

## **Capitalismo y posicionamiento ante la muerte en Byung Chul-Han: su proyecto de cesación de lo nuevo en el futuro**

*Diego Alberto Beltrán*

CETEHUPL, Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Facultad de Psicología. IUNIR.  
Rosario, Argentina  
[diegoabeltran@yahoo.com.ar](mailto:diegoabeltran@yahoo.com.ar)

### **RESUMEN**

En este escrito analizo la forma en la que el filósofo coreano se posiciona ante la muerte utilizando una fraseología heideggeriana aunque desde una perspectiva diferente al pensador alemán. Su tesis central es que el capitalismo neo-liberal es una estación final insuperable del territorio capitalista. No hay un proyecto de sociedad mejor que se pueda avizorar. El neo-liberalismo del siglo XXI es el punto necrótico del capitalismo que ya no puede empeorar a no ser por agotamiento de la ciega conducta acumulativa. Este diagnóstico desapasionado está articulado a la recomendación de lo que llamaremos “dieta hipocalórica” en sentido ideológico pero también literal. La actitud ante el destino capitalista en lo que concierne a la existencia individual y a la propia finitud es la de aceptar la invasión del yo y del sí mismo por la propia muerte sin oponer resistencia. Es decir, aceptar un *laissez faire, laissez passer* en el plano mortuario. A sí mismo; para posicionarse para dicho cometido hay que vivir por fuera de la economía de consumo sustentadora de la subjetividad y sin gastos de energía grandes para mantener la salud corporal. El método utilizado es el hermenéutico en la variante de Gadamer teniendo en cuenta la forma particular de escritura del filósofo: generalmente escribe pequeños libros en los que hace referencia a proposiciones teóricas desarrolladas en otros anteriores. Por lo tanto, la hermenéutica de cada tesis de “Capitalismo y Pulsión de Muerte” nos lleva a una articulación intertextual y al análisis de un meta-texto no escrito por Han.

**Palabras clave: Eros, tánatos, tiempo, política**

### **ABSTRACT**

In this paper I analyze the way in which the Korean philosopher positions himself before death using Heideggerian phraseology, although from a different perspective than the German thinker. His central thesis is that neoliberal capitalism is an insuperable final station of the capitalist territory. There is no better society project that can be envisioned. The neoliberalism of the 21st century is the necrotic point of capitalism that can no longer get worse unless it is for the exhaustion of the blind cumulative conduct. This dispassionate diagnosis is linked to the recommendation of what we will call a “hypocaloric diet” in an ideological but also a literal sense. The attitude towards capitalist destiny in what concerns individual existence and one's own finiteness is to accept the invasion of the self and oneself by one's own death without offering resistance. That is to say, to accept a *laissez faire, laissez passer* in the mortuary plane. In addition; To position yourself for this fact, you have to live outside of the consumer economy that sustains subjectivity and without large energy expenditures to maintain bodily health. The method used is the hermeneutic one in Gadamer's variant, taking into account the philosopher's

particular way of writing: he generally writes small books in which he refers to theoretical propositions developed in previous ones. Therefore, the hermeneutics of each thesis of "Capitalism and the Death Drive" leads us to an intertextual articulation and to the analysis of a meta-text not written by Han.

**Keywords: Eros, thanatos, time, politics**

## 0. INTRODUCCIÓN

En su trabajo ya clásico sobre Heidegger, Pierre Bourdieu planteó que un texto posee elementos clave que tienen que buscarse en el contexto [1]. Es decir, en las condiciones sociológicas e históricas que hacen posible determinada escritura. Ese es el tipo de hermenéutica que desarrollaremos con "Capitalismo y Pulsión de muerte" de Byung-Chul Han [2] y sus otros textos adscriptos en sentido y contenido al primero. Han trata el sistema capitalista con una terminología y con un conjunto de filosofemas que no refieren a la economía o a la política en sus aspectos fácticos y singulares. Sin embargo, su posicionamiento ante la muerte y ante el tipo de vida que recomienda seguir en la sociedad capitalista actual tiene una dimensión política sumamente específica y acorde a lo que necesita determinado proyecto capitalista concebido como un sistema de bajo consumo y de decrecimiento económico a la manera de los economistas Nicolas Georgescu Roegen y Serge Latouche [3]. Para Han; el sistema capitalista actual es un trabajador gozoso que se auto-explota, tiene síndrome de burnout, toma antidepresivos, es un acumulador compulsivo y no puede evitar su conducta que lo lleva a la entropía total. Es decir; lo lleva al fin de sus posibilidades que se manifiestan por agotamiento del mecanismo y por ausencia de caminos alternativos o superadores de la pulsión de muerte que, para el filósofo surcoreano, es la huida hacia delante de tipo acumulativo (capital, armas, capacidad de matar) que lleva, paradójicamente, a la propia extinción. El presente escrito analizará las siguientes hipótesis:

\*La tesis central de Han es que el capitalismo neo-liberal es una estación final insuperable del territorio capitalista. No hay un más allá mejor que se pueda avizorar. Esta es exactamente la tesis de Francis Fukuyama en los años noventa del siglo XX. Para el japonés el liberalismo de fines de centuria era el locus de la eclosión de las mejores virtudes humanas y políticas que ya no pueden perfeccionarse. Para el filósofo surcoreano el neo-liberalismo del siglo XXI es el punto necrótico del capitalismo que ya no puede empeorar a no ser por agotamiento de la ciega conducta acumulativa.

\*Este diagnóstico desapasionado de Han está articulado a la recomendación de lo que podríamos llamar una "dieta hipocalórica" en sentido ideológico pero también literal. La actitud ante el destino capitalista en lo que concierne a la existencia individual y a la propia finitud es la de aceptar la invasión del yo y del sí mismo por la propia muerte sin oponer resistencia. Es decir, aceptar un *laissez faire, laissez passer* en el plano mortuorio. A sí mismo; para posicionarse para dicho cometido hay que vivir por fuera de la economía de consumo sustentadora de la subjetividad y sin gastos de energía grandes para mantener la salud corporal.

\*La tesis solapada del fin de la historia haniana y la dieta hipo-calórica en sentido literal (menor consumo de todo) y en sentido ideológico (no revolución – no acción – no rebeldía) propone un posicionamiento ante la muerte y una deconstrucción de posicionamientos clásicos ante la muerte que intentan hacerle frente de alguna manera. El filósofo surcoreano generalmente escribe pequeños libros en los que hace referencia a ideas o proposiciones teóricas desarrolladas en otros libros anteriores. Por ejemplo, en "Capitalismo y Pulsión de Muerte" (desde ahora CPM) nos habla de los "zombis del

rendimiento” [4]. Este concepto del rendimiento aparece in extenso en “La sociedad del cansancio” del 2010. El “imperativo del rendimiento” [5], el agotamiento asociado al mismo y el reemplazo de la sociedad disciplinaria foucoltiana por el mandato de rendir todo el tiempo pueden hallarse como soportes previos a lo dicho posteriormente en CPM. También la pulsión de muerte haniana (que no tiene mucho que ver con el concepto desarrollado por Freud en el “Malestar en la Cultura”) implica actitudes correctas e incorrectas ante la muerte profundizadas en “Las caras de la muerte” del 2015<sup>1</sup>. Tenemos en muchas de sus obras tesis centrales y subordinadas similares en contenido pero lo que en un texto es tesis en otro es sub-tesis. Pareciera que todas ellas se articulan en una suerte de “meta-obra” no escrita aunque a veces, como en los tres primeros capítulos de CPM aparecen en un solo cuadro que se puede profundizar recurriendo a las sub-tesis dispersas. **Por lo tanto, en la crítica que realizamos a la teoría haniana de la pulsión de muerte del capitalismo tardío tenemos como eje los tres primeros capítulos de CPM y los “links” de esta obra que nos llevan a textos anteriores del filósofo coreano. Esto no sería nada novedoso ya que cualquier autor puede referenciarse en obras propias anteriores pero en Han el agotamiento argumental o fáctico de una afirmación se encuentra casi siempre en otra obra anexa. De esta manera, CPM (editada en alemán en 2019) tiene referencias explícitas o implícitas que nos llevan a obras que profundizan sus proposiciones teóricas principales a saber:**

\*Afirmaciones sobre la violencia en el capitalismo tiene un link que nos lleva al capítulo II de “Topología de la Violencia” titulado “Arqueología de la Violencia” (editada en alemán en 2013); “link interno”

\*Críticas a la noción de la Pulsión de Muerte freudiana; aquí cita a “El Malestar en la Cultura” publicado por primera vez en 1929; “link externo”.

\*Toda la reflexión haniana sobre la muerte como pulsión y como horizonte lleva implícitamente a “Caras de la Muerte” (editada en alemán en 2015)

La “meta-obra” no escrita haniana e incluso CPM nos lleva a muchas más ampliaciones de sub-tesis desarrolladas en otras obras que no analizaremos en el presente artículo.

## 1. PULSIÓN DE MUERTE Y FINIS MUNDI

Por ejemplo; para la cuestión de la violencia de las sociedades arcaicas desarrollada en el primer capítulo de CPM se puede recurrir (para profundizar en esta sub-tesis) al capítulo II de “Topología de la Violencia” titulado “Arqueología de la Violencia” editado en 2016 en castellano<sup>2</sup>. Para Han existe una homología entre el mecanismo capitalista de acumulación y la economía arcaica de la violencia. Antes de establecer su tesis en el primer capítulo de CPM [6] rechaza dos tesis alternativas. **Por un lado, deja de lado la tesis freudiana** que plantea a la pulsión de muerte como la causa de los impulsos destructivos. Freud haría una fundamentación “puramente biológica de la pulsión de muerte” [7]. Habría una suerte de tiempo 0 en donde reina la materia inerte que da paso a un tiempo 1 donde aparece la materia viva y se genera una gran tensión junto con una tendencia a retornar al tiempo 0. Para evitar un triunfo temprano de la pulsión de retorno o pulsión de muerte aparece Eros o pulsión de vida que redirige la pulsión de retorno hacia un objeto exterior al yo [8]. Quizá la propuesta freudiana es algo más complicada que el análisis del filósofo surcoreano. En “Más allá del principio del placer” Freud indica

<sup>1</sup> Estoy citando las primeras ediciones en alemán para mostrar las articulaciones conceptuales con la cronología original.

