

Inteligencia Artificial y erosión de los vínculos comunitarios: Una lectura filosófica desde el pensamiento de Byung-Chul Han

Artificial Intelligence and the erosion of community ties:
A philosophical reading based on the thought of Byung-Chul Han

Boris Osvaldo Saavedra Pérez

bsaavedrap@docente.uss.cl

Universidad San Sebastián

ORCID ID 0000-0003-3307-907X

Resumen: El presente artículo propone una lectura crítica, desde la perspectiva filosófica de Byung-Chul Han, acerca de las principales repercusiones que la IA y la digitalización han generado en la forma de vida del individuo de la modernidad tardía. A este respecto, Han advierte que la digitalización no solo optimiza procesos, sino que también contribuye a promover un régimen de la positividad, que excluye la negatividad constitutiva del ser humano.

Con este propósito, el artículo se estructura en torno a tres núcleos temáticos. En primer lugar, aborda el vaciamiento del sujeto, entendido como la pérdida de la interioridad reflexiva, la sensibilidad afectiva y la capacidad de construir sentido. En segundo lugar, examina la erosión de la comunidad, la cual es desplazada por formas de interconexión digital que, lejos de fomentar la relación simbólica y la pertenencia, generan una colectividad fragmentada y autorreferencial, sin densidad ni narrativa común. Finalmente, se plantea la posibilidad de una reapropiación ética de la *humanitas*, basada en prácticas que resisten el paradigma tecnocrático, como el silencio, la demora, la inactividad, la contemplación, la fiesta y la religión. Estas experiencias, marginadas por la lógica del rendimiento y la transparencia, permiten

vislumbrar otro horizonte para la existencia humana: uno que recupere la alteridad, el misterio y el espesor simbólico de la vida compartida.

Palabras clave: Inteligencia artificial; erosión; comunidad; filosofía; Byung-Chul Han.

Abstract: This article offers a critical reading, from the philosophical perspective of Byung-Chul Han, of the major repercussions that AI and digitalization have generated in the way of life of the individual in late modernity. In this regard, Han warns that digitalization not only optimizes processes but also contributes to promoting a regime of positivity that excludes the constitutive negativity of the human being.

With this aim, the article is organized around three thematic cores. First, it examines the hollowing out of the subject, understood as the loss of reflective interiority, affective sensitivity, and the capacity to generate meaning. Second, it analyzes the erosion of community, which is displaced by forms of digital interconnection that, far from fostering symbolic relations and belonging, produce a fragmented and self-referential collectivity lacking density and a shared narrative. Finally, the article considers the possibility of an ethical reappropriation of humanitas, grounded in practices that resist the technocratic paradigm, such as silence, delay, idleness, contemplation, festivity, and religion. These experiences, marginalized by the logic of performance and transparency, open the prospect of an alternative horizon for human existence, one that restores alterity, mystery, and the symbolic depth of shared life.

Keywords: Artificial intelligence; erosion; community; philosophy; Byung-Chul Han.

Introducción

La novedad suscitada por la inteligencia artificial (IA) no solo constituye un fenómeno tecnológico o científico, sino que también ha devenido en uno de los principales vectores de transformación de las estructuras simbólicas, sociales y antropológicas que han sustentado históricamente la experiencia humana. En efecto, la aceleración del desarrollo tecnológico, lejos de ser un simple avance instrumental, configura una nueva racionalidad que afecta de manera decisiva la forma en que el sujeto se comprende a sí mismo, se relaciona con los otros y se inserta en la comunidad. Considerando este escenario, el pensamiento del filósofo Byung-Chul Han ofrece una crítica incisiva y pertinente al impacto que la digitalización, la automatización y el dominio algorítmico han provocado, tanto en la configuración de la subjetividad contemporánea como en la posibilidad misma de una vida comunitaria significativa.

Desde la visión de Han, la IA se presenta como un dispositivo paradigmático de la *psicopolítica*, que contribuye mediante su utilización a suprimir la negatividad inherente a la experiencia humana, provocando que el dolor, la angustia, la alteridad y el misterio sean vistos como disfunciones a ser erradicadas. Siguiendo esta lógica, la IA no se limita solo a resolver problemas, más bien, redefine la acción humana por medio una óptica funcionalista y utilitaria; en la que lo ineficiente, lo improductivo o lo incalculable queda fuera del horizonte de sentido.

Así, uno de los aspectos más preocupantes que el filósofo surcoreano-alemán identifica es la disolución de la subjetividad como centro de experiencia y reflexión. En tanto que, en el régimen digital, el sujeto ya no es comprendido como un agente ético y narrativo, sino como un medio de rendimiento que se autoexplota y se adapta a un flujo constante de datos y estímulos. Sin embargo, la afectación no se limita al sujeto aislado. La IA también puede influir radicalmente en las formas de vinculación entre los seres humanos, erosionando la base afectiva, simbólica y ética sobre la que se construye la vida en comunidad.

De ahí que la comunidad, entendida como un espacio de donación, hospitalidad y narración compartida, sea sustituida por redes de conexión. Donde la interacción es mediada por plataformas que instrumentalizan el vínculo, a través de la lógica del algoritmo, lo que implica eliminar el riesgo y la apertura inherente a la relación con el otro. En este contexto, el otro ya no aparece como rostro que interpela, o como alteridad que desestabiliza; al contrario, aparece como un dato que puede ser procesado, clasificado y reformulado.

Considerando lo anterior, este artículo propone una lectura crítica, desde el pensamiento filosófico de Byung-Chul Han, acerca de las principales repercusiones que la IA y la digitalización han generado en la forma de vida actual. Con ello, no se pretende caer en una demonización simplista de la tecnología, al contrario, se intenta comprender las condiciones estructurales que hacen posible su dominio actual y preguntarse por sus efectos sobre la experiencia comunitaria.

