

**DEPRESIÓN, MUERTE Y NEGATIVIDAD:
ALGUNAS REFLEXIONES DESDE BARUCH SPINOZA Y BYUNG-CHUL
HAN**

***DEPRESSION, DEATH, AND NEGATIVITY:
SOME REFLECTIONS FROM BARUCH SPINOZA AND BYUNG-CHUL
HAN***

NICOLÁS DI NATALE
Universidad de Buenos Aires
nicolasdinatale@gmail.com

GONZALO RICCI CERNADAS
Universidad de Buenos Aires
gocernadas@gmail.com

RECIBIDO: 03/02/2022

ACEPTADO: 02/05/2022

Resumen: El trabajo se estructurará en tres tiempos, a la par de que cada tema será estudiado desdobladamente según Spinoza y Han. De esta manera, procederemos a analizar, primeramente, el tópico de la depresión en el holandés y el surcoreano, para luego, en un segundo tiempo, pesquisar el concepto de la muerte en estos dos autores y, finalmente, bosquejar en los mismos dos filósofos la productividad política que la negatividad podría comportar.

Palabras clave: Fisher; Spinoza; Han; depresión; muerte; negatividad.

Abstract: The work will be structured in three stages, at the same time that each topic will be studied unfolded according to Spinoza and Han. In this way, we will proceed to analyze, firstly, the topic –anachronistic– of depression in Dutch and Korean, and later, in a second stage, to investigate the concept of death in these two authors and, finally, to sketch in the same two philosophers the political productivity that negativity could entail.

Keywords: Fisher; Spinoza; Han; depression; death; negativity.

Introducción

En una entrada a cuentas de Antonio Negri, Mark Fisher (2020b) menciona algo peculiar. Precisamente, allí, Fisher discute la tesis negriana (Negri, 2016) de que la derrota de la izquierda se debería soportar con un refugio en el arte, preparando las condiciones analíticas e intelectuales con el objeto de aprovechar los nuevos flujos de capital imperantes. Porque justamente es el arte algo intrínsecamente rebelde y subversivo. Tomemos el tópico del arte como un chivo expiatorio para motivar las presentes reflexiones, puesto que sabemos que el arte, a veces de forma esporádica (y es menester reconocerlo), suele oficiar de lugar en el que también se vierten reflexiones relacionadas con la teoría política. El arte es redención, el arte es resistencia; es la “perenne demostración de la irreductibilidad de la libertad, de la acción subversiva, del amor por la transformación radical” (Negri, 2016, p. 58). Lo que dice Negri allí, advierte Fisher, es una aparente contradicción: por un lado, el individuo nunca podrá encontrar su salvación sólo por parte del arte, pero, por el otro, solamente el arte podrá imbricar nuevas formas de solidaridad que permitan un escape a la coyuntura en ciernes. Y esto porque el arte encerraría un potencial productivo que escapa a la captura del capital: el arte sería la expresión de la potencia irreductible de la multitud.

Ahora bien, lo llamativo de la acotación de Fisher es que impugna el llamamiento de Negri al abolir la *díada potestas-potentia*. Es decir, no se trata de la existencia de un imperio que corrompe la potencialidad de la multitud, de la misma manera en que no es el *quid* de la cuestión anteponer una fuerza creativa popular ante una instancia reactiva de la potestad, siempre lista para acechar y corromper a la primera. No. Lo que Fisher propone es lo siguiente: ¿no puede pensarse el capitalismo en términos creativos? Esto es, ¿no será el capitalismo el articulador *par excellence* de la sinergia que puede haber entre arte y negocios?

¿No es acaso eso lo que plasma el concepto de “industrias creativas”? “[E]l enemigo podría ser llamado ahora más adecuadamente capitalismo creativo” (Fisher, 2020b, p. 325), dice Fisher. Pero, como decíamos al comienzo de este introito, lo llamativo o lo curioso es su faceta propositiva, porque “para vencerlo [al capitalismo creativo] no se necesitarán nuevos modos de positivismo [como querría Negri], sino nuevos tipos de negatividad” (Fisher, 2020, p. 325). Repitémoslo: nuevos tipos de negatividad; formas novedosas en que esa alteridad dejada de lado por el capitalismo pueda aprovechar los intersticios dejados al descubierto por éste con el objetivo de tomarlos en su favor y de producir, así, nuevos contenidos.

