

LA MUERTE COMO OTREDAD: UN ANÁLISIS DE LA INTERIORIDAD Y EL YO A TRAVÉS DE MUERTE Y ALTERIDAD DE BYUNG-CHUL HAN*

ALBERTO MORÁN ROA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En *Muerte y alteridad* (2002), de reciente publicación en lengua española (2018), Byung-Chul Han analiza una trayectoria filosófica que atraviesa el pensamiento de Kant, Heidegger y Lévinas para señalar la que identifica como una postura caracterizada por la interioridad, desde la cual se entiende al yo como positividad unitaria frente a la negatividad de lo heterogéneo, la alteridad y la muerte. Estas premisas incurrirían en solipsismos, aporías y contradicciones que nos proponemos examinar, a fin de afinar y valorar críticamente la caracterización llevada a cabo por Han. Tanto el heroísmo del yo como del amor constituirían, concluye el filósofo de origen coreano, respuestas equivocadas al hecho de la muerte, proponiendo a este respecto una apertura a la exterioridad de rasgos budistas que implicaría un vaciamiento del yo. Esta alternativa, de ecos religiosos, invita a una reflexión sobre la naturaleza de su proyecto filosófico, no solo con respecto al afrontamiento de la muerte, sino como respuesta a las problemáticas de la modernidad.

PALABRAS CLAVE: interioridad; muerte; budismo; alteridad.

Death as Otherness: an Analysis of Interiority and Self through Byung-Chul Han's Tod und Alterität

ABSTRACT: In *Tod und Alterität* (2002), recently published in the Spanish language (2012), Byung-Chul Han analyses a philosophical trajectory which comprises Kant, Heidegger and Lévinas in order to point out what he identifies as a position characterized by interiority, which understands the self as a unitary positivity opposed to the negativity of the heterogeneous, otherness and death. These premises, he defends, incur in solipsism, aporia and contradictions which we aim to examine, in order to hone the characterization conducted by Han and provide a critical analysis of it. Both heroism of self and heroism of love constitute, concludes the Korean-born philosopher, wrong answers to the fact of death, proposing in this regard an openness to exteriority marked by Buddhist features, which would involve an emptying of the self. This alternative, filled with religious references, invites us to reflect on the nature of his philosophical project, not just regarding the confrontation of death but as an answer to the issues of modernity.

KEY WORDS: Interiority; Death; Buddhism; Otherness.

1. AFABLE EXTERIORIDAD

Muerte y alteridad es uno de los primeros ensayos de Byung-Chul Han —publicado en 2002—, perteneciente a una etapa temprana en la que su análisis acerca de la naturaleza del poder se enmarcaba en un contraste de tradiciones filosóficas, con el par conceptual interioridad/exterioridad en el centro de la cuestión. En este periodo, Han identifica en el fundamento metafísico del

* Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-100), del que Alba Jiménez Rodríguez es Investigadora Principal, a la que agradezco su imprescindible ayuda para el presente trabajo.

pensamiento occidental un sesgo hacia el esencialismo y la interioridad que habría conducido a toda una serie de problemáticas filosóficas y existenciales, cuya deriva en la sociedad contemporánea caracterizará, ya en ensayos posteriores, como una saturación de positividad y su consecuente expulsión de lo negativo, entendiendo estos términos en la estela conceptual empleada por Hegel en el seno de su dialéctica. Este hegemónico dominio de la positividad habría manifestado sus consecuencias en muchos y muy diversos ámbitos de la existencia: el uso del poder en el sistema capitalista y la interiorización de sus dinámicas, que resultarían en una tendencia a la auto-explotación (*La sociedad del cansancio*, *Psicopolítica*¹), la comunicación y el uso de las redes sociales (*La sociedad de la transparencia*, *En el enjambre*²), la estética (*La agonía del Eros*, *La salvación de lo bello*³), la temporalidad (*El aroma del tiempo*⁴) y la percepción de la otredad (*La expulsión de lo distinto*⁵).

Aunque Han identifica al capitalismo neoliberal como agente catalizador de esta saturación de positividad, en ensayos tempranos como *Filosofía del budismo zen*⁶, *Hegel y el poder*⁷, *Ausencia*⁸ o *Muerte y alteridad* se propone identificar y mostrar cómo las raíces del pensamiento occidental se hunden en este substrato de esencia e interioridad, para así buscar perspectivas alternativas en la tradición, la cultura y las religiones del Lejano Oriente, en un decurso investigador cuyo rastro aún se reconoce en sus ensayos más recientes. Frente a la tendencia que identifica en Occidente, Han expone una filosofía basada en la exterioridad y la afabilidad hacia lo diferente⁹, una propuesta construida sobre las bases del pensamiento oriental en general y el budismo zen en particular, rescatando un bagaje conceptual desde el cual abordar la excesiva primacía de la interioridad y el rechazo a lo heterogéneo, lo diverso y lo extraño.

¹ HAN, B.-C., *La sociedad del cansancio* (Arantzazu Saratzaga, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2012 y *Psicopolítica* (Alfredo Bergés, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2014.

² HAN, B.-C., *La sociedad de la transparencia* (Raúl Gabás, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2013 y *En el enjambre* (Raúl Gabás, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2013.

³ HAN, B.-C., *La agonía del Eros* (Antonio Martínez Riu, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2013 y *La salvación de lo bello* (Alberto Ciria, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2015.

⁴ HAN, B.-C., *El aroma del tiempo* (Paula Kuffer, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2015.

⁵ HAN, B.-C., *La expulsión de lo distinto* (Alberto Ciria, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2017.

⁶ HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen* (Raúl Gabás, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2015.

⁷ HAN, B.-C., *Hegel y el poder* (Miguel Alberti, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2019.

⁸ HAN, B.-C., *Ausencia: acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (Graciela Calderón, trad.), Caja Negra Editorial Buenos Aires, 2019.

⁹ Para entender uno de los matices clave de las nociones hanianas de amabilidad y afabilidad conviene remitirnos a la siguiente cita: «La amabilidad arcaica no se intercambia entre “personas”. No es “alguien” con “alguien”. Más bien habría que decir: es amable “nadie”. Esa “afabilidad” no es “expresión” de la “persona” sino un gesto del vacío». En HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 157. Volveremos a lo largo del texto a esta idea de lo afable como originario no del yo interior y sustancial del idealismo como del yo desustancializado.

En el eje filosófico que Han disecciona en *Muerte y alteridad* —de Kant a Lévinas, pasando por Heidegger; un eje atravesado, defiende, por el sesgo de la interioridad—, encontraríamos la que Han describe como una aproximación errada a la muerte, frente a la cual —o «contra» ella— se habrían elaborado una serie de propuestas igualmente equivocadas. Por un lado, el heroísmo del yo que atribuye a Heidegger, y en cuya línea sitúa a Kant, estaría basado en un enfoque por el cual la interioridad y lo positivo deben dominar, imponerse sobre la otredad. Articulado en un lenguaje económico que sometería las cosas a criterios de mera funcionalidad, supondría una estrategia que entiende la muerte como negatividad y heterogeneidad a la que enfrentarse. El enfoque opuesto, atribuido a Lévinas, consistiría en el heroísmo del amor: frente a la defensa absoluta de lo propio, la identificación total con lo ajeno; frente a la resistencia de la interioridad, la entrega sumisa al otro. Han opta, como hemos mencionado, por una propuesta de inspiración budista basada en la no imposición, el difuminado de las fronteras entre el yo y el mundo en el que ya-siempre se es; en la apertura, en definitiva, de un espíritu amable que nunca se agota en una interioridad, sino que, más allá de toda relación dialogística, «está siempre fuera»¹⁰. Nos proponemos, desde estas premisas, revisar la crítica haniana a los planteamientos analizados en *Muerte y alteridad*, para después indagar en la perspectiva budista de la que se nutre. Así, estaremos en posición de valorar críticamente la propuesta haniana y plantear algunas cuestiones al respecto de esta.

2. INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD EN KANT

El trayecto a través de la primacía de la interioridad en *Muerte y alteridad* comienza con Kant: este, defiende Han, retrata a la muerte como pura negatividad frente a la vida, positiva en sí misma¹¹. Esta última se afirmaría frente a la primera en una relación irreconciliable y agonal hasta el punto de que la razón aspiraría nada menos que a la inmortalidad¹², entendiéndose la muerte como «lo completamente distinto a la razón»¹³. A partir de esta premisa, Kant habría erigido un primado del individuo, la razón y la interioridad desde el que explicar, con el sujeto como fundamento positivo, experiencias desde lo asqueroso —que se percibe como tal por cuanto se resiste a la estructura autoerótica de un sujeto afectado por lo totalmente distinto de sí mismo¹⁴—, hasta lo sublime, en

¹⁰ HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit. p. 176.