Por lo tanto, el análisis se estructurará en torno a tres núcleos fundamentales: El vaciamiento del sujeto, la erosión de la comunidad, y la posibilidad de una resistencia ética basada en la reapropiación de la *humanitas*. Asimismo, se invita, a partir del pensamiento de Han, a repensar la relación entre técnica y espíritu. Para ello, se requiere un nuevo imaginario que supere la lógica de la eficiencia y el control, con la finalidad de restituir las dimensiones olvidadas de la existencia humana.

La IA y el vaciamiento del sujeto

Uno de los aspectos más provocadores del pensamiento de Byung-Chul Han es el examen que realiza sobre la noción de “inteligencia artificial”, pues, para el filósofo surcoreano-alemán, la inteligencia no puede reducirse solo a la capacidad de procesar datos o resolver problemas, lo que implica dimensiones existenciales irreductibles a la lógica algorítmica. De este modo, Han (2023a) sostiene:

La inteligencia artificial no puede pensar desde el momento en que no está capacitada para el *páthos*. El sufrimiento y el padecimiento son estados que no pueden ser alcanzados por máquina alguna. A las máquinas les es ajena, sobre todo, la inactividad contemplativa. Solo conocen dos estados: encendido y apagado. (p. 51)

En efecto, la inteligencia humana se distingue por su capacidad reflexiva, su apertura a la negatividad, la demora y la contemplación de las cosas. En cambio, la IA opera sobre la base de cálculos estadísticos, correlaciones y patrones, sin comprensión ni conciencia. En consideración a esto, Han (2022) plantea: “La inteligencia artificial no razona, sino que computa” (p. 59).

Así, aunque la IA se encuentre muy avanzada, aún no ha logrado desarrollar un razonamiento filosófico o dialéctico, por lo cual sigue operando mediante datos que le son proporcionados. En otras palabras, la IA no piensa, en realidad procesa. “La inteligencia artificial no piensa porque nunca está *fuera de sí misma*. El *espíritu* originariamente *está fuera de sí mismo o estremecido*. La inteligencia artificial puede *calcular* con rapidez, pero le falta el *espíritu*” (Han, 2021b, p. 54).

Esta distinción es crucial, porque, si bien la IA puede simular el pensamiento y la toma de decisiones, carece de la profundidad hermenéutica que define al espíritu humano. Computar no es narrar, calcular no es comprender. La narración implica una orientación hacia el sentido, una relación temporal, ética y afectiva con el mundo, algo que trasciende la lógica instrumental de la IA. De acuerdo con esto, Han (2023b) advierte: “La inteligencia artificial se maneja sin conceptos. *La inteligencia no es espíritu*. Solo el espíritu es capaz de establecer un nuevo orden de cosas, de desarrollar una nueva narración. La inteligencia calcula y computa. *Pero el espíritu narra*” (pp. 82-83).

Entonces, a diferencia de la IA que opera sobre correlaciones estadísticas y patrones repetitivos, el espíritu humano crea discontinuidad, introduce rupturas y posibilita el surgimiento de lo nuevo. Donde la IA optimiza lo existente, el espíritu humano interrumpe, interpreta y resignifica.

De ahí que, confiar ciegamente en la IA para orientar la existencia humana resulta ilusorio y conlleva la renuncia de aquello que constituye el núcleo ético y simbólico de la propia humanidad: la capacidad de dialogar, de reflexionar y de transformar el mundo a través de la palabra.

Desde otra perspectiva, resulta especialmente significativo cómo Han le otorga al dolor un rol fundamental en la diferenciación que realiza de la “inteligencia humana” y la “inteligencia artificial”. Precisamente, a través de sus ensayos, insiste en que el dolor constituye una experiencia irreductible a cualquier programación y, a su vez, lo señala como un elemento constitutivo del pensamiento auténticamente humano. Esto lo expresa enfáticamente al sostener:

El dolor es lo que distingue al pensar del calcular, de la inteligencia artificial. Inteligencia significa ‘escoger entre’ (inter-legere). Es una capacidad de discernimiento. Por eso no se sale del ámbito de lo ya existente. No es capaz de engendrar lo totalmente distinto. En eso se diferencia del espíritu. El dolor hace que el pensamiento sea más profundo. (Han, 2021a, pp. 62-63)

Con esta afirmación, el filósofo surcoreano-alemán subraya que la auténtica “inteligencia” es aquella que eleva el *espíritu*, lo cual requiere atravesar por la pasión y el dolor, algo que las máquinas; por definición, no pueden experimentar. “El *pathos* es el comienzo del pensamiento. La inteligencia artificial es *apática*, es decir, sin *pathos*, sin *pasión*. Solo *calcula*” (Han, 2021b, p. 56).

De esta manera, el pensamiento humano se distingue de forma radical, principalmente, porque embarga todo aquello que es afectivo. Tal como señala el filósofo surcoreano-alemán:

Lo *afectivo* es esencial para el pensamiento humano. *La primera afectación del pensamiento es la carne de gallina*. La inteligencia artificial no puede pensar porque no se le pone la carne de gallina. Le falta la dimensión afectivo-analógica, la emoción que los datos y la información no

pueden comportar. El pensamiento parte de una *totalidad* que precede a los conceptos, las ideas y la información. Se mueve ya en un «*campo de experiencia*» *antes* de dirigirse específicamente a los objetos y los hechos que encuentra en él. (Han, 2021b, p. 53)

Como resultado, la IA carece de esa dimensión afectiva que provoca la conmoción emocional, la cual no puede ser reducida a datos ni procesada mediante la información¹. Por eso, el pensamiento según Byung-Chul Han no parte de conceptos aislados ni de información cuantificable, sino de una totalidad previa que lo orienta, un *campo de experiencia* que antecede y fundamenta cualquier operación cognitiva. Esta dimensión pre-reflexiva, que involucra al cuerpo, al tiempo y al mundo compartido, es precisamente lo que queda excluido de la lógica funcional de la IA.

