

Las cuestiones fundamentales de «El corazón de Heidegger» y su papel en la obra de Byung-Chul Han

The main topics of «Heidegger's heart» and its role in Byung-Chul Han's work

ALBERTO MORÁN ROA*

Resumen. *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin de Heidegger*, de reciente traducción al español, proporciona valiosas claves para la comprensión y el estudio de la obra de Byung-Chul Han en el ámbito hispanohablante. En este artículo expondremos cómo este texto arroja luz sobre las bases filosóficas de Han, la constitución de su proyecto de relación con la alteridad, el marco fenomenológico en el que origina y el imprescindible papel de Martin Heidegger en su pensamiento. Del mismo modo, contribuye a identificar las etapas de su recorrido, así como los cambios experimentados en sus propuestas.

Palabras clave: Byung-Chul Han, Heidegger, fenomenología, alteridad

Abstract. *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin Heidegger [Heidegger's heart: the concept of «mood» in Martin Heidegger]*, recently translated into Spanish, provides valuable keys for the understanding and study of Byung-Chul Han's work in the Spanish-speaking world. In this paper we aim to show the way in which this text sheds light on Han's philosophical foundation, the constitution of his project of relation with otherness, the phenomenological framework in which it originates and the essential role of Martin Heidegger in his thought. Moreover, it helps in identifying the stages of his development, as well as the changes his proposals have undergone.

Keywords: Byung-Chul Han, Heidegger, phenomenology, otherness

Recibido: 28/10/2021. Aceptado: 04/12/2021.

* Email: amoran13@ucm.es. Alberto Morán Roa es Investigador posdoctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo se enmarca en la concesión de la «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref: REGAGE22e00042324649) por parte de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. Desempeña su labor investigadora y docente en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), del que Alba Jiménez Rodríguez es su Investigadora Principal.

Introducción

La reciente traducción al español de *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo»* de Martin Heidegger contribuye de forma notable a la comprensión y el estudio de Byung-Chul Han en el ámbito hispanohablante. Desarrollado a partir de su tesis doctoral de 1994 por la Universidad de Friburgo, encontramos en sus páginas a un Han académico, ajeno aún al análisis de la sociedad neoliberal y sus diversas tematizaciones –del rendimiento, de la transparencia, paliativa, etcétera–, que desarrolla aquí las bases de un pensamiento cuyos parámetros esenciales aún articulan hasta sus más recientes trabajos.

Por otra parte, *El corazón de Heidegger* resulta de interés para apreciar la diferencia entre los trabajos tempranos de Byung-Chul Han y los más actuales, desde *La sociedad del cansancio* hasta la actualidad, caracterizados por su brevedad e interés por las problemáticas derivadas del régimen neoliberal y la operatividad del poder. A este cambio de estilo apunta ya en una entrevista de 2012, en la que Han declara la incapacidad del ámbito académico de dar respuesta a los problemas contemporáneos y de comunicarlas eficazmente¹. Con este segundo recorrido no estamos, por tanto, ante un giro en sus planteamientos, sino más bien ante una concreción, en un lenguaje y con una temática adaptada a los problemas y circunstancias de la actualidad², de aquellas tesis fundamentales expuestas de un modo más técnico en los trabajos tempranos. Cabe señalar que esta perspectiva que pone en relación estados de ánimo y crítica cultural no es una luxación forzada, un capricho haniano, sino una conexión planteada ya por el propio Heidegger³.

Por último, este trabajo pone de manifiesto cómo los fundamentos heideggerianos que aquí se exponen articulan la propuesta haniana de relación con el mundo, que a su vez constituye la entraña de su obra. Las inquietudes que atraviesan la obra de Han son rastreables hasta estas páginas; las pesquisas que aquí dan comienzo acerca de la relación con la alteridad se desarrollan y guían la investigación más de veinte años después. Por último, regresar a estos orígenes muestra los cambios que ha experimentado su pensamiento en cuestiones como la dialéctica o el papel de la narración.

1 Afirma Han (2012a, p. 65): «Die akademische Philosophie in Deutschland ist leider total erstarrt und leblos. Sie lässt sich nicht auf die Gegenwart, auf gesellschaftliche Probleme der Gegenwart ein».

2 Lejos de diluir la filosofía, consideramos que Han responde al imperativo planteado por Quintín Racionero: «El propio carácter de presentación o género literario científico con que se vehicula [la producción académica de la filosofía] hace que no llegue a la vida social, que no se integre en ninguno de los circuitos de interés por los que atraviesan las preocupaciones del mundo. [La filosofía] tiene que regresar al presente, y por ello mismo tiene que ajustar el lenguaje sin renunciar a los ideales de reflexión, de crítica [de las opiniones comunes], de acicate, [de] identificación de los problemas». Entrevista *online*, marzo de 2012, accesible en <https://youtu.be/ArwW6BVQbs8>

3 Como señala Held (2015, 21): «De acuerdo con los *Aportes a la filosofía* y con la lección del semestre de invierno de 1937-39 contemporánea de estos, el espanto es el temple anímico en el cual nuestra época está templada anímicamente por la indigencia abismal de esta sustracción. La disposición para la angustia auténtica está por tanto reclamada por esta indigencia histórica».