¹¹ En *Antropología en sentido pragmático* (José Gaos, trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 70, I, § 27 afirma Kant que «el pensamiento “no soy” no puede existir», tesis que apuntala con la epicúrea afirmación del imposible coexistir de la vida y la muerte. Tómese nota de este apunte, pues marca la tónica de *Muerte y alteridad*: un enfrentamiento entre la tradición estoica-epicúrea y la budista.

¹² HAN, B.-C., *Muerte y alteridad* (Alberto Ciria, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2018, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

el que el sujeto no es conmovido, defiende Han, por lo distinto a él, sino que se conmueve a sí mismo, por cuanto «lo sublime no es la naturaleza, sino el temple espiritual con el que el sujeto se eleva por encima de lo sensible y de [esta]»¹⁵.

A este respecto caben las primeras matizaciones. Es cierto, si acudimos a la fuente primaria, que lo sublime no debe buscarse en las cosas de la naturaleza sino en el espíritu¹⁶. No obstante, proponer a partir de ello una dinámica narcisista por la cual el espíritu se conmueve a sí mismo obliga a una serie de preguntas. En primer lugar: afirmar que el sujeto se conmueve a sí mismo en una dinámica en la que lo exterior es una *precondición necesaria*, ¿no supone estrechar la mirada desde la que se estudia lo sublime, al omitir uno de sus elementos constitutivos? Por otra parte, si entendemos «narcisismo» no solo como excesiva interioridad, sino como la proyección del yo en lo exterior para convertirlo en un reflejo de uno mismo, ¿dónde queda el elemento de estupor hacia las limitaciones del entendimiento que participa de lo sublime? ¿Podemos hablar de narcisismo en un sujeto que experimenta el vértigo de sus propias limitaciones? Por último, si bien la capacidad de representar lo dado aparece como algo finito, no lo es más que nuestra facultad de imaginar: en lo sublime el espíritu se abandona a la razón después de elevarse sobre lo sensible y sobre el entendimiento, incapaz de proveer un soporte suprasensible. En consecuencia, si el sujeto se eleva sobre sí mismo cuando lo exterior lo confronta con los límites de extrapolar, entendimiento mediante, lo dado por lo sensible, la expresión «el sujeto se conmueve a sí mismo» resulta parcial y sesgada, pues no da cuenta de todos los factores que intervienen en un proceso en el que lo exterior goza de un mayor protagonismo del que Han le concede.

Han prosigue su análisis afirmando que frente a lo heterogéneo que mezcla, diluye y disuelve, la autoafirmación kantiana constituiría una reivindicación de esa positividad que es la vida. Concluye Han que el enfrentamiento «interioridad-positividad-vida/heterogeneidad-negatividad-muerte» defendido por Kant le conduce a atribuir a la interioridad la cualidad de prolongar la vida¹⁷ mediante el uso del poder como un medio del que protegerse de la irrupción de lo distinto¹⁸. La autoconservación quedaría por tanto vinculada a una depuración de lo sensible a través de lo sublime, de modo que «retirándose a la “razón pura y autónoma”, [el yo] se eleva por encima del exterior amenazante»¹⁹. Asimismo, en lo tocante a la moral, Han afirma que en la filosofía kantiana el sujeto se erige en sujeto moral, «en hombre en cuanto hombre», a través de un proceso de depuración y retirada de la «manifestación» (entiéndase: lo sensible, lo externo) hasta constituirse en un «yo auténtico», un resto puro²⁰.

¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶ KANT, I., *Crítica del juicio* (Manuel García Morente, trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 163.

¹⁷ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

Estas últimas observaciones de Han merecen una revisión. A lo que apunta Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* no es tanto a una retirada de lo sensible, a un recogimiento en la interioridad fruto del aislamiento frente a lo externo. El regiomontano, efectivamente, establece dos ámbitos diferenciados: lo sensible, al que pertenecen las «inclinaciones e impulsos»; y lo inteligible, al que pertenece la ley fundada por la razón, de superior estatus moral por cuanto constituye una elección con arreglo al deber y no una respuesta a la pulsión o a imperativos hipotéticos. Pero el gesto de erigirse en «hombre en cuanto hombre» no incurre en un aislamiento del mundo exterior, en una «retirada», en un «desprenderse» de lo sensible, por cuanto el hombre como fenómeno de sí mismo no puede liberarse de lo sensible, pues es en este mundo en el que siempre se representa, y «escoger» u «optar» no es lo mismo que «depurar». En cuanto al hombre como inteligencia, ese «auténtico yo» al que alude solo existe en el ámbito de un mundo inteligible regido por una ley dada por la razón pura, independiente de lo sensible. Es una faceta valiosa del hombre, no una meta o una recompensa al trabajo de depuración.

Por ello, la elección kantiana no consiste en aislar lo inteligible de lo sensible para así erigirse en un «yo auténtico». Kant parte, como no podría ser de otro modo si atendemos a sus planteamientos éticos, del hecho de que la ley moral no nos es dada por lo sensible: de ser así nos encontraríamos en la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura, allí donde no pueden darse el bien, el mal, la moral o la libertad, ya que si fuese la naturaleza la que nos diese la ley, ¿qué responsabilidad tendríamos al obedecer sus mandatos, por terribles que estos fuesen? Sabido esto, Kant observa que la ley moral me viene dada por mi faceta inteligible, racional. Esta no es un «verdadero yo» —lo cual incurriría en un torpe dualismo cartesiano—, sino parte consustancial de mi doble representación —como voluntad y como fenómeno—, una manera de considerarme. Se trata, por tanto y simplemente, de comprender que la ley moral no proviene de inclinaciones sensibles. Afirma Han: «[en Kant] la moral no debe ser una pasión»²¹. *No puede serlo*, añadimos, pues por definición, de ser una pasión sería una mera inclinación, una apetencia, *no podría ser ley moral*.

Para ilustrar la preferencia kantiana por los mandatos de la razón —asociada al ámbito de la interioridad— frente a las tendencias naturales, Han se vale de la descripción en la obra de Kant de la sintonía con el otro, que Han entiende como empatía²². La simpatía espontánea constituiría para el de Königsberg, se plantea, una reacción menor, infantil y primaria carente de naturaleza racional, por implicarse en la heteronomía de forma reactiva sin ser ni acto ni acción, careciendo por ello de cualidad moral²³. La virtud ratificada por la razón se interpretaría así en clave masculina; el alma de temple empático, en

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² Sería más correcto, por hacer uso de la terminología kantiana, hablar de «simpatía».

²³ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 52.

cambio, mostraría un cariz femenino²⁴. Sin embargo, la siguiente reflexión arroja luz sobre esta cuestión y matiza la posición haniana, por cuanto en ella Kant concede importancia a la simpatía en cuanto tendencia natural, pues contribuiría a orientar y servir de guía para la acción guiada por la racionalidad y el deber hacia donde se necesita:

Aunque no es en sí mismo un deber sufrir (y, por lo tanto, alegrarse) con otros, sí lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, *es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales* [la cursiva es nuestra] y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentren los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque este es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría²⁵.

Este Kant, que atribuye al «impulso de la naturaleza» un papel tan importante en la acción moral, contradice directamente al Kant descrito por Han, que supuestamente plantea una depuración de lo sensible como ruta hacia el perfeccionamiento moral. Como señala aquí, de forma específica, la representación del deber no llegaría por sí misma adonde hace falta, necesitando apoyarse en un impulso sensible para llevar a cabo la moral —y muy cristiana—tarea de asistir al necesitado. El elemento sensible-emocional, los *elater animi*, actúan en este caso como motores impulsores de nuestras acciones en el ámbito de la ejecución. Esto no borra de un plumazo la tendencia kantiana a la interioridad, pero sí contribuye a matizar la perspectiva del filósofo de origen coreano.

En el pensamiento kantiano, concluye Han su análisis, «la unidad, la identidad, la totalidad irradian una fuerza salutífera» frente a lo cual la muerte «sería el principio de la multiplicidad o del fragmento»²⁶. Es por ello por lo que la razón anhela siempre una aprehensión de la totalidad²⁷: el alma kantiana, se afirma, aspira a la totalidad ontológica; «no quiere existir infinitamente sino ser lo infinito»²⁸. Por último, Han encuentra un cariz económico en la propuesta moral kantiana, en la cual, argumenta «la economía de la indemnización [que caracterizaría el pensamiento que nos ocupa], de la equivalencia, de la acumulación y de la posesión organiza el santo negocio de la moral»²⁹.

²⁴ *Ibid.*, p. 57. Puede encontrarse más información a este respecto en KANT, I. *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología* (Manuel Sánchez Rodríguez, trad.), Editorial Comares, Granada, 2015.

²⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres* (Adela Cortina Orts, Jesús Conil Sancho, trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2005, p. 329.

²⁶ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 52.

²⁷ *Ibid.*, p. 68.

²⁸ *Ibid.*, p. 71.