En efecto, las figuras de la negatividad son propiciadas por Fisher; y éstas son una verdadera miriada: nihilismo (Fisher, 2018c, p. 271), la depresión (Fisher, 2018c, p. 272), el resentimiento (Fisher, 2018a, p. 274), el arte (Fisher, 2020b, p. 351), la tecnología (Fisher, 2020d, p. 365), el fracaso (Fisher, 2021b, p. 92), la temporalidad (Fisher, 2020d, p. 370, 2020i, p. 424), lo raro (Fisher, 2018b, pp. 9-16) y lo espeluznante (Fisher, 2018b, p. 75-79), por citar algunas. Todos estos son campos o ámbitos en los cuales la negatividad aparece en forma exasperante. Pero con ello no se implica un imperio de la negatividad *tout court*, sino que esa misma negatividad retorna y es capaz de volverse productiva bajo formas de coordinación (Fisher, 2020f, pp. 385-386), solidaridad (Fisher, 2020c, pp. 409-410), estrategia (Fisher, 2020h, pp. 447-448), confianza (Fisher, 2020a, p. 467) y deseo (Fisher, 2020g, pp. 482-483). Como bien expresa Matt Colquhoun, “Fisher llevaba mucho tiempo oponiéndose al cinismo derrotista” (Colquhoun, 2021b, p. 16): no debemos aceptar y someternos a nuestras derrotas, sino que es menester utilizarlas como insumo para delinear estrategias propositivas. Todo este énfasis en lo negativo que Fisher recalca no

debe hacernos perder de vista el componente afirmativo que su pensamiento moviliza¹.

Ahora bien, la positividad debe también contemplarse con cierto resguardo. Puesto que el exceso de positividad, tal como lo advierte Fisher, está ligado a la depresión hedónica, una variante patológica propia del tardo-capitalismo. Atravesados por una perpleja pasividad, la generación contemporánea rehúye al compromiso constructivo del porvenir, viéndose obturados por una atmósfera de hastío virulento que inhibe todo tipo de praxis reflexiva. Por ello, “la convicción de que nada cambiará” (Fisher, 2016, p. 24) preforma un terreno infértil del cual solo brota resignación. La *vita activa* superflua previene de caer en el aburrimiento, esto es, cualquier acercamiento al horror de lo Real. El dopaje y la hiperconectividad inhiben el dolor edulcorando el presentismo decadente de un tiempo sin continuidad. Por lo cual, la experiencia de la angustia está lejos de ser el estado más propio del ser humano en la comprensión de su propia finitud, sino que es interpretada por una falta de estímulo suficiente para seguir produciendo. El *modus vivendi* occidental descrea de la muerte y solo puede asumirla como un estado de catatonía. Es decir, una consecuencia de la pasividad y desconexión a la red hipersensitiva del capital.

En suma, si la muerte no puede ser experimentada como una posibilidad más que un estado de impasse, entonces resulta conveniente pensar alternativas plausibles para la contemporaneidad de sobrellevar el vacío de la existencia. La depresión y la falta de negatividad son caras de la muerte, pero sin la asimilación de la misma. En este sentido, nos preguntamos: ¿es posible pensar la finitud de la existencia en una comunidad de lo perenne y permanente? ¿Puede encontrarse algún intersticio en

¹ Esta faceta es explorada con mayor detenimiento por Matt Colquhoun en el primer capítulo “Hacia lo raro” (y también en los demás con mayor generalidad) en su obra *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* (2021a).

donde, bajo el panorama del neo-capitalismo, puedan potenciarse las figuras de la negatividad para que estas porten un potencial emancipador? O, dicho en otras palabras, ¿es capaz de pensarse un régimen político capaz de superar de manera inmanente al paradigma imperante tardo-liberal?

Estas son algunas de las incógnitas que incardinan nuestro trabajo. En ella aparecen una serie de nociones que serán investigadas en autores que son de referencia para el propio Fisher (como es el caso de Baruch Spinoza) o bien que son aquende a las reflexiones del inglés (como es el caso de Byung-Chul Han). Fisher aquí vehiculiza nuestros interrogantes en estos dos autores. Aclaremos entonces: no se trata aquí de restituir aquello que Fisher teorizó sobre estos dos autores, sino de incoar reflexiones que atienen a ambos a partir de preocupaciones que fueron alertadas por Fisher. En un sentido similar, tampoco trataremos las relaciones entre Spinoza y Han, no solamente porque el primero es un teórico cronológicamente anterior al segundo, haciendo imposible que Spinoza cite a Han, sino también porque, a la inversa, no hemos detectado una influencia decisiva o capital del primero en el segundo, esto es, de Spinoza a Han. Por eso es que desarrollaremos las presentes reflexiones tratando a Spinoza y Han de una forma extrínseca entre sí.

