de autores. Siendo así, la comprensión sobre la muerte en nuestro autor, queda sin fuerza de valor simbólico, mismo que es necesario para construir una propia lectura e interpretación de la muerte.

Para responder a la pregunta ¿puede la filosofía entender la muerte? Es necesario evitar quedarse dentro de un marco bien definido para no caer en respuestas o resultados especulativos. Hace falta la referencia, una base sólida y algunos elementos que desarrollar como concebirla desde la perspectiva de un fenómeno social y poner de relieve una idea de la muerte como fenómeno existencial. Respecto a la filosofía de la muerte en Byung-Chul Han, encontramos que no ha habido un desarrollo de la filosofía de la muerte, pues el autor solo hace una aproximación al concepto, a partir del desarrollo de la exposición de diversos autores y obras que fungen como un pilar para lograr entender la muerte desde la perspectiva del hombre moderno, más bien como una idea y experiencia de los ámbitos más cercanos a la muerte. Nuestro autor determina y ejemplifica a lo largo de sus obras un sinnúmero de relaciones existentes en el concepto de muerte y esta diversificación del término, queda envuelto en otros conceptos y por ello no es posible visualizar de una mejor forma la concepción propia de nuestro autor. Para lograr una verdadera filosofía de la muerte, es imprescindible no solo crear una idea sobre la muerte, sino demostrar cómo en el siglo actual es necesario generar un discurso sobre la muerte, un discurso digno de la filosofía que incluso pueda ir de la mano con otras disciplinas, para que las problemáticas en torno a la muerte dejen de ser evitadas o tomadas con poca importancia, para que así en el futuro se pueda abrir una posibilidad para que exista una filosofía de la muerte.

Sin embargo, lo que Byung-Chul Han reúne sobre la muerte desde diferentes aristas, nos puede encaminar a una reflexión estructurada sobre la muerte, lo que en un futuro puede permitir el desarrollo de una filosofía de la muerte. Otras preguntas que surgirían al respecto serían: ¿Cómo hacer una filosofía de la muerte? ¿Por qué hasta hoy no se ha hecho o desarrollado una filosofía de la muerte? ¿Por qué no ha sido un objeto de interés? ¿Cómo hacer

una filosofía de la muerte y desde qué perspectiva? ¿Cómo tratar dicho evento?

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2001), *Minima Moralia*, Madrid, Taurus.
- _____ (2004), *Teoría estética*, Madrid, Akal.
- Arendt, H. (2002), “Nosotros, los refugiados” en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa.
- Baudrillard, J. (1980), *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila.
- Bachmann, I. (2003), *Malina*, Madrid, Akal.
- Broch, H. (1979), *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza.
- Canetti (1981), *La conciencia de las palabras*, México, FCE.
- _____ (1981), *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik
- _____ (2017), *Juego de ojos*, Barcelona, Debolsillo.
- _____ (1986), *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus.
- _____ (1987), *El corazón secreto del reloj*, Barcelona, Muchnik.
- _____ (1996), *Hampstead: apuntes rescatados*, Madrid, Anaya.
- Cioran, E. (1997), *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Tusquets.
- Derrida, J. (1971), *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI.
- _____ (1999), *Las muertes de Roland Barthes*, Taurus, México.
- _____ (2009), *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Madrid, Amorrortu Editores España.
- Duarte, André (2002), “Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo”, en *Natureza Humana* 4 (1), 157-185 pp. (traducción propia al español, para su lectura). Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>
- Espinosa, L., et al. (2018), *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires, Ubu Ediciones.
- Flores Delgado, A. D. (2013). “Rituales y creencias en torno a la muerte en Santa Cruz Analco, Puebla”, en *Vita Brevis*, (3), pp. 1–13. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3218>
- Freud, S. (1976), "Proyecto de psicología", en *Obras Completas I*, Buenos Aires, Amorrortu.

- _____ (1979), "De guerra y muerte. Temas de actualidad", en *Obras Completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1979), "Más allá del principio del placer", en *Obras Completas XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1979), "El malestar en la cultura", en *Obras Completas, XXI*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fromm, E. (1987), *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI.
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, traducción de Arantzazu Saratxaga, Barcelona, Herder.
- _____ (2013), *La sociedad de la transparencia*, traducción de Rubén Gabás, Barcelona, Herder.
- _____ (2014), *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder.
- _____ (2016), *Topología de la violencia*, traducción de Paula Kuffer, Barcelona, Herder.
- _____ (2018), *Muerte y alteridad*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona, Herder.
- _____ (2020), *Caras de la muerte*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona, Herder.
- _____ (2020), *La desaparición de los rituales*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona, Herder.
- _____ (2021), *No-cosas*, Barcelona, Taurus.
- _____ (2022), *Capitalismo y pulsión de muerte*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona, Herder.
- Handke, P. (1996), *Ensayo sobre el cansancio*, traducción de Eustaquio Barjau, Madrid, Alianza.
- Hegel (2005), *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada.
- Heidegger, M. (2000), "Hegel, el amigo de casa", en *La experiencia del pensar*, Buenos Aires, Ediciones del copista.
- _____ (2003), *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____ (2014), *Desde la experiencia de pensar*, Buenos Aires, Vórtice.

- _____ (2016), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, FCE.
- Ionesco (1962), *El rey se muere*, traducción de María Martínez.
- Kant, I. (1975), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza editorial.
- _____ (2015), *Antropología: en sentido pragmático*, Madrid, Alianza.
- _____ (2013), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza.
- _____ (2013), *Crítica del juicio*, Madrid, Austral.
- Kivy, P. (2002), *Introduction to a philosophy of music*, Oxford, Clarendon Press
- Kurz, R. (2005), " Las lecturas de Marx en el siglo XXI", de la introducción a *Marx Lesen*, Santiago de Chile, CEME.
- Lacan, J. (1987), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997), *El pensamiento salvaje*, Bogotá, FCE.
- Lévinas, E. (1974), *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Siglo XXI.
- _____ (1993), *El tiempo y el Otro. Fenomenología de la soledad*, Barcelona, Paidós.
- _____ (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.
- _____ (2002), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (2010), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Madrid, Sígueme.
- _____ (2018), *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros.
- Platón (1986), *República*, 604d, Madrid, Gredos.
- _____ (1999-2006), *Diálogos*, Madrid, Gredos.
- Rodríguez Becerra, S. (1991), "Folclore, etnografía y etnología en Andalucía", Ángel Aguirre Baztán (coord.), *Historia de la antropología española*, Madrid, Boixareu Universitaria.
- Schumacher, B. (2018), *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*, traducción de Vicente Merlo, Barcelona, Herder.
- Simmel, (1977), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- Tolstoi, L. (2011), *La muerte de Iván Ilich*, Jadzhí Murat, Madrid, Alianza.
- Turner W. V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

Vattimo, Gianni (1990), *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.

Weber, M. (2002), *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.