Sumado a lo anterior, Han (2021a) reafirma que la IA no es más que una racionalidad instrumental sin *espíritu*, una forma vacía de operar:

La inteligencia artificial no es más que un aparato de cálculo. Es capaz de aprender, incluso es capaz de *deep learning* o «aprendizaje profundo», pero es incapaz de tener experiencias. *El dolor es lo único que transforma la inteligencia en espíritu*. No hay *algoritmos del dolor*. (p. 63)

Ahora bien, esta crítica trasciende el plano meramente técnico y pone de manifiesto un trasfondo ético-antropológico más profundo, ya que la negación del dolor se ha convertido en uno de los ideales promulgados en la sociedad contemporánea. En concordancia con esta idea, Valle Jiménez (2019) señala que la cultura digital tiende a invisibilizar el sufrimiento, la infelicidad, las fragilidades y las disfunciones de orden psíquico, promoviendo en su lugar un ideal de optimización personal que responde a las exigencias de eficiencia del propio sistema. Sin embargo, esta búsqueda incesante de

¹ Lo propuesto por Han, trae a la memoria la obra literaria escrita por Philip K. Dick (2019) titulada ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? Ya que, en ella, el protagonista llamado Rick tiende a reflexionar sobre la razón por la cual los androides fracasan ante una prueba de empatía, concluyendo que dicha capacidad, constituye un vínculo exclusivamente humano, algo que no puede ser simulado ni replicado artificialmente, pues se funda en una apertura ética y afectiva hacia el otro.

superación y rendimiento termina por volverse contra el sujeto, llevándolo al agotamiento, a hábitos autodestructivos e incluso al suicidio como expresión extrema de una subjetividad colapsada.

Este mandato de la autoexigencia permanente ha sido igualmente abordado en estudios previos, como Saavedra (2024b), quien señala:

Por ello, para el filósofo surcoreano, el sujeto se ha vuelto un empresario de sí mismo, puesto que está obsesionado con el rendimiento, lo que da lugar a numerosas enfermedades neuronales, como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO), entre otras. (p. 97)

Conforme a lo descrito, el sujeto neoliberal no se enfrenta a un enemigo externo, sino que él mismo se convierte en su propio enemigo. Siendo verdugo y víctima de una libertad malentendida, que se presenta como autoexplotación.

Así, surge uno de los ejes fundamentales de la teoría de Han, la *psicopolítica*. La cual sostiene que el poder contemporáneo ya no se ejerce mediante la represión o la prohibición, al contrario, ahora es la seducción, la optimización del rendimiento y la autoexplotación, que se convierten en los nuevos estándares que someten al individuo de la modernidad tardía.

Siguiendo esta lógica, la IA y la digitalización se integran dentro de los mecanismos de control por medio de los cuales opera la *psicopolítica*. Esto permite la manipulación del sujeto, debido a la acumulación y al procesamiento masivo de los datos o, lo que el filósofo denomina como *Big Data*:

El *Big Data* es un instrumento *psicopolítico* muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. (Han, 2014b, p. 25)

Pero lo más preocupante, como advierten Niño, Cabeza y Flórez (2024), es que esta manipulación no se impone violentamente, sino que es más bien consentida y facilitada por el propio sujeto:

El primer tema abordado por Han para desarrollar su caracterización de la psicopolítica será la libertad, que deberá ser entendida de un manera distinta en el momento en que el individuo se constituye como un proyecto de sí mismo y que se acompaña con la sensación de libertad (Han, 2014, p. 7), puesto que el hombre considera que ya no está sujeto a elementos externos, sin embargo, ahora es él quien se somete a sí mismo en búsqueda de una mejora continua, en consecuencia, la existencia del sujeto se desarrolla en una sociedad de rendimiento. (p. 254)

En relación con esto, el sujeto al concebirse como un proyecto de sí mismo, termina interiorizando los mecanismos de control propios de la *psicopolítica*. La búsqueda de la autorrealización se convierte así en un mandato autoimpuesto que orienta su conducta y regula su vida cotidiana. Bajo esta lógica, el individuo es inducido a evitar la inactividad, el dolor o cualquier experiencia negativa, ya que estas prácticas son interpretadas como obstáculos para el rendimiento y la productividad constante.

Así pues, el sujeto es gradualmente reconfigurado como una entidad transparente, predecible y funcional, ajustándose a los parámetros del tecnocapitalismo. De este proceso emerge lo que Byung-Chul Han denomina como *Homo digitalis*:

El *homo digitalis* es cualquier cosa menos nadie. Él mantiene su identidad privada, aun cuando se presente como parte del enjambre. En efecto, se manifiesta de manera anónima, pero por lo regular tiene un perfil y trabaja incesantemente para optimizarlo. En lugar de ser *nadie*, es un *alguien penetrante*, que se expone y solicita la atención. (Han, 2014a, p. 28)

Este nuevo individuo, conceptualizado por Byung-Chul Han, se configura como un “alguien” cuya existencia depende de la constante

exposición de sí mismo. Lejos de ser una figura pasiva, se convierte en el ente ideal de la *psicopolítica*, pues no se le exige obedecer mandatos externos, sino autoproducirse y visibilizar cada aspecto de su vida, como parte de una “economía de la atención”².

En este contexto, la intimidad, el silencio y el misterio pierden legitimidad, desplazados por una autoescenificación permanente, donde el valor del sujeto se calcula según su capital simbólico, su eficacia afectiva y su capacidad para generar visibilidad en un entorno digital hipercompetitivo y saturado de estímulos.

La desaparición de la alteridad y la erosión de la comunidad

Según lo expuesto anteriormente, Byung-Chul Han advierte que el uso excesivo de la IA y la digitalización no solo vacían al sujeto, igualmente debilitan los vínculos comunitarios, al sustituir las relaciones interpersonales por meras interacciones instrumentales, caracterizadas por la aceleración y la desmaterialización.