Ser y estado de ánimo

El análisis emprendido en *El corazón de Heidegger* se inscribe en la investigación haniana sobre la relación –en clave de sintonía, temple y tonalidad, dentro del campo semántico de la acústica en el que se mueve el propio *Stimmung*⁴– con los entes, la alteridad y el ser mismo. Desde esta inquietud primordial se desarrollan las reflexiones medulares sobre la relación imposible de clausurar entre identidad y diferencia, interioridad y exterioridad, presencia y ocultamiento. Nos situamos, por tanto, en la noción heideggeriana del acontecer como ámbito intermedio entre el repliegue del ser y la presentación de lo ente, entre el «ya no» y el «todavía no», aquella irrupción que Heidegger (1999a, 167) define como un «tránsito del provenir a la desaparición». Desprovisto por tanto de sustancialidad autorreferencial, carente de cualquier derivación de otros conceptos, de jerarquía o, como veremos más adelante, de cierre dialéctico, el espacio del ser se entiende aquí *desde* y *como* un relacionismo radical⁵, opuesto a la idea del ser efectivo, presente y sustancialista en el que habría incurrido la metafísica onto-teo-lógica. Si nos ceñimos a la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, esta *torsión* se habría originado en Platón –quien habría concebido, afirma Heidegger (2017, 702) el ser como *idéa*, pura presencia, y el *logos* como lugar de una verdad reducida a adecuación– y cristalizado en la metafísica cartesiana, con el sujeto concebido, de nuevo según Heidegger (2017, 635) como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, apriorístico y re-presentante.

Desde esta premisa se asume la tarea de la superación de la metafísica moderna y occidental, abogando por un pensar que debe hacerse cargo de la ausencia de fundamentos últimos y de instancias metafísicas rectoras⁶, manteniéndose, dice Han (2021b, 192) suscribiendo a Heidegger, «acrobáticamente en el abismo». De nuevo con (o desde) Heidegger, Han se opone por lo tanto a la noción de *commercium* entre sujeto y objeto y a la mirada representativa: esta, a causa de su carácter tematizante y su proyección interesada sobre las cosas, no sería capaz de captar lo que Heidegger (1999a, 107) denomina *lo abierto* de un «Ahí». Se suscribe igualmente la tesis heideggeriana por la cual la aperturidad esencial del *Dasein* no se encontraría vuelta hacia objetos sino hacia la correlativa apertura del mundo, y lo estaría gracias al potencial del *Stimmung* y su originariedad. El destacado estado de ánimo de la angustia, presentada por Heidegger (2014, 268) como la «apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin», conduce en *¿Qué es metafísica?* al *Dasein* ante la nada, en una completa indiferenciación. Será en este texto donde, como detalla Redondo Sánchez (2005, 19), el *Stimmung* de la angustia «deja paso al acontecer del

4 Nos referiremos a este término de complicada traducción como «estado de ánimo», por mantener la coherencia con el texto principal sobre el que estamos trabajando. Existen sin embargo alternativas, como «acorde» (Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza, 1988, p. 59) y «tonalidad afectiva» (Duque, F., «Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas», en *Archipiélago*, 49, 2001, pp.97-119), así como «temple de ánimo» (Redondo Sánchez, P., *Filosofar desde el temple de ánimo*, Univ. De Salamanca, Salamanca, 2005, p.15).

5 Este relacionismo se opondría al binarismo de autores como Pascal, cuyo corazón, como defiende Han (2021b, 29), aún estaría basado en una *oposición* entre interioridad y exterioridad. Esta crítica al binarismo, tan característica de Derrida, se alimenta igualmente de un sustrato heideggeriano.

6 Esto último es importante a la hora de matizar cómo el «ahí» heideggeriano no es una *ratio ultima*: como afirma Han (2021, 43), «ni se parece a “Dios” ni siente inclinación por el “absoluto”».

ser y de la nada». Este *carácter manifiesto* de la nada constituye la condición de posibilidad de la libertad –entendida desde *De la esencia de la verdad* como un «dejar ser a lo ente»–, al mismo tiempo que dispone el fundamento del asombro en el que somos afectados, apelados, por lo extraño de lo ente. Por otra parte, el aburrimiento profundo –el otro estado de ánimo presentado en *¿Qué es metafísica?*– esa niebla callada que todo lo reúne en la indiferencia hace posible, según Heidegger (2007, 192), «la libertad de la existencia en cuanto tal», por lo que también permitiría el acceso a dejar ser a lo ente. No obstante, esta libertad de la existencia solo tendría lugar cuando esta se resuelve para sí misma, una observación que llevará a Han a mostrarse escéptico con respecto a la tesis en torno al aburrimiento, que sitúa en el *pathos* temprano de la autenticidad heideggeriana.