²⁹ *Ibid.*, p. 66.

Pese a los términos en los que Han presenta la filosofía de Kant a lo largo de la sección, lanza un aviso: no debe perderse de vista que las tendencias descritas basadas en la introspección y el enfrentamiento con lo heterogéneo sensible siempre van más allá de lo introspectivo, pues un ensimismamiento absoluto del alma sería imposible³⁰. No habría aquí un gesto autista, sino un choque y posterior depuración de la heterogeneidad exterior. A la luz de lo argumentado anteriormente, podría ser más adecuado describir este proceso en términos de *encrucijada* y *elección*. Depurar implica eliminar lo nocivo y en Kant, hemos defendido, no se propone una eliminación o un aislamiento de lo sensible; de hecho, como se detalla en la cita anterior, puede resultar útil al ejercicio moral de la razón.

¿Dónde encontramos una genuina aspiración depurativa? En aquello para lo que Kant reserva su más aguda beligerancia: las pasiones, inclinaciones supremas que ciegan a todas las demás, y que aparecen descritas como enfermedades³¹. ¿Por qué merecen tan duras palabras? Por ser un apetito de lo sensible que se infiltra en el ámbito de la interioridad, quebrantando la libertad al erigirse en máxima, es decir, algo ligado a la razón. Las emociones vienen y van: si las elegimos sobre los dictados de la razón, una vez satisfechas se retiran para concedernos una nueva oportunidad de obrar con rectitud. Pero la pasión no solo coacciona, sino que coacciona *desde dentro*, valiéndose de una razón que no aparece caracterizada según el prisma haniano, como un reducto de virtud a depurar, sino como la concupiscente razón luterana: tan capaz de proporcionarnos la guía de la virtud como de embarcarnos en afanes vacuos a los que nos entregamos por entero. Enfermos de una pasión que se vale de las herramientas de la razón para espolearnos, cedemos nuestra condición de fines en sí mismos para devenir herramientas del afán. Debemos depurar, aquí sí, la razón de las pasiones. Pero Kant, pesimista, advierte: estas patologías de la razón práctica bien pueden ser incurables.

Algo apreciable a lo largo de toda esta sección, y que hemos mencionado anteriormente, es cómo a través del enfrentamiento entre las posturas de Kant y Han se enfrentan, en el fondo, las tradiciones estoica y epicúrea con la budista. Para entender el substrato kantiano y arrojar luz sobre algunas de las posiciones de Han, acudimos a las *Lecciones de filosofía moral – Mrongovius II*. Encontramos en sus páginas a un Kant que trabaja con las nociones helenísticas de virtud y felicidad para superarlas; que desarrolla unos sustanciosos apuntes sobre el vínculo entre moral y libertad y que, en suma, ofrece una imagen más compleja, más matizada, de la ofrecida en *Muerte y alteridad*.

En primer lugar, frente a la acusación haniana de un supuesto pensamiento económico que articularía el discurso moral, encontramos a un Kant que defiende expresamente la incapacidad de derivar la felicidad de la virtud y viceversa. No hay por tanto beneficio ni compensación al esfuerzo moral: la razón

³⁰ *Ibid.*, p. 70.

³¹ KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 204, III, §80.

prescribiría leyes al sujeto, pero no podría apaciguar por completo sus necesidades, por cuanto este no es una pura voluntad que pueda hacerse feliz con solo desearlo. La conexión virtud-felicidad aparece retratada en Kant como sintética *a priori* y no como analítica, tal como recogen los planteamientos morales de Epicuro y el estoicismo³², que habrían buscado establecer una relación directa entre el valor de la persona (su conducta moral) y el valor de estado (su felicidad). De hecho, Kant tacha de error convertir la moralidad en un medio para la felicidad, a la manera epicúrea, pues esto despoja a la virtud de su valor³³. ¿Y en qué consiste ese valor? No es —utilizando la aquí pertinente nomenclatura marxiana— «de cambio», ni tampoco «pragmático»; de hecho, esta manera de entenderlo sería absolutamente heterogénea del valor moral³⁴, que se erige así en un valor en sí mismo del que no se espera rédito alguno. Hasta este punto es así que la virtud, que se dirige exclusivamente hacia el valor de la persona y no al del estado, como pretendían epicúreos y estoicos, «contribuye más bien a la infelicidad del hombre»³⁵, siendo los hombres más felices quienes viven con arreglo a sus instintos³⁶. Difícilmente puede entenderse como negocio un asunto en el que, invertidos tantos esfuerzos, no solo no devuelve, sino que resta.

Será la religión, defenderá Kant en el texto, el ámbito donde se solucionaría la cuestión de ser digno de felicidad y, al mismo tiempo, de alcanzarla³⁷. ¿Valida esto que Han se refiera a la moral kantiana como un «santo negocio»? De nuevo, difícilmente. Kant especifica que no se debe ser virtuoso por conveniencia³⁸, y que quien practicara la virtud con el fin de ser dichoso, religión mediante, tal vez podría llegar a ser dichoso, pero no moral ni digno de esa dicha: «quien es virtuoso por la búsqueda de recompensa, ni siquiera es merecedor de tal premio»³⁹. Por último, utiliza una metáfora —desafortunada en la forma, pero no en el mensaje— con la que ilustrar su adusta noción de la virtud:

La virtud ataviada con recompensa es similar a una dama que, habiendo perdido su belleza, empieza a maquillarse. Cuanto más se añade una belleza extraña a la virtud, tanto más pierde su autenticidad⁴⁰.

Volvemos a la cuestión del valor para recalcar la última línea de la cita: la belleza de la recompensa, de la felicidad, «es extraña», ajena a virtud. Mal negocio puede hacerse con una divisa que no permite adquirir aquello por lo que se puja.

³² KANT, I., *Lecciones de filosofía moral – Mrongovius II* (Alba Jiménez Rodríguez, trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2016, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 39.

³⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ *Ibid.*, p. 131.

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

Por otra parte, en lo que respecta al afán kantiano por la interioridad, partimos de que en Kant la ley moral es buena cuando se determina por el principio de su propia validez universal, con arreglo a un imperativo no hipotético sino categórico. Aquí, como en la noción kantiana del reino de los fines, están siempre los otros. En la supuesta interioridad kantiana hay siempre un «para los demás»: precisamente lo egoísta sería dejarse llevar por las inclinaciones, pues no solo permite desentenderse del deber para con los otros, sino que, como hemos visto anteriormente, proporciona una mayor felicidad. El mandato moral está dirigido a uno mismo pero vuelto hacia los demás. Por ende, no se trata de depurar para caer en una auto-referencialidad narcisista, sino de elegir para ser libres, pues solo siendo morales podemos ser libres: actuar con arreglo a nuestras inclinaciones nos despoja de libertad; así, «la libertad es el fundamento de la entera moralidad»⁴¹:

Cuanto más considere un hombre una acción moral como irresistible y cuanto más sea obligado a ella por medio de un deber, tanto más libre es, pues se sirve de la fuerza que posee para gobernar sus vehementes inclinaciones⁴².

No hay por tanto depuración sino gobierno; no hay negocio sino una soberanía no exenta de cierto componente pesimista; no hay un rechazo agonal de lo sensible sino la conciencia resuelta de que permitir su dominio puede proporcionarnos una mayor felicidad, pero nos despoja de libertad. La posición kantiana no está exenta de tendencias hacia la interioridad y a un acceso burgués en la analítica de lo sublime —por el cual nos retiramos a un «lugar seguro» a través del acceso moral a lo suprasensible—, pero como hemos visto tiene muchos más matices de los que encontramos en la descripción de Han.

3. HEIDEGGER Y EL HEROÍSMO DEL YO

Desde el momento en que vincula la autonomía descrita por Martin Heidegger con la razón autónoma kantiana, así como la experiencia presentada por el primero con la del sujeto kantiano, Han señala en qué medida el edificio heideggeriano se habría construido con unos materiales entre cuyos ingredientes estaría siempre presente la primacía de la interioridad⁴³. Han caracteriza el análisis heideggeriano de la angustia y la muerte como dominado por un heroísmo del yo⁴⁴, del que se construye una imagen enfática⁴⁵ sin la cual no puede darse *mi* muerte. Será este temple heroico el que libere al *Dasein* de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴² *Ibid.*, p. 73.

⁴³ Quien tenga interés por la influencia del idealismo kantiano en la primacía heideggeriana por la interioridad puede consultar los citados *El tiempo del sujeto* (2009) y *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (2017), de Alejandro Escudero.

