
BYUNG-CHUL HAN: DEL HOMO DIGITALIS AL TIEMPO DEL OTRO¹

ALFONSO BALLESTEROS SORIANO

SUMARIO: I. El *homo digitalis* ante la alteridad y la temporalidad II. Tiempo sin narración y absolutización del tiempo de trabajo III. La libertad sin el otro IV. Crítica a la falta de distancia V. Recuperar lo inalienable: Han como pensador postmoderno VI. La revolución en el tiempo: la apertura al tiempo del otro VII. Conclusiones

¹Una versión reducida de este trabajo fue presentada como comunicación en el *special workshop* titulado “Law as Non-Violence and Non-Discrimination” del Congreso Mundial de Filosofía del Derecho (IVR Lisboa, 2017) dirigido por los profesores Vicente Bellver, Hugo S. Ramírez y Alejandro Salcedo. Agradezco los valiosos comentarios que tuve oportunidad de recibir, en particular, de la profesora Encarnación Fernández y del profesor Pedro Talavera.

Resumen: Según Byung-Chul Han el *homo digitalis* es narcisista y carece de carácter, de una identidad estable. Vive “de un presente a otro” y confunde la realidad y a los otros consigo mismo. El sujeto actual lo iguala todo porque todo lo remite a sí mismo y nada distinto le hace frente. Este hombre, en apariencia libre, busca realizarse en y solo en el trabajo. Dispone de su “tiempo-yo” que puede acelerar indefinidamente hasta que por fin se agota y se deprime ante su autoexigencia. El *homo digitalis* habría supuesto el final de la alteridad y la temporalidad en el radical análisis de Han. Sin embargo, según él hay una salida para desacelerar el tiempo: la búsqueda del “tiempo del otro”, un tiempo que no se explota sino que se entrega a otro, en la escucha y el compromiso.

Palabras clave: alteridad, temporalidad, *homo digitalis*.

Abstract: According to Byung-Chul Han, the *homo digitalis* is narcissist, lacks character and a stable identity. The current individual lives from “a present to another” and cannot differ reality and the others from himself. This *homo digitalis* equalizes everything because everything is related with him or her. This human being, free in appearance, wants to be fulfilled as a person only by means of working. His “I-time” can be accelerated without end and because of this he gets exhausted and depressed by its own “self-exigence”. The *homo digitalis* has determined the end of alterity and temporality in the radical reflections of Han. However, according to him, there is a way out to decelerate time which is the search of the “time of the other”, a time that cannot be exploited but given to the other: in earing and commitment.

Keywords: alterity, temporality, *homo digitalis*.

“Hoy es necesaria una revolución del tiempo, que produzca otro tiempo, un tiempo del otro”.²

I: EL *HOMO DIGITALIS* ANTE LA ALTERIDAD Y LA TEMPORALIDAD

Jesús Ballesteros considera la alteridad y la temporalidad como rasgos fundamentales del Derecho. Estos rasgos responden a su antropología filosófica y a su forma de comprender al hombre. La existencia abierta a los otros y al compromiso en el tiempo—alteridad y temporalidad— han de caracterizar al Derecho porque son característicos del ser humano en sentido fuerte, en sentido ontológico. Por tanto, el examen al que ha de ser sometido el Derecho se refiere a en qué medida preserva y promueve estos dos caracteres³.

Por extensión, los asuntos humanos en general pueden evaluarse a la luz de esta antropología y, en particular, la llamada sociedad de la información y la comunicación. La tecnología digital es el medio que da forma o estructura esta sociedad. Esta sociedad goza de unas características que la hacen especialmente difícil de ordenar o controlar por parte del Derecho que ha de resolver numerosos problemas que son nuevos para el jurista⁴. El ser humano que pertenece a esta sociedad es el “*homo digitalis*”, y cabe cuestionarse si este individuo responde a esos dos caracteres mencionados: alteridad y temporalidad.

En la búsqueda de una respuesta a esta pregunta el pensamiento de Byung-Chul Han resulta particularmente pertinente, al menos por tres razones. Por un lado, su obra gira entorno a la aparición del *homo digitalis*, está encaminada a la comprensión del presente. En segundo lugar, su aproximación al *homo digitalis* pasa, en buena medida, precisamente por tratar de comprender

²Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2016, p. 16.

³Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del Derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, 3ª ed. ampliada, Tecnos, Madrid, 2007, p. 123.

