

Byung-Chul Han y la belleza como resistencia espiritual frente a la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios

Byung-Chul Han and beauty as spiritual resistance in the face of nietzsche's pronouncement of the death of God

Boris Osvaldo Saavedra Pérez  

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

Enviado: 20/01/2026

Evaluado: 26/01/2026

Aceptado: 24/03/2026

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Saavedra, B. (2026). Byung-Chul Han y la belleza como resistencia espiritual frente a la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios. *Revista de Filosofía UCSC*, 25(1), 38 - 50. <https://doi.org/10.21703/2735-6353/3735>

Resumen

El presente artículo propone una interpretación de la belleza, desde el pensamiento de Byung-Chul Han, como forma de resistencia espiritual frente al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Considerando el diagnóstico crítico que Han realiza de la modernidad tardía debido a la hegemonía de la positividad, la aceleración y la lógica del rendimiento neoliberal, se sostiene que la muerte de Dios no designa la desaparición de lo divino, sino la crisis antropológica del ser humano capaz de acoger la trascendencia. Por lo que esta crisis se comprende como el agotamiento de una forma histórica de subjetividad, caracterizada por su clausura a la alteridad. No obstante, mediante el contraste con las ideas de Hartmut Rosa, se muestra que persisten experiencias de reapertura a lo indisponible. En este marco, la belleza emerge como una experiencia irreductible al consumo, capaz de herir, interrumpir y disponer al sujeto a la contemplación. Al respecto, la estética de Roger Scruton permite reforzar esta intuición, mostrando la vinculación entre belleza, sacrificio y trascendencia. Finalmente, se examinan las propuestas espirituales de Han —silencio, contemplación, festividad, rito y dolor— como gestos críticos que preservan una sensibilidad por lo sagrado en un mundo de inmanencia cerrada.

Palabras clave: *Byung-Chul Han, belleza, espiritualidad, Nietzsche, modernidad tardía.*

Abstract

This article proposes an interpretation of beauty, from the thought of Byung-Chul Han, as a form of spiritual resistance to the Nietzschean proclamation of the death of God. Considering Han's critical diagnosis of late modernity—marked by the hegemony of positivity, acceleration, and the logic of neoliberal

performance—it is argued that the death of God does not signify the disappearance of the divine, but rather an anthropological crisis of the human being's capacity to receive transcendence. This crisis is thus understood as the exhaustion of a historical form of subjectivity characterized by its closure to alterity. Nevertheless, through a contrast with the ideas of Hartmut Rosa, it is shown that experiences of renewed openness to the unavailable still persist. Within this framework, beauty emerges as an experience irreducible to consumption, capable of wounding, interrupting, and disposing the subject toward contemplation. In this regard, the aesthetics of Roger Scruton reinforces this intuition by highlighting the connection between beauty, sacrifice, and transcendence. Finally, Han's spiritual proposals—silence, contemplation, festivity, ritual and pain—are examined as critical gestures that preserve a sensitivity to the sacred in a world of closed immanence.

Keywords: *Byung-Chul Han, beauty, spirituality, Nietzsche, late modernity.*

1. Introducción

La obra del filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han se inscribe dentro de los diagnósticos críticos de la modernidad tardía, principalmente por su agudo análisis del modo de vida contemporáneo, radicalmente configurado por el capitalismo neoliberal, que ha impuesto la positividad, la transparencia y el rendimiento como principios normativos. En este sentido, su reflexión no se limita a describir transformaciones de carácter económico o tecnológico, sino que apunta a una mutación mucho más profunda, centrándose sobre todo en los alcances antropológicos y sociales, en los que se produce una progresiva erosión de la experiencia de trascendencia. Bajo este contexto, el anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios” adquiere un significado renovado, ya que en vez de nombrar la desaparición de lo divino, en realidad señala la clausura de la apertura humana a lo absolutamente Otro.

En este escenario de clausura inmanente, marcado por la crisis del sujeto y de la religión, la noción de belleza emerge como un elemento decisivo en la obra de Han. Si bien el pensador surcoreano-alemán no elabora una teoría sistemática de estética ni tampoco ofrece una explicación rigurosa desde el punto de vista filosófico, aun así, su reflexión conserva una potencia crítica singular, en la medida en que remite a una manifestación irreductible tanto al consumo como al mero goce hedónico.

A partir de lo anterior, el presente trabajo se propone interpretar la noción de belleza de Byung-Chul Han, comprendiéndola como una forma de resistencia espiritual frente al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Para ello, en primer lugar, se desarrolla una reflexión crítica sobre la supuesta muerte de Dios y el consecuente agotamiento de la trascendencia, en diálogo con algunos aportes de Hartmut Rosa. En segundo lugar, se examina la noción de belleza como una suerte de reapertura a lo absolutamente Otro, mostrando su potencial como vía de acceso a lo divino, fortaleciendo la tesis de Han por medio del pensamiento estético de Roger Scruton. Finalmente, se abordan algunas propuestas formuladas por el filósofo surcoreano-alemán orientadas a la recuperación de una espiritualidad que no se encuentre erosionada por la lógica de la positividad

y la inmanencia cerrada. Desde este enfoque, se busca mostrar cómo la belleza no solo preserva una sensibilidad por lo sagrado, sino que también reactiva una disposición contemplativa capaz de abrir al sujeto hacia una alteridad inagotable, encontrando en la experiencia religiosa uno de los últimos espacios de resistencia ante la reducción instrumental de sentido en la época contemporánea.

2. La muerte de Dios y el agotamiento de la trascendencia

En su ensayo *Sobre Dios: Pensar con Simone Weil*, Byung-Chul Han se sitúa específicamente en un horizonte post-nietzscheano marcado por una profunda crisis de la religión y de las formas tradicionales de acceso a la trascendencia. En este marco, el autor reinterpreta la célebre sentencia de Nietzsche¹ sobre la muerte de Dios al manifestar de manera incisiva: “No es Dios quien ha muerto, sino el ser humano al que Dios se revelaba” (Han, 2025, p. 13). Mediante esta inversión del diagnóstico nietzscheano, se desplaza la interpretación de una presunta desaparición de lo divino hacia la transformación radical —y el empobrecimiento espiritual— de la subjetividad. En otras palabras, desde la mirada del pensador surcoreano-alemán, quien ha “muerto” no es Dios en cuanto realidad trascendente, sino el ser humano capaz de acoger la revelación, debido a la distracción permanente a la que se encuentra expuesto. Por ello el filósofo sostiene: “hoy en día nos distraemos constantemente. Saltamos, tambaleándonos incluso, de una información a otra, de un estímulo a otro. Esta constante distracción ha bastado para que Dios nos haya abandonado” (Han, 2025, p. 17).