⁴⁴ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, p., 87.

impropia cotidianidad y abra la muerte «como aquella posibilidad de elegirse expresamente a sí mismo»⁴⁶. Morir —que no simplemente finar/concluir abruptamente— supondría para Heidegger el «yo soy» más propio frente a la supresión de la identidad singular con la que amenaza el uno impersonal. Se expone así una de las tesis fundamentales de Han a este respecto: al afirmar que la existencia «no es ella misma cuando se desvanece en el mundo que le proporcionan, es decir, al mismo tiempo en el coexistir con los otros»⁴⁷, Heidegger retrata a la alteridad como una negatividad que diluye la identidad del yo, alejándolo del «sí mismo» para sumirlo en una indeterminación inauténtica.

La figura del otro en la analítica existencial es una cuestión clave que Han hace bien en abordar, pues es donde hallamos algunas de las principales aristas del pensamiento heideggeriano. ¿Se concede, como apunta Han, una posición privilegiada a la soledad frente a una alteridad que empuja de forma inherente a la caída y la impropiedad? Para responder a esta cuestión partimos del §40 de *Ser y tiempo*, donde se señala cómo la angustia hunde todo lo circunmundano al *Dasein*, de modo que «el “mundo” ya no puede ofrecerle nada [en términos de comprenderse a sí mismo], ni tampoco la coexistencia de los otros»⁴⁸; tampoco puede hallarse respuestas en la familiaridad cotidiana asociada a la caída. La angustia, por tanto, aísla, y en este estado de aislado se le abre al *Dasein* su ser posible, aquello que puede ser «únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento»⁴⁹. Esta situación lleva al *Dasein* a encontrarse ante sí mismo, libres ya sus posibilidades fundamentales de la desfiguración y el encubrimiento a las que las somete el ente intramundano, de la cotidianidad de ese mundo presente donde con mayor insistencia se da la angustia.

Encontramos en la tesis de André Duarte un interesante contrapunto a la posición en la que se enmarca la perspectiva haniana. A la acusación hacia la autenticidad heideggeriana de solipsista y contraria a la otredad responde con una réplica: «¿dónde se refugiaría tal existencia apartada de los otros y del mundo, si este es siempre un mundo compartido, un *Mitwelt*?»⁵⁰, para después argumentar:

Para escapar a esta aporía falsa es necesario comprender que la condición existencial de la cadencia⁵¹ no es contraria a la posibilidad de la modificación que desvela el sí-propio, así como que el proceso de «singularización» (*Vereinzelung*) propuesto por Heidegger no aparta al *Dasein* del mundo compartido con los otros. Al final del §38, Heidegger advierte que «la existencia

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁸ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.), Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 206.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁰ DUARTE, A., «Heidegger y el otro» en: *Daimon: Revista de filosofía* n° 37, 2006, p. 78.

⁵¹ Duarte, con Duque, opta por esta traducción de *verfallen* para depurarla de las connotaciones morales y religiosas de «caída».

propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad» (Heidegger 1997, p. 201; 1986, pp. 178-179). Se trata, pues, de demostrar que el ritmo de la cadencia puede ser modificado, es decir, que los elementos ontológicos que «acentúan» (*steigert*) tal estado de caída pueden ser transformados, aunque no totalmente superados. [...] Aquello que la angustia revela es la singularidad sin porqué del ser-en-el-mundo fáctico, revela al «otro» que ya me habita⁵².

A estas cuestiones ofrece respuesta, desde una posición próxima a la de Han, Alejandro Escudero en *Heidegger en el laberinto de la modernidad*. En este texto se abordan las que el autor identifica como aporías de la perspectiva heideggeriana, que afectan —entre otros ámbitos— a la relación con los otros⁵³. Se observa aquí que el *Mitwelt* es resultado del *Mitsein*, el ser-con. Este último, en cuanto existenciario, tiene sus respectivas modalidades propias/auténticas e impropias/inauténticas. Pues bien, se pregunta Escudero: ¿por qué el análisis de las formas auténticas del *Mitsein* se reduce a una mención en el §26, donde se abre al otro su poder-ser —permitiendo al otro ser en cuanto otro, no como un reflejo de uno mismo ni como una «cosa humana a la mano» (*vorhandenes Menschending*)⁵⁴, como señala Duarte— y el §76, donde se defiende la tesis del destino colectivo de un pueblo? Para Escudero, la asimetría entre el análisis de la propiedad en la aislante angustia y el *Mitsein* es clara, como clara es la tendencia a equiparar cotidianidad con caída, coexistencia con impropiedad y *Vereinzlung* con «los comportamientos autorreferenciales en los que se constituyen en su modalidad originaria los tres existenciaros del *Dasein*»⁵⁵. El español resume, contundente:

[En el programa de Heidegger] el otro es un problema, ante todo y sobre todo un obstáculo, pocas veces una ayuda, y en todo caso algo accidental o marginal respecto al logro y la consecución de la autenticidad de la existencia propia⁵⁶.

Del análisis de Duarte consideramos acertado que la apropiación de sí mismo se da desde la misma cotidianidad cadente⁵⁷. También es cierto que en Heidegger hay una discreta propuesta de apertura al otro en cuanto otro; que la singularización de la angustia no ubica al *Dasein* (como señala el propio Heidegger en §40) «en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo»⁵⁸; que la autenticidad solo puede darse desde el mundo compartido, desde el *Mitwelt*. Pese a ello, la cuestión puesta sobre la mesa por Han y Escudero —entre otros

⁵² DUARTE, A., «Heidegger y el otro», *op. cit.*, p. 79.

⁵³ ESCUDERO, A., *Heidegger en el laberinto de la modernidad*, Arena Libros, Madrid, 2017, pp. 317-327.

⁵⁴ DUARTE, A., «Heidegger y el otro», *op. cit.*, p. 76.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁸ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 206.

autores—queda aún sin respuesta: ¿por qué el superficial abordaje de las formas propias y auténticas del *Mitsein*? Si bien la apertura a la propia posibilidad se produce en y desde el *Mitwelt*, no se da gracias a este: su *centro de gravedad* es la singularidad del *Dasein*, la reivindicación de lo propio; diciéndolo con Han, el yo. Tanto es así que, en las propias palabras de Heidegger, es el modo propio de ser sí-mismo el origen del modo propio de la convivencia⁵⁹, pero no al revés.

Entendemos el *Mitsein* heideggeriano como la ineludible precondition de la apertura con respecto al cual no se puede experimentar separación definitiva, por cuanto los otros pertenecen siempre a mi ser; pero su contribución al proceso, el papel de los otros *en* la angustia y la autenticidad es discreta en el mejor de los casos, pues Heidegger minimiza el papel clave de la otredad como *agente activo* de este proceso, no solo como substrato pasivo. Los otros, defendemos, no solo proporcionan las condiciones en las cuales hallo mi ser más propio, sino que pueden contribuir activamente de esa «manera modificada de asumir la cotidianidad» —por utilizar las palabras de Duarte—. Al habitarme —y es necesario recalcar hasta qué punto el concepto de *Mitsein* diluye la frontera yo/otros—, el otro no solo delimita los márgenes en los que tiene lugar la resolución: también me confronta, me guía, me apremia, me abre a la posibilidad; funciones que Heidegger no aborda con la profundidad que, consideramos, la cuestión merece.

Siguiendo con la relación del *Dasein* con los otros, es a través del análisis acerca del uno impersonal como Han desentraña algunos de los más notorios sesgos heideggerianos, al mismo tiempo que señala los que entiende como problemas en la exposición de este asunto clave. El pensador de Messkirch, defiende Han, caracteriza la coexistencia como marcada por una inclinación natural hacia la hostilidad y el dominio en una partida basada en la economía del poder. La analítica existencial heideggeriana obviaría, por tanto, la naturaleza plural del uno impersonal, reduce la complejidad de la convivencia humana⁶⁰ y trata de diluir el coexistir reduciéndolo «a una yuxtaposición de existencias individualizadas cada una en sí misma»⁶¹, desplazando la comunidad de trabajo o intereses en favor de una comunidad de destino que, a través de la lucha y el heroico ser para la muerte, tomaría conciencia de sí misma⁶² como recogimos en nuestra mención del §76.

Han identifica que la existencia auténtica, tal como la define Heidegger, aspira a una unidad y totalidad anteriores a toda construcción; en la línea, por tanto, aunque con importantes diferencias, de la preferencia kantiana por la unidad interior frente a la heterogeneidad asociada con lo exterior. Mientras el uno impersonal se compilaría a partir de acontecimientos ensamblados *a posteriori*, constituyéndose en una heteronomía⁶³, la «conciencia extendida» del yo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 313.

⁶⁰ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 95.

⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

⁶² *Ibid.*, p. 100.