De acuerdo con esto, Han (2020) sostiene: “La digitalización debilita el vínculo comunitario por cuanto tiene un efecto descorporizante” (p. 23). Por lo que la comunidad deja de ser un espacio de encuentro genuino y pertenencia simbólica para devenir en una red de individuos autorreferenciales, centrados en la gestión permanente de su visibilidad. En consecuencia, “*la digitalización es una anestesia*” (Han, 2021a, p. 52), en tanto neutraliza la intensidad afectiva y simbólica del encuentro humano, sustituyéndolo por una interrelación mediada por algoritmos.

² Sobre la “economía de la atención” es relevante mencionar que:

El concepto de economía de la atención fue forjado por Herbert Simon en 1969. Para Simon, la creciente abundancia de información en la esfera productiva genera una gradual escasez de atención humana. A mayor información disponible, mayor la escasez y mayor el valor de nuestra atención. Con la masificación de los medios de comunicación, en particular del internet, la noción de economía de la atención introducida en 1969 se ha vuelto una categoría central para el análisis económico contemporáneo (Celis, 2019, p. 42).

En esta misma línea, el filósofo surcoreano-alemán, profundiza su diagnóstico al afirmar que: “*la digitalización conduce forzosamente a la desaparición del otro*” (Han, 2024, p. 69). Esto, debido a que, en un entorno gobernado por la lógica de la transparencia, la inmediatez y la autoafirmación, no hay lugar para la alteridad. De este modo, el otro deja de ser un *fin en sí mismo* para convertirse en un medio, una especie de elemento funcional dentro del circuito de la autoexposición y del entramado digital.

Por otro lado, desde la perspectiva de Byung-Chul Han, la utilización de la tecnología digital le resta predominio a la manera en que el sujeto se relaciona con la realidad, el cuerpo y la memoria. Efectivamente, el filósofo surcoreano-alemán asevera: “la digitalización desmaterializa y descorporeiza el mundo. También suprime los recuerdos. En lugar de guardar recuerdos, almacenamos inmensas cantidades de datos” (Han, 2021b, p. 10). Con esto, se advierte que el mundo digital sustituye progresivamente la experiencia vivida por una acumulación masiva de información, sin espesor existencial ni carga afectiva. En efecto, “*La propia realidad asume ya la forma de información y de dato. Se informatiza y se transforma en datos. Percibimos la realidad sobre todo como si fuera un conjunto de informaciones, la percibimos mediante informaciones*” (Han, 2023b, p. 25).

En función de lo anterior, la realidad se desmaterializa, ocasionando su reemplazo por meras representaciones digitales, que terminan siendo moldeables y manipulables. Resultando evidente la semejanza con lo enunciado por el sociólogo Zygmunt Bauman (2003) quien describe este fenómeno como una forma de liquidez, donde las estructuras sólidas y duraderas de la vida social, se disuelven en una volatilidad constante, sin arraigo ni permanencia sustancial.

En relación con esto, Aguirre y Casas (2022), al comentar la postura crítica de Byung-Chul Han frente al proceso de digitalización, sostienen que:

Para él los medios digitales, el big data y la inteligencia artificial, además de suponer un potentísimo instrumento coercitivo para la libertad y actuación del ser humano (con el narcisismo como palanca fundamental en el marco de la psicopolítica) empobrecen el

pensamiento y el ejercicio filosófico, limitando las posibilidades del ser humano cara al futuro. (pp. 49-50)

Lo que facilita entender cómo, bajo la digitalización contemporánea, el sujeto es instrumentalizado y reducido funcionalmente, siendo parte de un sistema de vigilancia constante, en el que no solo es observado desde fuera, sino que, además, valida el hecho de vigilarse a sí mismo. Sobre esto, Byung-Chul Han subraya que el individuo digitalizado se convierte en una suerte de panóptico interiorizado:

En cuanto sujeto que se ilumina y vigila a sí mismo, está aislado en un panóptico en el que es simultáneamente recluso y guardián. El sujeto en red, digitalizado, es un *panóptico de sí mismo*. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia. (Han, 2014b, p. 93)

Esta forma de autovigilancia permanente tiene efectos devastadores en la constitución de la subjetividad, debido a que, según el diagnóstico de Byung-Chul Han, el sujeto de la modernidad tardía ha ido perdiendo progresivamente su *humanitas*, al quedar expuesto en un entorno tecnificado que lo fragmenta, lo cuantifica y lo transforma en una entidad funcional.

Así, en lugar de irse formando a partir de experiencias significativas, conflictos o narrativas personales, el yo se diluye en la fluidez de datos, métricas y retroalimentaciones instantáneas. Como Han (2016) afirma: “Hoy, el yo es muy pobre en cuanto a formas de expresión estables con las que pudiera identificarse y que le otorgaran una identidad firme. Hoy nada tiene consistencia” (p. 26). Esta fragilidad del yo no puede entenderse únicamente como un déficit interno, sino que también es el resultado de la desaparición de una alteridad auténtica, que confronta y delimita al sujeto. Asimismo, Peña Zerpa (2023) advierte:

Si existe algo determinante en la construcción del yo es la existencia de una alteridad auténtica, no consumible, no pulida. Es decir, el yo se compone por una relación dialéctica entre el sí mismo y la

existencia del otro que no necesariamente es igual y parecido a mí mismo. (p. 61)

En consideración a lo descrito, ambas perspectivas convergen en una crítica fundamental; sin la fricción del otro, sin un límite simbólico que ponga en cuestión la propia imagen, el yo se vacía de consistencia y se convierte en una función adaptativa dentro del ecosistema digital.