Pese a ello, Han no abandonará el estudio del fenómeno del aburrimiento: su dimensión temporal recibirá un análisis específico en *El aroma del tiempo*⁷, como parte de la continuada investigación haniana en torno a los estados de ánimo. Así el *Stimmung*, ajeno a cualquier voluntad, introspección o psicologismo, con su capacidad de recibir y mostrar tanto la manifestabilidad de la nada –en cuanto negatividad ontológica– como lo extraño del ente –negatividad óptica–, constituye para Han el rasgo fundamental del pensar. Se entiende así que el corazón aparezca caracterizado como el órgano del estado de ánimo: aquel que en su dejarse interpelar por el ser, como afirma Han (2021b, p.313), «custodia que todo esté conjuntado, sincronizado, armonioso»: una fórmula metafórica con la que presentar una relación con lo óptico y su diferencia en la que la subjetividad no se impone a ellos, tratando de subsumirlos bajo una voluntad, de modo que se rechace la autoreferencialidad narcisista en favor de una relación amable con un mundo.

El filósofo de origen coreano defenderá que Heidegger, movido por un recato (*Scheu*⁸) opuesto a la resuelta voluntad de la metafísica, habría dado la espalda al sol platónico y su clave de pura transparencia para retirarse a este ámbito amable con la co-determinación: lejos, por tanto, de miradas parceladoras, en un esfuerzo por reemplazar el paradigma que hace cuajar las cosas en una imagen en favor de un prisma relacional desde el cual, afirma Han (2021b, 197) «la presencia rígida se retira a favor de una vibración [...] de comparecencia y ausencia». Este recato, que Heidegger (2003, 99) presenta como «la *disposición conductora* de la resonancia», juega un papel clave en el pensamiento haniano, pues aparece como la figura opuesta a la economía y el cálculo. Estos constituyen dos de los grandes caballos de batalla de la obra de Han, que los presentará como los rasgos definitorios de la metafísica occidental: paradigma a superar y blanco de sus principales impugnaciones, desde la crítica a todo esencialismo⁹ hasta el desfundamiento del sujeto¹⁰, pasando por la apuesta de una apertura radical a la diferencia –presentada asimismo en

7 En el capítulo «El aburrimiento profundo», en *El aroma del tiempo*.

8 Dina V. Picotti C. traduce, en la edición de Almagesto/Biblos, «*Scheu*» por «temor», frente a la opción de Ciria («recato»), por la que nos inclinamos.

9 Fundamento de su crítica al pensamiento occidental como «pensamiento de la esencia [*Wesen*]» frente a Oriente y su «pensamiento de la ausencia [*Ab-wesen*]», que desarrolla en *Ausencia* y figura en textos como *Filosofía del budismo zen*, *Buen entretenimiento* o *Shanzai*.

10 Esta cuestión es el germen de dos importantes desarrollos: por un lado, la desinteriorización del sujeto como condición *sine qua non* de una relación genuina con la alteridad –sea esta la naturaleza, el otro, lo indisponible, lo imprevisible o lo divino–, que ya plantea *El corazón de Heidegger*. Por otro, el fin de la noción moderna de sujeto adquiere a partir de *La sociedad del cansancio* categoría de hecho histórico consumado: el contemporá-

términos como «alteridad» o «negatividad»-. Estos tres vectores interrelacionados –no habría desfondamiento del sujeto sin renuncia al esencialismo, ni relación con la alteridad sin desinteriorización– marcan la pauta tanto de *El corazón de Heidegger* como de la obra haniana: ensayos posteriores continuarán este desarrollo desde la noción del ser como ámbito intermedio en el que, describe Han (2018b, 135) «las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras», sin que por ello sea un maremágnum de yuxtaposiciones, pues el ámbito intermedio, aclara Han (2018b, 147), «no es un crisol [ni] engendra una masa unitaria. Más bien *articula, estructura*» mediante una armonización de identidad y diferencia, positividad y negatividad, sin que la segunda deba quedar subsumida a la totalidad absoluta de la primera. Se explica así la afinidad con la noción heideggeriana de acontecimiento –que, recoge Han (2021b, 253) «limita su hacer a *ofrecer, propagar y desplegar* su “ahí”, a dejar que todo *repose* en una pertenencia mutua»– y la nada oriental, cuya ausencia de *ratio* última abortaría cualquier posibilidad de estructura en clave de dominio, respetando la plena y original co-pertenencia. Precisamente en el terreno del budismo zen y el pensamiento oriental se buscará una modalidad alternativa de relación con el mundo¹¹, que acoja esta interrelación entre lo manifiesto y lo velado, la identidad y la diferencia. Estas investigaciones vertebran trabajos como *Filosofía del budismo zen*, *Ausencia* o *Shanzai* y explican la proliferación de referencias a la cosmovisión budista y oriental en *Hegel y el poder*¹², *Buen entretenimiento*¹³ o *El aroma del tiempo*¹⁴.

Lo religioso y lo divino se inscriben en este marco investigador de la relación con la alteridad. Afirmará Han (2021b, 133) que «la pregunta por el ser es ya en el primer Heidegger una pregunta preliminar por lo divino», hacia el cual mostraría en la etapa temprana un cierto recelo del que se habría desecho en la época tardía. El ámbito de lo divino constituiría una alteridad tan radical que escapa a cualquier intento de manipulación: así, defiende Han (2021b, 152), «en el sentimiento religioso Dios no pasa a ser contenido positivo ni *posesión* asible de un sujeto apropiador». Es por ello que la apertura a lo divino, además de la ya mencionada desinteriorización del sujeto, requiere de un abandono del mirar intencional, en un proceso que barrería con toda relación en clave económica: «para mostrarse», concluirá Han (2021b, 135), «el dios necesita el ser como espacio intermedio», lo que nos devuelve a la noción del ser como *tránsito*. Por otra parte, es notable el capítulo dedicado al dolor,

neo sujeto de rendimiento, para Han (2012b, 96), «ha dejado de ser sujeto, pues lo que caracteriza al sujeto es el sometimiento [...]. Ahora, el sujeto se positiviza; es más, se libera, convirtiéndose en un proyecto».