⁶³ *Ibid.*, p. 88.

se presenta como una unidad previa, un marco prenarrativo «vacío de contenido» que sería la condición de posibilidad de toda unidad narrativa posterior⁶⁴. En Han, como en Heidegger, «mundo» requiere de un orden, de una coherencia y, afirma Han, de una narración: esta es creadora de mundo⁶⁵ por cuanto establece una relación entre las cosas y los acontecimientos, generando de esta manera orden y sentido; así, si esa unidad narrativa es construida en Heidegger por yo, erigiéndose en creador de mundo, apuntaría a una de las aporías que podemos identificar en su pensamiento: el *Dasein* aparece arrojado al mundo y, a la vez, creador y proyectante de este. A este respecto, como apunta Escudero en *Heidegger en el laberinto de la modernidad*, entender el mundo como resultado o correlato de un proyecto del existir, especialmente «desde sí mismo y por sí mismo» es fruto del rastro idealista que se adivina en el pensamiento heideggeriano.

Han, en una crítica que mantendrá a lo largo de *Muerte y alteridad*, acusa al heideggeriano heroísmo del yo de arrojar una mirada sumamente estrecha hacia la alteridad: «no conoce ningún tú, ningún rostro del otro, sino solo el gran ello, al que también el individuo debe su yo»⁶⁶ y por ello no concibe ninguna *resolución para el otro* que implique un olvidarse de uno mismo⁶⁷. La existencia heroica propugnada por Heidegger, defiende Han, se construye desde un yo que, ante la muerte, se cerciora de sí mismo. Frente a los muchos rostros de lo heterónimo —la muerte, el uno impersonal, la exterioridad— el *Dasein* haría un ejercicio de autoafirmación en el que, al comprenderse como pura posibilidad, se abriría a la resolución que le otorgaría una muerte *propia*, frente al abrupto e impersonal *finar*. Han, a través de Elias Canetti, identifica en estas estrategias egocéntricas un perverso núcleo: la satisfacción del superviviente, por cuanto «el momento de sobrevivir es el momento de poder»⁶⁸. El poder, como hemos ido viendo, juega un papel importante en la reacción al hecho de la muerte: desde la descripción kantiana del parto mismo como una «revolución frente a la imposibilidad de poder»⁶⁹ hasta los duros términos en los que Heidegger llega a describir su analítica de la existencia, la relación con la muerte está atravesada por la relación con el poder. A esta línea de pensamiento que asocia poder con interioridad podríamos añadir a Hegel, para el cual, según Han:

el poder del espíritu consiste en sumir las cosas en su interioridad, en doblegar lo externo a lo interior. En virtud del doblegamiento el espíritu atraviesa la multiplicidad del mundo. Este recorrido que hace la interioridad genera una continuidad del sí mismo⁷⁰.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ HAN, B.-C., *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 29.

⁶⁶ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 52.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁰ HAN, B.-C., *Sobre el poder* (Alberto Ciria, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2016, p. 90.

¿Hay alternativa a esta defensa cerrada del yo y sus aspiraciones, que no conducirían sino al hastío de uno mismo? Han ilustra su antítesis a través de otro literato, Lev Tolstoi, que en *La muerte de Iván Ilich* expone lo que el coreano define como un heroísmo del amor⁷¹: un compasivo entregarse caracterizado por la desatención de uno mismo, una forma de resolución para el otro que se situaría más allá del anhelo de poder señalado por Canetti. En *La agonía del Eros* encontramos una firme apología por parte de Han de la experiencia amorosa —desprovista, como veremos, de todo heroísmo— con el otro atópico, la cual, defiende, «pone en marcha un voluntario desreconocimiento de sí mismo, un voluntario vaciamiento de sí mismo»⁷² que acoge la negatividad y la diferencia. Conviene tener presente esta definición, pues contribuye a entender por qué Han presenta al eros como un bálsamo frente al narcisismo y la primacía del yo en las filosofías de la interioridad, al mismo tiempo que se distancia del heroísmo del amor para proponer una tercera vía, basada en un «asumir la muerte de modo que el ser se aligere, desprendiéndose del peso de poseerse a sí mismo o de la voluntad»⁷³:

El énfasis del yo y la pasión del amor no son las únicas formas de morir. De estos heroísmos se distingue aquel ser para la muerte que, sin las intrigas del trabajo de sobreponerse al duelo, logra alcanzar el desasimiento, la serenidad, la afabilidad. La pasión del amor carece de la mirada prolongada y abierta de la afabilidad, que es la mirada sin deseo. Y la angustia sigue siendo un sentimiento del yo. [...] La afabilidad surge del desplazamiento de la fuerza gravitatoria del ser a lo que no es el yo⁷⁴.

Han, esquivo, no desarrollará esta propuesta sin antes analizar una tercera perspectiva.

4. LÉVINAS Y LA RELACIÓN CON EL OTRO

Han enfrenta a Lévinas con Heidegger en uno de sus más esenciales puntos de discrepancia: mientras para Heidegger la muerte solo puede ser *mi* muerte, para Lévinas la muerte es del otro, como del otro es la primera muerte que experimentamos. Defiende Han que, a partir de esta noción, Lévinas construye la creencia de que «a través de la muerte, pero al mismo tiempo también contra ella, se puede hallar el acceso a un ser original para el otro que sea capaz de liberar la existencia de la soledad⁷⁵». Así, en la exposición del pensamiento levinasiano se revela el fundamental elemento en común que venimos señalando: tanto Kant como Heidegger y Lévinas, pese a sus diferencias, conciben la

⁷¹ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 116.

⁷² HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, op. cit., p. 12.

⁷³ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 96.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 121.

muerte como una negatividad a la que oponerse, ya sea desde uno mismo o a través del otro.

Han no pierde tiempo en caracterizar la aspiración levinasiana del hastío y su «ser para el otro» como incapaz de abrirse a un mundo al que dirige una mirada constreñida. En una de sus licencias sensuales —viene inmediatamente a la memoria ese «aroma del tiempo» que da título a su ensayo sobre la temporalidad—, Han describe cómo el mundo resultante de esta perspectiva «carece de luz, sonido y color»⁷⁶. A la fatiga descrita por Lévinas⁷⁷ se contraponen otra forma de lasitud, descrita por un tercer autor literario —tras Tolstoi y Canetti—: Peter Handke, cuyo «cansancio», en realidad una quietud contemplativa de la exterioridad, es descrito por Han como «elocuente, luminoso e iluminador que estimula el ser en el mundo»⁷⁸. Se entiende que, con esta expresión en el a veces enigmático y poético lenguaje de Han, nuestro autor señala a una tendencia levinasiana al enclaustramiento, no dentro de sí, sino en su relación con el otro. Esta dinámica reduciría el mundo a una suerte de interioridad compartida en la cual el ser del otro brota de la relación que establece conmigo, perdiendo de esta manera esos matices, esos colores, esa heterogénea diversidad que solo se encuentra en aquello sobre lo que no se arroja expectativa, aquello que se deja ser⁷⁹.

Al respecto de este dejar ser abierto al mundo, Han contraponen el cansancio solitario levinasiano —que, advierte, se expone a caer en el agujero del yo— con el cansancio sereno de Handke, el cual conllevaría un vaciamiento del yo que «desplaza la gravitación de la existencia del yo al mundo, de modo que el *menos yo*⁸⁰ se manifiesta como más mundo»⁸¹. El tiempo del cansancio de Handke,

⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁷ Han trabaja especialmente con E. LÉVINAS. *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000 y *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁷⁸ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 129.

⁷⁹ Esta descripción evoca a la noción heideggeriana de *Gelassenheit*, que Han no cita por su nombre, pero cuya influencia es perceptible a lo largo de *Muerte y alteridad* y especialmente en el apartado dedicado a Lévinas. Baeza hace una acertada aproximación que nos permite entender por qué esta tesis haniana del «dejar ser» remite a este concepto, además de poner de relieve el substrato religioso del término —lo cual tiene mucho que decir, como veremos más adelante en este artículo—. Para entender las implicaciones de este pensar no metafísico, Baeza (2011) acude a su origen eckhartiano: este defendería la idoneidad de un pensamiento «caracterizado por acontecer de modo inmediato» (p. 130) para captar al Dios esencial, «el Dios que es siendo», mientras el conocimiento racional no resultaría adecuado por «[denigrar a Dios] a ser un objeto del pensamiento, [un ente], una «*re-praesentatio*» del sujeto (p. 132). ¿Y no evoca esto a la mirada apropiadora que Han critica, que proyecta el sí mismo sobre la alteridad, negándole su ser propio? Frente a la reducción del ser a ente por parte del pensamiento metafísico, la *Gelassenheit* «[deja] ser» al ente para que se manifieste y se despliegue en cuanto tal como lo que es» (p. 135), lo cual a su vez conduce «a la apertura del mundo en cuanto tal» (136).

⁸⁰ Las cursivas son nuestras.

⁸¹ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 129.

por otra parte, sería para Han un tiempo intermedio carente de proyecto y preocupación que «deja sitio al espacio»⁸²:

El afable ámbito intermedio es el espacio que se vuelve accesible al cansancio que confía en el mundo. En una singular sintonización conjuntada o intermedia las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras [frente a la mera yuxtaposición, como detalla en *Hiperculturalidad*]. En el cansancio fundamental las cosas pierden su autorreferencia, que las individualiza y aísla. A ese cansancio se le abre un espacio intermedio en el que todo se refleja mutuamente⁸³ [a la vez que se conserva] la singularidad del individuo⁸⁴.