Precisamente, debido a la pérdida de consistencia y cohesión social ocurre lo que Han denomina *enjambre*, una forma de colectividad propia de la era digital que se encarga de sustituir a la comunidad tradicional. Al respecto, Almeyda (2022) expresa:

Sumado a lo dicho, la sociedad del enjambre digital elimina la ley del nómós, la cual posibilita, debido a su negatividad, un entendimiento del mundo en que se habita. En este marco de ideas, el pensamiento es dejado de lado por el cálculo haciendo que la negatividad propia de la búsqueda por la verdad, que viene de la mano del pensar, sea reemplazada por la positividad del procedimiento aditivo de lo medible y lo comparable. Todo esto se vuelve determinante para pensar la existencia que se vive dentro de la sociedad del rendimiento. (pp. 300-301)

Conforme a esto, el *enjambre* carece de unidad simbólica, de narración histórica y de voluntad colectiva, simplemente porque no se configura como una vinculación política ni como una comunidad orientada con fines compartidos. Al contrario, se trata de un conjunto de individualidades, conectadas pero desvinculadas entre sí. Por ello, Han (2014a) examina estas cualidades y señala: “Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún *nosotros*. Este no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de acción” (p. 27).

Con ello, el filósofo surcoreano-alemán evidencia cómo la comunidad tradicional tiende a disolverse en el entorno digital, dando paso a formas de interacción cada vez más efímeras y despersonalizadas. De manera que, en lugar de un diálogo auténtico, predominan las reacciones instantáneas

mediadas por símbolos gráficos que sustituyen la comunicación interpersonal.

Complementando lo anterior, Almeyda (2022) argumenta: “La medialidad digital, dice Han, destruye la distancia entre la esfera de los asuntos públicos y privados en un solo lugar sobrepuesto que no permite una distinción adecuada entre las personas” (pp. 298-299). Por lo tanto, la interacción se limita a una circulación de imágenes y mensajes que privilegian la inmediatez por sobre la profundidad, dando lugar a una visibilidad vacía, donde todo se expone por medio de la pantalla. Sin embargo, como se ha hecho hincapié, se carece absolutamente de un verdadero encuentro real. Esto se enmarca en la lógica neoliberal, que da origen a las comunidades digitales, o *community*, una forma de asociación digital que, como parte del *enjambre*, se rige por intereses funcionales y no por vínculos reales. En este contexto, Byung-Chul Han manifiesta que:

La comercialización y mercantilización total de la cultura ha tenido por efecto la destrucción de la comunidad. La *community* que tan a menudo invocan las plataformas digitales es una forma de comunidad mercantil. La comunidad como mercancía es el fin de la comunidad. (Han, 2012b, p. 31)

Este argumento se intensifica cuando el filósofo surcoreano-alemán aborda el discurso dominante en torno a la *community*, debido a que ésta se encuentra regida por los parámetros económicos del mercado. Asimismo, lejos de propiciar un espacio de comunión o pertenencia real, este modelo de comunidad digital se revela como una construcción ilusoria que encubre el aislamiento creciente de los individuos. Sobre esto, el filósofo señala: “Hoy se evoca por todas partes la *community*, pero esta es una forma mercantil de comunidad. No permite que surja ningún *nosotros*. El consumo desatado aísla y aleja a las personas. Los consumidores están solos” (Han, 2023a, p. 14).

Entonces, la promesa de comunidad que ofrecen las plataformas digitales encubre, en realidad, una profunda fragmentación del tejido social, donde el sujeto es reducido a consumidor y los vínculos comunitarios a una

interfaz funcional. Siguiendo esta misma idea, Romero Orduña (2024) sostiene:

Según Han, en medio de las cotidianas prácticas digitales hipercomunicativas e hiperexpresivas subsumidas en los controles psicopolíticos contemporáneos, se termina descorporalizando a los sujetos, despersonalizando y expandiendo la comunicación y entablando interconexiones sin mirada ni voz pero dominadas por un silencio ensordecedor. (p. 168)

Así, lo que se configura en la era digital no es una auténtica comunidad, sino una forma de aislamiento sistemático y crónico, donde la presencia del otro ya no se sustenta en el reconocimiento recíproco. Lo que provoca que sea filtrada y mediada por algoritmos que determinan la visibilidad, el alcance y la naturaleza misma de la interacción.

En definitiva, Byung-Chul Han expone que la digitalización no solo compromete la comunicación, sino que también participa de manera irreversible en la erosión de los vínculos comunitarios. Por lo tanto, la comunidad, entendida como un espacio de colaboración, escucha activa y construcción simbólica compartida; es sustituida por burbujas digitales que reducen al otro a un mero reflejo del propio yo, neutralizando la alteridad y eliminando la posibilidad de un encuentro genuino.

Hacia una reapropiación ética de la humanitas

En los apartados anteriores se ha evidenciado el diagnóstico radicalmente crítico de Byung-Chul Han respecto al impacto de la IA y la digitalización. Sin embargo, es fundamental advertir que su postura no debe ser reducida a una simple tecnofobia. Por el contrario, en el trasfondo de su pensamiento se vislumbra la necesidad urgente de una reapropiación ética de la *humanitas* frente al avasallador progreso de la tecnología digital. Esta reapropiación no implica rechazar el progreso tecnológico, sino más bien reinscribirlo dentro de un horizonte existencial que recupere la centralidad de la alteridad, la experiencia del encuentro y la densidad simbólica de un mundo verdaderamente compartido.

Así, la primera condición para llevar a cabo esta reapropiación ética de la *humanitas* que se infiere de la obra de Han, consiste en restituir aquellas dimensiones existenciales que el orden digital ha relegado al margen, tales como: el silencio, la demora, la inactividad y la contemplación. En vista de que, lejos de constituir meras formas de pasividad improductiva, estos modos de *estar-en-el-mundo* revelan una profundidad olvidada por causa de la hiperactividad y el rendimiento permanente.