⁴Destaca, entre la doctrina del Derecho informático, Miguel Peguera Poch, que ha coordinado *Derecho y nuevas tecnologías*, UOC, Barcelona, 2004.

cómo se enfrenta este al tiempo y a los demás. En tercer lugar, se conoce solo un trabajo en nuestra lengua sobre Han⁵, a pesar de su importancia para la comprensión del tiempo presente. Por estas razones, el propósito de este trabajo es emplear a Han para averiguar el alcance de estos dos caracteres en la sociedad digital actual.

II. TIEMPO SIN NARRACIÓN Y ABSOLUTIZACIÓN DEL TIEMPO DE TRABAJO

Desde el año 2009 hasta el 2017 Han ha publicado once obras, varias de ellas traducidas a múltiples lenguas. De estas, en español han sido publicadas diez hasta el momento⁶. Las diez obras prestan especial atención al medio digital: este no se piensa de forma aislada sino como un elemento característico del tiempo actual. En este ámbito digital, según Han, el otro y el tiempo se pierden o, al menos, se diluyen fuertemente.

En relación con la alteridad señala: “El mundo digital es pobre en alteridad y en la capacidad de resistencia que ella tiene. En los espacios virtuales, el yo puede moverse prácticamente sin el ‘principio de realidad’, que vendría a ser un principio de lo distinto y de la resistencia que lo distinto opone. Lo que el yo narcisista se encuentra en los espacios virtuales es, sobre todo, a sí mismo. La virtualización y la digitalización hacen que lo real que opone resistencia vaya desapareciendo cada vez más”⁷. En otro lugar vincula este narcisismo con una “pérdida radical de

⁵Vásquez Rocca, Adolfo, “La sociedad de la transparencia, psicopolítica y autoexplotación neoliberal: de lo viral-inmunológico a lo neuronal-estresante”, *Errancia*, México, 13, 2016.

⁶La única obra de los últimos años no traducida al español es *Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns*, Matthes & Seitz Berlin, 2013. Hay obras anteriores al 2009 traducidas al español como *Filosofía del budismo Zen*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2015 y *Sobre el poder*, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2016.

⁷Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, 2ª ed. ampliada, Arantza Sara-xaga Arregi y Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2017, p. 88.

espacio y de tiempo”: “Uno solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo. En cierto sentido, se sufre una pérdida radical de espacio, de tiempo [...]”⁸.

El ámbito digital supone una disponibilidad casi completa. En particular, todo se trae a donde uno está y al presente: se experimenta una “proximidad y simultaneidad totales”⁹. Queda por ahora pendiente la “proximidad total” que guarda relación con la alteridad y conviene referirse primero a la simultaneidad, al tema del tiempo. Este tema es central en su obra *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* publicada en el año 2009 en lengua alemana.

La simultaneidad total, para Han, supone que el ser humano se sitúa hoy ante el tiempo como si fuera “de un presente a otro”¹⁰. Han lo resume así: “Solo hay dos estados: nada o presente”¹¹. El tiempo, como si se hiciera *solo* presente, se fragmenta y se atomiza y, con ello, según Han, se hace homogéneo. Ningún momento es distinto a otro: no hay hitos o intervalos, momentos de transición, tampoco tiempos de fiesta o de espera. Hay, en cambio, una comunicación e información ininterrumpida que no permite el silencio, ni la demora contemplativa. Con ello, las manifestaciones *narrativas* de la continuidad del tiempo, como la promesa o la fidelidad, pierden importancia¹², así como otras virtudes o prácticas relacionadas con la temporalidad: la espera o la paciencia¹³.

Según él el problema más profundo de cómo se sitúa el ser humano ante el tiempo hoy no es la aceleración sino esta falta de hitos. Por ejemplo, la carencia de experiencias significativas que dejan huella en la persona y pasan a formar parte de la historia de su vida. Así, la recuperación de tiempos de fiesta y de experiencias significativas empieza a remediar el problema

⁸Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo. Un ensayo sobre el arte de demorarse*, Paula Kuffer (trad.), Herder, Barcelona, 2015, p. 10.

⁹*Ibidem*, p. 61.

¹⁰*Ibidem*, p. 27.

¹¹*Ibidem*, p. 62.

¹²*Ibidem*, p. 37; Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 17.

¹³Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo...*, op. cit., p. 110.

del tiempo actual, pero desacelerar no ataca el problema de raíz porque la aceleración es la consecuencia de la falta de momentos significativos. Según Han es la falta de hitos, la “ruptura del dique temporal”¹⁴, lo que permite la aceleración. Se disuelve la narración y los “presentes” se agregan unos junto a otros, iguales entre sí. Por tanto, la falta de hitos es más originaria que la aceleración, la falta de lo que denomina “conclusiones”: la noche, el sueño, la fiesta y, en última instancia, la muerte¹⁵.