- 11 Pese a ello, Han no es heredero de la tradición occidental. En la traducción del ejemplar de julio/agosto de la revista *Literaturen* (el artículo original no está disponible, pero se puede acceder a la traducción en <http://www.signandsight.com/features/2156.html>) leemos a Han afirmar que, «China no es más que un pretexto, un modelo alternativo de pensamiento y de estar-en-el-mundo». Ronald Diecker concluye del encuentro con Han que para este «la filosofía oriental es, en esencia, una herramienta con la cual aflojar los rígidos patrones del pensamiento occidental, o desmontarlos».
- 12 En *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, hay interesantes reflexiones en torno a Oriente en p.36, la nota al pie 4 de la p.122, así como las pp.126-131. Por último, en relación con lo planteado en *El corazón de Heidegger*, merece la pena detenerse en las reflexiones sobre la coexistencia dispar de las diferencias en p.54 y p.148.
- 13 *Buen entretenimiento*, el capítulo «Satori».
- 14 El capítulo «Reloj aromático: un breve excursio en la China antigua», en *El aroma del tiempo*, es un bello y conciso apartado en la línea de estas reflexiones.

un fenómeno clave al que sería inherente un desasimiento de las constricciones de la subjetividad¹⁵ y un acercamiento hacia lo distinto. Para Han (2021b, 226), el dolor «designa aquel rompimiento del pensar, aquella apertura que el pensar tiene que mantener abierta para recibir lo distinto y lo indisponible». La relación entre el acceso a la alteridad y la noción del ser como espacio intermedio se encuentran en una cita que, por su importancia, recogemos en toda su extensión. Así, afirma Han (2021b, 255) que

el dolor es el dolor de la *caída*, del *caer* en un abismal espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una cercanía asible que quepa delimitar con un contorno fijo; un espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una proximidad unilateral; un espacio intermedio que desgarrar toda denominación unilateral, unívoca e inequívoca.

Caracterizado como un umbral más allá de las dicotomías, el dolor constituye en cuanto tal la clase de espacio cuyo ocaso diagnosticará Han en los textos de 2010 en adelante, en la sociedad contemporánea de la promoción de lo positivo y la anulación de lo negativo. Tal es la importancia que Han concede al dolor que, veinte años después, aunará en *La sociedad paliativa*¹⁶ el análisis metafísico del dolor y la perspectiva vuelta hacia lo social de los ensayos recientes.

Crítica a la metafísica y propuestas a partir de Heidegger

La co-determinación radical pone las bases de la tarea fenomenológica: hacerse cargo de esta interrelación entre lo manifiesto y lo oculto, arrojar una mirada crítica a lo dado para desentrañar lo enterrado por la tradición. No se trata, como señala el propio Heidegger, de estar vuelto hacia las cosas desde un sensualismo burdo: aquello con lo que inmediatamente uno se relaciona constituye lo que Han denomina la cercanía legible, de la que resultan la caída y la impropiedad heideggerianas. Así, Han (2021b, 39) suscribe el objetivo de dirigir la mirada «a la escena primordial que se oculta “tras” los perfiles de la presencia». Siguiendo el

15 El sujeto resultante queda definido por Han (2021b, 239) como un «no-sujeto altruista y sufriente». Esta idea del no-sujeto –profundizando en el desfundamiento de la subjetividad que indicábamos al comienzo del artículo y que marca la pauta de buena parte del pensamiento haniano– aparece referenciada en muchas de las reflexiones de Han en torno al budismo zen y el pensamiento oriental, en los ensayos dedicados a esta cuestión.

16 El dolor aparece aquí caracterizado por Han (2021a, 50) como *diferencia* y (2021a, 51) como *realidad*. También añade Han (2021a, 19) que su presencia y significado dependen de las relaciones de poder, en lo que supone un buen reflejo de cómo Han analiza aquí las cuestiones tempranas (estados de ánimo, relación con la alteridad, dolor) desde una perspectiva más «pegada a lo social», dando una crucial importancia a las relaciones de poder. En sus páginas también encontramos referencias a esa «piel de gallina» (como irrupción de lo distinto) que desempeña un importante papel en *El corazón de Heidegger*. Por último, cabe señalar su defensa del cristianismo y la narración que este proporciona, como cuando Han (2021a, 37) afirma que «la narración cristiana le da al dolor un lenguaje y transforma el cuerpo de la mística en un escenario. El dolor hace más profunda la relación con Dios. Crea una intimidad, una intensidad», en lo que constituye un giro respecto a su pensamiento temprano: Han apunta en *El corazón de Heidegger* al potencial cercenador de las estructuras narrativas, y aunque desde sus inicios muestra gran proximidad a lo religioso, su adhesión al cristianismo –que desarrolla en *Loa a la tierra*– contrasta con su escepticismo hacia todo *theos* en *Filosofía del budismo zen*.

desarrollo del pensamiento heideggeriano, esta reducción del ser a presencia¹⁷ y el olvido por parte de la metafísica de la diferencia ontológica¹⁸ habría propiciado una forma igualmente sesgada de estar-en-el-mundo que Han (2021b, 165) resume con una bella fórmula: «un hablar y un corresponder ciegos»; un mundo que resulta, defiende Heidegger, de la perspectiva subjetivista de la metafísica y la esencia de la técnica moderna; un mundo carente de hondura con el que no cabe interlocución¹⁹, pautado por la provocación y el emplazamiento de acuerdo con los mecanismos de planificación y reemplazo del *Gestell*.