En este contexto, Han (2020) destaca que: “El silencio hace estar a la escucha. Va acompañado de una peculiar receptividad, de una profunda atención contemplativa. La actual presión para comunicar conduce a que no podamos cerrar los ojos ni la boca. Esa presión profana la vida” (p. 54). Por tal razón, el silencio se concibe como la condición de posibilidad tanto para el encuentro consigo mismo, como para el encuentro con el otro y el mundo. En consonancia con esto, Byung-Chul Han recupera la tradición clásica de la *theoría* como una forma de contemplación que otorga sentido duradero a la existencia. Según afirma:

La mayor felicidad brota del demorarse contemplativo en la belleza, antiguamente llamada *theoria*. Su sentido temporal es la duración. Se ocupa de las cosas eternas e inmutables, que descansan en sí mismas. Ni la virtud ni la sabiduría, solo la entrega contemplativa a la verdad acerca al hombre a los dioses. (Han, 2015, p. 125)

Esta entrega a lo contemplativo se contrapone rotundamente al paradigma acelerado y fragmentario de la digitalización, donde el tiempo ya no se experimenta como duración significativa, sino como una sucesión de instantes cuantificables y consumibles. Por lo que recuperar la *theoría* implica, entonces, restaurar una relación no instrumental con la realidad, en la que el valor de las cosas no se encuentre mediado exclusivamente por su utilidad o su rendimiento. Asimismo, Han (2023a) sintetiza con claridad lo propuesto cuando señala que: “La inactividad es una *forma de esplendor* de la existencia humana” (p. 11).

Con ello, sugiere que la inactividad no debe confundirse con la pereza ni con la apatía, al contrario, pues se trata de una forma de presencia plena, que resiste la lógica de la productividad y devuelve al tiempo su espesor vital. Es por esto que el mismo Han (2023a) enfatiza:

El callar le da profundidad al habla. Sin silencio no hay música, sino nada más que ruido y alboroto. El juego es la esencia de la belleza. Allí donde solo reina el esquema de estímulo y reacción, necesidad y satisfacción, problema y solución, propósito y acción, la vida degenera en supervivencia, en desnuda vida animal. La vida solo recibe su resplandor de la inactividad. (pp. 12-13)

Ahora bien, la propuesta de la inactividad da paso a la contemplación, la que se alza como un contrapeso necesario frente al imperativo del hacer constante. Porque el rendimiento sin interrupción reduce la vida a mera subsistencia funcional, desprovista de verdadero significado. Así, “La contemplación se contrapone a la producción” (Han, 2023a, p. 52). De ahí que el filósofo surcoreano-alemán reivindique una revolución silenciosa basada en el no-hacer, el demorarse y la amabilidad³, como modos de resistencia frente al rendimiento y la hiperconectividad.

De igual manera, este giro hacia la inactividad como forma de revitalización del tiempo ha sido explorado en una investigación anterior, destacando su potencial existencial:

En consecuencia, la inactividad constituye el ideal de la vida humana, pues promueve un tiempo verdaderamente libre, donde se persigue la auténtica realización vital, lo que implica volver a tener acceso a la

³ Es interesante lo señalado por Almeyda respecto a la amabilidad, en tanto que recoge y amplía el planteamiento de Han, quien la concibe como una forma de negatividad en abierta oposición al régimen neoliberal. Según dice: “Han desarrolla la amabilidad como un modo negativo de demora que genera interrupción temporal al concebir su objeto no como consumo, sino como experiencia de la nueva praxis temporal no distorsionada ni atomizada” (Almeyda, 2022, p. 311).

esencia de la realidad humana y circundante, que se encuentra fuera del orden del trabajo y la producción. (Saavedra, 2024a, p. 245)

Por otro lado, las condiciones precisadas para hacer frente al paradigma tecnocapitalista se integran perfectamente en “la metáfora del jardín”⁴, que viene a representar una imagen ética de la comunidad no violenta, hospitalaria y atenta:

La ética del jardín busca reestructurar los vínculos humanos que se han desgastado por la aceleración actual que el sistema promueve para mantener un control sobre el enjambre del rendimiento. La filosofía de Han, desde esta interpretación, no busca iniciar una revolución de lo público en el sentido moderno, sino que se ubica en el plano de una revolución privada del sujeto, esto último implica ubicarse en la dimensión de las prácticas íntimo-cotidianas, para retejer esos lazos sociales desde una ética oriental que haga posible hablar entre personas más allá de la psicopolítica del sistema. (Almeyda, 2023, pp. 117-118)

Así es como “la metáfora del jardín” remite a un espacio de cuidado, de diversidad y de armonía relacional, donde la tecnología no desaparece, pero sí se subordina a los ritmos orgánicos de la existencia. Con esto, entonces, lo que se pretende es someter la tecnología a principios éticos orientativos que trasciendan su finalidad técnica.

De igual manera, esta perspectiva encuentra eco en las reflexiones hechas por Llano Alonso (2024), quien subraya la necesidad de una base ética robusta para encaminar el desarrollo tecnológico:

⁴ Cabe señalar que “la metáfora del jardín” remite a una interpretación vivencial de la filosofía de Byung-Chul Han. En este contexto, su pensamiento adquiere una dimensión concreta y espiritual, pues el filósofo surcoreano-alemán encontró en el cultivo de su propio jardín una forma de revolución silenciosa en contra de los males que aquejan a la sociedad de la modernidad tardía. Esta experiencia fue plasmada por Han (2019) en su obra *Loa a la Tierra: Un viaje al jardín*, donde reivindica el contacto con la tierra, el ritmo natural y la atención cuidadosa como formas de resistencia frente a la digitalización y la desconexión del mundo.

En realidad, la ética es un ingrediente básico para que la investigación tecnológica pueda avanzar tranquilamente, explorar sus propias posibilidades y ser beneficiosa para la humanidad, en la medida que propicia el mantenimiento de un alto nivel de confianza entre los actores implicados en el proceso de la IA. (p. 188)

La confianza, en este marco, no es un mero efecto secundario del progreso tecnológico, antes bien, es un requisito para su legitimidad social. Porque solo una tecnología amparada en principios éticos sólidos puede sostener la promesa de servir al bien común, evitando su instrumentalización en beneficio de objetivos puramente mercantiles. En otras palabras, la tecnología debería estar al servicio de la comunidad y no promover su erosión, ya que solo así puede concebirse una comunidad sustentada en la escucha, la memoria compartida y la construcción simbólica del mundo.