Es por este motivo que el trabajo se estructurará en tres tiempos, a la par de que cada tema será estudiado desdoblidamente según Spinoza y Han. De esta manera, procederemos a analizar, primeramente, el tópico de la depresión en el holandés y el surcoreano, para luego, en un segundo tiempo, pesquisar el concepto de la muerte en estos dos autores y, finalmente, bosquejar en los mismos dos filósofos la productividad política que la negatividad podría comportar.

Depresión en Spinoza y Han

Para hablar de este tema en la filosofía de Spinoza, deberemos antes esclarecer lo que significa el entramado afectivo para el filósofo, en el cual las pasiones aparecerán expuestas de manera clara.

En este sentido, podemos decir que, de acuerdo a Macherey, los afectos poseen una distinción modal por la cual podremos entenderlos como afecciones corporales y como afecciones mentales. No hay, en efecto, una relación de determinación de lo corporal sobre lo mental, ni de lo psíquico sobre lo físico, sino que podemos encontrar una “relación de expresión” (Macherey 1998, p. 41) entre ambos atributos. Gracias al principio de causalidad que atraviesa cualquier género sin miramientos es posible postular la reversibilidad absoluta de cualquier acontecimiento que tiene lugar en distintos atributos. El afecto se desdobra así tanto en la extensión como en el pensamiento. Estas son las dos caras del afecto: es tanto algo corporal como mental y ambas representan la una y misma cosa.

Los afectos no son, entonces, algo eminentemente mental o psicológico, tienen una modalidad física que les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de “una física de los afectos” (2004, p. 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es entonces la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza.

Y si hay algo que constituye los afectos –algo que es “esencial” a los afectos– es su perseverancia individual para las composiciones, descomposiciones, y recomposiciones. En suma, entonces, los afectos son las fuerzas que constituyen y expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas (Bernstein, 2002, p. 17).

La existencia se desenvuelve dentro de este campo dinámico y sujeto a los choques constantes, dentro del cual ningún cuerpo (incluyendo al propio cuerpo humano) detenta una preeminencia sobre los demás y se encuentra, necesariamente, atado a la interacción y composición con otros cuerpos². Esa es la marca de la existencia, indeleble, imposible de ser obviada.

Es con la noción de afecto de Spinoza que puede efectuarse, entonces, un estudio detallado y científico de las distintas afecciones (junto con sus ideas concomitantes) que cualquier cuerpo experimenta mientras dura, esto es, en tanto que existe con una pluralidad de otros cuerpos que lo rodea. Así emprende, pues, Spinoza la exploración de los distintos afectos, destacándose tres que denomina como primarios

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría [*laetitia*] la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza [*tristitia*], en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. (...) Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres (Spinoza, 2000, pp. 134-135).

De esta forma se sientan las bases para una doctrina racional de la afectividad. Como veremos, Spinoza designa a estos afectos como primarios puesto que estos sirven como los elementos que permiten efectuar, ulteriormente, una combinación cada vez más compleja y sobredeterminada de otros afectos que avendrán.

² Es por este motivo que, aunque destacamos la tentativa de Atilano Domínguez (1992) por confrontar las teorizaciones de Negri, quien resalta las dimensión corporal, imaginativa y afectiva en Spinoza, la interpretación del comentador español, en su esfuerzo de contrapesar la del italiano, termina recayendo en una suerte de racionalismo al elevar el poder de la razón respecto del control de las pasiones.

Es allí cuando Spinoza enfatiza que, por su parte, si el paso a una mayor perfección refiere no sólo al alma, sino al alma y al cuerpo a la vez, el afecto se llamará placer (*titillatio*) o jovialidad (*hilaritas*). Cuando se trate del paso a una perfección menor, y si refiere al alma y al cuerpo a la vez, se denominará dolor (*dolor*) o melancolía (*melancholia*). Lo que buscamos destacar aquí es la centralidad del afecto de la melancolía, puesto que es el mismo al que puede ser emparentada la noción de depresión³. Así, la melancolía es, precisamente, el afecto de la tristeza “que se refiere a la vez al alma y al cuerpo” (Spinoza, 2000, p. 135).