<sup>2</sup> Ahora retomamos la fecha de las ediciones en castellano de su obra.

que el ser humano está dominado por una serie de pulsiones que agrupa en “pulsiones de vida” y “pulsiones de muerte”:

Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica [9]

Freud habla de “pulsiones conservadoras que compelen a la repetición”:

\*El desove de peces que cruzan todo el océano para depositar las huevas en zonas muy específicas de los ríos donde nacieron y a gran distancia del lugar en el que viven.

\*Vuelos migratorios de aves

\*En la embriología podemos observar que “el germen de un animal vivo está obligado a repetir- si bien de modo fugaz y compendiado- las estructuras de todas las formas de que el animal descende”, en lugar de utilizar el camino más breve para acceder a su constitución acabada [10].

En términos aristotélicos; la repetición de conductas (en un nivel poblacional) como la de la larga migración para la reproducción del salmón sería una conducta AUTÓMATON en el sentido en que parece ser una conducta sin finalidad funcional [11]. A diferencia de Aristóteles que partía de un fijismo de las especies (las distintas especies de animales y plantas fueron dadas de una sola vez y así quedarán) Freud parte de la teoría de la evolución de Darwin. Un lema de los sostenedores de esta teoría en el siglo XIX era que la lógica evolutiva se desplegaba de lo indiviso a lo diversificado y de la simple a lo complejo. Desde esta perspectiva la materia orgánica surge de la materia inerte (de una combinación singular y excepcional de esta): de esta manera hay una tendencia de los organismos a retornar a su punto de origen o estado inicial. Este es el estado de reposo de la materia inerte. A esta tendencia Freud la llama «pulsión de muerte» y lo hace por primera vez en 1920 en «Más allá del principio del placer». Este concepto no gozó de mucha aceptación dentro de los partidarios de Freud. En los organismos primitivos unicelulares esta pulsión cumplía su finalidad relativamente rápido, pero en los organismos pluricelulares existe la libido como una pulsión que contrarresta a la pulsión de muerte; esta es la pulsión de vida. Ella tiende a expandir la complejidad y diferenciación celular. De estas dos pulsiones, la que en realidad está sujeta a la compulsión de repetición; es la pulsión de muerte. La que retarda la muerte expandiendo la complejidad es la pulsión de vida. En “El malestar en la Cultura” finalizado en 1929 Freud plantea que “la libertad individual no es un patrimonio de la cultura” [12]. Es decir, no es un rasgo evolutivo de la cultura sino el estado de la humanidad en una etapa 0 previa a la cultura: de esta manera el monto máximo de libertad se encontraría “antes de toda cultura” [13]. El deseo de libertad absoluta en el marco de la cultura evidencia la pervivencia de un “resto de personalidad originaria” que no puede ser desmantelado por la cultura. Freud critica la posición roussoniana heredada por el comunismo en relación a que no es la propiedad privada la que crea el egoísmo humano y su afán de riquezas. En el “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, específicamente en la sección II del segundo Discurso; Rousseau planteaba que cuando a un incauto se le ocurrió decir “esto es mío” y cercó el terreno apropiado comenzó una etapa histórica negativa de la humanidad. Rosusseau también indica que si otra persona desautorizaba a la primera e impedía el instante fundacional de la propiedad privada la humanidad se hubiera evitado muchos males [14]. Es decir, introduce la cuestión histórico-azarosa que desecha Freud al pensar en este núcleo arcaico de personalidad agresivo-adquisitivo. Si bien el remedio colectivista del comunismo no funciona, las demandas “libertarias” sólo socaban los cimientos de la cultura y esta no puede satisfacerlas a riesgo de disolverse. Una tercera posibilidad es la de los métodos que

utiliza la cultura para imponer “vínculos amorosos de meta inhibida” [15]. Los mandamientos cristianos, aunque más antiguos que esta religión, como “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” y “Ama a tus enemigos” son imposibles de cumplir pero son comprensibles desde el punto de vista funcional:

La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí, también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria [16].

“El Malestar en la Cultura” es un texto no solo clasificable en el área de la metapsicología. Esta denominación es útil para clasificar los escritos freudianos. Pero si ampliamos el horizonte de referencia es también una producción de teoría política y de teoría de la historia. Retomando la analogía freudiana en dicha obra, la psiquis presenta el panorama de una Roma imaginaria en la cual sus sucesivas edificaciones están a la vista. Antes de este desarrollo y como preparación del mismo Freud realiza una comparación entre lo que uno recuerda de su vida anímica (“huella mnémica”) y los restos de edificaciones pasadas que pueden perdurar de una ciudad antigua como Roma a los efectos de demostrar la dificultad de representarnos intuitivamente la vida anímica como una sucesión de huellas mnémicas o estratos de recuerdos conservados en su integridad [17]. En el caso de Roma o casos similares solo podemos representarnos sus estratos pasados como una sucesión espacial e histórica [18]. Freud hace la prueba de imaginar a Roma como “un ser psíquico” que conserve todas sus edificaciones pretéritas a la vista y en el mismo espacio donde unas reemplazaron a las otras concluyendo la dificultad de representación que esto conlleva. Esta es la misma dificultad existente en la aprehensión y representación de los estratos pasados de la vida anímica a pesar de que “Lo que sí tenemos derecho [a diferencia de lo que pasa en Roma] a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es la regla que no una rara excepción” [19].

En el núcleo fundacional original nos encontramos con una irreductible pulsión de destrucción que conforma la personalidad más arcaica. Los sucesivos anillos de edificaciones son las bandas culturales que intentan domar y apaciguar dicho instinto y a la pulsión sexual. Aún subordinando al núcleo originario se crea un monstruo igual de peligroso: el Superyó erigido como una guarnición fortificada en el interior de ese núcleo primordial. Las exigencias progresivas de renuncia pulsional esgrimidas por esta instancia hacen colapsar a la ciudad hacia el otro extremo del arco de fuerzas. A medida que la “impulsión erótica interior” a la que obedece la cultura hace extender y complejizar la organización social con sus vínculos afectivos, crece el sentimiento de culpa que es reforzado constantemente por dicha impulsión [20]. En este modelo de desarrollo histórico las pulsiones encontradas se elevan inexorablemente hasta que el mecanismo en tensión colapse. Se producen tremendos gastos de energía que llevan a la entropía del sistema. La propuesta freudiana es criticable como cualquier propuesta pero tiene una gran ventaja en cuanto a la tesis de filósofo surcoreano: hay fuerzas opuestas, contrapesos, estrategias, tendencias inerciales y exponenciales, etcétera. En palabras de Elisabeth Roudinesco: “El psiquismo es pues un campo de batalla, una escena nocturna en la que se enfrentan dos fuerzas elementales- Eros y Tánatos-, condenadas a amarse y odiarse por toda la eternidad” [21]. Para Han el capitalismo y su único tipo sociológico de individuo es un ente con síndrome de bournot que avanza ciego, sin límites y sin dolor hacia su fin. Para el Freud de “El malestar en la cultura”, la vida es una lucha por evitar la entropía final y la muerte que ella conlleva. Pareciera que es esto lo que le molesta a Han de esta



obra de 1929. Para el filósofo coreano no se debe huir ni batirse con la muerte; hay que mirarla con cierto placer o erotismo:

Mientras que Freud opone el Eros a la pulsión de muerte, Bataille evoca la vecindad de muerte y Eros. El impulso vital llevado al extremo se parece al impulso de muerte, que a diferencia de la pulsión freudiana de muerte es una expresión de la propia vida. Lo erótico es el medio en el que la vida y la muerte se intercambian. En cuanto que exceso y dilapidación, la muerte representa el principio de la antieconomía [22].

Cualquier análisis no muy profundo le rebelaría a Han que las crisis cíclicas del capitalismo son bastante anti-económicas. La crisis de las hipotecas sub prime de 2008 fue profundamente antieconómica. Los deudores hipotecarios perdieron sus casas y el dinero entregado para cancelar sus hipotecas. Los bancos de riesgo que compraron estas hipotecas también perdieron su posición de acreedor y perdió el Estado norteamericano que realizó el salvataje de las empresas que originaron ese desastre exponencial como el caso de la banca de inversión Goldman Sachs rescatado por 10.400 millones de dólares por el Sistema de la Reserva Federal (FED) de Estados Unidos. El economista Frederic Lordon explica como el intento de no correr riesgos de default con hipotecas a veinte o treinta años llevo a los bancos prestamistas a diseminarlo por agrupamiento de masas de créditos con el mismo nivel de riesgo o títulos negociables a través del mercado [23]. Al menos en este caso específico el capitalismo se las arregla para destruir lo que acumula. Desde un enfoque teórico diferente al de Lordon, y también subsumiendo la crisis hipotecaria como un caso más de las crisis cíclicas del capitalismo; nos encontramos con las crisis de sobreproducción por ausencia de demanda. Si bien la crisis hipotecaria de 2008 tiene que ver con el crecimiento descontrolado del capital financiero desamarrado de la actividad productiva; esta situación no da cuenta en su totalidad del mecanismo de esta crisis u otras similares. El capitalismo tiene una “tendencia subyacente” a la sobreproducción creadora del escenario causal para la recurrencia de crisis como la hipotecaria de 2008 o el crack de 1929 [24]. La producción de autos o casas, por ejemplo, genera un stock que no puede ser vendido y que se destruye o se echa a perder para poder reiniciar el mecanismo.