Desde esta perspectiva, cuando el sujeto ya no puede demorarse, callar, ni abrirse a lo otro, la irrupción de alteridad se vuelve estructuralmente inviable. En efecto, Han (2025) parafrasea la misma sentencia nietzscheana pero reformulando su contenido, señalando: “la nuestra es una época de ruido. Nietzsche habría podido decir perfectamente: ‘el ruido ha matado a Dios’. (p. 69)

En consecuencia, lo mencionado por el filósofo apunta a una mutación sistémica y antropológica bastante amplia, ya que el sujeto de la modernidad tardía, configurado por la lógica del rendimiento, la autooptimización y la transparencia total, ha perdido las disposiciones esenciales que hacían posible la experiencia de lo divino, a saber, la capacidad contemplativa, la atención y la escucha. Por lo tanto, el autor subraya que la trascendencia no desaparece por una negación explícita de Dios, sino por la imposibilidad estructural de acogerla, afirmando que: “Dios aparece en cada “silencio”, que surge cuando se apagan los aparatos técnicos” (Han, 2015, p. 112). Complementando lo dicho, Carrasco Schlatter (2025) argumenta: “El hombre busca estabilidad para recuperar a Dios, pues la aceleración supone su muerte al eliminar del hombre la facticidad de sus actos, el anclaje con su Ser y Hacer” (pp. 11-12).

De ahí que la experiencia de lo divino presupone pasividad, espera y receptividad, ya que

¹ Cabe mencionar que este artículo prescinde deliberadamente de una exégesis o discusión directa de la afirmación nietzscheana sobre la muerte de Dios, con el fin de centrarse en la lectura y reformulación propuesta por Han, evitando así reabrir un debate que ha sido ampliamente abordado en la literatura especializada.

demanda una interrupción del flujo continuo de la actividad y de la producción de sí. No obstante, en la sociedad del rendimiento, el sujeto se concibe como proyecto permanente, incapaz de sustraerse a la exigencia de desempeño. Pues, donde todo debe ser producido, expuesto y consumido, no queda espacio para el silencio ni para la demora que apela a la trascendencia. Lo que se evidencia con particular notoriedad en las consecuencias antropológicas y espirituales de la cultura contemporánea.

En nuestra sociedad de consumo y rendimiento hemos perdido toda trascendencia. Eso nos vuelve irreales. La trascendencia no es compatible con la inmanencia del consumo, el rendimiento ni la producción. Dios no consume. Dios tampoco produce. La creación divina no es rendimiento, sino un acto de amor. Hoy nos estamos perdiendo, hoy vegetamos en la inmanencia de la producción y del consumo. La vida sin trascendencia se reduce a una mera satisfacción de las necesidades. Esta vida consumista, esta vida sin trascendencia es una vida sin felicidad, una vida pobre, miserable, depauperada, atrofiada. (Han, 2024, p. 109)

Entonces, dicha pérdida no solamente empobrece el horizonte religioso, sino que además afecta la consistencia misma de lo real, puesto que una existencia cerrada sobre la inmanencia del consumo deviene en la medida en que se va reduciendo a mera satisfacción funcional de necesidades. Considerando esto, Almeyda (2023) advierte:

El rendimiento se aplica a toda dimensión de la vida, no solo al trabajo. El neoliberalismo se implanta de forma directa en la existencia del sujeto, en su *modus vivendi*, de modo que el sistema se perfeccione cada vez más. (p. 39)

Por esta razón, Han establece una oposición decisiva entre creación y rendimiento, subrayando que la lógica productiva del neoliberalismo es radicalmente incompatible con la gratuidad, la donación y el amor que caracterizan la expresión de lo divino. Por ende, donde todo debe justificarse por su utilidad o su productividad, la trascendencia no puede sino agotarse.

Ahora bien, lo descrito por Byung-Chul Han se aproxima más a la propuesta epistemológica de Michel Foucault sobre la “muerte del hombre” que a una lectura estrictamente nietzscheana de la muerte de Dios. Efectivamente, pues al igual que Foucault, el filósofo surcoreano-alemán no anuncia la desaparición de una realidad sustantiva, sino el agotamiento de una figura histórica determinada de la subjetividad. Así en *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (1968) el filósofo francés comprendía la “muerte del hombre” como el colapso del sujeto moderno en cuanto fundamento del saber, del sentido y de la verdad. Conforme a esto, la reflexión de Han plantea que el agotamiento del sujeto contemporáneo se produce por su incapacidad para sostener una relación con lo absolutamente Otro. En esta perspectiva, la muerte de Dios y la muerte del hombre convergen en un mismo diagnóstico: la clausura de la trascendencia y la pérdida de una disposición antropológica abierta a la alteridad.

Sin embargo, el pensador surcoreano-alemán no se limita a reproducir el gesto foucaultiano, sino que lo radicaliza al reinscribirlo en el marco del capitalismo y de los procesos continuos de

digitalización, tal como Cruz (2017) advierte: “la positivización propia de la sociedad del rendimiento ha invadido también la esfera de la comunicación gracias a las nuevas tecnologías de la era digital” (p. 198).

En concordancia con lo dicho, la muerte del ser humano “al que Dios se revelaba” no puede comprenderse únicamente como un fenómeno de orden epistemológico, en realidad, debe ser interpretado igualmente en clave política, económica y cultural. En efecto, la transformación de la subjetividad contemporánea responde a un entramado de dispositivos de producción, consumo y comunicación que configuran una forma de vida enteramente inmanente, incapaz de sostener una relación con lo sagrado. De ahí que Han (2025) afirma: “la inmanencia de la producción, el consumo y la comunicación despoja a la vida de toda *sacralidad*” (p. 30). Consiguientemente, la sacralidad no se erosiona por una inadmisión tajante de lo divino, más bien por la saturación inmanente de la existencia, en la que toda experiencia queda subordinada a su funcionalidad y su valor de intercambio. En este punto, el diagnóstico de Han resulta particularmente lúcido al mostrar cómo la lógica neoliberal agota estructuralmente las condiciones de posibilidad de la trascendencia.