Desde una posición de clara influencia nietzscheana, Han (2021b, 82) presenta la historia de la metafísica como «la historia de la humillación del cuerpo y la sensibilidad», a causa de una ceguera hacia lo cercano e inmanente que Han se propone corregir: se explica así su búsqueda de esa cercanía para con las cosas que el mirar representativo pasa por alto. Esta crítica encontrará continuidad en su obra inmediatamente posterior: en *Caras de la muerte* afirma Han (2020a, 18) que la metafísica siempre habría tratado «de reprimir el tiempo intempestivo en favor de lo calculable y predecible», pues estaría basada en el deseo y carecería, por ello, de serenidad con el mundo: el desplazamiento de aspectos tan constitutivos de la existencia como la alteridad y la diferencia y la negatividad constituiría el resultado de la deriva metafísica y su mirar, incapaz de reproducir la tonalidad del ser en un esfuerzo, como describe Han (2021b, 139), por «encorsetarla en la presencia representable». El recorte y la expulsión aparecen como rasgos esenciales de la metafísica y estructuras como la narración que, a juicio de Han (2020a, 137), «siempre recorta un fragmento del inabarcable e imprevisible espacio del acontecimiento».

La crítica haniana se dirige de forma recurrente, aquí y a lo largo de su obra, hacia dos figuras claves de la filosofía moderna: Hegel y Kant. Como lo fue para Heidegger, Hegel demuestra ser un contendiente escurridizo, pues tanto la perspectiva relacional como el esquema de positividad-negatividad tienen un papel esencial en su pensamiento, por lo que grande es la deuda. Sin embargo, Han encuentra dos puntos en los que cerrar la presa: en primer lugar, argumenta que la proyección de la conciencia descrita en la *Fenomenología del espíritu* produciría una resistencia a la realidad misma –ya hemos visto cómo la falta de serenidad/amabilidad/afabilidad constituye una crítica recurrente, aunque imprecisa–, que se traduciría en el rechazo de algo tan próximo como los sentimientos y tan lejano como la falta abismal de fundamentos. El afán económico también se identifica como un componente de la filosofía hegeliana, en la que lo negativo no tendría otro papel que su trabajoso sometimiento a la totalidad identitaria. De acuerdo con la lectura que Han realiza

17 Han (2021b, 11): «La historia de la metafísica es la historia de una escucha falsa o deficiente».

18 Han (2021b, 161): «[La metafísica es] un *archivo del ser* que reúne sus palabras pero no al ser mismo».

19 Afirma Heidegger (1999, 49) que «[en la primera mitad del siglo XIX] la existencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad, desde el cual lo esencial se dirige y vuelve al hombre. [...] Todas las cosas acabaron por situarse en el mismo plano, en una superficie parecida a un espejo ciego, que no refleja, que no devuelve ninguna imagen». El concepto «resonancia», central en la obra de Hartmut Rosa, estaría en la línea de esta tesis, al plantear que los procesos consustanciales a la modernidad habrían configurado un mundo que, según Rosa (2019, 35) «se repliega y se torna ilegible y mudo [y] *constitutivamente indisponible*». La comprensión del mundo desde estos términos articula los análisis hanianos de la segunda década del siglo XXI: cuestiones centrales como el narcisismo, la pérdida de lo bello o el desplazamiento de la alteridad se mueven en el terreno de la concepción heideggeriana de la modernidad y de una relación con la diferencia cuyos mimbres están expuestos en el texto que nos ocupa.

de la dialéctica hegeliana, este sería su rasgo esencial; de ahí que, siguiendo los planteamientos heideggerianos, se oponga a ella²⁰, pues la disposición hacia la negatividad debería situarse, como afirmará en *Caras de la muerte*, más allá de lo que Han presenta como toda aspiración de capitalización. En su girar en torno al concepto de identidad, la dialéctica, resume Han (2021b, 285), «mata la muerte y devora lo distinto mediante el proceso de duelo y por medio de la asimilación, la internalización, la interiorización, la acumulación y la totalización». Este afán totalizador vendría motivado por un esfuerzo protector y un afán de certidumbre típicamente metafísicos, habida cuenta de que, a juicio de Han (2020a, 15), «la *superación* como *trabajo* dialéctico ofrece una protección total, un aseguramiento total contra la pérdida». Las impugnaciones a Hegel en textos tan importantes como *Caras de la muerte*, *Muerte y alteridad*, *Sobre el poder o Hegel y el poder*, que marcan la pauta de los ensayos tempranos y siembran el germen de desarrollos futuros —especialmente los dedicados a la cuestión del poder, que se concretará en textos posteriores—, se fundamentan en esta crítica. Han también señalará a la economía y la protección como rasgos principales del pensamiento kantiano, para el cual, según Han (2021b, 149), «el dios de la razón es la instancia económica suprema, sin la cual la economía moral quiebra». En *Muerte y alteridad* dedicará un capítulo entero, «Intrigas de la supervivencia», a criticar la noción y relación kantianas con la muerte, caracterizadas por esta perspectiva económica²¹, de la que seguirá acusando a Kant en ensayos posteriores, hasta fechas muy recientes²².