Como se señalaba, esta temporalidad afecta también a la memoria y a la propia historia personal: si cada momento se iguala y nada es significativo, la memoria que, precisamente lo que hace es seleccionar y discriminar, desaparece. Uno ya no podría contar su historia a partir de los hitos fundamentales de su vida sino enumerar de forma exhaustiva hechos que se han sucedido unos a otros, sin juzgar su importancia. Han señala de forma significativa que las historias parecen *enumerarse* en vez de narrarse¹⁶.

La carencia de compás y de hitos en el tiempo se manifiesta, en particular, en el tiempo de trabajo que se absolutiza. Según Han, la pérdida de la contemplación en la Edad Moderna ha hecho posible el activismo del *animal laborans*. Por contraste, en otras épocas la contemplación y la acción se concebían juntas. Así, en la Edad Media, el tiempo no estaba absolutizado por el trabajo, regía el “*ora et labora*”¹⁷.

Calvinismo y marxismo habrían absolutizado el trabajo de un modo u otro. Con el calvinismo el trabajo adquiere un sentido salvador, el éxito en el trabajo es visto como “un signo de haber sido elegido”¹⁸. Por su parte, en Marx el trabajo –y no la razón– se convierte en lo diferencial del hombre frente al animal. El trabajo es, además, emancipador, es la “autocreación” del hombre¹⁹.

El hombre actual es, para Han, un *animal laborans*: un ser

¹⁴Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 11.

¹⁵*Ibidem*, p. 14.

¹⁶Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo...*, op. cit., p. 48.

¹⁷*Ibidem*, p. 127.

¹⁸*Ibidem*, p. 128.

¹⁹*Ibidem*, p. 139.

que solo trabaja. Incluso su tiempo de ocio está determinado por el trabajo: el ocio y la fiesta pierden su significado, se tratan como “tiempo sobrante”²⁰. La falta de separación entre el trabajo y los otros *tiempos*, como la fiesta, las vacaciones e, incluso, el sueño, convierte todo en mero tiempo de trabajo, este se totaliza²¹. A su vez, el aparato digital hace que el trabajo no esté localizado en un lugar sino en todos, de modo que ya es imposible escapar de él²². Debido a lo anterior *todos* nos habríamos convertido en esclavos del trabajo²³. Han señala que a la democratización del trabajo debería de acompañarle la democratización del *otium*²⁴, la recuperación del verdadero significado del ocio.

Estas ideas sobre la autoexplotación, el problema del tiempo y la necesidad del ocio se presentan en *El aroma del tiempo* y se desarrollan en libros posteriores, sobre todo en *La sociedad del cansancio* (2010, 2016), en *Psicopolítica* (2012), así como en *Por favor, abre los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente* (2013)²⁵.

Esta absolutización del trabajo ha adquirido una forma particular con el neoliberalismo, que es una “forma de mutación del capitalismo”²⁶. Según Han, el neoliberalismo elimina a la clase trabajadora sometida a explotación ajena pero el sometimiento no desaparece sino que se desplaza. Ahora “cada uno es amo y esclavo en una persona”²⁷. En esto consiste el “psicopoder”, en dominar a los individuos desde el interior con un mensaje atractivo de libertad total para consumir y trabajar sin límites. Esta autoexplotación es una forma profundamente inteligente de sujeción del individuo porque evita toda disidencia y revolución. Según Han, en este sentido, vivimos una época posmarxista

²⁰*Ibidem*, p. 133.

²¹Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 15.

²²Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2014, p. 41.

²³Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo...*, op. cit., p. 140.

²⁴*Ibidem*, p. 163.

²⁵Se indican las fechas de aparición de los originales en alemán, en su caso también la segunda edición.

²⁶Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Alfredo Bergés (trad.), Herder, Barcelona, 2014, p. 17.

²⁷*Idem*.

porque la alienación se produce sobre uno mismo y no procede de otro, impidiendo toda revolución²⁸.

El sujeto actual, esclavo del trabajo, estaría disponible para todo y, por ello, no tendría identidad fija. Para Han el sujeto actual es “*sin carácter, libre de carácter*, disponible para todo [...] la duración le provoca una extenuación física”²⁹. Y es que a mayor cambio de identidad mayor fomento de la producción³⁰. Así, tanto el trabajador, como el consumidor –e incluye aquí al usuario digital, en particular, al usuario de Facebook– mejor funcionará cuanto menos firmeza de carácter tenga³¹. El propio medio digital sería un medio *sin carácter* en el que no hay marcas ni durabilidad, como el agua en oposición a la tierra donde sí es posible una forma determinada y duradera³². Para Han lo que permite comprender esta falta de consistencia del sujeto es la carencia de relaciones que le confirman como individuo estable.