Ahora bien, otro aspecto relevante en el pensamiento de Byung-Chul Han para una posible reapropiación ética de la *humanitas* frente a la tecnología, se encuentra en su reflexión sobre la fiesta y la religión⁵. Debido a que ambas prácticas, en su sentido más originario, constituyen formas de resistencia simbólica frente a la fragmentación, el aislamiento y el narcisismo extremo que caracterizan al individuo de la modernidad tardía.

Lejos de ser simples momentos de evasión, la fiesta y la religión aparecen como espacios de comunión, donde se suspenden las actividades intrascendentes y se recupera una experiencia compartida del tiempo y del sentido. Como Han (2023a) señala: “La fiesta, por el contrario, crea comunidad. Reúne y une a las personas. El sentimiento de festividad es siempre un *sentimiento de comunidad*, un *sentimiento-de-nosotros*” (p. 72).

⁵ Es importante advertir que Han aborda la religión de manera general, aunque mayormente se centra en el cristianismo; aun así, le interesa dejar en claro que la religión es una forma de experiencia simbólica y comunitaria que permite resistir la lógica de la positividad, reconectando al sujeto con la contemplación, la alteridad y el misterio que excede a la racionalidad instrumental.

De ahí que la fiesta no implique solamente una instancia de celebración, igualmente cumple una función mucho más profunda, la de restituir los vínculos comunitarios y reactivar un sentimiento de pertenencia compartido. Así, en medio de un mundo predominantemente tecnificado y regido por lógicas de cálculo, eficiencia y consumo, la fiesta se presenta, para Han, como una forma originaria de comunidad. Se trata de un acontecimiento simbólico que suspende la fragmentación y genera aquel *sentimiento-de-nosotros* capaz de resistir el aislamiento estructural de la modernidad tardía.

Asimismo, esta potencia comunitaria de la fiesta se vincula estrechamente con su enraizamiento en lo narrativo y lo religioso. En este sentido, Byung-Chul Han sostiene que la religión, y particularmente el cristianismo, ofrece una metanarración que confiere unidad y sentido a la totalidad de la existencia:

La religión es una narración característica, con una verdad intrínseca. Con su manera de *narrar*, nos *salva* de la contingencia. La religión cristiana es una metanarración, que no omite ningún rincón de la vida y la fundamenta en el ser. El tiempo mismo cobra un sentido narrativo. El calendario cristiano hace que cada día tenga su sentido. En la era posnarrativa, el calendario pierde su carácter narrativo y se convierte en una agenda vaciada de sentido. Las festividades religiosas son los clímax y los apogeos de una narración. Sin narración no hay fiesta ni tiempo festivo, no hay sentimiento de festividad, vivida como una intensa sensación de ser; no hay más que trabajo y tiempo libre, producción y consumo. (Han, 2023b, p. 12)

De lo dicho, se desprende que es a través de su estructura ritual y simbólica, expresada en el calendario litúrgico, las festividades y los ciclos sagrados del tiempo; que la religión logra salvar al sujeto de la mera contingencia y la fragmentación temporal propia del mundo digital.

Por último, la fiesta y la religión, en tanto formas de suspensión del rendimiento, del cálculo y de la productividad, ofrecen encuentros significativos, temporalidades compartidas y vínculos no mediados por la

lógica tecnocapitalista. Estas experiencias, que resisten la compulsión de la hiperactividad y del rendimiento, revelan la posibilidad de otro horizonte en el camino a la reapropiación ética de la *humanitas*.

Conclusiones

En función de lo señalado, la crítica hacia la IA y la digitalización del filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han, evidencia una preocupación profunda por las condiciones que hacen posible la experiencia humana significativa, como también por los vínculos simbólicos que configuran la vida en común. Puesto que, la IA irrumpe como un artefacto cultural que puede alterar de manera decisiva el pensamiento racional y auténticamente humano, sustituyéndolo por patrones de datos, y debilitando la experiencia afectiva mediante respuestas automatizadas.

Por lo tanto, el uso excesivo de la IA y de la tecnología digital termina generando un vaciamiento del sujeto; lo cual no constituye un efecto absoluto de los avances tecnológicos, sino más bien es el resultado estructural de una racionalidad algorítmica que se articula con la lógica neoliberal de la autoexplotación, la transparencia total y la vigilancia consentida. Ya que, tanto la IA como la digitalización forman parte de la *psicopolítica*, una nueva forma de poder que se encarga de someter al sujeto por medio de la estimulación productiva y el rendimiento sin límites. En este escenario, el individuo se define por su valor funcional dentro del sistema tecnocapitalista, lo que lo convierte en una entidad calculable, predecible y optimizable.

Asimismo, esta alteración subjetiva no puede entenderse de manera aislada, pues afecta directamente a los modos de vinculación y de configuración comunitaria. Por lo que el ideal de una comunidad basada en el reconocimiento recíproco, la comunicación significativa y la construcción simbólica compartida, acaba siendo reemplazada por el ascenso de nuevas formas de colectividad sin densidad, ni sustancialidad. Tal es el caso del *enjambre digital*, o la *community*, que no representan un “nosotros”, más bien, responden a una agregación dispersa de individualidades autorreferenciales, cuya interacción está mediada por algoritmos que privilegian la visibilidad sobre el vínculo, y la conexión sobre la relación.

En consecuencia, la comunidad tradicional se erosiona por un exceso de conectividad que neutraliza la presencia real del otro. Como lo ha advertido Han, en la era digital la alteridad desaparece, el otro se transforma en un espejo funcional del yo, y la distancia simbólica que permite la construcción de una subjetividad sólida queda abolida. Entonces, no es solo una crisis relacional, también es una crisis de sentido, pues sin un “otro real” que confronte, interpele y limite, el yo queda atrapado en la circularidad del reconocimiento inmediato, perdiendo profundidad, identidad y orientación.