Como hemos visto, tanto la alegría como la tristeza son transiciones (*transitio*) del alma a una perfección mayor como a una perfección menor, respectivamente. ¿Esto significa que la tristeza es homóloga a la alegría? Esto es, dado que alegría y tristeza son ambas transiciones a una perfección mayor o menor, ¿quiere decir que la tristeza es equiparable a la alegría? En cierta medida, podemos decir que ambas nociones se encuentran propincuas, pero debemos aclarar que la tristeza no implica el paso de una perfección a una imperfección. Es decir, la tristeza no implica de suyo una negación opuesta a una positividad de la alegría, aquélla no es la negación de ésta. No se trata aquí de una falta o una laguna, sino de un “estrechamiento de la potencia de pensar del alma, que la deprime momentáneamente, pero que sería impensable sin la persistencia de esa potencia, la cual continúa en dar una expresión paradójal” (Macherey 1998, p. 124). Si “el afecto de la tristeza es un acto” (Spinoza, 2000, p. 170), esto implica que

³ El término contemporáneo “depresión” no era el principal para referirse a los sentimientos de profunda tristeza. Haciéndose eco del término antiguo de “melancolía” (compuesto a partir de “*melas*” (negro/a) y “*kholē*” (bilis)), el cual pretendía explicar que la desazón se debía al desbalance de los fluidos o humores, Spinoza hará uso de ese vocablo. La depresión, designando un estado de alteración espiritual, aparecerá recién en 1665 en *A Chronicle*, escrita por Richard Baker.

la tristeza es un pasaje de una perfección mayor a una perfección menor, pasaje que, lejos de constituirse como una pausa, es parte de los cambios que el alma no cesa de experimentar en el curso de su vida afectiva marcada por la patencia de una inestabilidad constante. Alegría y tristeza son, en este sentido, actos y pasiones que corresponden a gradaciones entre los dos polos extremos del mayor y el menor entre los cuales la vida afectiva bascula de manera permanente.

Ahora bien, si queremos ahondar en la cuestión de la melancolía debemos trasladarnos a la proposición 42 de la cuarta parte de la *Ética*. Allí Spinoza dice lo siguiente, si se nos permite citar *in extenso*:

La jovialidad no puede tener exceso, sino que es siempre buena; y al contrario, la melancolía es siempre mala. Demostración es la alegría que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que todas las partes del cuerpo estén igualmente afectadas, esto es, que la potencia de actuar del cuerpo se aumente o favorezca de suerte que todas sus partes adquieran la misma proporción de movimiento y reposo; y, por tanto, la jovialidad es siempre buena. La melancolía, en cambio, es la tristeza que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto que la potencia de actuar del cuerpo, en su totalidad, se disminuye o reprime, y, por tanto, es siempre mala (Spinoza, 2000, pp. 212-213).

Según lo dicho por Spinoza recién, es claro que “la melancolía, siendo puro exceso, es absolutamente mala” (Chauí, 2016, p. 455). Así, la melancolía “consiste en una enfermedad difusa, socavando más o menos en su principio la constitución individual, siempre en demasía, de la cual se encuentra perfectamente justificada en buscar por todos los medios protección respecto de ella” (Macherey, 2012, p. 262).

Pero entonces, ¿por qué la melancolía es siempre mala? La respuesta a esta interrogante reside en el hecho de que la melancolía “bloquea totalitariamente la vida activa” (Tatián, 2012,

p. 42). Allí se encuentra la relación de esa pasión con la depresión, en tanto podemos entender a la depresión como una “falta de voluntad constante” (Teixeira, 2008, p. 30) o “por una ausencia del deseo (salvo, quizá, por un deseo de nada, inclusive un deseo de morir)” (Robin, 2005, p. 78). Si la melancolía se encuentra entonces ligada a un exceso que bloquea la vida activa, entonces se encuentra clara la relación con la depresión, la cual puede ser definida como una falta o ausencia de voluntad o de deseo. En este sentido, ambas –melancolía y depresión–, pueden ser entendidas como “trastorno[s] del deseo” (Soae, 2015, p. 44). Así parece entenderlo Deleuze, cuando, en el curso de una clase en Vincennes, afirma que la depresión comienza cuando “generalmente la gente tiende a resumir su infelicidad” (Deleuze, 2021). La melancolía entonces “designa el estado integral de un cuerpo que sobreviene cuando la tristeza afectiva llega a ser no únicamente local sino absoluta” (Tatián, 2004, p. 67).