La impugnación de las perspectivas de Kant y Hegel constituye la cara negativa y crítica de un pensamiento que también ofrece una faceta constructiva: una propuesta de estar-en-el-mundo más amable con la naturaleza relacional del ser y más cercana a las cosas, en clave de desasimiento de la identidad y acogida de la negatividad —en lo diferente, indisponible, misterioso o divino—. Un pensar templado por el estado de ánimo que, según Han (2021b, 214) «cuestiona radicalmente la economía del sujeto, pero sin instalar una instancia transubjetiva del poder» que restituyese la economía. No hay aquí, por tanto, diferencias de poder, ni estructura de subordinación, ni deuda, sino un congregar en torno a una tonalidad. Aquellos estados capaces de abrirse a la punción de la diferencia serían el ya mencionado recato, cuya acogida dista del hacer manipulador simbolizado en la figura de las manos que agarran, aniquilando el don²³; el asombro, una captación que, según Han (2021b, 174) «no acarrea una retirada pasiva, sino que ofrece una contrapartida a lo asombroso [sin disponer] de aquel acceso represivo propio de la “aprehensión” o de la “comprensión”»; la serenidad, que para Han (2021b, 210) poseería «el mismo rasgo fundamental que la contención, [que

20 En *Aufgerissene Blicke: Berlin-Journal* —publicado en 2013 por la escritora Ilma Rakusa—, durante la exposición «Based in Berlin», Han se define como «un romántico y un dialéctico». La dialéctica que defiende debe entenderse en esta clave de tensión entre positividad y negatividad que vertebra el conjunto de su obra.

21 Sentencia Han (2018b, 64) que «aunque Kant intenta depurar la moral de economía, del “precio”, sin embargo, aquella constantemente vuelve a decantarse hacia lo económico, o bien se sirve de un cálculo económico en el desarrollo de su razonamiento».

22 Han (2019b, 26) reflexiona que «posiblemente el sujeto kantiano no conozca la espera ni la paciencia. [...] Quizá a Kant le resultara insoportable la incertidumbre a la que queda expuesto el campesino».

23 También, al respecto: «Al palpar, la mano corre el riesgo de destruir el don de la calma y el silencio. Hay que *commover* sin tocar, sin palpar nada», en Han (2020a, 88); «la mano es el órgano de la dominación y el poder», en Han (2020a, 203). La mano, continúa Han (2020a, 211), tendría que «renunciar primero a su “aprehensión” para ser *inspirada* por las cosas y quedar *entusiasmada* con ellas».

es] el estar a la expectativa». Estos estados/temple propiciarían una desinteriorización del sujeto que lo incorporaría al mundo: se plantea así una diferencia radical entre esta disposición amable y la figura del narcisismo, aquella modalidad dominante de relación con lo ente que Han define (2020a, 47-48) como esa «abrazadera del yo [para la que también utilizará otros términos, como “grapa” o “coacción”] que genera necesariamente una indiferencia ontológica hacia el otro». Esta propuesta no concluye en *El corazón de Heidegger*, sino que domina el conjunto de su obra y tiene un peso específico en su producción temprana: así, en *Caras de la muerte*, Han (2020a, 74) expone las tesis fundamentales que venimos describiendo en los siguientes términos:

El ser no se puede reducir al ser activo e idéntico. La coerción a la identidad no es la única forma como el ser se expresa. Sería concebible otra constitución, otro temple del ser en el que fuera posible una disposición a la transformación, a lo no-idéntico, otro temple del ser en el que fuera posible un estar templado, un *temple* que me llevara a asentir al otro: una constitución del ser *templada* de un modo determinado y en la cual el yo careciera de relevancia.

En la cuestión entre afabilidad y narcisismo se inscriben las principales líneas de trabajo tanto de sus estudios tempranos –en el ejercicio comparativo de las bases metafísicas de Occidente y Oriente y sus respectivos modos de instalación en el mundo– como de sus ensayos posteriores –centrados en la crítica de las sociedades contemporáneas–. El núcleo heideggeriano es evidente en estas dos etapas: en la primera, en la defensa de la tensión entre positividad y negatividad como rasgo esencial del estar-en-el-mundo y la relación con el ser; en la segunda, en una apuesta por la apertura a la alteridad y una relación con la tecnología en la que resuenan con fuerza las tesis de *Serenidad*²⁴.