No obstante, aunque el diagnóstico realizado por Byung-Chul Han destaque por mostrar un carácter sombrío, igualmente es interesante que exista la posibilidad de considerar sus advertencias para plantear una reapropiación ética de la *humanitas*, lo que exige modificar la lógica de la optimización para restituir los fundamentos simbólicos y existenciales de la vida compartida. Esta reapropiación de la *humanitas* no implica un rechazo absoluto de la tecnología, sino más bien, su reinscripción en una temporalidad distinta; la del silencio, la demora, la inactividad y la contemplación. Dichas categorías, que el filósofo recupera de la tradición clásica y religiosa, aparecen como respuestas frente a los ideales neoliberales de la modernidad tardía.

Así, en primer lugar, el silencio y la demora se erigen como actos de resistencia frente a la compulsión digital de la estimulación constante. En una época marcada por la saturación de estímulos y la hipercomunicación, el silencio, el demorarse y el detenerse permiten reconstruir la relación con el mundo, devolviendo a la experiencia su espesor simbólico. De igual manera, la inactividad y la contemplación provocan una ruptura con la lógica de la producción y del rendimiento, abriendo un espacio de resistencia frente a la colonización del tiempo por parte del sistema tecnocapitalista.

En segundo lugar, la fiesta y la religión, en tanto prácticas simbólicas originarias, representan formas de recomposición de los vínculos comunitarios. Frente a la fragmentación, el aislamiento y la eficiencia tecnificada, la festividad reconstituye el sentimiento de comunidad, suspendiendo temporalmente las jerarquías del rendimiento. Por lo tanto, la fiesta genera una reapertura al sentido, al otro y al tiempo compartido. A su

vez, la religión, provee un marco narrativo que otorga unidad a la existencia, estableciendo una metanarración que permite interpretar el devenir en clave de significado, más allá del cálculo y de la contingencia. Ambas prácticas devuelven al sujeto una orientación simbólica que lo reconecta con la comunidad, con la historia y con lo sagrado.

En definitiva, el desafío ético no reside en eliminar la IA ni en añorar una sociedad anti-tecnológica, sino en subordinar el desarrollo tecnológico a fines humanos y comunitarios, donde la IA lejos de constituirse como una amenaza ineludible, pueda ser repensada como una herramienta al servicio del cuidado, la reciprocidad y la hospitalidad. Para ello, se requiere un marco ético robusto que oriente su implementación, promoviendo una inteligencia sensible a la fragilidad de lo humano. En otras palabras, se trata de desplazar el centro de gravedad del progreso técnico desde la optimización hacia el sentido, desde el control hacia el reconocimiento, desde el cálculo hacia la narración.

Finalmente, resulta urgente pensar en una reapropiación ética de la *humanitas*, que oriente el desarrollo tecnológico en torno al florecimiento humano, y, a su vez, favorezca la formación de sujetos más receptivos, contemplativos y capaces de habitar un mundo en común.

Referencias

- Aguirre, A., & Casas, R. (2022). La complejidad antropológica de la comunicación digital y la inteligencia artificial y cómo afrontarla: Un diálogo entre Yuval Noah Harari, Byung-Chul Han y Paolo Benanti. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 3(2), 46–64. <https://doi.org/10.48168/cc022022-004>
- Almeyda, J. (2022). Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. *Areté*, 34(2), 291–318. <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>
- Almeyda, J. (2023). *Hacia una ética del jardín: Estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han* (1.ª ed.). Ediciones UIS.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida* (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Celis, C. (2019). Economía de la atención y visión maquínica: hacia una semiótica asignificante de la imagen. *Hipertextos*, 5(7), 41–55. <https://revistas.unlp.edu.ar/hipertextos/article/view/7759>

- Dick, P. K. (2019). *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (7.ª ed.). Cátedra.
- Han, B.-C. (2014a). *En el enjambre* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2014b). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2016). *La salvación de lo bello* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2019). *Loa a la tierra: Un viaje al jardín* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2021a). *La sociedad paliativa: El dolor hoy* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2021b). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2023a). *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2023b). *La crisis de la narración* (1.ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2024). *La tonalidad del pensamiento. Trilogía de las conferencias* (Vol. 1). Paidós.
- Llano Alonso, F. H. (2024). Ética(s) de la inteligencia artificial y Derecho: Consideraciones a propósito de los límites y la contención del desarrollo tecnológico. *Derechos y Libertades: Revista de Filosofía del Derecho y Derechos Humanos*, (51), 177–199. <https://doi.org/10.20318/dyl.2024.8587>
- Niño, E. E., Cabeza, O. J., & Flórez, C. E. (2024). Psicopolítica y big data como nuevas formas y herramientas para la organización política. *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación*, (36), 247–273. <https://doi.org/10.17163/soph.n36.2024.08>
- Peña Zerpa, C. A. (2023). Niveles de formación en Inteligencia Artificial (IA): entre la ola y su distanciamiento. *Temas De Comunicación*, (47), 50–63. <https://doi.org/10.62876/tc.vi47.6324>
- Romero Orduña, L. M. (2024). Byung-Chul Han: subjetividades contemporáneas y nuevas formas de dominación desde los espacios digitales. *BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP*, 161–190. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.5.10.748>
- Saavedra, B. (2024a). Filosofía de la inactividad: sobre la noción de vida contemplativa en Tomás de Aquino y Byung-Chul Han. *Revista De Filosofía UCSC*, 23(1), 235–248. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2327>
- Saavedra, B. (2024b). El cuerpo humano como mercancía pornográfica en *La sociedad de la transparencia*. *Metanoia: Revista académica de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya*, 9(1), 92–111. <https://doi.org/10.53870/metanoia20241346>
- Valle Jiménez, D. (2019). Dolor y autoexplotación en la era digital. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 23(3), 163–180. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v23i3.6599>