Volviendo a Lévinas, este habría construido su propuesta como resultado de la búsqueda de una relación con lo heterogéneo que no anulase al yo⁸⁵, en contraposición a la heterogeneidad absoluta de la muerte⁸⁶ que traería consigo su extinción⁸⁷. Será, como hemos indicado anteriormente, la relación con el otro la que realice «una conciliación entre el sujeto y la muerte»⁸⁸ y la que proporcione el suelo ético sobre el que erigir la identidad y el sentido de mi propia muerte, que siempre se construye desde la muerte del otro. El problema radicaría, según Han y como indicó en su referencia a ese mundo de mirada restringida, en que Lévinas buscaría al otro desde el yo, como un remedio para los males existenciales que lo aquejan —su soledad, su sufrimiento⁸⁹—, hasta el punto de que «el espacio en el que aparece el otro está estructurado en buena medida por la preocupación por el yo»⁹⁰. Por último, en la descripción de Lévinas el yo se entrega de tal manera al otro idealizado que el primero aparece caracterizado como su rehén⁹¹, sometiéndose a las relaciones funcionales. El gesto de Lévinas no trasciende por lo tanto la propuesta heideggeriana: solo la invierte.

De este modo, «las coerciones del yo son reemplazadas por las coerciones del otro»⁹² en una relación, aprecia Han, con un elemento de sometimiento. La raíz de esta problemática se encontraría en que, pese a los esfuerzos levinasianos

⁸² *Ibid.*, p. 133.

⁸³ Conviene recordar esta referencia a «todo se refleja mutuamente»: Dogen, uno de los referentes del budismo zen de Han, la retomará con su imagen del espejo circular más adelante.

⁸⁴ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., 2018, p. 135.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁹ Han describe de este modo la perspectiva levinasiana en HAN, B.-C., *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 108: «El eros es lo único que está en condiciones de liberar al yo de la depresión, de quedarse enredado en sí mismo de manera narcisista. Viéndolo así, *el otro* es una fórmula redentora, [...] un antidepresivo metafísico que rompe la cáscara narcisista del yo».

⁹⁰ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 147.

⁹¹ *Ibid.*, p. 213.

⁹² *Ibid.*, p. 199.

por ofrecer una fenomenología libre de interioridades y narcisismos, en su pensamiento asomaría un deseo metafísico de trascendencia que Han resume en la fórmula de «a-dios». Frente a este anhelo se formula el no-querer de una serenidad sin aflicción en la que «nada se aísla en sí mismo, nada se consolida o se eleva al nominativo y nada se doblega ni flexiona en acusativo»⁹³. La afabilidad haniana, de ecos budistas y caracterizada por la exterioridad plena, no promete nada:

El yo convertido íntegramente en mundo introduce el final del sufrimiento y la muerte. Este yo convertido en mundo ya no es cuestionado por la muerte. [...] Ese monumento mundano del yo, que está terminado «ahí afuera», desmantela la interioridad del yo angustiado y melancólico⁹⁴.

5. REFLEXIÓN: HAN Y LA MIRADA BUDISTA

El cierre de *Muerte y alteridad* discurre de la mano de *Masa y poder*, *Apuntes y La conciencia de las palabras*, de Elias Canetti. Han retoma así la relación supervivencia-poder al observar que en *Masa y poder* se presenta «una patología de la supervivencia que domina la existencia llegando la cotidianidad»⁹⁵ en la que «el superviviente acumula el poder como un capital para librarse de la muerte propia, de la finitud propia»⁹⁶. Han, recurriendo a la tradición oriental, expone como alternativa la praxis del duelo del confucianismo, en cuyo rechazo a la primacía del yo subyace «un intento de eliminar el placer de la supervivencia»⁹⁷.

El poder, continúa Han, busca la interioridad, y «en su esencia y en su culminación desprecia las transformaciones»⁹⁸. Al poder, describe en *Sobre el poder*, «le es inherente el arrastre hacia lo uno. No irradia ninguna amabilidad hacia lo múltiple, lo plural, lo variado, lo marginal o lo que se aparta del rumbo»⁹⁹. Frente a esta tendencia hacia la totalidad y la unidad, «avenirse a las transformaciones es lo único que vivifica el rostro y lo hace un rostro habitado»¹⁰⁰ frente a la simplificación total del rostro que resulta en una máscara impávida que oculta la complejidad¹⁰¹. Del mismo modo, someter las

⁹³ *Ibid.*, p. 215.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁹ HAN, B.-C., *Sobre el poder*, *op. cit.* p. 169. Este apunte es clave tanto en este ensayo como en *Filosofía del budismo zen y Hegel y el poder*, pues el vínculo entre poder e interioridad es una constante en sus ensayos tempranos.

¹⁰⁰ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, *op. cit.*, 2018, p. 235.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 236.

cosas al criterio de las relaciones funcionales y la perspectiva económica es, para Han, una hostilidad; en cambio, «la mirada afable es la que devuelve al mundo su modo de ser»¹⁰².

De este maridaje en el que se encuentran Canetti y Confucio surgen finalmente las líneas maestras de la fórmula haniana de *Muerte y alteridad*: consideración de la exterioridad frente al exceso de interioridad; *tercera vía* entre el heroísmo del yo y el heroísmo del amor levinasiano; afabilidad, no-querer y no imponer frente al sometimiento de las cosas y el otro a las necesidades propias, evocando al concepto heideggeriano de *Gelassenheit*. A estos aspectos habría que añadir, continuando en la misma línea, un imperativo de la escucha¹⁰³; un relegar la muerte propia a un segundo plano que otorgue importancia a la muerte del otro¹⁰⁴; un rechazo a la escapatoria que supone «toda respuesta a preguntas que se refieran al tiempo tras la muerte» que «soslaya su incomprendibilidad»¹⁰⁵ y un autovaciamiento como remedio «a la hipertrofia enfermiza del yo»¹⁰⁶:

La transformación sería afable en la medida en que se amoldara a lo que queda marginado y parece desacertado, lo inaparente, lo pequeño y lo débil. Por el contrario, el rendimiento y la producción se maximizan con la reducción de lo múltiple. [...] Contra el poder de lo simple, que siempre permanece igual a sí mismo, hay que recuperar para el ser lo múltiple¹⁰⁷.

Si la muerte se percibe como lo completamente distinto, el poder trabaja en último término contra la muerte. El anhelo de más poder, que se prohíbe a sí mismo y al mundo toda transformación, representa la negativa a morir. La muerte no se puede pensar aisladamente del fenómeno de la identidad. A causa de la muerte despierta el anhelo de identidad y poder¹⁰⁸.

El budismo zen, corriente religiosa en la que se basa la propuesta de Han, aboga por un desasimiento del yo y su deriva narcisista —que generalmente aparece caracterizada como «orgullo» o «deseo»—, por cuanto este carecería de naturaleza propia, de esencia, y no constituiría más que una expresión de la vacuidad, pues en el budismo no habría más realidad que el devenir¹⁰⁹. Por tanto, «concebir objetivamente un yo» y apegarse a él «debe repudiarse con

¹⁰² *Ibid.*, p. 236.

¹⁰³ Han dedica un espacio a la escucha en *La expulsión de lo distinto*: afirma que «invita al otro a hablar, liberándolo para su alteridad» (p. 114) y rescata a Canetti para reivindicar un silencio «amigable, hospitalario» que, como el tiempo intermedio de Handke, «se retira por completo para dejar espacio al otro» (p. 115).

¹⁰⁴ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, *op. cit.*, p. 250.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁹ Por cuanto el devenir tiene que darse necesariamente en el tiempo, Dogen resume que «yo y todas las existencias somos una única existencia-tiempo» en un universo que «no permanece inmóvil, sino que está siempre fluyendo». Dogen, E., *Shōbōgenzō* (Dokushō Villalba, trad.), Editorial Kairós, Barcelona, 2005, pp. 162 y 165.

determinación»¹¹⁰, por cuanto supone apegarse y conferir talidad a lo que no es sino vacuidad. Merece la pena señalar que, como aclara el propio Han, esta vacuidad no es un ser en sí que «descanse y persevere en sí mismo»: es una vacuidad en sí misma que no puede determinarse como un poder substancial, por lo que de ella no surge ningún dominio, ningún poder ni ninguna representación¹¹¹ y es, ante todo, «la figura opuesta a la interioridad»¹¹².