No obstante, este diagnóstico puede ser matizado si se confronta con la propuesta de Hartmut Rosa (2019), quien, desde una perspectiva crítica afín —aunque no idéntica— a la de Han, sostiene que incluso en medio de la aceleración social y la racionalización extrema persisten experiencias de apertura a una dimensión no instrumental de la realidad. Efectivamente, como menciona el filósofo y sociólogo alemán:

A diferencia de lo que ocurre con los órdenes jurídico, económico y cognoscitivo de la modernidad, a mi entender, ni los momentos sustanciales y referidos a la asignación de recursos ni los ordenamientos temporales de la creencia religiosa están dinamizados, quizás ni siquiera puedan serlo. La idea de las “Santas Escrituras”, la idea de un acontecimiento y de un tiempo sagrado o de salvación, el transcurso de los años eclesiásticos: todas estas concepciones se muestran muy resistentes a los imperativos de la innovación, la aceleración o el incremento. (Rosa, 2019, p. 530)

De acuerdo con esto, la afirmación de Rosa resulta significativa porque introduce un límite estructural a la aceleración que domina la modernidad tardía, sugiriendo que lo sagrado conserva una temporalidad propia, irreductible a la cronología funcional del capitalismo neoliberal. Asimismo, indica que la sacralidad se articula en torno a formas de memoria, repetición y espera que resisten la compulsión actual del consumo y la productividad.

En este sentido, la religión, por ejemplo, no se presenta únicamente como un vestigio del pasado, sino como una práctica en la que persiste una relación no instrumental con el mundo, abierta a lo indisponible y refractaria a la total colonización producida por la racionalidad técnica. Sobre esto, Rosa (2019) afirma:

En las recientes discusiones acerca de la “era postsecular” y en la reevaluación del vínculo entre religión y modernidad en la tardomodernidad, puede observarse empíricamente —incluso más allá

de las formas extremas recién mencionadas— un *retorno de la religión*, un aumento de la demanda de fundamentos de sentido y un crecimiento de la importancia de las instituciones y las prácticas religiosas. (p. 531)

En definitiva, conviene resaltar que la sacralidad no ha sido completamente afectada por el sistema neoliberal, sino más bien desplazada hacia formas intermitentes y, en muchos casos, no institucionalizadas de fervor espiritual. Siguiendo esta idea, Rosa se diferencia de Han, al admitir que aún en las condiciones sociales de la modernidad tardía persiste una posibilidad —aunque mínima y frágil— de apertura a lo indisponible. De ahí que precisa: “*otro modo de ser en el mundo es posible*, pero solo puede ser realizado como resultado de una revolución simultánea y concertada en lo político, lo económico y lo cultural” (Rosa, 2019, p. 47).

Entonces, mientras Han tiende a describir un escenario dominado por la clausura de la experiencia de alteridad y por el adormecimiento del sujeto, Rosa permite pensar que, incluso en un contexto regido por la disponibilidad técnica y la comunicación constante, subsisten todavía relaciones “resonantes” con el mundo, por muy amenazadas que se vean por la lógica de la aceleración. Con esto, es posible situarse del lado de Rosa y afirmar que la sacralidad no desaparece; por el contrario, resiste de manera precaria allí donde aún sigue siendo posible una experiencia de resonancia capaz de suspender, aunque sea momentáneamente, el imperativo del rendimiento.

3. La belleza como reapertura de la trascendencia

Si la modernidad tardía se caracteriza —según el diagnóstico de Byung-Chul Han— por el agotamiento de las disposiciones que hacían posible la experiencia de la trascendencia, se torna necesario preguntarse, desde la propia mirada del autor, si al presente subsisten prácticas capaces de sustraerse, aunque sea parcialmente, a la exigencia de la optimización y del rendimiento. En este contexto, la reflexión estética adquiere una relevancia fundamental, principalmente cuando el mismo pensador surcoreano-alemán introduce la belleza como una experiencia capaz de interrumpir la economía neoliberal de la producción y del consumo.

No obstante, esta posibilidad también se encuentra tensionada, dado que la cultura contemporánea pretende reducir la belleza a un objeto de excitación inmediata, restándole sus atributos y buscando su neutralización. Tal como el filósofo advierte:

La cultura de consumo somete cada vez más la belleza al esquema de estímulo y excitación. El ideal de lo bello se sustrae al consumo. Así es como se elimina cualquier plusvalía de lo bello. Lo bello se vuelve liso y pulido y se somete al consumo. (Han, 2016a, pp. 71-72)

En consecuencia, la reducción de lo bello implica la pérdida de su capacidad de resistencia y de interrupción, quedando integrado al circuito de la satisfacción instantánea. Pero, esto no significa que la belleza haya sido completamente anulada, más bien, tiende a reaparecer en el momento en que el consumo no logra neutralizar del todo la dimensión negativa de la experiencia, especialmente en el dolor y en aquello que hiere o desestabiliza al sujeto. Sobre esto, resulta posible

considerar una distinción primaria entre una “belleza” “auténtica” y su versión “mercantilizada”. Lo cual se infiere de lo señalado por el mismo Han (2016a) cuando sostiene que el consumo y la belleza son, en última instancia, contrarios entre sí, pues lo bello escapa a la lógica de la posesión y no responde a ningún tipo de “propaganda”. Antes bien, suscita un demorarse contemplativo. Siguiendo esta idea, tampoco el arte debería someterse a la dinámica del consumo. Sin embargo, en la práctica, el arte ha sido progresivamente absorbido por el capitalismo. Una posible explicación de este fenómeno puede encontrarse al referenciar a Walter Benjamin (2021), quien propuso que el arte entra en declive cuando ocurre la pérdida de su “aura”. Entendiendo el *aura* como aquella autenticidad irrepetible que se erosiona a medida que la “reproducción técnica” se multiplica y genera procesos de masificación. Bajo este contexto, para Benjamin la reproducción no solo se encargaba de ampliar el acceso a la obra, sino que también transformaba su estatuto, al desprenderla de su anclaje en la tradición, provocando el debilitamiento del valor “singular” que la obra de arte poseía en virtud de su vínculo con el ritual. De este modo, aquello que fundamentaba su carácter único terminaba siendo profanado. Byung-Chul Han coincide con el diagnóstico benjaminiano al afirmar que en la modernidad tardía se produce una pérdida cada vez más amplia de los rituales, fenómeno que igualmente puede extrapolarse al ámbito artístico.

Ahora bien, al retomar las aseveraciones sobre la belleza, interesa advertir que en el caso de que mantenga su “plenitud”, evidentemente podría resistir su completa absorción por el sistema capitalista, ya que preservaría un excedente de sentido que se sustraería a toda forma de apropiación e instrumentalización. Por ello Han (2015) destaca la permanencia y la profundidad propias de aquella “belleza auténtica” en contraposición con los estímulos efímeros y pasajeros que gobiernan la vida contemporánea.