En “Ensayo sobre los Dones” Marcel Mauss [25] se propuso demostrar que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta en la forma de donaciones recíprocas en vez de expresarse en la forma de transacciones (al menos en su mayor parte). Esta forma primitiva de intercambio no sólo tiene un carácter económico sino que es una institución que comprende múltiples órdenes que en el occidente moderno aparecen diferenciados incluyendo entonces a los planos religioso, jurídico, moral, utilitario y sentimental; Mauss lo denomina “fenómeno social ‘total’” [26]. En varias sociedades estudiadas por la etnología, en ocasión de diversos acontecimientos sociales como noviazgos, matrimonios, defunciones, nacimientos, tratados de paz, enfermedades, etcétera, se realizan una serie de intercambios ceremoniales. Estos regalos se intercambian por bienes equivalentes; si el intercambio no es simultáneo, el beneficiario se compromete en una ocasión ulterior a realizar “contra-regalos” que en ocasiones exceden el valor de los regalos recibidos en primera instancia. De todas formas, estos contra-regalos “dan derecho”, a su vez, a recibir más adelante nuevas donaciones que, en progresión, superan el valor de las donaciones iniciales. Ninguno de los participantes de estos intercambios recíprocos, de estas donaciones, obtiene un beneficio material concreto. En algunos casos los regalos que se intercambian son exactamente del mismo tipo, es decir, la misma clase de objeto [27]. ¿Por qué realizar entonces el intercambio? ¿Cuál es su finalidad? Levi-Strauss responde que las mercaderías intercambiadas no son sólo bienes económicos sino también formas de expresar poder, estatus, simpatía, emoción, potencia, es decir; son instrumentos para

establecer alianzas “para ganar seguridades y precaverse contra riesgos” cuya cara contrapuesta o superpuesta es la rivalidad [28]. Es decir, la reciprocidad y el intercambio generalizado son los eslabones de las alianzas que, en tanto tal, son políticas. **Existe una versión espectacular de este sistema denominado POTLACH. Aquí, los miembros de la comunidad que más riquezas acumularon a lo largo de determinado tiempo no las prestan a interés usurario ni las reinvierten en la producción a la manera del empresario weberiano sino que la retornan a la comunidad en la forma de fiestas con donaciones llegando a destruir ciertos bienes como embarcaciones [29]. Es decir, en términos capitalistas, el producto de la “sobreproducción” o “sobreacumulación” se derrama en los que no acumularon pero si pueden consumirlo. Podemos ver en este ejemplo un comportamiento antieconómico más conveniente que el posicionamiento ante la muerte que propone Han. El derroche de vida que implica el “el impulso vital llevado al extremo [que] se parece al impulso de muerte” [30] es un “potlach” individual, aislado y que puede realizarse una sola vez. El “exceso y dilapidación” representado por la muerte no constituye una resistencia al capitalismo sino, más bien, una resignación. Mauss encuentra un “tipo puro” del “sistema de prestaciones totales” en tribus australianas y en las norteamericanas (específicamente en Tlinkit y los Haida) realizado no por individuos sino por “personas morales” o colectividades. Estas son las que contratan y se obligan mutuamente [31]. El tipo puro más avanzado y raro recibe un nombre específico:**

«Potlatch» quiere decir fundamentalmente «alimentar», «consumir». Estas tribus, muy ricas, que viven en las islas, en la costa y entre la cadena y la costa, pasan el invierno en una fiesta continua: banquetes, ferias y mercados, que son al mismo tiempo reunión solemne de la tribu, la cual se ordena de acuerdo con las cofradías jerárquicas, sociedades secretas confundidas con frecuencia con las primeras y con los clanes; todo, clanes, matrimonios, iniciaciones, sesiones de shamanismo y de culto a los dioses principales, de tótem, así como el culto a los antepasados colectivos o individuales del clan, se mezcla en una inextricable red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, de fijación de rangos políticos en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, incluso internacionales. Lo que hay que tomar en consideración de estas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo que domina todas sus prácticas hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y notables que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con objeto de eclipsar al jefe rival que es también un asociado (y generalmente su abuelo, suegro o cuñado). Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe. Esta prestación está revestida para el jefe de un aspecto agonizante muy señalado. Es fundamentalmente usuaria y suntuaria, y, sobre todo, una lucha entre notables con el fin de asegurar entre ellos una jerarquía que posteriormente beneficia al clan [32].

Destrucción y distribución pública de las riquezas de los jefes del clan es, si cometemos un anacronismo, una conducta “antieconómica” y anticapitalista en la que no está ausente la rivalidad o la violencia. Lo que podríamos llamar “disposición no belicosa” ante la muerte de Han no encaja con una actitud “antieconómica” o anticapitalista en términos de realidad histórica o presente. Pero quizá pueda articularse al paradigma de la “economía del decrecimiento”. Lo que llamaremos el “paradigma del decrecimiento económico” (desde ahora PDE) tiene varios miembros fundadores. Algunos de ellos son Georgescu Roeguen y Serge Latouch. A fines de los sesenta y comienzo de los setenta del siglo XX, este último realiza un trabajo de “deconstrucción” de la economía política clásica y de la marxista. Critica lo que llama “teorías marxistas y leninistas sobre el imperialismo” planteando una explicación del “desarrollo” y “sub-desarrollo” de los países dominados a través del proceso de aculturación y o destrucción llevado a cabo por occidente. En la década del noventa del siglo pasado introduce la dimensión ecológica

en esta inflexión intelectual. En “La otra África, entre el don y el mercado” analiza la experiencia africana que muestra como algunos pueblos pueden vivir por fuera de la economía de mercado y de la cultura occidental a partir de redes de reciprocidad sin morir en el intento y alcanzando la “felicidad”. En la entrevista que le realizan en 2009 lo expresa de esta manera:

He observado, en los suburbios africanos, todo un vivero de “buscavidas” llenos de creatividad, capaces de autoorganizarse a todos los niveles: social, imaginario y técnico. Se trata, más o menos, de la nebulosa de lo informal. Aunque, en términos económicos, África no cuenta nada, representa menos del 2% del PIB mundial, cuando sin embargo se visita ese continente nos sorprende encontrar, un poco en todas partes, una extraordinaria capacidad para producir felicidad, que nosotros somos cada vez más incapaces de fabricar. Logran sobrevivir gracias a la solidaridad, poniendo en común lo poco que tienen. Consiguen, al fin y al cabo, producir riqueza porque tienen una gran riqueza relacional. Esto nos aporta pistas sobre una salida posible al crecimiento o sobre una sociedad sin crecimiento, con menos bienes materiales pero más relaciones, capaces de generar felicidad [33].

En Laos y a fines de la década del sesenta tiene lo que podríamos denominar “insight kuhniano” observando como las comunidades rurales “a-desarrolladas” luego de plantar el “arroz glutinoso” se abocarán a ver como crecían los cultivos sin otra actividad para realizar. La gente laosiana de aquellos tiempos pertenecía a un “país fuera del tiempo donde la gente era feliz” poseyendo “bienestar colectivo” y con una forma de vida en sintonía con el medio ambiente [34]. El “homo economicus” que se perfila con la economía del decrecimiento es un yo con deseos decrecientes y que abandona la pulsión vital o las ganas de vivir con las acciones intencionales dirigidas a semejantes, prácticas sociales, cosas, etc. Difícilmente el decrecimiento del consumo, del trabajo y de la densidad de los intercambios simbólicos y materiales, que parece sugerir la economía del decrecimiento, no afecte la estructura del yo cartesiano, del inconsciente freudiano o del *Dasein* heideggeriano. En “Caras de la muerte” Han plantea que el ser no puede reducirse al ser “activo e idéntico” con un yo relevante porque entonces la finitud se vería y se experimentaría como un “fin aniquilador”. Han propone una experimentación de la finitud como un “espacio habitable” en el cual la angustia por la propia muerte de “paso al asombro” [35]. El habitar la finitud implica hacer cesar el deseo; no prohibirlo sino anularlo atacando sus propias fuentes: el yo y el inconsciente. Por un lado, atacar el “interés por uno mismo o el placer que uno siente consigo mismo”. Para Han, podríamos decir que este deseo a la larga es refutado o deslegitimado con la caída en la nada que implica la muerte [36]. Por otro lado, impugnar el deseo de “morir por el otro” superando el miedo o el interés por la propia muerte. En el caso de la muerte por el otro “uno sigue siendo rehén de su deseo”: el deseo del “sentido infinito” del héroe que se sacrifica por la humanidad [37]. Han plantea que el “morir por el otro” o el “morir en común” constituye un tipo de acto heroico que no difiere demasiado del “heroísmo de la existencia” de carácter heideggeriano [38]. La propuesta haniana deja de lado el “deseo de lo infinito”, la angustia de “caer en la nada” y el “heroísmo existencial” individual o comunitario: “La ética de la muerte, que emana de lo finito y se queda en lo finito, libera tanto de la coerción del yo como de la coerción del otro” [39]. **Si bien no hay una conexión explícita entre la economía del decrecimiento y el posicionamiento ante la muerte de carácter haniano es muy evidente el bajo nivel de entropía individual propuesto por el segundo y la necesidad de una vida frugal reclamada por la primera.** Han predica la serenidad ante la propia finitud que no significaría la “autosatisfacción del ‘para sí’” que se aferra de manera compulsiva “a la identidad del yo” [40]. El posicionamiento ante la muerte recetado por Han es la de aceptar con tranquilidad la muerte desligándose del propio yo. ¿Esto significaría, por ejemplo, que el crecimiento intelectual a partir de la



educación para adultos mayores o la larga lucha individual y familiar contra una enfermedad mortal son “deseos” de los que se debe desistir? **La respuesta parece ser afirmativa y el deslizamiento conceptual hacia una sociedad de baja entropía evidente.**

## 2. HIPÓSTASIS Y PULSIÓN DE MUERTE

El argumento estructural del rechazo de la propuesta freudiana en CPM es que con ella nos situamos en una “hipóstasis de la violencia”; este concepto lo emplea en “Topología de la violencia” seis años antes según la edición primigenia en alemán:

La persistencia de la violencia lleva a Freud a suponer que existe una pulsión de muerte que origina los impulsos destructivos. Estos circulan hasta que se descargan en un objeto. René Girard, en cambio, trata de evitar una hipóstasis de la violencia, remitiéndola a una «rivalidad mimética» [41].

Es curioso que acuse a Freud de sostener una “hipóstasis de la violencia”, o una perspectiva substancialista de la misma; cuando establece que la “economía arcaica de la violencia” posee un mecanismo de acumulación estructuralmente similar al patrón de acumulación capitalista. Por otra parte, el motor de estos dos mecanismos gemelos es el miedo a la muerte. La violencia dirigida a otro permite aumentar la posibilidad de sobrevivir; el actor violento se apoderaría de la muerte [42]. Han encuentra en la religión azteca el paradigma de la acumulación capitalista. Lo que se acumula en este caso no es capital sino muerte o testimonios de muerte:

Las innumerables calaveras que adornan los templos aztecas no hablan la lengua de la prevención de la violencia, sino la de su producción activa. La acumulación de los cráneos de las víctimas sacrificadas, que se amontonan en cajas de madera, funciona como capital [43].