Procedamos ahora con Han. El impacto de las enfermedades psíquicas y neuronales son un tema nodal en la filosofía política de Han. La propuesta del presente apartado está dirigida a conceptualizar las principales causas que “definen el panorama patológico” (Han, 2019b, p. 13) del “tiempo transparente” (Han, 2017, p. 12) post-capitalista, en el cual todo transcurre sin ningún tipo de destino ni sentido. La depresión es un tópico abordado constantemente en su obra, siendo caracterizada como la enfermedad por antonomasia de la sociedad de rendimiento (Han, 2014)⁴.

De esa forma, para nuestro autor, la disposición disciplinaria, tal como la definió Foucault (2002), da lugar al régimen de plena libertad sin constreñimientos externos. Esta variación también es observable en el cambio del verbo modal de poder; mientras en la

⁴ Este es un ordenamiento social donde sus miembros perciben al interior de sí el control del Gran Otro.

sociedad de control era *nicht-dürfen* (no-poder) como proposición negativa, en la sociedad de rendimiento es *können* (poder-sin-límites), es decir, un poder positivizado y sin restricciones. Siendo, de esta manera, la libertad enfática y sin limitaciones el modo principal del ser-con-el-otro en el entramado social tardo-capitalista, la auto-explotación se devela como el modo más propio del sujeto. Este sujeto, al cual define como sujeto de rendimiento, sigue siendo disciplinado; sin embargo, se resuelve portador de un poder sin límites que aumenta la productividad a mayor escala. La hiperactividad no es la causa de la depresión sino “el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardo-moderna” (Han, 2019b, p. 29) que, hace del sujeto de rendimiento un ser auto-explotado devenido en amo y esclavo en simultáneo.

El sujeto de rendimiento se revela como una existencia narcisista y proclive a la depresión. Puesto que sólo percibe el propio eco de su voz y no encuentra significaciones allí donde él no se reconoce, el mundo se le presenta “solamente como modulaciones de sí mismo” (Han, 2019e, p. 90). La denodada actividad del yo autosuficiente se ahoga en las fronteras de la mismidad exuberante y patológicamente excluyente de lo diverso. Para Han, esto está asociado al régimen de lo igual de la voracidad del capital, resultando imposible la abertura para un haz de luz ajeno al mundo del consumo y la productividad. Debido a ello, “el sujeto narcisista de rendimiento está abocado, sobre todo, al éxito” (Han, 2019f, p. 11) y la confirmación de su propia existencia remite al reflejo proyectado por sí mismo. Esta lógica del reconocimiento atrapada en el propio ego, implica una clausura a la experiencia con la alteridad desconocida. La proliferación de lo igual hace del cuerpo social uno enfermo y vacío. En lugar de represión, la permisividad y la afirmación sintomatiza a la depresión propia de una época pobre de acontecimientos. La depresión ejerce “una

presión interna que desarrolla rasgos auto-agresivos” (Han, 2018a, p. 9), es decir, fuerza al sujeto a una sobreabundancia de sí mismo, tornando imposible la experiencia social del ser-con-el-otro.

Sin posibilidad de experimentar con el otro, el sujeto, para Han, debe responder al “imperativo de autenticidad” (Han, 2018f, p. 37). Obligado a ser autor y creador de sí mismo, el yo se ofrece como una mercancía más a disposición del mercado: obteniendo una mayor valoración según el grado de autenticidad alcanzado. Según el autor surcoreano, la autenticidad es un mandato inherente al neoliberalismo y dicta un deber ser de plena libertad de diferenciación. Ser auténtico conlleva la búsqueda de la singularidad en el torbellino de una despiadada competencia entre pares que, en el propio afán de diferenciación se igualan en la decadente impronta del propio acto diferenciador. Reponiendo a Heidegger, tal como lo hace Han en otras partes de su obra, la autenticidad, en tanto modo existencial, se contrapone a la confortabilidad de lo cotidiano puesto que es una disposición del ser presta a lo inesperado. El ser auténtico del tardo-capitalismo es un individuo perdido en la tranquilidad alienante de la impropiedad del Uno (*das Man*) que cae ante la carencia de fundamento, esto es, “el estado de caída en el “mundo” “signado por la absolución en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad” (Heidegger, 2020, p. 193). Siguiendo al pensador alemán, esta disposición oculta al *Dasein* su más propio poder-ser y lo vuelve incapaz de reconocer su propia impropiedad de ser. Esto implica que el sujeto de rendimiento permanece “igual a sí mismo y busca en el otro tan solo la confirmación de sí mismo” (Han, 2019f, p. 33), mientras se hunde en la cotidiana y vacua sociedad de rendimiento.