El “goce inmediato” no da lugar a lo bello, puesto que la belleza de una cosa se manifiesta “mucho después”, a la luz de otra, por la significatividad de una reminiscencia. Lo bello responde a la duración, a una síntesis contemplativa. Lo bello no es el resplandor o la atracción fugaz, sino una persistencia, una fosforescencia de las cosas. (p. 75)

En contraste, la belleza mercantilizada, se destaca por ser “lisa” y “pulida”, siendo el resultado de una estética sin resistencia, donde no hay herida ni demora, lo que la hace perfectamente ajustable a la lógica de la positividad. Al respecto, Troncoso (2022) señala:

Desde la perspectiva de Han, lo terso, lo que es pulido, no es algo que ofrezca resistencia, que sea capaz de entablar esa distancia que permite el encuentro con otro. No hay espacio para el mirar con distancia, a que permite el discernimiento. Es simplemente la doctrina del “Wow”, del “Like”, es la absoluta falta de hondura, de juicio, de la “herida” que es momento de verdad del ser. (p. 144)

Entonces, frente al vaciamiento estético producido por el consumo, Byung-Chul Han (2025) propone recuperar una comprensión de la belleza en sentido propiamente religioso². De ahí

² Dicha propuesta se nutre ampliamente del pensamiento de Simone Weil. Sin embargo, la lectura realizada por Byung-Chul Han, no siempre converge de manera plena con la perspectiva filosófica y teológica de la autora, pues responde

que afirma: “La belleza tiene su origen en el contexto del culto y la religión. La belleza suprema es un sacramento. Para salvar lo bello, habría que arrebatárselo a la obligación consumista y volver a espiritualizarlo” (pp. 82–83). Esta recuperación implica por antonomasia la reapropiación de una dimensión ritual, simbólica y contemplativa de la experiencia estética, capaz de sustraerse a la lógica de la utilidad, del rendimiento y de la apropiación instrumental.

Desde este punto de vista, la belleza deja de ser un mero objeto de percepción subjetiva para adquirir un estatuto ontológico y teológico. En efecto, Han (2025) sostiene que: “Se trata del único atributo de Dios que se encuentra encarnado en el universo. La visión de lo bello nos proporciona la certeza de que Dios existe. La existencia de la belleza es una prueba de Dios” (p. 83).

Ahora bien, esta afirmación no debe ser interpretada en clave de una demostración racional o apologetica, sino como la indicación de una experiencia originaria en la que lo divino se deja presentir sin convertirse en objeto de posesión ni de conocimiento conceptual.

Con todo, la formulación de Han no es lo suficientemente desarrollada, en la medida en que no ofrece una elaboración sistemática acerca de cómo se produce esta expresión de lo divino en la experiencia estética. Esta limitación argumentativa, que en ocasiones se torna recurrente en los escritos del filósofo, le ha generado diversas críticas, tal como plantea Zamora Bonilla (2022), quien cuestiona los razonamientos demasiado sutiles que presenta Han a la hora de exponer su doctrina, además de la repetición constante de las temáticas descritas, imprimiendo una falta de novedad³. Pese a lo indicado, para otros como Martínez Carrasco (2026) el proyecto del filósofo surcoreano-alemán, sí presenta algunas ideas innovadoras, ofreciendo una lectura meticulosa de ciertos fenómenos que ocurren en la actualidad. Parte de esto, precisamente, tiene relación con la belleza, considerada como una fuente de inspiración para preferir un modo de vida distinto. Por ello, en este punto resulta pertinente fortalecer lo propuesto por Han recurriendo a algunos postulados del filósofo británico Roger Scruton, quien plantea una exposición más consistente y articulada acerca de la belleza como ámbito de manifestación de la trascendencia, entendida no como demostración conceptual, sino más bien, como experiencia de presencia que remite a un orden irreducible a la utilidad, la funcionalidad o la subjetividad inmediata. En palabras del propio Sir Roger (2017):

De ahí que la experiencia de la belleza también apunte más allá de este mundo, a un “reino de los fines” en el que nuestros anhelos inmortales y nuestro afán de perfección encuentran por fin respuesta. Así, como vieron tanto Platón como Kant, el sentido de la belleza es afín a la mentalidad religiosa, que surge del humilde sentimiento de la imperfección de la vida, pero aspira a la suprema

más bien a una apropiación selectiva orientada por sus propios intereses críticos. En particular, Han recupera aquellos motivos weilianos que le permiten problematizar la subjetividad contemporánea y la lógica neoliberal, especialmente en lo concerniente a la comprensión de la belleza desde un punto de vista religioso, como experiencia de atención, desposesión del yo y apertura a una dimensión que excede la pura inmanencia.

³ Conviene precisar que la crítica de Zamora Bonilla (2022) resulta válida en ciertos aspectos, no obstante, el pensamiento de Byung-Chul Han en los últimos años ha experimentado un giro interesante, principalmente al introducir la noción de esperanza cristiana en sus obras más recientes.

unión con lo trascendente. (pp. 202-203)

De acuerdo con esto, Roger Scruton destaca que el sentimiento de lo bello emerge del reconocimiento humilde de la imperfección constitutiva de la vida, pero, lejos de agotarse en la carencia, se orienta hacia una aspiración teleológica que desea la unión con lo trascendente. Por lo tanto, la belleza opera como una mediación simbólica entre lo finito y lo absoluto, disponiendo al sujeto para una experiencia de apertura que no demuestra lo divino, pero que, a pesar de todo, sí lo hace presentir como horizonte último de sentido. En concordancia con lo mencionado, García Lozano (2018) expresa:

Sí, pues, cuanto más y mejor detectemos esos impulsos de Dios en la realidad, mejor orientaremos nuestra mirada y más limpias serán las imágenes que nos hagamos de él. Sin embargo, sólo una vida auténtica (*verum*), que acoge lo ético (*bonum*) y se abre a lo estético (*pulchrum*) y a lo espiritual, está en disposición de captar esos valores últimos que constituyen lo verdaderamente humano y lo divino. (p. 447)

En referencia a lo descrito, se puede precisar que la apertura a lo divino no depende estrictamente de una demostración intelectual, sino de una disposición existencial que afine la mirada y purifique la percepción. Lo cual implica una forma de atención que comprometa la totalidad de la vida y no únicamente a la facultad cognoscitiva. De este modo, la belleza no solo hace presentir la trascendencia, a su vez orienta al sujeto hacia un tipo de vida capaz de hospedarla.