III. LA LIBERTAD SIN EL OTRO

Según Han la libertad no consiste en esta volatilidad y falta de carácter, tampoco es algo característico del individuo solitario. Más bien, la carencia de relaciones estables con los demás genera miedo e inquietud. Es el compromiso lo que hace libre³³, la verdadera libertad es una “palabra relacional” que consiste en “realizarse mutuamente”³⁴.

Debido a su concepción de la libertad, Han no comparte la descripción foucaultiana de la sociedad actual. Tampoco

²⁸Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2017, p. 64.

²⁹Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, Paula Kuffer (trad.), Herder, Barcelona, 2016, p. 73; Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, op. cit., p. 55.

³⁰Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 92.

³¹Han, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2015, p. 73. Véase también Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op.cit., p. 84.

³²Han, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, op. cit., p. 74.

³³Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 53.

³⁴Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, op.cit., pp. 13 y 14 respectivamente.

comparte su entusiasmo por el neoliberalismo. Con respecto a la descripción, Han considera que ya no vivimos en una “sociedad disciplinaria” sino en una “sociedad del rendimiento”, de modo que el verbo “*deber*” se ha tornado en “*poder*”. Según Han, el mismo Foucault reconoce este cambio, aunque adopta un tono afirmativo ante el neoliberalismo porque se le escapa la estructura de poder y libertad neoliberal³⁵.

El neoliberalismo proclama el poder y la libertad con gran fuerza pero esto de ningún modo supone la desaparición de las coacciones, según Han. La coacción ya no procede de fuera sino de dentro, ya no es una coacción física sino psíquica, la ejerce el sujeto contra sí mismo. Al neoliberalismo no le interesa ya tanto el cuerpo sino la “psique como fuerza productiva”³⁶. Foucault, aunque se opone a la explotación por parte de otros es ciego para la explotación de sí mismo³⁷. Este autor no sirve para explicar el presente porque hoy domina el psicopoder mediante el que el individuo es sometido sin saberlo por el neoliberalismo, explotado precisamente debido a su libertad para autocoaccionarse. La oposición y revisión de Foucault se pone de manifiesto en este sentido en la superación de la biopolítica por la psicopolítica³⁸.

Según lo dicho, el yo actual sería un “yo postfreudiano”, pues ya no se rige por el “miedo a la transgresión” o el incumplimiento del deber, sino por la motivación positiva³⁹. Se sustituye al “yo superpuesto” (o “superyó”) por el “yo ideal”. El primero es represivo, el segundo es seductor. Sin embargo, su seducción conduce en última instancia a la autoagresividad cuando el sujeto encuentra que no se parece lo suficiente a su yo ideal⁴⁰. El sujeto trata de superarse hasta derrumbarse, “se mata a base de autorrealización”⁴¹.

³⁵Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2014, p. 11.

³⁶Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, op. cit., p. 42.

³⁷Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 12. En la misma línea véase *Psicopolítica*, op. cit., p. 46.

³⁸Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, op.cit., pp. 78ss, *Psicopolítica*, op.cit., p. 40.

³⁹Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op.cit., pp. 77ss.

⁴⁰*Ibidem*, p. 95.

⁴¹*Ibidem*, p. 83.

Esta libertad puramente individual tiene consecuencias graves. La eliminación de la alteridad, de los otros, añadida a esta psique autoexigente hace surgir una “permanente sensación de carencia y de culpa”⁴². Supone el éxito sin gratificación y la culpa sin expiación. Tanto la expiación como la gratificación, cuando aparecen, proceden de un tercero: de Dios o de los iguales. La crisis de la gratificación procede de la falta de vínculo con el otro, según Han. El narcisismo no es liberador pues uno no puede recompensarse a sí mismo, necesita de vínculos⁴³. Por otro lado, en el mundo actual encontramos la deuda sin expiación. Según Han, en este sentido, el capitalismo no es ninguna religión como habría señalado Walter Benjamin, pues en las religiones a la categoría de deuda o culpa le sigue el desendeudamiento o perdón. En cambio, en el capitalismo no hay “ninguna posibilidad de expiación”⁴⁴, como no sea la ganancia absoluta⁴⁵. Por eso, el neoliberalismo conduce a la depresión junto con el síndrome del agotamiento⁴⁶.

IV. CRÍTICA A LA FALTA DE DISTANCIA

Como se indicó arriba la sociedad actual, según Han, tiende a una “proximidad total”. Esta proximidad total es uno de los rasgos de homogeneidad que proviene de la globalización, esta hace que todo esté próximo. Han es muy crítico con la globalización por su carácter homogeneizador⁴⁷. En particular, el medio global por antonomasia, el medio digital, suprime el espacio geográfico

⁴²*Idem.*

⁴³Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, op.cit., p. 48. Véase también *La sociedad del cansancio*, op.cit., p. 81.