Sentirse vacío es un rasgo fundamental de la depresión. Quienes lo padecen no están en condiciones de auto-percibirse sensitivamente y se autolesionan en busca de ello. La exigencia de

aportar un rendimiento constante agobian al yo hasta el extremo de no poder liberarse de sí mismo, y es por ello que, “encapsulado y atrapado en sí-mismo[,] pierde toda relación con lo distinto” (Han, 2018a, p. 43). El depresivo habita en un espacio ciego donde no existe posibilidad de experiencia y solo la cercanía en la coexistencia puede rescatarlo del embate solipsista. El otro rompe la burbuja del sujeto narcisista atravesándolo en una red comunitaria que lo excede. Por ello, el yo encapsulado en sí sufre los azotes del hastío que le provoca sobrellevar una existencia vacía; “la depresión es la fatiga de ser sí-mismo” (Han, 2018a, p. 106). Sólo el Eros libera al yo de la depresión, es decir, la disposición hacia el otro transformada en deseo y a su vez, el deseo del otro sobre el yo sucumbe a la debacle del sujeto. Puesto que “el Eros que me arranca de mí mismo y me embelesa con el otro llevándome a él es lo único que puede vencer la depresión” (Han, 2018a, p. 108).

La imposibilidad de construir lazos sociales, para Han, es un ardid del neoliberalismo que profundiza la virtualidad de la sociabilización. La digitalización permite surfear en una red comunicativa que prescinde del principio de realidad (Han, 2018c), esto es, una relación medida por influjos que hacen del yo un ente carente de toda alteridad. Es decir, la experiencia de esta comunicación mediatizada por redes sociales –cada vez más diversa– anula la percepción de lo real, en tanto resistencia y apoyadura del sujeto. A diferencia del melancólico, quien exhibe “un anhelo metafísico de otra realidad” (Žižek, 2019, p. 66) e interioriza la pérdida de otro, el depresivo, por su parte, no tiene deseo de nada distinto y tampoco debe interiorizar un embate externo puesto que, está absorto de una conflictividad inmanente y destructiva al interior de sí⁵. El depresivo es un individuo sin

⁵ Esto deja claro que existe una diferencia entre Spinoza y Han respecto a la forma en que ambos teorizan la melancolía y la depresión: si para el primero

carácter y no ofrece resistencia, “‘está agotado de su soberanía’ y sin ‘fuerzas para ser el señor de sí mismo’” (Han, 2018c).

Por otro lado, Han entiende que la desaparición de rituales funcionales a la construcción de un sentido comunitario resquebraja la posibilidad de una comunicación desubjetivada. El régimen actual atomiza la percepción sensitiva haciendo de ello una “comunicación sin comunidad” (Han, 2020b) carente de toda narrativa. De modo que toda experiencia es una aditiva y vacía sensación de *update* cuya finalidad permite permanecer a tono con las vibraciones sintomatológicas del cuerpo social inerte.

La depresión no se produce en una sociedad definida por rituales. En ella el alma está totalmente absorta, incluso vaciada, en formas rituales. Los rituales contienen mundo. Generan una fuerte referencia al mundo. La depresión, por el contrario, se basa en una referencia hiperbólica a sí mismo. Al verse totalmente incapaz de salir de sí mismo y pasar al mundo, uno se encapsula (...). Los rituales, por el contrario, exoneran al yo de la carga de sí mismo (Han, 2020b, p. 27).