Por otro lado, aunque el enfoque de Scruton se inscribe en una tradición estética más clásica, su insistencia en la belleza como experiencia que exige contemplación y desinterés converge con la crítica de Byung-Chul Han a la estetización consumista de la vida. Pues, ambos coinciden en que la “belleza auténtica” no se deja poseer ni instrumentalizar, sino que reclama una actitud de silencio, respeto y disponibilidad. Aun así, mientras Sir Roger tiende a vincular la belleza con una orientación teleológica hacia la plenitud, el orden y la armonía, entendiendo la belleza como una vía que permite reconciliar al sujeto con el mundo y abrirlo a una dimensión superior, Han adopta una perspectiva distinta, al ser influenciado por la estética de Adorno y por ciertas intuiciones provenientes del pensamiento zen. De ahí que el filósofo surcoreano-alemán enfatice el carácter ambivalente, inquietante y perturbador que posee la “belleza auténtica”. Puesto que, la belleza no se agota en la armonía ni en la reconciliación, más bien posee también aquella dimensión negativa que desestabiliza e incluso “hiere” al sujeto. Precisamente, en esta capacidad de introducir una fractura o una distancia radicaría su potencial existencial y espiritual, ya que la experiencia estética se mantiene abierta, evitando que lo trascendente sea reducido a una forma de consumo simbólico. Al respecto, comentando a Han, señala (2022):

La belleza, lo que es bello es aquello que permite la distancia, la conmoción y la “herida”. Esta herida involucra ese padecer que permite la paradoja de la mirada. Es una pasión, lo bello es pasión. Por eso toca lo ético, acaricia al otro, a pesar de la distancia necesaria. El no Pulido-no-Terso es bello en cuanto *negatividad*, es decir, contrario a una cercanía pornográfica, cubierto por el velo del *misterio* que limita y permite ese espacio de tránsito, ese lugar para el mirar-se. La belleza que estremece, que

es sublime, no contradice el principio de negatividad. La negatividad del dolor es lo que profundiza lo bello, contra toda tesitura. (p. 150)

Esta diferencia no constituye una oposición radical del planteamiento de Han con respecto al de Scruton, sino que implica pensar la belleza como un fenómeno tensional, situado entre la promesa de sentido y la experiencia de la herida. Justamente, en este punto la belleza se configura como un espacio simbólico en el que lo sagrado puede aún ser percibido, pero nunca plenamente capturado. Dado que: “solo a través del dolor accedemos al mundo, a la belleza y también al amor. A través del dolor, la belleza del mundo penetra en el cuerpo. Sin dolor, nos quedamos sin mundo, caemos en el olvido del ser” (Han, 2025, p. 96).

Para complementar lo explicitado es oportuno recurrir nuevamente a Roger Scruton⁴, quien desarrolla la noción de sacrificio como renuncia y superación del interés personal, destacando su capacidad “donativa”, lo que genera un fortalecimiento del sentido de la vida y del acceso a lo sagrado. El sacrificio introduce así una lógica distinta, permitiendo que la belleza recupere su densidad simbólica y su potencia para acentuar la dimensión universal de la experiencia humana, aunque ello exija esfuerzo, atención y demora. Por eso, Scruton (2017) afirma:

Sin embargo, donde el sacrificio existe y se respeta, la vida se redime; se convierte en un objeto de contemplación, algo que “resiste el escrutinio” y que atrae nuestra admiración y nuestro amor. Esta conexión entre el sacrificio y el amor se encuentra en los rituales y las historias de la religión. (p. 223)

Considerando lo descrito, la belleza comprendida desde la negatividad del sacrificio encuentra eco en el pensamiento de Byung-Chul Han. Pues, para el filósofo surcoreano-alemán: “‘Sacrificio’, de *sacer facere*, significa generar cosas sagradas. Lo sagrado presupone la renuncia a la producción. La totalización de la producción profana la vida” (Han, 2020, p. 68).

En este aspecto, es posible vislumbrar que, tanto en Scruton como en Han, la negatividad del sacrificio restituye a la belleza su densidad espiritual, disponiendo al sujeto para una receptividad y apertura al misterio, lo que análogamente puede equipararse a la tradición apofática, en cuanto aboga que lo esencial se sustrae a toda captura positiva y solo se logra entrever en la distancia, el silencio y la renuncia al dominio. Desde este punto de vista, Dios no se presenta aquí como objeto de saber, sino como alteridad que se deja presentir en la experiencia de lo bello cuando esta se resiste a la apropiación y al consumo.

⁴ En un trabajo anterior se ha investigado que el distanciamiento contemporáneo respecto de la belleza puede ser afrontado mediante la recuperación de su dimensión sacrificial. En la interpretación de Roger Scruton allí examinada, el sacrificio no se entiende primariamente como pérdida, sino como un gesto de consagración que sustrae algo del ámbito de la utilidad para devolverlo al orden de lo sagrado. Esta experiencia posee un alcance universal para la condición humana, aun cuando implique esfuerzo, renuncia y atención. Desde este horizonte, el sacrificio aparece como la respuesta concreta del ser humano a una exigencia de carácter trascendental, cuyo paradigma simbólico y teológico se encuentra en la figura de Cristo, concebido como la ofrenda perfecta orientada a la redención de la humanidad (Saavedra Pérez, 2025a).

Por lo tanto, en un contexto cultural marcado por el anuncio de la muerte de Dios y el agotamiento de la trascendencia, esta reapertura estética se transforma en una interesante apuesta, ya que si lo que ha muerto, como establece Han, es el ser humano capaz de acoger la divinidad, entonces la tarea no consiste en demostrar la existencia de Dios, antes bien, consiste en rehabilitar una disposición antropológica abierta a la alteridad, tarea que la belleza —como herida— contribuye a generar de manera insustituible.

4. Una propuesta para la recuperación de la espiritualidad en la obra de Byung-Chul Han

Luego de establecer que la belleza por medio del sacrificio conserva su densidad simbólica y resguarda un excedente de sentido, conviene ahondar en la posibilidad de recuperar una espiritualidad no erosionada por la positividad, la aceleración y la clausura de una inmanencia cerrada. Para este cometido es preciso cotejar en los numerosos ensayos de Byung-Chul Han una serie de nociones que permitan pensar una reconfiguración de la experiencia espiritual en clave contemporánea. Conforme a lo mencionado, Espinosa Arce (2019) afirma: “en la lectura atenta de sus obras, podemos reconocer retazos teológicos, explícitos e implícitos, los cuales nos proveen de categorías para pensar la fe, lo religioso y la misma teología” (p. 63). De acuerdo con esto, es factible proponer que la espiritualidad esbozada por Han se define particularmente por su negatividad, es decir, por su resistencia a la saturación, a la disponibilidad total y a la transparencia absoluta. Por eso, el filósofo sostiene: “pero el amor a Dios solo puede despertarse si existe una absoluta negatividad del dolor y de la desdicha. Sin negatividad, no hay ascenso hacia Dios” (Han, 2025, p. 97).