Este capital arcaico genera una energía particular; la violencia ejercida para amontonar los testimonios de violencia despierta “un sentimiento de desarrollo, de fuerza, de poder, y también de inmortalidad” [44]. Han intenta demostrar que la sociedad arcaica actúa no solo de forma preventiva – inmunológica (matar para sobrevivir y controlar la muerte) sino de manera expansiva – adquisitiva; es decir, capitalista [45].

**Tenemos entonces un impulso destructivo que permite sobrevivir y autoafirmarse cuya base es religiosa. Esta es la diferencia fundamental con respecto a la pulsión de muerte freudiana: esta última es un AUTÓMATON biológico que quiere retornar a su posición de estabilidad o equilibrio inicial. Esta es la única explicación posible de la utilización un concepto clásico como el de pulsión de muerte (que no gozó de popularidad en el momento de su invención) que se vacía de sentido por considerarlo una hipóstasis y luego se llena con una hipóstasis de rango cultural. Si no: ¿Cómo podría conceptualizarse una pulsión de muerte cuyo esquema religioso es retomado por el capitalismo tardío?**

## 3. LA PULSIÓN DE MUERTE EN ASALARIADOS

En la ola de suicidios de France Telecom que comienza en 2008 y hace eclosión en 2009 nos encontramos con un fenómeno terrible que reclama claves de interpretación teóricas que miran hacia la pulsión de muerte freudiana (por la “pulsión suicida” [concepto utilizado en la nota de una empleada que se suicida del cuarto piso de su oficina] y la imposibilidad de resistir la tensión generada en la misma empresa que no solo logra expulsar a los trabajadores de la misma sino que consigue exterminarlos. La tensión y la

entropía necesaria para sostenerla llevan a retrotraernos a una situación de “equilibrio” lograda con el suicidio. Aquí hay un caso paradigmático del cual abducir reglas o normas del capitalismo tardío que activan la pulsión de muerte de asalariados que pasa por alto el filósofo coreano. Para Juan Vives Rocabert [46]; el desarrollo de la pulsión de muerte en el capítulo seis de “Más allá del principio del placer” debería ser visto como determinado programa que se activa en cierto momento:

La noción de que el hombre es un “ser para la muerte”, en otras palabras, que somos deudores de un programa genético que tiene acotada la vida y que promueve la muerte del individuo una vez a realizado ciertas funciones, y una de las más importantes, es el haberse reproducido (Cereijido y Blanck-Cereijido, 1997). Advirtamos que tanto la sexualidad como el morir están claramente determinados en nuestros engramas genéticos, y así como el programa sexual nos empuja en la busca del otro con el cual completarnos, el programa que determina la muerte puede quizás promover una suerte de tendencia o apetencia de la muerte -como quieren Rechartd e Ikonen (1984) en sus teorizaciones. Desde esta perspectiva, sería cuestionable que este programa genético para la muerte tuviese algo parecido a una “fuerza”; más bien se trata de un dispositivo que mientras no se dispara, no acusaría ningún tipo de manifestación. El hecho de que existan sujetos con mayor dotación libidinal o agresiva es un hecho de observación cotidiana; en otras palabras, tenemos razones para pensar en un factor cuantitativo -la fuerza- en relación a estos instintos. Entonces tenemos derecho de pensar que hablar de instintos agresivos quizás no sea lo mismo que hablar de instintos de muerte (Rocavert, 2020).

Ahora bien, este programa genético puede activarse si separamos al “sujeto” del “actor” tal como recomienda France Telecom [47]. Esta es una explicación alternativa a la del filósofo surcoreano en la que podríamos vislumbrar una separación entre el DASEIN (para utilizar el encuadre epistemológico básico de Han aunque implementado a su manera) y el actor munido de las “competencias” necesarias para aumentar la productividad laboral. Veamos que dice France Telecom:

Los contenidos de competencia movilizados en la acción no son los únicos elementos que estructuran el comportamiento constatado, que explican los resultados producidos y las dificultades encontradas. Es preciso identificar otras dimensiones, como la subjetividad de la persona (sus valores, sus sentimientos, sus emociones), los alcances de la estructura (las orientaciones, los fines, los objetivos), pero también las características propias de las situaciones de trabajo (los locales, la distribución del espacio, el material disponible). Esquematisando, se puede representar a la acción concreta como el resultado de un cruce de una parte de las dimensiones características del actor, es decir la persona que actúa racionalmente, gobernada por sus competencias y por las prescripciones del management y, por otra parte, dimensiones propias al sujeto, dicho de otra forma la persona cuyo comportamiento no está dictado por las competencias sino por otras consideraciones, más personales o psicosociológicas [48].

Es el nuevo “encuadre”, para hablar en términos psicoanalíticos, lo que produjo lo que una de las empleadas (que no soportó la tensión para organizar la vida y el impulso a retrotraerse a un estado de reposo) llamó “pulsión suicida”. **No es la acumulación de capital por el inconsciente miedo a morir proclamado por el filósofo lo que generó la ola de suicidios sino, más bien, la activación de una pulsión por la separación entre el “sujeto” y el “actor”.** Es decir, la decisión managerial establece una escisión entre el sujeto normado por la costumbre y un sistema de valores por un lado y el actor munido de las competencias eternamente renovables que aumentan la productividad por el otro. Dicha escisión catapultó al empleado indeseable hacia un fuera de escena.

#### 4. LA PRESCRIPCIÓN DIETÉTICO- POLÍTICA ANTE LA FINITUD PERSONAL

En “Caras de la Muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte” [49] Han desliza, tras los análisis de varios autores, su propio PROYECTO DE ACERCAMIENTO A LA

MUERTE de carácter político. Utilizo este término porque el posicionamiento hacia la finitud personal o social implica un proyecto de vida y de sociedad que, en tanto tales, poseen una substancia política. Cada posicionamiento hacia la finitud personal implica una cesión o acumulación de poder, una determinada configuración de fuerzas en tensión parecidas a las desarrolladas por Freud en “El malestar en la cultura” y un esfuerzo específico por retardar la muerte con alguna estrategia o, ya en la propuesta haniana, abrazar la muerte como un fenómeno más sin oponerle resistencia ni reparo.

#### **4.1. Posicionamiento ante la muerte: entre la “existencia auténtica” y la “existencia justa”**

Han describe y analiza en forma crítica cualquier actitud ante la muerte personal que implique una huida o resistencia ante la misma. La referencia teórica principal, ya sea en forma explícita o implícita, para realizar este menester es la clásica obra de Heidegger “Ser y tiempo” de 1927. Hay una existencia auténtica “vuelta hacia la muerte” y una existencia inauténtica que se pierde en la cotidianidad del “Ser ahí” (DASEIN). En la existencia auténtica el yo toma posesión de sí, se cuida y se resiste hasta el final afrontando el escenario solitario de la muerte. No es difícil imaginar aquí a grupos nacionalistas, en el contexto de la crisis del treinta europea, que frente a la pérdida del empleo y cuando cae el “encuadre” se resuelvan a afrontar el riesgo de finitud y hagan de la necesidad una virtud. Pero no solo a estos grupos o estructuras políticas:

Por tanto, es lícita una lectura conservadora, incluso reaccionaria, de la obra de Heidegger, pero eso no lo convierte directamente ni en filósofo fascista ni reaccionario. Entre otros motivos, esto se debe a que nunca se debe equiparar un texto con las lecturas que se pueden hacer del mismo. Suscribiendo los antiguos análisis de Otto Poggeler, Heidegger permite una lectura polifónica que del mismo modo que fue leído por los falangistas o monárquicos fascistizados en aquel sentido, también lo fue desde el marxismo por jóvenes de la resistencia francesa que lucharon contra la ocupación nazi. Si los fascistas podían entender la “existencia auténtica” de la que hablaba el filósofo en *Sein und Zeit*, su obra cumbre, como apego a la patria y al terruño, los partisanos lo hicieron en términos de una resistencia y rebelión en los que también les iba la vida y se la dejaban heroicamente. De modo que es posible que haya un Heidegger de derechas y otro de izquierdas (que influyó, por ejemplo, en J.-P. Sartre o H. Marcuse) —otro posmoderno, etc.— dependiendo de la perspectiva que se adopte y lo que se quiera leer. [50].

Lo que equipara a partisanos franceses, falangistas y monárquicos españoles es la “resolución anticipatoria” y “el ser-para-la-muerte” heideggeriano; se hayan apropiado hermenéuticamente del filósofo alemán o no. Es posible pensar el contexto mundial de la crisis del treinta como un contexto de finitud personal. Individuos sin trabajo que por haberlo perdido también pierden parte de los lazos sociales que los sustentan. El dinero se desvaloriza día a día y las acciones para sobrevivir son estériles. El horizonte de la muerte personal o de los seres queridos se presenta con la fuerza de lo inexorable. Aquí el “ser-para-la muerte” se presenta no solo como una categoría existencial sino también sociológica. Sobre dicha categoría sociológica se monta una proyección política de izquierda o de derecha.