⁴⁴Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 12. En cambio, en *Psicopolítica* (op. cit., p. 20) mantiene la relación religión-capitalismo, aunque deja claro que es W. Benjamin el que ya indica que el capitalismo sería el primer culto que no es expiatorio sino culpabilizador.

⁴⁵Han, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, op. cit., p. 98.

⁴⁶Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 12.

⁴⁷Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., pp. 23ss.

co. Para internet y el correo electrónico la distancia es irrelevante: “los nuevos medios suprimen el espacio mismo”⁴⁸.

Para Han, recuperar al otro requiere de una cierta distancia, la distancia es una condición de la alteridad. Así, habría que lograr una “proximidad de la distancia”, de modo que las cosas no se consuman o se incorporen al individuo sino que se mantengan en su alteridad⁴⁹.

La pérdida de la “distancia originaria” con el otro, que Han toma de Martin Buber, es uno de los problemas principales del presente. En particular, cuando se lo convierte en objeto sexual se destruye esta distancia, así como el decoro y el respeto. Se despersonaliza a la persona, supone la pérdida del rostro, pues el objeto del deseo así entendido carece de rostro⁵⁰. Además, esta pérdida de distancia guarda relación con el deseo de exhibición que se propaga en el tiempo actual, como consecuencia del neoliberalismo. Para este todo ha ser expuesto y transparente, todo ha de estar a la vista. Así, el capitalismo “lo expone todo como mercancía y lo exhibe. No conoce ningún otro uso de la sexualidad. *Profaniza* el Eros para convertirlo en porno”⁵¹. El capitalismo actual borra por entero al otro y lo real, es lo radicalmente opuesto a la apertura a la realidad y al otro, a lo que Han llama la “negatividad”⁵².

La pornografía encarnaría esta falta de distancia, la transparencia que es falta de todo respeto y de todo pudor. En este sentido, la comunicación digital fomenta algo análogo con una exposición obscena de la intimidad⁵³. Además, el medio digital elimina también la demora que necesita la razón. Este medio logra que el afecto se comunique de inmediato, es un “medio del afecto”⁵⁴, no deja tiempo a la racionalidad para aparecer. Es

⁴⁸Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo...*, op. cit., pp. 39 y 92.

⁴⁹*Ibidem*, p. 114.

⁵⁰Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 13.

⁵¹*Ibidem*, p. 27

⁵²*Ibidem*, p. 36

⁵³Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, op. cit., p. 74.

⁵⁴*Ibidem*, p. 9.

el “capitalismo de la emoción”⁵⁵. Así, en este “la racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo”⁵⁶. La emoción, además, permite la velocidad: “La aceleración de la comunicación favorece su *emocionalización*, ya que la racionalidad es *más lenta* que la emocionalidad”⁵⁷.

La propuesta de Han, frente a esto, es recuperar el respeto y el decoro, lo que supone, según él, un cambio en la mirada. Una mirada con distancia, un *pathos* de la distancia frente a la actitud actual de espectáculo⁵⁸.

V. RECUPERAR LO INALIENABLE: HAN COMO PENSADOR POSTMODERNO

Han sostiene que el sujeto puede hacerse daño a sí mismo—y de hecho lo hace. Esta es su crítica al neoliberalismo, que aprovecha la misma libertad para su provecho. Esta crítica de Han constituye una negación del principio moderno y voluntarista del “*volenti non fit iniuria*”.

La posibilidad del individuo de hacerse daño a sí mismo es un tema fundamental también en Ballesteros, particularmente, en su lectura de los derechos humanos. La nota de la “inalienabilidad” de estos solo adquiere su significado pleno si se asume que el individuo puede dañarse a sí mismo y que la decisión de la persona no es lo único relevante en materia de derechos. En este sentido es importante tomar en cuenta como enfrenta esta nota de los derechos la Edad Moderna y la tesis subyacente a este tratamiento, el “*volenti non fit iniuria*”⁵⁹.

Según Ballesteros, la pérdida de la “inalienabilidad” de los derechos humanos habría surgido de una mala comprensión de los derechos que se entenderían como poderes de disposición

⁵⁵Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, op cit., pp. 71 y 65ss.

⁵⁶*Ibidem*, p. 71.

⁵⁷*Ibidem*, p. 72.

⁵⁸Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, op. cit., p. 7.