Entonces, frente a una cultura que elimina toda distancia y toda opacidad en nombre de la eficiencia y del rendimiento, el filósofo insiste en la necesidad de recuperar cierto tipo de prácticas que preserven la negatividad como condición de posibilidad para una relación no instrumental con la divinidad. Precisamente, Han (2025) reafirma esto al declarar: “toda actividad que no albergue en su corazón un *silencio contemplativo* se asemeja a la esclavitud. Es el *silencio* lo que *espiritualiza* la acción humana; *calma* la actividad hasta convertirla en inactividad” (p. 115). Dicho esto, cabe precisar que la espiritualidad no se concibe aquí como acumulación de prácticas o intensificación de vivencias, sino como una forma de desapropiación que libera al sujeto de la compulsión productiva del hacer. Por tanto, una de las propuestas centrales del filósofo surcoreano-alemán es la rehabilitación del silencio, debido a que:

Al capitalismo no le gusta el silencio. Cuanto mayor es la productividad, más ruido se genera. El ruido multiplica el capital. O el capital hace ruido para multiplicarse. El silencio no produce. La presión neoliberal del rendimiento y la optimización, como presión interna que es, enferma al alma al someterla a un exceso de ruido. (Han, 2025, p. 70)

De ahí que, en un mundo dominado por la hipercomunicación, la exposición permanente y la proliferación incesante de estímulos, el silencio se vuelve una práctica sumamente incómoda y,

además, profundamente subversiva. Solamente donde el sujeto es capaz de callar y de sustraerse momentáneamente al flujo de información puede emerger una escucha auténtica, lo que se torna en un aspecto indispensable tanto para la experiencia estética como para la experiencia religiosa. Por eso, Han (2020) asevera:

Lo santo impone silencio: «*Myein*, “consagrar”, “iniciar”, significa etimológicamente “cerrar”. Cerrar los ojos, pero sobre todo la boca. Al comienzo de los ritos sagrados el heraldo “ordenaba” guardar “silencio” (*epitattei tem siopen*)». 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)

En consecuencia, el silencio restituye una distancia que protege a la alteridad de ser absorbida por la positividad reinante. Asimismo, vinculada estrechamente al silencio se encuentra la recuperación de la vida contemplativa⁵, erosionada por el imperativo del rendimiento y la aceleración. En este aspecto, Han denuncia que el sujeto contemporáneo ha perdido la facultad de demorarse, de atender al ocio sin finalidad productiva y de permanecer ante lo que no ofrece ninguna utilidad inmediata. Por lo que la invitación realizada por el filósofo surcoreano-alemán implica recuperar la contemplación, pues: “solo la *inactividad* contemplativa, que no somete nada a un objetivo, que no *trabaja* ni *produce*, nos permite acceder al mundo entendido como belleza” (Han, 2025, p. 111). Con esto, se advierte que recobrar la contemplación suscita sustraerse a toda finalidad instrumental para restituir la subjetividad a una forma de atención gratuita, capaz de acoger lo que se da, sin reducirlo a objeto de uso o de explotación. Por lo tanto, en palabras de Martínez Carrasco (2026) se infiere que:

Lograr esto permitiría liberar a la vida de su carácter utilitario, sometido a necesidades extrínsecas, liberarla de la totalización del trabajo, de la productividad y del rendimiento, dando un nuevo sentido –más humano– al trabajo mismo; transformaría la vida en verdaderamente humana, no nuda vida orientada simplemente a la supervivencia, y le permitiría romper al sujeto aislado y narcisista, crear vínculos profundos y hacer comunidad. (p. 20)

Además, solo en esta suspensión del hacer y del producir puede reaparecer la belleza, como aquello que se ofrece gratuitamente a la mirada. Del mismo modo, resulta especialmente significativo que Byung-Chul Han identifique, de manera personal, una forma de resistencia práctica en la jardinería, concebida como ejercicio de atención, demora y silencio. Tal como señala el propio filósofo:

⁵ Es importante delimitar que la noción de vida contemplativa, de especial relevancia en la filosofía de Byung-Chul Han, ha sido abordada de forma más extensa en trabajos previos del autor. En dichos estudios se ha examinado, por una parte, la riqueza conceptual de la contemplación a la luz de su herencia clásica y medieval, proponiendo la inactividad como categoría crítica frente al imperativo del rendimiento (Saavedra Pérez, 2024). Por otra parte, se ha problematizado la apropiación del concepto de contemplación en el ámbito democrático, señalando los límites de la propuesta de Han en este punto (Saavedra Pérez, 2025b). Finalmente, se ha destacado el valor de la contemplación como elemento de resistencia en contraste a la erosión de los vínculos comunitarios provocada por los procesos de digitalización y el desarrollo de la inteligencia artificial (Saavedra Pérez, 2025c).

El trabajo de jardinería ha sido para mí una meditación silenciosa, un demorarme en el *silencio*. Ese trabajo hacía que el tiempo *se detuviera y se volviera fragante*. Cuando más tiempo trabajaba en el jardín, más respeto sentía hacia la tierra y su embriagadora belleza. Desde entonces tengo la profunda convicción de que la tierra es una creación divina. (Han, 2019, pp. 11-12)

En este sentido, la jardinería funciona como una actividad casi litúrgica que reabre la experiencia de lo sagrado en el seno de la vida cotidiana, mostrando que la resistencia a la lógica neoliberal no se juega únicamente en el plano discursivo, sino que también en gestos concretos que modifican la forma de habitar el tiempo, la naturaleza y la propia corporeidad. Asimismo, Almeyda (2023) profundiza en esta práctica propuesta por Han, al interpretar el jardín como una figura de resistencia espiritual:

El jardín es un espacio *vacío, contemplativo, ruinoso* y de *contacto* (posee una ritualidad sagrada) en el que la no-identidad (la copia) poco a poco se va emancipando de su homólogo original (neoliberal) hasta llegar a ser titular de su *propio nombre*, no un *modelo de* o un *sujeto a*, más bien, una singularidad. (p. 153)

De este modo, el jardín nace como un lugar simbólico de transformación, en el que se manifiesta una posibilidad disruptiva capaz de hacer surgir una subjetividad singular, desprendida de identidades impuestas y afirmada en su propia diferencia. Adicionalmente, restablece un espacio para la contemplación, la espiritualidad y la resistencia frente a la clausura instrumental de la vida.