El budismo zen se presenta en palabras de Bodhidharma como el «camino del no camino», un camino que Han caracteriza como carente «de todo sentido teleológico o teológico»¹¹³, «sin pasión, *pathos* ni añoranza»¹¹⁴. En lo referido a la muerte, esta doctrina propone en uno de sus textos fundacionales «no rechazar el nacimiento ni la muerte», así como entender el yo como «la ausencia de yo»¹¹⁵. La premisa queda así dispuesta: la ausencia en el budismo del concepto de interioridad del que surgiría el «yo» tiene profundas implicaciones, empezando por una actitud completamente distinta a la occidental con respecto a la muerte. Suzuki expresa con claridad la diferencia entre las nociones cristiana —con su perenne influjo de idealismo e interioridad platónicas— y budista de la muerte:

Los cristianos hablan de la vida eterna o de la vida inmortal; los budistas dirían: no vida, no muerte. [...] Cuando los budistas niegan la existencia de un ego o de una sustancia ego, o cuando se refieren a la transitoriedad de las cosas, esta no es una expresión de negatividad¹¹⁶.

Encontraríamos en esta guía fundamental una refutación de los heroísmos del yo y el amor analizados por Han a lo largo de *Muerte de alteridad*. En primer lugar, todo heroísmo aparece caracterizado en su ensayo *Filosofía del budismo zen* como «deseo»¹¹⁷ y, por lo tanto, fuente de sufrimiento. En segundo lugar, se rechaza tanto el apego al yo —por los motivos antes descritos— como el rechazo a la muerte nacido de la noción dualista vida-positividad/muerte-negatividad. Esta división, explica Kitarō Nishida, surge precisamente de un movimiento de interioridad que constituye el yo y, con él, la otredad heterogénea:

¹¹⁰ NISHIDA, K., *Pensar desde la nada* (Juan Masiá y Juan Aidar, trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 75.

¹¹¹ HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 15.

¹¹² *Ibid.*, p. 19.

¹¹³ *Ibid.*, p. 119.

¹¹⁴ HAN, B.-C., *Buen entretenimiento* (Alberto Ciria, trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2018, p. 73.

¹¹⁵ BODHIDHARMA, *Tratado de Bodhidharma* (Agustín López y María Tabuyo trad.), José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2013, p. 74.

¹¹⁶ SUZUKI, D. T., *El ámbito del zen* (Jordi Fibla, trad.), Editorial Kairós, Barcelona, 2005, p. 112.

¹¹⁷ «Asoma [en Heidegger] un heroísmo o un deseo. El enfático “yo soy” ante la muerte es en definitiva un giro heroico contra la finitud humana, pues precisamente la muerte pone fin de manera definitiva al yo soy. En cambio, la relación con la muerte que fuera concorde con la finitud, sería un ser para la muerte en el que se relajara la grapa del yo». En Han, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 138.

El mundo de la vida comienza a partir de la configuración autoexpresiva de un sí mismo, expresándose en el interior de uno mismo; esta constitución del mundo se lleva a cabo mediante la identidad contradictoria de lo uno y lo múltiple¹¹⁸.

Por otra parte, la noción zen de la comprensión tal como la presenta Bodhidharma, consistente en «no generar ninguna idea en cuanto a las cosas» y «ser capaz, al contacto con las cosas, de no percibir identidad ni diferencia en las características»¹¹⁹ contribuiría a ese «dejar espacio» al ser de las cosas sin buscar su dominio, su sometimiento a esta o aquella relación funcional, a este o aquel discurso económico¹²⁰, renunciando a doblegarlas para incorporarlas a la interioridad unitaria del yo. Comprender sería, por utilizar la fórmula de Dogen, «contener, no albergar»¹²¹.

La afabilidad, que Han define como des-interiorización en una in-diferencia¹²² constituye igualmente uno de los puntos clave del zen. La ruptura de esta autorreferencialidad que segrega, la disolución de lo que Han denomina «la coacción de la identidad»¹²³, queda ilustrada por Daisetsu Teitaro Suzuki valiéndose de un poema japonés: «uno puede imaginarse a la poetisa absorta ante la flor. En aquel preciso momento no había flor ni persona, sino tan solo “algo” que no era ni flor ni persona»¹²⁴. Solo cuando la poetisa nombra la flor, delimitándola, abandona su estupor y vuelve a sí, restaurando la falla sujeto-objeto. ¿Y no es esta situación de pasiva contemplación evocadora del cansancio de Handke, caracterizado por su dejar ser, que difumina la barrera entre el yo y el mundo? Para ilustrar esta idea, Dogen se vale de la imagen del gran espejo circular, carente de fronteras y virtud de todos los budas, que desmonta la distinción interioridad/exterioridad:

«Ni dentro ni fuera tiene fisura alguna» quiere decir que no hay un dentro que no sea un fuera, ni un fuera que tenga fisura alguna. Este espejo no tiene anverso ni reverso. [...] El reflejo exterior tiene mente, ojos y una visión idéntica. Los emergentes cuerpos, mentes y entornos de ambas personas son idénticos dentro y fuera. No hay yo ni otro. Las dos personas que se encuentran son idénticas. El otro es llamado yo, yo me vuelvo otro¹²⁵.

Interior y exterior, el otro y yo, vida y muerte, no serían más que constructos de la mente elaborados a partir de una interpretación errada y parcelada de la totalidad; «transformaciones ilusorias», como las define Bodhidharma,

¹¹⁸ NISHIDA, K., *Pensar desde la nada*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 77.

¹¹⁹ BODHIDHARMA, *Tratado de Bodhidharma*, op. cit., p. 75.

¹²⁰ El pensamiento religioso no es inmune a esta tendencia. Han observa que el cristianismo incurriría en esta economía: por ejemplo, del perdón al enemigo se esperaría una retribución divina. HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 164.

¹²¹ DŌGEN, E., *Shōbōgenzō*, op. cit., p. 305.

¹²² HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 91.

¹²³ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁴ SUZUKI, D. T., *El ámbito del zen*, op. cit., p. 42.

¹²⁵ DŌGEN, E., *Shōbōgenzō*, op. cit., pp. 195-196.

del heterogéneo devenir del mundo. La respuesta budista a la muerte es, por todo ello, de paciente y afable aceptación caracterizada por el no-esperar: «no os apeguéis a la vida sin más, no temáis irracionalmente la muerte», plantea Dogen, «la vida y la muerte son ya el lugar en el que mora la naturaleza de Buda»¹²⁶; para añadir después, contradiciendo inadvertidamente a Epicuro, que «la muerte ya está contenida en la vida y la vida ya está contenida en la muerte»¹²⁷.

Contra lo que las lecturas superficiales podrían interpretar, el budismo zen no es una filosofía de la muerte que persiga el abandono del plano inmanente en pos de una trascendencia. Comprenderlo de este modo, supone incurrir en un error: este anhelo no se da en el budismo zen, cuyo camino no conduce a ninguna trascendencia por cuanto esta última no existe. No hay transmundo alguno¹²⁸ y de hecho es en el desvanecimiento de este anhelo de trascendencia cuando, como apunta Han, «la inmanencia obtiene su peculiar esplendor»¹²⁹. Para esta religión, samsara —el plano de repetición— y nirvana —el estadio libre de deseo— son por naturaleza la misma cosa, por cuanto no hay entre estos planos una relación de oposición o dualidad: «lo único que tenéis que hacer», proscribió Dogen, «es daros cuenta de que la “vida-muerte” es en sí misma nirvana. No tratéis de escapar de la “vida-muerte” ni de alcanzar el nirvana. Solo cuando realicéis esto podréis ser libres»¹³⁰. Desprovistos de aislante autorreferencia, samsara y nirvana, vida y muerte, se co-pertenenen.

6. CONCLUSIÓN: LA MUERTE EN LA CONTEMPORANEIDAD Y LAS POSIBILIDADES DE LA PROPUESTA HANIANA

Habiendo analizado a Kant, Heidegger y Lévinas, ¿qué plantea Han con respecto a la muerte en la actualidad? Para ello tendremos que dirigirnos a ensayos posteriores a *Muerte y alteridad*, en los que el contraste de tradiciones deja paso a un estudio del presente. En ellos, Han defiende que el capitalismo entendería la muerte, en cuanto a límite absoluto, final e interrupción, como la más pura negatividad: aquella que paraliza definitivamente, que pone un fin irreversible a los ciclos productivos que el capitalismo aspira a convertir en infinitos. La muerte impone un límite absoluto a un sistema que busca diluirlos, aplastar toda negatividad bajo el peso de una saturación positiva, de la producción constante, de la acumulación indefinida, de la actividad ininterrumpida. Por ello, en la actualidad la muerte es, junto a todos los demás ámbitos de alteridad y negatividad, expulsada:

¹²⁶ DŌGEN, E., *Shōbōgenzō*, op. cit., p. 260.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 334.

¹²⁸ HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, op. cit., p. 25.

¹²⁹ HAN, B.-C., *Buen entretenimiento*, op. cit., p. 73.