⁵⁹Ballesteros, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 54-65.

absolutos e ilimitados. Es decir, tal y como se entendía el derecho de propiedad en aquel momento, como un poder absoluto e ilimitado. Este derecho de propiedad serviría de modelo a los demás derechos. Así, de aquí surge la comprensión de los derechos humanos como aquello de lo que el sujeto puede disponer absolutamente, incluso renunciando a ellos. Ballesteros, en su obra *Postmodernidad: decadencia o resistencia* realiza una descripción y crítica de esta concepción moderna de los derechos humanos como derechos subjetivos para, en el capítulo que cierra la obra, hacer una propuesta de los derechos humanos como derechos inalienables tal y como los entiende la postmodernidad⁶⁰.

Los derechos humanos entendidos como “alienables” se enmarcan en la mentalidad voluntarista y economicista de la época, que asume el dogma del “*volenti non fit iniuria*”. Este no se asume como principio del *Common Law* sino en un sentido más fuerte, como descripción de la realidad y como principio moral. Es legítimo que uno se dañe a sí mismo, es más, dejaría de hablarse de hacerse daño para poner el énfasis en que haberlo querido justifica cualquier acto. El resultado de trasladar dicho principio a los derechos humanos es la total disponibilidad de los derechos y, por ello, la desaparición de la nota de su inalienabilidad. Esto supone una traición al espíritu de las declaraciones de derechos humanos, según el autor, que reconocían la inalienabilidad de los mismos. “Inalienable” se reduce a “inviolable por parte de otros”, perdiendo el carácter de “irrenunciable”⁶¹.

Efectivamente, algunos autores representantes de la postmodernidad resistente pretenderían recuperar esta nota de la inalienabilidad, del mismo modo, los derechos de tercera generación –paz o un medio ambiente sano– exigirían con particular fuerza la recuperación de la misma, que remite a la necesidad de los límites que la modernidad tecnocrática habría querido eliminar también en el campo del derecho. Resulta, por tanto, un error esencial en el individualismo no detectar el daño que el yo puede hacerse a sí mismo. Ballesteros insiste en una antropo-

⁶⁰*Ibidem*, pp. 54-65 y pp. 146-158.

⁶¹*Ibidem*, p. 146.

logía alternativa al liberalismo economicista y voluntarista, en una antropología abierta a los otros, a la realidad y a la dimensión del tiempo. Insiste, de igual modo, en que la libertad se ha de complementar con la solidaridad⁶².

En sintonía total con este pensamiento se encuentra la idea, central en la filosofía de Byung-Chul Han, de que uno puede hacerse daño a sí mismo. Aunque este autor no hace en sentido estricto filosofía del Derecho, ni de los derechos humanos, se opone radicalmente al dogma moderno (y tardomoderno) del “*volenti non fit iniuria*”. De hecho, Han considera que la violencia contra uno mismo es hoy la más preocupante. La libertad entendida como atomización engendra sus propias coacciones, la total alienabilidad de la persona posibilita su autodestrucción.

Se puede considerar que Han es un autor perteneciente a la “postmodernidad resistente”⁶³, pues denuncia tanto el voluntarismo como el economicismo, poniendo de manifiesto los defectos del postestructuralismo francés, por ejemplo de Foucault, incapaz de superar el voluntarismo y economicismo de la Modernidad, incapaz de superar el “*volenti non fit iniuria*”. Han ha mostrado que el tardomodernismo no solo se equivoca en sus propuestas sino también en su descripción de la realidad, que ha quedado desfasada.

VI. LA REVOLUCIÓN EN EL TIEMPO: LA APERTURA AL TIEMPO DEL OTRO

El pensamiento de Han se opone a todo aquello que denomina “positivo”, noción que encontramos en *La sociedad de la transparencia*, precisamente por la cercanía entre ambos conceptos: “transparencia” y “positividad”. Lo positivo tiene que ver con la homogeneidad que opera el yo narcisista y el neoliberalismo. Se-

⁶²*Ibidem*, p. 151.

⁶³*Ibidem*, pp. 101 y ss. Pueden verse aquí los autores que pertenecerían a esta postmodernidad resistente donde parece que puede sumarse a Han.

gún él hoy vivimos bajo este signo, en una “sociedad positiva”⁶⁴.

Lo “positivo” es también lo transparente y consumible: la imagen pornográfica frente a la la belleza, el lenguaje formal frente al poético; la información aditiva frente al conocimiento del sentido; el afecto instantáneo frente al sentimiento o la razón; lo instantáneo frente a lo vinculante; lo virtual frente a lo real; lo agradable frente al sufrimiento o el dolor; lo inmanente frente lo trascendente; la salud frente a la virtud; la mera vida frente a la muerte; y, en general, todo aquello que tiene que ver con la disponibilidad (del otro, de lo otro y del yo), y con su dominio y conocimiento total, absorbiendo todo lo otro y el otro en uno mismo.