Conforme a esto, Han propone una relectura del tiempo, ya que la temporalidad dominante en la sociedad del rendimiento es homogénea, acelerada y orientada exclusivamente a la producción. De ahí que el pensador surcoreano-alemán argumenta:

Quizá deberíamos recuperar aquella divinidad, aquella festividad divina, en lugar de seguir siendo siervos del trabajo y del rendimiento. Deberíamos percatarnos de que hoy, habiendo absolutizado el trabajo, el rendimiento y la producción, hemos perdido toda festividad, todo tiempo sublime. El tiempo laboral, que hoy se totaliza, destruye aquel tiempo sublime como tiempo de la fiesta. (Han, 2022b, pp. 105-106)

Así, la recuperación de la espiritualidad pasa necesariamente por una reapropiación del tiempo, no como recurso productivo, sino como ámbito de quietud y gratuidad. Por ello, Han alude a reconstituir formas alternativas que resistan la aceleración y la utilidad, tales como la demora, la espera y la festividad. En palabras del propio filósofo:

La fiesta hace que comience un tiempo totalmente distinto. La fiesta, igual que la celebración, se encuadra originalmente en un contexto religioso. La palabra latina *feriae* tiene un origen sacro y significa el tiempo destinado a los actos religiosos. El *fatum* es un lugar sagrado, consagrado a la divinidad, es decir, un sitio de culto destinado al acto religioso. La fiesta comienza cuando acaba el trabajo como acción “pro-fana” (literalmente, situada delante del recinto sagrado). (Han, 2022a, p. 112)

Teniendo en cuenta lo expuesto, cabe mencionar que la experiencia festiva —estrechamente vinculada al rito religioso— introduce una temporalidad distinta, no orientada a fines externos,

sino al estar-juntos. La espiritualidad, en este contexto, se manifiesta como una transformación del tiempo vivido, más que como una adhesión a un sistema determinado de creencias.

De igual modo, resulta central la rehabilitación del rito y de lo simbólico, debido a que la sociedad contemporánea ha perdido el componente sustancial del rito, sustituyéndolo por eventos efímeros y experiencias intensas pero vacías de duración. El rito, a diferencia del evento, no busca producir novedad ni excitación, sino generar estabilidad, repetición significativa y pertenencia. De ahí que Han (2022b) aclara:

“Evento” procede de la palabra latina *eventus*. *Eventus* significa “producirse de repente”, “acontecer”. Su temporalidad es la eventualidad. La eventualidad es todo lo contrario de la necesidad del tiempo sublime. Es la temporalidad de la propia sociedad actual, que ha perdido toda obligatoriedad y todo lo vinculante. (p. 107)

En consecuencia, la espiritualidad no se presenta en vivencias excepcionales, o eventos espectaculares, más bien en prácticas reiteradas que configuran una forma de vida. Por esta razón, la pérdida del rito implica también el abandono de una relación simbólica con el mundo, donde las cosas dejan de remitir a un sentido que las exceda.

Otra propuesta, mencionada anteriormente, para la recuperación de la espiritualidad es la revalorización del dolor. En contraste con la sociedad paliativa que busca eliminar toda especie de sufrimiento y malestar, Han sostiene que el dolor cumple una función ontológica irremplazable: “el dolor es trascendencia. El dolor es Dios. El entretenimiento es inmanencia. Es ausencia de Dios” (Han, 2018, p. 126). En consonancia con esto, el dolor permite una apertura del sujeto al mundo y lo libera de la clausura narcisista del yo.

No obstante, la espiritualidad que emerge de esta concepción no pretende ensalzar el sufrimiento, sino reconocer su potencial revelador, siempre y cuando no sea inmediatamente neutralizado o medicalizado. Al respecto, Almeyda (2023) asevera:

El ejercicio sobre el dolor y la fragilidad, no como conceptos negados ante una aparente necesidad de vitalidad permanente, sino como ejes sociales y éticos dentro de una comunidad, permite identificar la singularidad de cada vida, lo preciado detrás de las personas. (p. 132)

En este punto, el dolor se encarga de introducir una fisura en la autosuficiencia del sujeto y lo dispone a una condición de vulnerabilidad frente a lo absoluto. “El *dolor*, yendo más allá, de la sensación inmediata, conduce a una noción *universal* de la finitud” (Han, 2016b, p. 105). De este modo, el dolor desarticula la ilusión de autonomía y control que caracteriza al sujeto del rendimiento, reabriendo una experiencia compartida de fragilidad que restituye la posibilidad de un vínculo no dominante con el mundo y con lo trascendente.

Entonces, Dios no se da como objeto disponible, sino como alteridad que desinstala y “descentra”. Contrario a los deseos imperantes de la sociedad actual, puesto que: “el deseo teológico común de Occidente pretende una búsqueda de Dios a partir de una figura narcisista del actuar, el goce y el deseo constituyen la base de la buena acción” (Almeyda, 2022, p. 94). Pero, esta lógica

instrumentaliza lo divino al someterlo a las categorías del éxito, la eficacia y la satisfacción subjetiva, debilitando su carácter verdaderamente trascendente. Frente a ello, la espiritualidad que sugiere Han exige una disposición de apertura y de “des-posesión”, en la que el sujeto renuncia a situarse en el centro y se deja afectar por una alteridad que lo supera.

Finalmente, las propuestas inferidas del pensamiento de Byung-Chul Han, dirigidas a la recuperación de la espiritualidad, no componen un programa metódico ni una alternativa institucional a las religiones tradicionales, sino a una serie de gestos críticos que buscan reabrir la experiencia humana a la trascendencia en un mundo dominado por la inmanencia cerrada. A través del silencio, la contemplación, el dolor y el rito, Han señala caminos posibles para resistir la lógica de la positividad y rehabilitar una sensibilidad por lo sagrado que, aunque frágil e indirecta, sigue siendo constitutiva de lo humano. Bajo esta óptica, su pensamiento no anuncia un retorno a Dios en clave triunfalista, en realidad, aboga por la posibilidad —siempre amenazada— de que el ser humano vuelva a ser capaz de acoger aquello que lo excede.

5. Conclusiones

Según lo expuesto, la interpretación de Byung-Chul Han sobre la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios permite plantear una contextualización antropológica y social más acorde a los tiempos actuales. En efecto, pues lejos de afirmar la desaparición de lo divino, Han sostiene que quien ha entrado en crisis es el ser humano, tornándose incapaz de acoger la divinidad. Dicha crisis no se debe a una negación explícita de Dios, sino al debilitamiento estructural de la trascendencia, producida por la hegemonía de la positividad, la aceleración y el rendimiento. En este punto, su propuesta converge con la noción foucaultiana de la “muerte del hombre”, entendida como el colapso de una figura histórica de la subjetividad que ya no puede sostener una relación con la alteridad, con la verdad ni con el sentido que la excede. Así, la muerte de Dios y la muerte del hombre aparecen como dos formulaciones de un mismo diagnóstico: la imposibilidad de una apertura a lo absolutamente Otro.