##### **4.1.2. “Existencia auténtica” y muerte**

En “Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del ‘Movimiento Nacional’ durante la Guerra Civil española (1936-1939)” Castro Sánchez nos muestra la recepción de los “filosofemas” heideggerianos por la derecha anti-republicana monárquica y falangista española. Heidegger es adaptado, por ejemplo, a una cosmovisión católica y falangista. Pedro Laín Entralgo se incorporó a

Falange cuando comenzó la guerra tomando parte en la edición del periódico “Arriba España” y de la revista “Jerarquía”. Respondiendo a la necesidad estratégica de unidad de las distintas facciones en función de un mando único militar intentó conciliar el fascismo y el catolicismo [51]. El intento concretado (modificando la perspectiva heideggeriana) se presenta en “Meditación apasionada sobre el estilo de la falange” publicada en 1937 en la revista “Jerarquía”:

Sabemos qué es el estilo. Indaguemos cuál es nuestro estilo, según nuestro modo de ser. El cual no es, como en el planteamiento de Heidegger, inquirir sobre o entender de. Nuestro modo de ser está en servir a y en luchar por. Empleemos las palabras precisas de José Antonio: “Tenemos que adoptar ante la vida entera, en cada uno de nuestros actos, una actitud humana, profunda y completa. Esa actitud es el espíritu de servicio y de sacrificio, el sentido ascético y militar de la vida”. Servir a, luchar por: tal es, según definición del que lo creó, nuestro modo de ser. Pero no es ésta la sola divergencia entre el planteamiento de Heidegger, pese a que nos haya servido de tanto, y el nacionalsindicalista. Heidegger, en su analítica, describe fenomenológicamente los estratos del ser, con arreglo a una serie que termina en el término de todo, en la nada. Una serie que, eliminados algunos escalones en gracia a la brevedad, es: Ser – Estancia – Existencia – Ser - en - el - mundo – Abyectividad – Temporalidad – Ser - para - la - muerte – Ex nihilo. Por admitir que estancia es temporalidad, llega Heidegger a esta terrible secuencia: la raíz última del existir es la nada. De ahí que ese ser - para - la - muerte le conduzca necesariamente a una angustia existencial, la angustia - de - la - muerte. El ser, la existencia, la muerte. ¿No tenemos los nacionalsindicalistas, por ser medularmente españoles, algo que decir en torno a todo eso? “Y no hallé cosa en que poner los ojos que no fuese recuerdo de la muerte”, escribió Quevedo. “Muerdo porque no muerdo”, Santa Teresa. “La muerte es acto de servicio”, dijo José Antonio; y, luego: “Heroísmo es dar la existencia por la esencia”. El ser - para - la - muerte lo hemos escrito y vivido los españoles con más intensidad que nadie. Con más intensidad, pero con distinto sentido: porque nuestra serie analítica no termina en Temporalidad – Ser - para - la - muerte – Ex nihilo, sino en Temporalidad – Ser - para - la - muerte – A Deo. [52].

El modo de ser no es, como en Heidegger, inquirir sobre o entender de sino servir a y luchar por. Como en el Fausto de Goethe “en el principio no era el verbo sino la acción”. Arrojadados a la existencia, la estancia se organiza siendo para la muerte, sirviendo y luchando pero no para terminar abruptamente en la nada; sino en el plano divino. La resolución anticipatoria es de una “alegría grave”. Dentro del bando anti-republicano español, pero prescribiendo un rol secundario al falangismo frente a la monarquía y el catolicismo; se encuentra otra versión del ser-para-la- muerte representada por José Pemartín y San Juan. Su rol de ideólogo del “fascismo español” comenzó en la segunda mitad de la década del veinte y se constituyó en una de los más importantes actualizadores del discurso nacional católico [53]. En su producción escrita la vertiente política es la fundamental. En ellas expresa la defensa de la tradición frente al campo social-democrático pero también toma distancia de los componentes laicos de los fascismos italiano y alemán. Este desarrollo teórico alcanza su cenit en plena guerra civil donde propone un “fascismo católico” en su libro “Qué es lo ‘nuevo’” de 1937 [54]. Teniendo en cuenta que lo nuevo atraviesa todo movimiento sea revolucionario o anti-revolucionario, dicha novedad se clasificaba en tres significados posibles que implicaban tres modos diferentes de estar en el mundo [55]. **Lo nuevo banal, lo nuevo primordial y lo nuevo racional o asimilador de la tradición.** Lo nuevo banal es representado por individuos que tienen una inclinación a estar descontentos con el presente. Plantean la destrucción de este y una proyección al futuro desde la nada o sin tener en cuenta el pasado. El motor de esta actitud es el resentimiento de tipo “aristofóbico” [56]. Si bien este resentimiento es analizado a partir de Max Scheler; podemos observar que, al menos indirectamente, las fuentes en las que abreva “Qué es lo nuevo” son decimonónicas y nietzscheanas en lo que respecta a este punto. Podemos plantear la existencia de una serie de “mitemas”, “átomos discursivos” o unidades discursivas mínimas portadoras de

sentido compartidas por regiones ideológicas afines en ciertos aspectos. Para Pemartín, detrás de “lo nuevo banal” se esconde una afán de destrucción expresado mediante un “odio a los mejores” y como “subversión de las masas” [57]. En “El Crepúsculo de los Ídolos”, en la sección “El problema de Sócrates”; Nietzsche nos presenta a un Sócrates que es también un tipo ideal weberiano o tipo sociológico que sirve para explicar formas de pensar que llevan a la decadencia griega. Sócrates es un hombre “feo” y “plebeyo” del “bajo pueblo”. Sus centros superiores desviados y degenerados lo hacen propenso a una “maldad raquítica” contra los mejores que, en tanto tales, están configurados por un instinto dionisiaco y vital. Por esta razón Sócrates y Platón son vistos como “instrumentos de la desintegración griega” [58]. Nos encontramos con masas envilecidas guiadas por intelectuales nacidos de ella y con sus mismas taras. El punto de inflexión ideológica donde surgen mitemas nuevos radica en que mientras en el filósofo alemán se defiende el instinto vital o el instinto de auto-afirmación de la vida (frente a un Sócrates que piensa que la vida es una enfermedad); en Pemartín se defiende el modo existencial que acepta con alegría la muerte en el fragor de la lucha. Siguiendo con el razonamiento nietzscheano, para intelectuales como Pemartín o Sócrates el estar vueltos hacia la muerte, con alegría, radica en que después de ella no existe la nada heideggeriana sino una dimensión existencial divina. **La virilidad ante la muerte rodea a las creencias cristianas y se utiliza a Nietzsche tan segmentadamente como a Heidegger.** Veamos que dice Max Scheler, la fuente principal sobre el concepto de resentimiento que Pemartín desarrolla en “Qué es lo nuevo”. Al principio del apartado titulado “Sobre la fenomenología y sociología del resentimiento” reformatea los postulados nietzscheanos sobre la genealogía de este sentimiento:

Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destaca como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina «flor del resentimiento» [59].

Cita a continuación el pasaje de “Genealogía de la Moral” que desarrolla el argumento del elaborado rodeo del judaísmo para imponer sus valores revolucionarios vía Jesús de Nazaret. Existe un “soborno en su forma más siniestra e irresistible” por medio del cual los valores judaicos llegan a los más pobres y necesitados. Luego de extender las citas del texto nietzscheano cierra el párrafo indicando que estos son los pasajes más relevantes del mismo sobre el resentimiento y que se dejará para más adelante la relación de este estado anímico con los valores cristianos. Lo importante ahora es describir dicho estado en términos más abstractos para captar la “unidad de vivencia” que dicho estado designa [60]. Sin embargo, más adelante desarrolla el argumento del carácter aristocrático del cristianismo:

Pero la idea de que los hombres son equivalentes a «los ojos de Dios» y de que toda diversidad, toda aristocracia de valores en la existencia humana se funda sólo en prejuicios, exclusivismos y flaquezas antropomórficos, es una idea que más bien recuerda a Spinoza y que es completamente extraña al cristianismo; es una idea radicalmente contradicha por las concepciones del «cielo», el «purgatorio» y el «infierno», por la estructura interior y exteriormente aristocrática de la sociedad eclesiástica cristiana, que se continúa sin interrupción y culmina en el invisible reino de Dios [61].

Cabe preguntarse aquí si los mitemas (o filosofemas) de “Ser y tiempo” o de “Genealogía de la moral” son tomados por Pemartín o Laín Entralgo como un recurso a la moda incorporado con un objetivo exclusivamente propagandístico para extender sus propios movimientos o son una incorporación “auténtica” a la propia posición política y existencial. En cuanto a lo “nuevo primordial” se piensa como una actitud de combate



heroica a lo “nuevo banal” tal como el que realizaba Franco en Madrid. El estilo de ese combate es proporcionado por el fascismo dado que aporta “la reorganización elemental primordial de las masas; precisamente para salir de este 'estado de masa', último producto, última forma social de la decadencia” [62]. Pero, por debajo de ese estilo; se encuentra el substrato político-histórico de la tradición compuesto por la Monarquía y la Iglesia. El triunfo de ese substrato y su escenificación en el estilo fascista daría paso a la concreción de “lo nuevo racional” que no sería otra cosa que el resurgimiento de instituciones inherentes a la esencia española: el Ejército, la Iglesia y la Monarquía [63]. La historia se expande a la República y, con el triunfo franquista, retorna a su fondo institucional nacional natural. La fuerza de ese retorno estaría dado por el ser-para-la-muerte con vida en el más allá.

#### 4.1.3. “Existencia justa” y muerte

En Georges Sorel y Walter Benjamin la historia tiene un final. En el caso de Benjamin; la historia conocida o el ciclo dialéctico de violencia mítica fundadora de derecho y orden jurídico con violencia conservadora de derecho se corta abruptamente y adviene una nueva época. El revolucionario muere para que advenga la misma [64]. Los posicionamientos de la izquierda y la derecha revolucionarias de la década del veinte y treinta en los autores tratados aquí parecen sugerir una matriz histórica común si por ello entendemos un enlace con el pasado. Este último podemos entenderlo como la tradición en Falange, el mito como arquetipo o ultra-historia en Sorel o el “salto de tigre” en Benjamin. Estos autores dan saltos; explícitos o implícitos y de derecha o de izquierda, al pasado. Podemos avizorar la existencia de una matriz histórica o existencial compartida. La misma estaría organizada por un ser-para-la-muerte en el marco de una revalorización combinada del mito (como una substancia a-histórica y recurrente), del combate y del heroísmo. Otra característica importante de esta matriz sería una concepción negativa de la democracia que es vista como corrupta, inoperante y débil. Por otra parte, aparece la dimensión metafísica como prioritaria frente a la ciencia. Los eventos disruptivos sucesivos como las bruscas oscilaciones de la economía alemana para pagar las reparaciones de guerra a los vencedores, la ocupación del Ruhr en 1923 por parte de Francia y Bélgica para cobrarse las mismas que deriva en una hiperinflación y las medidas posteriores para reducir el gasto público desgarran el tejido social alemán [65]. La estabilización posterior de la economía se quiebra con la crisis de 1929, la caída del patrón oro y la desestructuración de un sistema económico global arrasando los puntos de referencia económicos, culturales e ideológicos forjados en décadas anteriores. Este proceso de destrucción crea lo que podríamos llamar un “contexto de determinación existencial” tan fuerte que exigió reposicionamientos ante la muerte de carácter individual y grupal que no solo dio paso a la matriz mencionada más arriba sino que quizá creo un nivel de esa matriz de tipo meta-político en el sentido de una serie de expresiones, argumentos y filosofemas que fueron utilizados por movimientos políticos diferentes y contrapuestos:

- reposicionamiento frente a una muerte de carácter cercano por combate, inanición, desempleo, desamparo
- actitud heroica en el sentido de “hacer de la necesidad una virtud”
- ligazón del ser-para-la-muerte (no solo en el sentido heideggeriano) a una representación ideológico-política ad hoc.
- vivir una “vida auténtica” o una “existencia justa” frente a una “mera vida” o una “vida inauténtica”.
- recurrencia a metáforas o lenguaje religioso- abrahámico o pagano-mítico.