A su juicio, hoy no es posible la *alteridad*, con su carga de negatividad, sino solo la *diferencia* heterotópica consumible, aquella de la que el sujeto narcisista se puede apropiar⁶⁵. Recuperar la distancia respecto del otro supone asumir que el otro está fuera del alcance, no forma parte de lo consumible ahora y aquí. Con el consumo el amor es domesticado y sometido al cálculo, se aparta por completo del dolor y del riesgo⁶⁶.

Sin embargo, el individuo necesita de los demás para recuperar el ritmo y el compás del tiempo. Han toma conciencia de que la falta de hitos y de narración no es el problema de raíz, su pensamiento evoluciona en este punto. En el fondo, el yonarcisista es “acelerable” sin límites porque es autorreferencial. Lo autorreferencial permite una aceleración total porque no ha de aceptar (y demorarse) ante lo real y el otro.

En este punto resulta central la relación entre alteridad y

⁶⁴Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2013, pp. 11-23.

⁶⁵Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 39. Esto quizá nos aproxima a cómo puede haber cada día mayor homogeneidad en la sociedad y proclamarse al mismo tiempo la diversidad. Han lo explica porque esta última sería una diversidad “consumible”, asimilable para el sujeto, pero no verdadera alteridad. Agradezco que la profesora Encarnación Fernández planteara esta cuestión en el special *workshop* indicado en la primera nota.

⁶⁶Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 16.

temporalidad: “El futuro es el *tiempo del otro*. La totalización del presente como *tiempo de lo igual* hace desaparecer aquella ausencia que sitúa al otro fuera de lo disponible”⁶⁷. Para Han la alteridad es la solución: “Hoy es necesaria una revolución del tiempo, que produzca otro tiempo, el tiempo del otro [...]”⁶⁸.

Ante el panorama neoliberal es necesario recuperar el Eros como polo opuesto a la depresión como “enfermedad narcisista”⁶⁹. Según Han el Eros hoy se ha reducido a deseo (*epithymia*)⁷⁰, pero este también guarda relación con el olvido de sí, con el amor y la indisponibilidad (el carácter no “consumible”) del otro, con el “no poder poder”⁷¹. El Eros arranca al sujeto de sí mismo y requiere de alguien distinto (atópico, que “carece de lugar”), así como de la fidelidad y la belleza⁷². Esta recuperación entrañará indirectamente y por la resistencia ante lo distinto, recuperar también el carácter del yo, la estabilidad del individuo.

El amor, que no tiene que ver con la apropiación sino con la donación, supone la renuncia de sí mismo. Además, el amor como promesa produce un “claro en el tiempo”, un hito o conclusión, así como la fidelidad, el diálogo profundo⁷³ o la oración⁷⁴.

En definitiva, el tiempo que cabe acelerar es el “tiempo-yo”, pero no el “tiempo que yo doy al otro”. El tiempo como don no puede acelerarse, se sustrae al trabajo y rendimiento neoliberal

⁶⁷*Ibidem*, p. 21.

⁶⁸Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 16.

⁶⁹Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 6.

⁷⁰*Ibidem*, p. 34. El Eros, según la descripción platónica que sigue Han, dirigirá las tres partes del alma: deseo (*epithymia*), valentía (*thymos*) y razón (*logos*). Las dos últimos, que se asocian con la política (valentía) y con la teoría (razón) han perdido buena parte de su importancia debido al dominio del deseo (*Ibidem*). Han desarrolla esto particularmente en *La salvación de la belleza* (op. cit., pp. 105-110). Ciertamente, también señala en otro lugar que la totalización del presente destruye el deseo, el anhelo del otro (*La agonía del Eros*, op. cit., p. 30).

⁷¹Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 11.

⁷²*Ibidem*, p. 34.

⁷³En particular, la comunicación que tiene que ver con la muerte y el sentido de la vida no se acelera, es el vacío de sentido lo que permite que la comunicación se produzca sin pausa ni interrupción.

⁷⁴Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 17 y *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 123.

que destruye precisamente el tiempo del otro⁷⁵. Este tiempo del otro permitiría superar el “tiempo-yo” aislado e individualizado para fundar una forma de vida comunitaria y rescatar al yo de la depresión y del agotamiento⁷⁶. El tiempo del yo nos aísla, pero el tiempo del otro crea comunidad, por eso es un tiempo bueno⁷⁷.