Caben dos consideraciones como corolario de este apartado. En primer lugar, la relación con las cosas propuesta por Han rechaza y critica el modelo ascético: pese al componente de recogimiento, de acogida de lo divino, en las páginas de *El corazón de Heidegger* se aboga por una relación activa con el mundo, sin perderse en el afán de encuentro con lo absoluto y trascendente que persigue el ascetismo y lo ciega a lo particular. En ensayos posteriores insistirá en este punto, defendiendo que en su pensamiento no hay huida alguna del mundo ni programa ascético, tendencia que posteriormente presentará como la consecuencia de un exceso de deseo²⁵, frente a la cual encontramos una resuelta defensa del lujo como luxación de lo estrictamente necesario²⁶. Por otra parte, Han tampoco se opone a la totalidad, en un

24 Describe Heidegger (2002, 29): «Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la *Serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas. [...] Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido del mundo técnico la *apertura al misterio*. La *Serenidad* para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto».

25 En Han (2019a, 20): «[frente al no-deseo y la indiferenciación,] en su determinación y obstinación el ascetismo se funda en mucho deseo». En *El aroma del tiempo* presentará el ascetismo intramundano como un componente del protestantismo calvinista, que criticará por su ética de la salvación mediante el trabajo. El ascetismo no dejaría de ser un proyectar sobre el mundo un afán austero y reductivo.

26 Al respecto, el capítulo «Sobre el lujo» en *Buen entretenimiento* (pp.51-60).

rasgo que Fredric Jameson identifica como característico del discurso posmoderno²⁷: no se trata aquí de renunciar a la totalidad, sino de relacionarse con esta desde un pensar que renuncia a la absolutización de la identidad sobre la diferencia, a la relación jerárquica y lo que Han (2021b, 186) recoge como «[el] confort de la teoría, de la transparencia y del cálculo económico».

Crítica a Heidegger

En *El corazón de Heidegger* queda claro que la relación de Han con el pensador de Messkirch es de una continuación crítica. No hay aquí adhesión ciega, sino un esfuerzo por depurar lo que se identifica como restos metafísicos en el pensamiento de Heidegger. Este no se habría librado completamente, a juicio de Han (2021b, 195, nota 116), «del hechizo metafísico de la luz» –pese al mencionado rechazo al «sol platónico»–, lo que habría frustrado el llevar su proyecto a un genuino término. La crítica haniana se dirige fundamentalmente hacia el Heidegger previo a la *Kehre*, en cuya propuesta existencial identifica una velada adhesión al sujeto, en un sesgo idealista que contaminaría la perspectiva fenomenológica. Afirma Han (2021b, 190) que en *Ser y tiempo* «no se puede soslayar el deseo de Heidegger de una presencia interrumpida del yo que se hace cargo expresamente de sí mismo»; del mismo modo, la manera de presentar la existencia propia desde el poder ejercido por el yo llevará a Han a diagnosticar una falta de serenidad ante el mundo que se convertirá en recurrente a lo largo de su obra. La existencia, tal como se presenta en *Ser y tiempo*, estaría caracterizada por lo que Han (2021b, 84) describe como un «moverse por el mundo como un doble del sujeto», sin que ello signifique, aclara el propio autor, que sea sospechosa de repliegue narcisista. El giro hacia la posición del Heidegger tardío habría dado un paso decisivo en el gozne de *¿Qué es metafísica?*, donde la angustia, afirma Han (2021b, 191) «se comunica directamente con el espacio abisal del ser, sin la intermediación de la finalidad y del yo hipertrofiado». Como suscribe Redondo Sánchez (2005, 157), apuntando a Han, aquí la angustia «no abre ya el espacio de una esfera solipsista [sino que] abre una voz distinta a él, [aquella “silenciosa voz del ser” de la cita 15], de la que no se puede valer para afianzarse». Pero no es la única voz hacia la que Heidegger estaría vuelto: Han (2021b, 113) criticará que el oído de Heidegger «se entrega a una voz inaudita, a aquella monstruosa “voz del pueblo” que [...] solo unos pocos pueden oír» –apuntando de nuevo, indirectamente, a esa falta de serenidad

27 Afirma Fredric Jameson (2000, 20) que una de las principales contraseñas posmodernas es el afán de «desembarazarse de los viejos nombres, de todas esas abstracciones que todavía apestan a universalismo o generalidad, agarrarse con más determinación todavía a lo empírico y lo real». Han, desde su raíz heideggeriana, abraza una totalidad no absoluta carente de fundamentos e instancias rectoras, así como de «clausuras dialécticas». Han difícilmente «se agarra» a lo empírico, esa «cercanía legible» en la que ya siempre nos moveríamos y sobre la que debería arrojarse una mirada crítica. La relación de Han con el pensamiento posmoderno es una cuestión interesante: se sitúa discretamente en él, expone sus aportaciones y aclara malentendidos sobre sus planteamientos –hay interesantes observaciones sobre Lyotard y su propuesta en *El aroma del tiempo*–, y también señala problemas y aporta soluciones al respecto: así, afirma Han (2020a, 2016) que «A resultas del derrocamiento posmoderno del sujeto nunca se ha prestado a la naturaleza aquella atención que el discurso posmoderno ha tributado al tan importunado “otro”, como si la naturaleza no formada parte de lo distinto de la razón organizada por la economía de poder».

con el entorno social–, lo que lleva a Han (2021b, 114) a preguntarse si «no le faltó siempre al oído de Heidegger la *paciencia para escuchar lo que se dice alrededor*».