En “Para una Crítica de la Violencia” Benjamin nos habla de la existencia de una “violencia mítica” creadora/fundadora del derecho e, implícitamente, de la historia de tipo cruento que se desencadena sobre la “mera vida” y una “violencia divina” incruenta que se desencadena “sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo” [66]. La violencia divina se manifiesta por fuera del derecho y sin el propósito de fundarlo como en la violencia mítica. La instancia de consumación de la violencia divina es “incruenta, contundente y redentora” caracterizándose por “la ausencia de toda fundación de derecho” [67]. Benjamin habilita este tipo de violencia porque destruye la estructura jurídica basada en una inequidad fundante y operante en lo subsiguiente a partir de la fuerza y porque permite vivir una “existencia justa” cualitativamente superior a la “existencia en sí” [68]. En relación a este concepto Benjamin cita críticamente a Kurt Hiller cuando este se refiere en forma negativa a la violencia redentora en “Anti-Kain. Ein Nachwort”:

...si no mato, ya no me será dado jamás erigir el reino universal de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia... es la existencia en sí [69].

Para Benjamin esta afirmación es falsa rayando en lo “innoble” [70]. Tanto la afirmación analizada como la violencia divina giran en torno a cómo interpretar el mandamiento “No matarás”. Al decir, “No matarás” Dios está expresando un mandato que es anterior al acto de matar; no expresando, en consecuencia, un juicio específico sobre el acto consumado [71]. El “No matarás” funcionaría como una idea reguladora kantiana o como “una pauta de comportamiento para la persona o la comunidad activa que debe confrontarlo en su intimidad, y que en casos tremendos tiene que asumir la responsabilidad de sustraerse a su mandato” [72]. Lo que le interesa con este razonamiento es desarticular la idea de la “sacralidad de la vida” al ser esta un remanente de la violencia mítica y el derecho que lleva en sí:

Finalmente, es preciso comprender que lo que aquí pasa por sagrado, era, desde la perspectiva del viejo pensamiento mítico, aquello sobre lo cual se deposita la marca de la culpabilidad, y que no es otra cosa que la mera vida [73].

¿Podríamos pensar que la idea reguladora o la “pauta de comportamiento para la persona o la comunidad activa” es ahora la de la “existencia justa”? [74] ¿Este concepto tiene el eco heideggeriano de la “vida auténtica” o, a la inversa, esta última expresión puede ser un eco benjaminiano en “Ser y tiempo” escrito seis años después que “Para una crítica de la violencia”?

## 5. LO NUEVO EN LA REPETICIÓN

Reinhart Koselleck en “Sentido y repetición en la historia” [75] nos indica que la historia se mueve en un punto ciego entre dos extremos. Por un lado la repetición permanente que implicaría la ausencia de cambio y, por consiguiente, de historia. Por otro, la innovación constante y sucesiva que precipitaría a la humanidad a un agujero negro sin asidero y en errancia sin control [76]. Es decir, cada uno de estos extremos aislados y operando con su lógica propia impediría la historia humana. Para Koselleck estas “estructuras de repetición” poseen diferentes niveles escalonados en los cuales se desarrollan:

- aspectos no humanos de las experiencias del sapiens como los ciclos estacionales dependientes del sistema astronómico cuya aprehensión y predicción de los mismos constituyen logros comunes a todas las culturas en sus primeros momentos de desarrollo.

-mecanismos biológicos innatos que compartimos con el resto de los animales (como los constreñimientos de carácter formal interior-exterior, superior-inferior y anterior-posterior)

-el nivel específico de repetición humana de tipo institucional entendido este término desde las instituciones jurídico-políticas a las instituciones sociales como la religión

-lo que se repite dentro de “secuencias de acontecimientos” que, incluso, pueden suceder una única vez

-las estructuras lingüísticas de repetición fundamentales desde el momento en que son el lugar de generación de los otros escalones de reiteración y porque los hallazgos de la lógica innovación – repetición se detectan en el lenguaje [77].

Cada innovación se apoyaría en una estructura previa institucional que sería seguida por una innovación en el lenguaje que va más lento; aunque aún la frase o el concepto más novedoso tienen una instancia de PRE-COMPRESIÓN en el estilo de Gadamer. Es decir, en una estructura de repetición previa. La crisis del 30 y el descalabro de todas las relaciones sociales y las formas de integración que además se produce entre dos guerras mundiales generó una forma de existencia habituada a la muerte y sus filosofemas como “el ser-para-la –muerte-ex nihilo” o “el ser-para-la-muerte- A Deo”. Probablemente, en la actual crisis económica y con la guerra EEUU, OTÁN, CHINA, RUSIA por la hegemonía imperial como marco más actualizado; surjan movimientos nacionalistas que tomen filosofemas heideggerianos o hagan alusión a la muerte y la violencia de manera natural y positiva.

No parece existir un filosofema similar al “ser-para-la-muerte” heideggeriano o a la “existencia justa” benjaminiana que, de por sí, implican un posicionamiento ante la muerte ideológicamente diferente aunque estructuralmente similar. De todas formas, sí emergen frases, eslóganes o lemas que perfectamente pueden articularse a los filosofemas anteriormente expresados:

*- Hacer España grande otra vez (eslogan de Vox similar al lema de Trump en su campaña de 2016 Make America great again)*

El sintagma nominal de valor temporal “otra vez” remite a los seguidores de Vox a la época imperial y al dominio territorial presente entre los Reyes Católicos y la pérdida de las últimas posesiones coloniales en el siglo XIX [78]. El adjetivo “grande” remite al lema franquista “Una, grande y libre” en relación a España. El origen de este último lema data de un artículo del fundador de las JONS (Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista) Onésimo Redondo que publicó el periódico “Libertad”. Otro de los eslóganes de Vox es “Por España” que fue empleado por el Secretario General de Vox Javier Ortega-Smith en un mitin realizado en Mallorca. Reproducía un fragmento conocido como el “Brindis de los tercios” de la obra de Eduardo Marquina “En Flandes se ha puesto el sol” de 1909. El diario ABC de corte conservador negaba que el texto de Marquina tuviese un sentido patriótico, sin embargo, Ortega-Smith no se basaba en la hermenéutica texto-contexto de escritura de 1909 sino en la utilización que de él realizó la España franquista [79]. El fragmento en cuestión es el siguiente:

¡Por España; y el que quiera/defenderla, honrado muera;/y el  
que, traidor, la abandone/no tenga quien le perdone,/ni en tierra  
santa cobijo,/ni una cruz en sus despojos,/ni las manos de un  
buen hijo/para cerrarle los ojos! [80].

El “el ser-para-la-muerte- A Deo” puede ser articulado en un triángulo teniendo como sus otros dos vértices al sintagma heideggeriano original y al mó dico “Por España” de Ortega

Smith. Hasta aquí presentamos la posibilidad de esta repetición histórica, al menos por un carril político y ahora veremos la innovación que se puede observar en el filósofo coreano.

## **6. A MANERA DE CONCLUSIÓN PROVISORIA: UN DASEIN ENTRE EL DECRECIMIENTO Y LOS ARGELINOS DE BOURDIEU.**

Han nos propone una serie de filosofemas existenciales que parecen apoyarse en “Ser y tiempo” pero son novedosos. Quizá el análisis del filósofo coreano deba ser realizado teniendo en cuenta lo que, según Bourdieu, los críticos y defensores de Heidegger denegaban:

Detractores que recusan la filosofía en nombre de la afiliación al nazismo o laudatorios que separan la filosofía de la pertenencia al nazismo, todos están de acuerdo en ignorar que la filosofía de Heidegger podría ser sólo la sublimación filosófica, impuesta por la censura específica del campo de producción filosófica, de los principios políticos o éticos que determinaron la adhesión del filósofo al nazismo [81].

**De esta manera, el posicionamiento ante la muerte haniano y su concepción del deber ser subjetivo de los individuos que viven bajo el insuperable capitalismo solo sean la sublimación filosófica de una implícita toma de partido por una economía del decrecimiento.** En “Argelia 60” editado por primera vez en 1977 (y en trabajos anteriores también) Bourdieu analiza la experiencia del tiempo subjetivo de los sub-proletarios argelinos que sufren el pasaje de una sociedad pre-capitalista a otra de tipo capitalista desde la década del sesenta del siglo XX<sup>3</sup> [82]. Lo que encontraba al analizar los HABITUS (o esquemas que configuran la acción social, su percepción y apreciación) de los sub-proletarios argelinos era un desfase entre una representación del tiempo y proyección del futuro que responde a estructuras objetivas pre-capitalistas y una nueva configuración de relaciones sociales que no están incorporadas aún a los HABITUS de los ex - campesinos y actuales sub-proletarios. Los sub-proletarios habían perdido la temporalización cíclica y aún no poseen la capitalista al trabajar saltado día por día y en un marco de incertidumbre constante. Cuando habla con cierta distancia temporal de estas investigaciones juveniles recurre, en el “Curso de Sociología General II” a Samuel Beckett en “Esperando a Godot”:

El universo cuya fenomenología nos presenta Beckett es un universo donde ya no hay otra cosa que crisis. Por eso se ha comparado a Beckett con Heidegger: en un universo donde el tiempo está suspendido, a cada instante, los agentes sociales están frente a la angustia de los posibles. Heidegger dice que la angustia surge con el hundimiento de la rutina corriente: es el momento en que esa esa suerte de ley de la buena continuación en virtud de la cual no me pregunto a cada instante por qué hago lo que hago, si voy a hacer lo que voy a hacer, dado que hay tantas cosas por hacer [83].