No obstante, tal como se ha mostrado en diálogo con Hartmut Rosa, esta aseveración no es total ni definitiva. Puesto que, contrario al énfasis proyectado por Han, quien aboga por un agotamiento drástico de la trascendencia, Rosa permite matizar esto, señalando que, incluso en entornos de aceleración y racionalización extremos, persisten experiencias que se resisten a la disponibilidad y al control hegemónico. De este modo, la trascendencia no desaparece del todo, sino que se manifiesta de forma intermitente, frágil y no institucionalizada, generando espacios donde aún es posible una vinculación no instrumental con el mundo. Esta tensión entre clausura y reapertura constituye el trasfondo desde el cual la belleza adquiere su relevancia primordial.

En este marco, la belleza emerge como una categoría estética fundamental para acentuar la resistencia espiritual, siendo concebida por Han como experiencia que hiere, interrumpe y exige sacrificio. Ante esto, cuando la belleza es reducida a lo pulido, lo terso y lo inmediatamente

agradable, pierde su potencial simbólico y su capacidad de remitir a una trayectoria que supere la inmanencia. En cambio, cuando es restituida a su origen cultural y sacramental, se convierte en una cualidad privilegiada de reapertura a la trascendencia.

Precisamente, al entablar un diálogo con Roger Scruton se ha reforzado esta intuición, mostrando que la “belleza auténtica” se encuentra inseparablemente ligada al sacrificio, a la renuncia de la posesión y a la indisponibilidad. Aunque, mientras Scruton enfatiza la dimensión teleológica y reconciliadora de la belleza, Han subraya su negatividad, su herida y su capacidad de mantener abierta la distancia entre el sujeto y lo absoluto. Esta diferencia no implica una oposición irreconciliable, antes bien, permite comprender la belleza como un fenómeno tensional, situado entre la promesa de sentido y la experiencia de finitud. En esa tensión, la belleza conserva su fuerza espiritual y su poder crítico frente a la banalización de lo sagrado.

Por otro lado, se ha mostrado que las propuestas de Han para la recuperación de la espiritualidad —silencio, contemplación, festividad, rito, dolor, y prácticas concretas como la jardinería— no configuran un sistema normativo ni una opción religiosa tradicional. Se trata, en realidad, de gestos que buscan resistir la clausura inmanente de la existencia y rehabilitar una sensibilidad por lo sagrado en medio de un mundo saturado de estímulos, producción y consumo. Desde esta perspectiva, la espiritualidad que emerge no promete plenitud inmediata ni reconciliación total, más bien preserva la fragilidad, la espera y la indisponibilidad como ciertas condiciones para una relación no instrumental con Dios.

Finalmente, es factible sostener que la crítica de Han no apunta a una secularización radical, sino a la banalización contemporánea de lo sagrado, en la que Dios es convertido en contenido comunicable, experiencia subjetiva o recurso terapéutico funcional al bienestar individual. Siendo así, frente a esta reducción, la “belleza auténtica”, entendida como vivencia que resiste la apropiación y el rendimiento, se revela como uno de los últimos horizontes desde los cuales es posible volver a rectificar un acceso a la divinidad.

Referencias

- Almeyda, J. (2022). Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. Editorial. *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*. UIS.
- Benjamin, W. (2021). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza Editorial.
- Carrasco Schlatter, C. (2025). Byung-Chul Han y Dios, aproximación teológica a la antropología de su obra. *Revista Filosofía UIS*, 24(1), 9-27. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n1-2025001>

- Cruz, M. (2017). De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 17(1), 187–203. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1782>
- Espinosa Arce, J. P. (2019). Cuando la revelación no es transparencia Posibilidades de un diálogo filosófico – teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han. *Palabra y Razón*, 15, 61-73. <https://doi.org/10.29035/pyr.15.61>
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- García Lozano, F. J. (2018). El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad. *Proyección. Teología Y Mundo Actual*, (271), 427-447. Recuperado a partir de <https://revistas.uloyola.es/ptma/article/view/5416>
- Han, B.-Ch. (2015). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2016a). *La salvación de lo bello*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2016b). *Sobre el poder*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2018). *Buen entretenimiento: Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2019). *Loa a la tierra: Un viaje al jardín*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2022a). *Capitalismo y pulsión de muerte: Artículos y conversaciones*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2022b). *La sociedad del cansancio* (2.^a ed.). Herder.
- Han, B.-Ch. (2024). *La tonalidad del pensamiento. Trilogía de las conferencias (vol. I)*. Paidós.
- Han, B.-Ch. (2025). *Sobre Dios: Pensar con Simone Weil*. Paidós.
- Martínez Carrasco, A. (2026). Continuidades y variaciones: la ignorada evolución del pensamiento de Byung-Chul Han. *Revista Filosofía UIS*, 25(1), 1–29. <https://doi.org/10.18273/revfil.v25n1-2026009>
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Saavedra Pérez, B. (2024). 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 Pérez, B. (2025a). Belleza y Sacrificio: Hacia un encuentro con lo sagrado. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica y Teoría Social*, 7. <https://doi.org/10.51528/dk.vol7.id184>
- Saavedra Pérez, B. (2025b). De la Democracia a la Infocracia: Consecuencias del Capitalismo de la Información según la perspectiva de Byung-Chul Han. *Littera Scripta*, 10, 100-127. <https://doi.org/10.53382/issn.2735-6140.124>

- Saavedra Pérez, B. (2025c). Inteligencia Artificial y erosión de los vínculos comunitarios: Una lectura filosófica desde el pensamiento de Byung-Chul Han. *Colloquia: Revista de Pensamiento y Cultura*, Vol.12, 15-38. <https://doi.org/10.31207/colloquia.v12i1.193>
- Scruton, R. (2017). *La belleza: Una breve introducción*. Elba.
- Troncoso, L. A. (2022). La salvación del no-pulido-no-pulcro: Hacia una est/ética salvífica. *Palabra Y Razón*, 21, 141-163. <https://doi.org/10.29035/pyr.21.141>
- Zamora Bonilla, J. (2022). El infierno de Byung-Chul Han o cómo extraviarse en el bosque del pensamiento crítico. *SCIO: Revista de Filosofía*, 22, 157-177. https://doi.org/10.46583/scio_2022.22.1001