En ensayos posteriores, y siguiendo la crítica aquí planteada, se señalará la prevalencia en la perspectiva temprana de Heidegger sobre la angustia y la muerte de un dominio ejercido por el denominado «heroísmo del yo», de modo que en esta modalidad de relación con el mundo, sostiene Han (Han, 2020a, 21) «el centro del ser sigue ocupado, vigilado y administrado por el yo y mantenido por su “firmeza”». Desde esta crítica se entiende la observación por el cual, para Han (2020a, 45), el *Mitsein* heideggeriano no iría más allá «de un indiferente “*estar ahí participando*”», que más tarde definirá (2018b, 133) como «en último término, la yuxtaposición de un yo sin referencias». Pero, ¿es así? Cuando Heidegger (2007, 101) se pregunta «¿pero qué temple de ánimo hay que despertar para *nosotros hoy?*»: ¿no hay en ese uso de la primera persona del plural, como observa con agudeza Lythgoe (2014, 204) «una disposición afectiva [con] carácter comunitario»? Han, desde luego, no lo recoge, centrando su crítica en cómo la mirada del Heidegger temprano estaría aún caracterizada por el criticado afán ascético.

Mientras, por otra parte, Han (2021b, 210) afirma que en el pensamiento del Heidegger tardío «estar a la expectativa no tiene [los] rasgos agresivos de la intencionalidad directa de ese “esperar” que se basa en lo “presente” del que se hablaba en *Ser y tiempo*». En ensayos posteriores Han (2020a, 93) se reafirmará en esto: solo en el Heidegger tardío, «quedaría claro el modo en que la existencia está ante lo incierto o en medio de ello», pues ya operaría el cambio por el cual, describe Han (2021b, 154) «el peso del sí-mismo deja paso al *peso del mundo*. Y la angustia a la serenidad», sin llegar a detallar qué «permanece» y qué «queda atrás» en este paso importante. Por último, la imagen de la noche como costurera de las estrellas que Heidegger presenta en *Serenidad* es citada por Han con frecuencia en *El corazón de Heidegger*, y en su propuesta relacionista de la amabilidad resuenan las palabras de Heidegger (2002, 79): «la contrada, estando a la contra de todo, lo reúne todo, lo uno a lo otro, y deja que retorne hacia sí mismo, al propio reposo de lo mismo». El paso del primer al segundo Heidegger sería, resume Han (2021b, 224), el paso de la resolución del sí mismo «a la resolución a las cosas»²⁸.

Conclusión

Nuestro trabajo nos lleva a concluir que *El corazón de Heidegger* contribuye, como quizá ningún otro texto del autor, a la comprensión del conjunto de la obra haniana, sus fundamentos y directrices, así como el papel de Heidegger en su constitución. Así queda reflejado en el recorrido que encuentran las cuestiones aquí planteadas, tanto en los ensayos que le siguieron durante la primera década del siglo XXI como en las publicaciones más recientes –pese a la concreción operada en estos últimos y el paso al ámbito social, con el régimen neoliberal y la sociedad del rendimiento como medio en el que se desarrolla el análisis–. Asimismo, se comprueba en el encaje que encuentran los sucesivos estudios en los esquemas básicos aquí expuestos –relación con la alteridad en un marco del ser como espacio relacional, amabilidad que «deja ser a las cosas», etcétera–. Por último, el desarrollo de las investigaciones desde las premisas e intuiciones que aquí se describen, así como la presencia de Heidegger en los

28 Sería pertinente añadir: «y al ser».

términos y las perspectivas fundamentales en las que se mueve el pensamiento haniano, dan cuenta del carácter seminal de este trabajo, bajo cuya luz los textos posteriores se presentan como un despliegue que continúa en la actualidad.

Referencias

- Han, B.-C. (2012a) «Der Eros besiegt die Depression», en *Philosophie Magazin* nº5, Berlín: Philomagazin Verlag, pp.60-65.
- Han, B.-C. (2012b) *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015a) *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015b) *Filosofía del budismo zen*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2016a) *Shanzai*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B.-C. (2016b) *Sobre el poder*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018a) *Hegel y el poder*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018b) *Muerte y alteridad*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2019a) *Ausencia*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B.-C. (2019b) *Loa a la tierra*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2020a) *Caras de la muerte*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2020b) *La desaparición de los rituales*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2021a) *La sociedad paliativa*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2021b) *El corazón de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1999a) *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999b) *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000) *Hitos*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2002) *Serenidad*, Barcelona: El Serbal.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto/Biblos.
- Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014) *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2017) *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- Held, K. (2015) «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», en *Revista Co-herencia* Vol. 12, nº23, Medellín: Universidad Eafit pp.13-40.
- Jameson, F. (2000) *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005) *Heidegger*, Madrid: Alianza.
- Lythgoe, E. (2014) «Temples de ánimo y fundamento antepredicativo de la verdad enunciativa en Martin Heidegger (1929-1930)», en *Filosofía Unisinos* 15(3), São Leopoldo: Universidade do Vale dos Sinos, pp.198-209.
- Redondo Sánchez, P. (2005) *Filosofar desde el temple de ánimo: la «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Rosa, H. (2019) *Resonancia*, Buenos Aires: Katz.