Las cosas que debo realizar de antemano sé que puedo llevarlas a buen término porque están inscriptas en mis posibilidades; ya fui formado para lidiar con ellas. Veamos un ejemplo desde Bourdieu. En los exámenes de ingreso, los estudiantes de los sectores sociales privilegiados de Francia eliminan gran parte de la incertidumbre porque existe una homología entre su formación cultural (léase sus gustos familiares por el teatro, lecturas específicas, viajes, etcétera que posibilitaron una formación para-académica o

<sup>3</sup> Argelia transcurre por un período de modernización económica capitalista con socialización de la producción y planificación económica que desemboca, décadas después; en un “Plan de ajuste estructural” firmado con el FMI en 1994 y la implantación de una economía importadora y desindustrializada.

para-escolar) y el examen que tienen en sus manos. De la misma manera; el desfase entre la formación cultural del estudiante de clase obrera y el examen que tienen en mano elimina la incertidumbre (de manera negativa y opuesta a la anterior). Es decir, el transcurso por los distintos niveles de la educación formal reafirmaba simbólicamente (en su mayoría) a los estudiantes que provenían de estatus económicos, culturales y relacionales que los posicionaban en una mejor situación previa “ante la acción social ‘igualitaria’”, que valoraba positivamente las sensibilidades, predisposiciones y conocimientos que traían de sus hogares y trayectorias previas” coincidentes con el corpus de conocimientos y destrezas enseñados y presentados como novedosos pero que ya manejaba y poseía cierto sector [84]. Así mismo, y más allá del período escolar; existe lo que podríamos llamar “objetiva posibilidad de realización” (imitando el lenguaje del sociólogo francés). Esta situación de proyección temporal inscrita en las relaciones sociales que me conciernen, o estructura objetiva que me sustenta; permite escapar de la angustia. Pero quienes no pueden tener esta proyección debido a desempleo, trabajo en negro, enfermedad sin obra social, situación de guerra convencional, guerra narco, inseguridad extrema; se transforman en “heideggerianos espontáneos” [85]. Esta expresión es utilizada por el sociólogo francés para estudiar los HABITUS de los sub-proletarios argelinos o su forma de percibir, organizar y proyectar el tiempo subjetivo. En sus entrevistas a los mismos (que constituyó una de sus primeras investigaciones y substancia de desarrollos teóricos posteriores) estudió “la visión del mundo de la gente que no sabe si mañana va a trabajar, si va a encontrar algún trabajo [86]. Para estas personas el tiempo es una “serie discontinua de instantes, que pueden quedar suspendidos en cualquier momento” [87]. Los sub-proletarios argelinos de fines de los cincuenta del siglo XX, pero también quienes quedan desasidos de sus condiciones de subsistencia material y subjetiva; pierden progresivamente su identidad.

Para Han hay otro tipo de muerte diferente a la muerte como término de la vida en el sentido biológico. Este tipo de muerte, a nuestro entender sombrío y terrible, según Han ayudaría a que la muerte biológica sea más llevadera y aceptada pasivamente. Es la muerte como pérdida progresiva de la identidad en vida. Pero para que esto se produzca es necesario la existencia de ciertos condicionantes de los cuales uno es la ausencia de angustia:

La angustia es una reacción a esta imposibilidad de la acción. Si el ser se pensara como trabajo y actividad, entonces su negación, que es la muerte, sería dramática e insoportable, catastrófica y escandalosa. Pero si uno no tuviera ningún interés en sí mismo, si el ser ya no fuera idéntico al enfático «interesarse por sí mismo», al «ser sí mismo» o al «tenerse a sí mismo», si el ser no fuera primariamente un «ser activo», entonces la muerte perdería lo dramático. No sería ninguna catástrofe. El ser no es idéntico al ser activo referido al sí mismo. Puede estar constituido, definido o templado de tal modo que permita un desasimiento [88].

Esta es parte de la reflexión que Han realiza, en “Caras de la Muerte, de un comentario de Emanuel Lévinas frente a un libro sobre la muerte de Vladimir Jankélévitch. Han plantea que el pensar la muerte como la imposibilidad de hacer algo frente al advenimiento de la nada crea angustia. Dicha angustia sería, de alguna manera, un tipo de resistencia ante la muerte y por eso es condenada por el filósofo coreano. Por lo tanto, disponemos de ciertas conductas desestimadas por Han al conceptualizarlas como una resistencia a la muerte:

- \* La huida freudiana aferrándose a la pulsión de vida o Eros
- \* El posicionamiento “heroico” frente a la muerte de tipo heideggeriano
- \* El posicionamiento heideggeriano reformado por el nacionalismo católico español de la década del treinta del siglo XX



\* La postura benjaminiana de la “existencia justa” estructuralmente similar a la heideggeriana original

\*El escape o denegación de la muerte desde la “sociedad del rendimiento y del fitness”.

**La postura haniana ante la muerte es la de un individuo que pierde progresivamente su identidad voluntariamente y acepta la muerte sin oponer resistencia porque ya no hay un yo que lo pueda intentar: ¿dicho individuo no se parece demasiado a los zombis de la sociedad del rendimiento criticados por Han?**

En “El capital en el siglo XXI” Thomas Piketty plantea, quizá sin proponérselo, una recurrencia del tiempo histórico localizada en los siglos XVIII, XIX, XX y lo que va del XXI. En los siglos XVIII y XIX se conforma una sociedad quebrada abruptamente por el período de entreguerras del siglo XX y transformada por los “Treinta Gloriosos” correspondientes al Estado de Bienestar. Dichos años de Welfare State van de 1945 a un punto relativamente arbitrario que podría coincidir con la crisis del petróleo de 1973, el paso del cambio fijo al cambio flotante establecido para el dólar por el presidente Nixon en el mismo año o el inicio de los mandatos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan [89]. A partir de este momento; se genera un retorno progresivo a la sociedad decimonónica punto de partida del ciclo y que, por esta razón, alcanza cierto status natural a la manera aristotélica. Es decir; el capitalismo retornaría a una posición propia de él cuando no media la coerción del derecho social o cuando dicta, en forma inmanente, el orden legal según la lógica económica de acumulación. En el “nivel cero” o básico del capitalismo nos encontramos con una sociedad rentística compuesta por dos estamentos o clases sociales alejadas en ingresos y bienes no mediadas por una tercera clase que es sacada de su sopor por dos guerras mundiales y el desarrollo del fascismo. Luego una recomposición a partir del Welfare State global con una estructura social tripartita que se va difuminando en el siglo XXI para retornar al nivel cero.

¿Cuál sería la forma de no recomenzar el ciclo? ¿Cuál sería la medida anti-cíclica? Frente a la posibilidad de seres-para-la-muerte schmitianos, heideggerianos o benjaminianos Han desea el tiempo desasido y el espacio social en caída libre del argelino precapitalista desestructurado descrito por Pierre Bourdieu. El “vacío zen” de Han se parece demasiado a la subjetividad quebrada de los que se han quedado sin sus bienes materiales, representacionales y culturales.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] Bourdieu, Pierre. (1991). *La ontología política de Martín Heidegger*. Madrid. Paidós.
- [2] Byung-Chul Han. *Capitalismo y pulsión de muerte*. (2022). Barcelona. Herder.
- [3] Di Donato, Mónica. “Decrecimiento o barbarie”. Entrevista a Serge Latouche. Revista PAPELES. N° 107. 2009. Documento recuperado de [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/107/Entrevista\\_Serge\\_Latouche.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/107/Entrevista_Serge_Latouche.pdf).
- [4] Byung-Chul Han. *Capitalismo y pulsión de muerte*. (2022). Barcelona. Herder.
- [5] Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*. (2018). Argentina. Herder. Página 29.
- [6] Byung-Chul Han. (2022).
- [7] Byung-Chul Han. (2022). Página .13
- [8] Byung-Chul Han. (2022). Página .15

- [9] Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. (2013). Provincia de Bs.As. Editorial Amorrortu. Página 36.
- [10] Freud, Sigmund. 2013. Página 36.
- [11] Aristóteles. *Física*. Gredos. Bs.As. 1995
- [12] Freud, Sigmund. *El Malestar en la Cultura*. Tomo XXI. (1992). Provincia de Bs.As. Editorial Amorrortu. Página 94.
- [13] Freud, Sigmund. 1992. Página 94.
- [14] Rousseau, Juan Jacobo. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. (1990). Madrid. Tecnos. Sección II del segundo Discurso. Página 161.
- [15] Freud, Sigmund. 1992. Páginas 106 – 107.
- [16] Freud, Sigmund. 1992. Página 109.
- [17] Freud, Sigmund. 1992. Página 72.
- [18] Freud, Sigmund. 1992. Página 71.
- [19] Freud, Sigmund. 1992. Página 72.
- [20] Freud, Sigmund. 1992. Página 128.
- [21] Roudinesco, Elisabeth. *Freud. En su tiempo y el nuestro*. (2015). Buenos Aires. Debate. Páginas 244-245.
- [22] Byung-Chul Han. (2022). Página 26.
- [23] Lordon, Frédéric. “El eterno retorno de las crisis financieras... O cómo frenarlas”. *Entrelíneas de la Política Económica* N° 7 / Diciembre de 2007. Documento recuperado de [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/15321/Documento\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/15321/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y) Páginas 16-17.
- [24] Katz, Claudio 2009 “Codicicia, regulación o capitalismo” en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año X, N° 25, abril. Documento recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal25/03katz.pdf> .Página 35.
- [25] Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*. Segunda Parte. *Ensayo sobre los Dones*. Tecnos. Madrid. 1979.
- [26] Marcel Mauss, 1979. Página 157.
- [27] Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales del parentesco*. Tomo I. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Páginas. 92-93.
- [28] Claude, Lévi-Strauss. 1985. Página 93.
- [29] Marcel Mauss. 1979. Páginas 159-162.
- [30] Byung-Chul Han. 2022. Página 26.
- [31] Marcel Mauss. 1979. Páginas 159.
- [32] Marcel Mauss. 1979. Páginas 160-161.
- [33] Latouche, Serge. *Pequeno Tratado Do Decrescimento Sereno*. Editora WMF. São Paulo. 2009.