La apertura al otro se logra, en buena medida, ante la conciencia de la propia debilidad e indigencia que conduce al deseo del otro, con independencia de que se tengan satisfechas las necesidades⁷⁸. La apertura al otro se manifiesta también en la escucha, en la hospitalidad de la escucha que supone un vaciado de la persona que pacientemente “queda a merced” del otro⁷⁹. El amor, en definitiva, para Han, supone el olvido, una muerte a sí mismo, el amor en este sentido es una “conclusión”, lo que significa que otorga sentido⁸⁰. Y aquí aparece nuevamente la temporalidad: el amor cuya “esencia es la fidelidad” es lo que permite la felicidad⁸¹.

La apertura al otro se acompaña de la apertura a lo otro, a las cosas y el arte. El arte también tendría una temporalidad distinta a la dominante hoy en día. Este tiene una temporalidad que invita a la repetición y el reconocimiento frente al rápido consumo que impide conservar recuerdo alguno⁸². La lógica del consumo habría preterido rasgos “negativos” propios del arte (igual que la pornografía eliminaría los rasgos “negativos” del amor), y, en general, de la vida humana, como el dolor o la muerte. Lo *bello digital* busca únicamente la complacencia pero no admite ninguna negatividad y esto conduce a que el sujeto sufra una imposibilidad para el asombro⁸³. La belleza se caracterizaría por lo opuesto, por el desplazamiento y conmoción del yo, que

⁷⁵Han, Byung-Chul, *Por favor, cierra los ojos...*, op. cit., p. 18.

⁷⁶*Ibidem*, p. 19; *Psicopolítica*, op.cit., p. 48.

⁷⁷Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 123.

⁷⁸*Ibidem*, p. 108.

⁷⁹*Ibidem*, p. 116.

⁸⁰Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 21.

⁸¹*Ibidem*, p. 33.

⁸²Han, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, op. cit, p. 100.

⁸³*Ibidem*, p. 43.

exclama ante ella: “tengo que cambiar de vida”⁸⁴. La belleza se acerca a la ética pues requiere renunciar a estar situado en el centro, es una retirada en beneficio del otro: el arte, como la ética, exigiría una *lateralidad*⁸⁵.

En última instancia la temporalidad y proximidad totales de la sociedad de la información neoliberal se oponen directamente a la de la belleza. Es más, salvar la belleza, según Han, es precisamente salvar la temporalidad, la capacidad de comprometerse, de vincularse: “La salvación de lo bello es la salvación de lo vinculante”⁸⁶.

VII. CONCLUSIONES

Para Han el sujeto actual es profundamente narcisista. Este sujeto desea tenerlo todo a su completa disposición dando primacía al aquí y al ahora, sin ser capaz de aceptar ninguna resistencia de la realidad: ni lo distante en el tiempo, ni lo distante en el espacio, ni lo distinto del otro o de lo otro. Esta disponibilidad total la permitiría el medio digital, por eso el hombre actual es un *homo digitalis*.

Este ser humano, además, solo sabe trabajar y lo hace para autorrealizarse y autosatisfacerse según su convencimiento de su total libertad. La autoexigencia a la que se somete le lleva a la depresión y al agotamiento total. Además, la eliminación de los otros le produce una falta de gratificación ante sus propios logros, pues no tiene quien los reconozca y ante sus faltas no encuentra perdón o redención que los otros o Dios pudieran ofrecerle. Su gran enemigo es él mismo.

Han es un pensador postmoderno en la medida en que ad-

⁸⁴*Ibidem*, p. 17.

⁸⁵*Ibidem*, p. 87.

⁸⁶*Ibidem*, p. 199. Han concluye que es necesario que el mundo de mercancías, estos “grandes almacenes transparentes”, recuperen la referencia a “lo divino, lo santo, al misterio [...] para que vuelva a parecerse a una casa este mundo o incluso un “centro festivo” en el que merezca la pena vivir”. *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 118.

mite que el yo puede hacerse daño a sí mismo y supera el voluntarismo y economicismo modernos y tardomodernos. De hecho, para él hacerse daño a uno mismo es precisamente el mayor mal de la sociedad actual, algo que Jesús Ballesteros ya señaló hace casi treinta años.

Ante este tiempo centrado en el individuo que ha de rendir, el “tiempo-yo”, Han propone una revolución en el tiempo, que no es otra cosa que la apertura a los demás, al “tiempo del otro”. De este modo, la alteridad, la apertura a los otros, permite recuperar el ritmo del tiempo que se habría acelerado enormemente. Esta revolución en el tiempo pasa por recuperar la capacidad de escucha, de demorarse con el otro y de comprometerse. El remedio a los males actuales es, en el fondo, muy antiguo: el Eros entendido en sentido fuerte, como amor y la esencia de este: la fidelidad.