¹³⁰ DŌGEN, E., *Shōbōgenzō*, op. cit., p. 400.

En los tiempos actuales, que aspiran a proscribir de la vida toda negatividad, también enmudece la muerte. [...] Ya no es un «modo de ser» sino solo el mero cese de la vida, que hay que postergar por todos los medios. La muerte significa simplemente la de-producción, el cese de la producción, [que] se ha totalizado hoy convirtiéndose en la única forma de vida¹³¹.

O, como sugiere también en *La agonía del Eros*:

La sociedad positiva, de la que se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida, que está dominada tan solo por la preocupación de «asegurar la supervivencia en la discontinuidad». Y esa vida es la de un esclavo. Esta preocupación por la mera vida, por la supervivencia, despoja la vida de toda vivacidad¹³².

Han describe en varios de sus ensayos cómo esta expulsión de la muerte no le ha salido gratis al sujeto contemporáneo: la contrapartida de una vida sin muerte es una vida sin vitalidad, pues «sin negatividad, la vida se atrofia hasta el “ser muerto”»¹³³. La alternativa propuesta por Han es clara: frente al rechazo a lo extraño, a la negatividad, a lo heterogéneo, la tarea de encomendar el pensar a la negatividad de lo distinto y lo no hollado¹³⁴:

El arte y la filosofía tienen la obligación de revocar la traición a lo extraño, a aquello que es distinto del espíritu subjetivo, es decir, de liberar lo distinto de la red categorial del espíritu subjetivo, devolviéndose su alteridad que causa extrañeza y produce asombro¹³⁵.

En *Sobre el poder* encontramos una reflexión interesante con respecto al papel de lo religioso en esta propuesta: afirma Han en este texto que la «experiencia de la continuación» que se da en la religión es un fenómeno del espíritu, entendido este en clave de amabilidad, «por cuanto brinda una continuidad del ser sin hacer desaparecer las diferencias ni las formas en una llama que todo lo destruye y lo devora»¹³⁶. Frente a la mirada apropiadora que niega el ser propio de las cosas y las somete «a la totalidad de las relaciones funcionales»¹³⁷, la religión, afirma Han, dejaría espacio para una relación de continuidad con el ser desprovista de relaciones de poder. Frente a la saturación de un yo que entiende al sujeto como fundamento de la realidad y dobla la heterogénea exterioridad al ámbito unitario de la interioridad, la religión —siendo el budismo el referente haniano por excelencia— propiciaría una apertura a ese amable dejar-ser en el que interioridad y exterioridad se co-pertenecen.

A la luz de la tesis previa, y del esfuerzo de Han por construir un pensamiento de la exterioridad a partir de los retales del budismo zen, cabe la pregunta:

¹³¹ HAN, B.-C., *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 51.

¹³² HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, op. cit., p. 43.

¹³³ HAN, B.-C., *Psicopolítica*, op. cit., p. 49.

¹³⁴ HAN, B.-C., *La expulsión de lo distinto*, op. cit., p. 91.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹³⁶ HAN, B.-C., *Sobre el poder*, op. cit., p. 110.

¹³⁷ HAN, B.-C., *Muerte y alteridad*, op. cit., p. 150.

para formular respuestas frente a las problemáticas de una modernidad, como plantea Han, dominada por la interioridad, la noción del sujeto como fundamento, el pensamiento económico y la razón productiva, ¿es el pensamiento religioso el substrato idóneo a partir del cual elaborarlas? Han defiende que esta fue la opción del Heidegger tardío, al que retrata apelando a lo divino como tabla de salvación frente a los desmanes del mundo moderno tecnificado y prometeico: «Heidegger clama a Dios llevado por la desesperación, y lo hace en vista del mundo de las “maquinaciones”, al que la técnica y los medios han privado de facticidad»¹³⁸. Sin embargo, cabe un matiz: la religiosidad propugnada por Han carece tanto de *pathos* como de *theos*. Pero ¿es posible prescindir de estos componentes o incluso construir una perspectiva estrictamente filosófica basada en el zen? Autores como Nishida no están dispuestos a regatear ni la naturaleza religiosa del budismo ni la necesidad de una divinidad, expresándose en estos claros términos:

Considerar la religión en términos exclusivamente racionales y como algo inmanente al mundo del hombre, equivale a negar la religión. Y en esta negación el mundo se pierde a sí mismo; a la vez que en ella se pierde también el hombre y niega su auténtico yo. [...] Y tal ha sido la dirección tomada por la cultura europea desde el Renacimiento y la causa de la decadencia de la cultura occidental en general. Cada vez que el hombre niega a Dios se vuelve ilimitadamente individualista y solo es capaz de pensar en sí. Y el egoísmo únicamente engendra juego o guerra, pero jamás cultura¹³⁹.

Habiendo quedado expuesta la tesis haniana del fundamento occidental de la interioridad y su crítica al binomio «vida como positividad/muerte como negatividad», corresponde poner encima de la mesa dos preguntas que, como muñecas rusas, encierran otras en su interior. La primera: ¿a partir de qué fundamento debe construirse un proyecto filosófico alternativo a esta tendencia, comprometido con la exterioridad, la diferencia y la no imposición sobre las cosas y su ser? ¿Puede secularizarse el proyecto existencial del budismo, o siempre latirá lo religioso en su entraña? Y la segunda: aceptando que este planteamiento alternativo ofrezca una manera alternativa de relacionarnos con la muerte, ¿puede dar cuerpo a un proyecto transformativo respecto de las numerosas aristas de la modernidad? Los ensayos de Han apuntan en esta dirección, ofreciendo toda una serie de diagnósticos y propuestas al respecto de los problemas de nuestro tiempo. ¿Pueden estos análisis regionales conformar un *corpus* que, por hacer uso del vocabulario de Han, posea una *pesantez*, una narratividad, una estructura?

Esto nos lleva, como tal vez lo hagan todas las preguntas que giran en torno a la modernidad entendida como tarea, a la cuestión de si existe alternativa al proyecto moderno tal como se ha configurado hasta la actualidad. Si el remedio a su prometeica deriva solo puede encontrarse rebuscando en el baúl de

¹³⁸ HAN, B.-C., *Buen entretenimiento*, op. cit., p. 126.

¹³⁹ NISHIDA, K., *Pensar desde la nada*, op. cit., p. 112.

la pre-modernidad, o si heredando esos contenidos —pues la hermenéutica señala que no podemos, y acaso no debemos, desembarazarnos de ellos— pueden construirse unos cimientos sobre los que, sin renegar de lo ilustrado y lo moderno, establecer una nueva relación con el mundo, la muerte, los otros, lo extraño. En este ámbito se mueven, a nuestro parecer, algunas de las preguntas más interesantes de la contemporaneidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Baeza, R. (2011). «Heidegger y el pensamiento medieval» en: *Temas medievales* Vol. 19, N°1, pp. 115-136.
- Bodhidharma (2013). *Tratado de Bodhidharma* (Agustín López y María Tabuyo trad.). Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- Dōgen, E. (2005). *Shōbōgenzō* (Dokushō Villalba, trad.). Barcelona: Editorial Kairós.
- Duarte, A. (2006). «Heidegger y el otro» en *Daimon: Revista de filosofía* n° 37, pp. 73-84.
- Escudero, A. (2009). *El tiempo del sujeto*. Madrid: Arena Libros.
- (2010). *Heidegger en el laberinto de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (Arantzazu Saratxaga, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2013). *La sociedad de la transparencia* (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2014). *En el enjambre* (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2014). *Psicopolítica* (Alfredo Bergés, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *La agonía del Eros* (Antonio Martínez Riu, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *El aroma del tiempo* (Paula Kuffer, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *La salvación de lo bello* (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *Filosofía del budismo zen* (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2016). *Sobre el poder* (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2017). *La expulsión de lo distinto* (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2018). *Hiperculturalidad* (Floencia Gaillour, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2018). *Muerte y alteridad* (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2018). *Buen entretenimiento* (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2019). *Hegel y el poder* (Miguel Alberti, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- (2019). *Ausencia: acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (Graciela Calderón, trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático* (José Gaos, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- (2007). *Crítica del juicio* (Manuel García Morente, trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (2005). *Metafísica de las costumbres*, (Adela Cortina Orts, Jesús Conil Sancho, trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (2015). *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología* (Manuel Sánchez Rodríguez, trad.). Granada: Editorial Comares.
- (2016). *Lecciones de filosofía moral – Mrongovius II* (Alba Jiménez Rodríguez, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada* (Juan Masiá y Juan Aida, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Suzuki, D. T. (2005). *El ámbito del zen* (Jordi Fibla, trad.). Barcelona: Editorial Kairós.

Universidad Complutense de Madrid
amoran13@ucm.es

ALBERTO MORÁN ROA

[Artículo aprobado para publicación febrero de 2020]