- [34] Latouche, Serge. 2009.
- [35] Byung-Chul Han .2020. Páginas 74-75.
- [36] Byung-Chul Han .2020. Página 77.
- [37] Byung-Chul Han .2020. Página 77.
- [38] Byung-Chul Han .2020. Página 77.
- [39] Byung-Chul Han .2020. Página 80.
- [40] Byung-Chul Han .2020. Página 81.
- [41] Byung-Chul Han .*Topología de la violencia*. (2016). Barcelona. Herder. Página 23.
- [42] Byung-Chul Han .*Topología de la violencia*. (2016). Barcelona. Herder. Página 25.
- [43] Byung-Chul Han. 2022. Página 29.
- [44] Byung-Chul Han. 2022. Página 29.
- [45] Byung-Chul Han. 2022. Página 29.
- [46] Rocabert, Juan Vives. “Pulsión de Muerte A 100 años de una revolución teórica”. Conferencia Magistral programada para ser leída durante la Reunión Científica Anual “Sigmund Freud” de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, en el mes de mayo del 2020, evento que tuvo que ser suspendido en virtud de la Pandemia de Covid19
- [47] Damián Pierbattisti. “France Télécom en sus dos orillas: la globalización del management y las ‘particularidades nacionales’”. *Ciências Sociais Unisinos* 48(3):248-260, setembro/dezembro 2012 © 2012 by Unisinos - doi: 10.4013/csu.2012.48.3.07. Página 256.
- [48] France Télécom. 2008. “Les métiers ‘face au client’”. Institut des Métiers de France Télécom, Rapport de janvier 2008. Página 43. En Pierbattisti. 2012.
- [49] Byung-Chul Han .*Caras de la Muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*. (2020). Barcelona. Herder.
- [50] Castro Sánchez, Álvaro. “Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del “Movimiento Nacional” durante la Guerra Civil española (1936-1939)”. *Revista Historia Autónoma*, 13 (2018), pp. 145-160. DOI: <https://doi.org/10.15366/rha2018.13.008>.
- [51] Castro Sánchez. 2018.
- [52] Entralgo, Pedro Laín. “Meditación apasionada sobre el estilo de la falange”. *Jerarquía, la revista negra de la Falange*. Octubre de 1937. <https://www.filosofia.org/hem/193/jer/n2p164.htm>
- [53] Castro Sánchez, Álvaro. *Ontología del tiempo y nacional-catolicismo en José Pemartín y Sanjuán (1888-1954) Genealogía de un pensador reaccionario*. (2014). Tesis doctoral. Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- [54] Castro Sánchez. 2014.
- [55] Castro, Sánchez. 2014. Página 182.
- [56] Castro, Sánchez. 2014. Página 336.

- [57] Castro, Sánchez. 2014. Página 183.
- [58] Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *El Crepúsculo de los Ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. (2015). Buenos Aires. Terramar.
- [59] Scheler, Max. *El Resentimiento en la Moral*. (1938). Buenos Aires. Espasa-Calpe. Página 11.
- [60] Scheler, Max. *El Resentimiento en la Moral*. (1938). Buenos Aires. Espasa-Calpe. Página 12.
- [61] Scheler, Max. *El Resentimiento en la Moral*. (1938). Buenos Aires. Espasa-Calpe. Página 128.
- [62] Pemartín San Juan, José. *Qué es lo nuevo*. (1937). Sevilla. Álvarez y Zambrano. Página 8.
- [63] Castro Sánchez. 2018.
- [64] Benjamin Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. (2001). Santa Fe de Bogotá. Colombia Taurus.
- [65] (Béjar, 2011. P. 123)
- [66] Benjamin Walter .2001. Página 42.
- [67] Benjamin Walter .2001. Página 42.
- [68] Benjamin Walter .2001. Página 43.
- [69] Benjamin Walter .2001. Página 43.
- [70] Benjamin Walter .2001. Página 43.
- [71] González, Adolfo León (2022) “¿Debe ser anarquista la revolución verdadera? La violencia pura como catástrofe y aniquilación en Benjamin y Sorel”. *Isegoría*, 66: e24. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.24>
- [72] Benjamin Walter .2001. Página 42.
- [73] Benjamin Walter .2001. Página 44.
- [74] Benjamin Walter .2001. Páginas 42-43
- [75] Kosellek, Reinhart. *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra. 2013.
- [76] Kosellek, Reinhart .2013. Página 128.
- [77] Kosellek, Reinhart .2013. Páginas 135-161.
- [78] Fernández Riquelme, Pedro. 2020. “Identidad y nostalgia: el discurso de Vox a través de tres eslóganes”. *Sabir. International Bulletin of Applied Linguistics*. 1,2: 77-114. Página 90.
- [79] Fernández Riquelme. 2020. Página 94.
- [80] Fernández Riquelme. Páginas 93-94.
- [81] Bourdieu, Pierre. 1991. Página 15.
- [82] Bourdieu, Pierre .(2013). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires. Siglo XXI.

[83] Bourdieu, Pierre. (2021). *Curso de Sociología General II. El concepto de capital*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Página 246.

[84] Sidicaro, Ricardo. (2003). La sociología según Pierre Bourdieu por Ricardo Sidicaro. En P. Bourdieu, & J. C. Passeron, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* (págs. IX-XXXII). Argentina: Siglo XXI. Páginas 19-20.

[85] Bourdieu, Pierre. 2021. Página 246.

[86] Bourdieu, Pierre. 2021. Página 246.

[87] Bourdieu, Pierre. 2021. Página 247.

[88] Byung-Chul Han, 2020. Página 54.

[89] Béjar, María Dolores. (2011). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

### **Bibliografía**

Aristóteles. *Física*. Gredos. Bs.As. 1995

Béjar, María Dolores. (2011). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Benjamin Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. (2001). Santa Fe de Bogotá. Colombia Taurus.

Bourdieu, Pierre. (1991). *La ontología política de Martín Heidegger*. Madrid. Paidós.

\_\_\_\_\_. (2021). *Curso de Sociología General II. El concepto de capital*. Buenos Aires. Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2013). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Byung-Chul Han. *Capitalismo y pulsión de muerte*. (2022). Barcelona. Herder.

\_\_\_\_\_. *Topología de la violencia*. (2016). Barcelona. Herder.

\_\_\_\_\_. *La sociedad de la transparencia*. (2013). Barcelona. Herder.

\_\_\_\_\_. *Psico Política*. (2021). Barcelona. Herder.

\_\_\_\_\_. *La sociedad del cansancio*. (2018). Argentina. Herder.

\_\_\_\_\_. *No-Cosas*. (2021). Buenos Aires. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.

\_\_\_\_\_. *Caras de la Muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*. (2020). Barcelona. Herder.

Castro Sánchez, Álvaro. “Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del “Movimiento Nacional” durante la Guerra Civil española (1936-1939)”. *Revista Historia Autónoma*, 13 (2018), pp. 145-160. DOI: <https://doi.org/10.15366/rha2018.13.008>.

Castro Sánchez, Álvaro. *Ontología del tiempo y nacional-catolicismo en José Pemartín y Sanjuán (1888-1954) Genealogía de un pensador reaccionario*. (2014). Tesis doctoral. Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia.



Di Donato, Mónica. “Decrecimiento o barbarie”. Entrevista a Serge Latouche. Revista PAPELES. N° 107. 2009. Documento recuperado de [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/107/Entrevista\\_Serge\\_Latouche.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/107/Entrevista_Serge_Latouche.pdf).

Fernández Riquelme, Pedro. 2020. “Identidad y nostalgia: el discurso de Vox a través de tres eslóganes”. Sabir. International Bulletin of Applied Linguistics. 1,2: 77-114

France Télécom. 2008. “Les métiers ‘face au client’”. Institut des Métiers de France Télécom, Rapport de janvier 2008, 55 p.

Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. (2013). Provincia de Bs.As. Editorial Amorrortu.

\_\_\_\_\_. *El Malestar en la Cultura*. Tomo XXI. (1992). Provincia de Bs.As. Editorial Amorrortu.

Katz, Claudio 2009 “Codicicia, regulación o capitalismo” en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año X, N° 25, abril. Documento recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal25/03katz.pdf>

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco. Tomo I*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Páginas. 92-93.

Lordon, Frédéric. “El eterno retorno de las crisis financieras... O cómo frenarlas”. Entrelíneas de la Política Económica N° 7 / Diciembre de 2007. Documento recuperado de [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/15321/Documento\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/15321/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*. Segunda Parte. *Ensayo sobre los Dones*. Tecnos. Madrid. 1979.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *El Crepúsculo de los Ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. (2015). Buenos Aires. Terramar.

Pemartín San Juan, José. *Qué es lo nuevo*. (1937). Sevilla. Álvarez y Zambrano.

Roudinesco, Elisabeth. *Freud. En su tiempo y el nuestro*. (2015). Buenos Aires. Debate.

Rousseau, Juan Jacobo. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. (1990). Madrid. Tecnos.

Scheler, Max. *El Resentimiento en la Moral*. (1938). Buenos Aires. Espasa-Calpe.

Rocabert, Juan Vives. “Pulsión de Muerte A 100 años de una revolución teórica”. Conferencia Magistral programada para ser leída durante la Reunión Científica Anual “Sigmund Freud” de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, en el mes de mayo del 2020, evento que tuvo que ser suspendido en virtud de la Pandemia de Covid19

Damián Pierbattisti. “France Télécom en sus dos orillas: la globalización del management y las ‘particularidades nacionales’”. *Ciências Sociais Unisinos* 48(3):248-260, setembro/desembro 2012 © 2012 by Unisinos - doi: 10.4013/csu.2012.48.3.07

González, Adolfo León (2022) “¿Debe ser anarquista la revolución verdadera? La violencia pura como catástrofe y aniquilación en Benjamin y Sorel”. *Isegoría*, 66: e24. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.24>

Piketty Thomas. *El capital en el siglo XXI*. (2014). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Entralgo, Pedro Laín. “Meditación apasionada sobre el estilo de la falange”. *Jerarquía, la revista negra de la Falange*. Octubre de 1937.  
<https://www.filosofia.org/hem/193/jer/n2p164.htm>

Sidicaro, Ricardo. (2003). La sociología según Pierre Bourdieu por Ricardo Sidicaro. En P. Bourdieu, & J. C. Passeron, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* (págs. IX-XXXII). Argentina: Siglo XXI.