La vida como experiencia vacía exhorta a una existencia tediosa e imposibilitada de asumir la angustia de la finitud de su propio ser. El depresivo no tiene fuerza gravitacional para asumirse como ser finito y eso lo aleja de disponerse al modo existencial de la angustia. En términos heideggerianos la angustia revela el estado “desazonado” del ser, o mejor dicho y siguiendo el término en alemán, el *Dasein* se encuentra *Unheimlich*, es decir, fuera de su morada, experimentando lo terrible de no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*). Esta revelación del estado impropio y cotidiano es un acontecimiento imposible para el depresivo que no reconoce nada ajeno a su propio ego solapado. Por ello, la reflexividad de la disposición afectiva de la angustia revela la nada de la existencia y

advertimos una propinquidad entre ambos términos, en el segundo encontramos una distinción.

resuelve al ser en la aperturidad; mientras la depresión preceptúa al suicidio, como la realización del mandato positivizado de una existencia sin limitaciones hastiada de ser sí-misma.

Ahora bien, la depresión, como la melancolía, puede inducir a la idea de atentar contra la propia vida, esto es, a propiciar el suicidio. Precisamente sobre ello, y sobre el tópico más general que es la muerte, es que nos abocaremos en el apartado subsiguiente⁶.

Muerte en Spinoza y Han

Tal como señalamos en el apartado anterior sobre Spinoza, la duración es una continuación indefinida en la existencia. Como tal, la existencia de un cuerpo no tiene un inicio ni un fin inscrito o dado ya de antemano. La existencia fáctica de nuestro cuerpo, así, depende de otras causas que nos exceden: “la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas” (Spinoza, 2000, p. 102). Esto es, nuestra duración se supeditará al encadenamiento infinito de causas cuya comprensión total e íntegra se nos escapa. De esta incapacidad de aprehender el conjunto global de los encadenamientos causales surge, entonces, aquel afecto que Spinoza denomina miedo (*metus*): “la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (Spinoza, 2000, p. 172). Producto de esa ausencia de certeza es que experimentamos ese afecto triste de carácter inconstante que es el miedo. Ahora bien, este miedo puede, a su vez, devenir en desesperación

⁶ Es preciso aclarar algo a cuentas de lo vertido recién. Establecimos una relación entre el pensamiento de la muerte y la idea del suicidio. Ambas, en efecto, no se encuentran conectadas, pero creemos que es posible realizar un vínculo entre la meditación sobre la muerte y la tentativa de dañarse a uno mismo. Debido a que esa unión ha sido poco trabajada, es que ambas cuestiones serán ponderadas en el próximo apartado.

(*desperatio*), esto es, aquel afecto que resulta del miedo cuando se suprime la causa de duda. En este sentido, si entendemos que la desesperación es “un arrepentimiento de todo el pasado, arrepentimiento de haber nacido, reforzado por un saber indubitable de la necesidad de la muerte sin que ninguna certeza nos sea dada en relación a esta fecha de vencimiento” (Vayse, 2004, p. 136), podríamos decir que la desesperación es un intento vano y fútil de conocer de manera adecuada nuestra duración.

La muerte es un acontecimiento progresivo, efectuándose a medida que el cuerpo va sufriendo modificaciones que alteran la relación de movimiento y reposo de sus partes constitutivas. Sin embargo, la imagen de la eventualidad de la muerte se nos sustrae a una presentificación. A un nivel imaginario, impugnamos nuestra percepción de seres contingentes: he aquí el principio del prejuicio finalista: el rechazo de saberse finito y mortal. En este sentido, “lo imaginario está estructurado por la negación del ser para la muerte” (Vayse, 2004, p. 137). Lo contrario concierne al régimen de la ciencia intuitiva, puesto que trata de conjurar y de pensar el miedo a la muerte, no simplemente rechazarlo: bajo el entendimiento sabremos que, en efecto, somos mortales.

Llegado este punto es que podemos abocarnos a estudiar la problemática del suicidio⁷. Efectivamente, ¿cómo es que Spinoza entiende dicho tema en su obra? Es en escolio de la proposición, 20

⁷ El suicidio es un anacronismo para Spinoza porque, como bien indica Diana Cohen Agrest (2007, pp. 71-75), la acuñación de ese término es relativamente nueva, esto es, no existía para la época en que el holandés escribió sus obras. Si bien apareció utilizado en una ocasión en el texto latino del siglo XII, *Contra quatuor labyrinthos Franciae* de Walter de San Víctor, “suicidio” aludía allí al agente que atentaba contra su vida. Recién denotará al acto de darse la propia muerte en el escrito de Thomas Browne publicado en 1642, *Religio Medici*, donde dicho autor inventó un concepto a partir del *sui* (de sí) y *caedes* (asesinato) latinos, dando origen, así, al vocablo “*suicidium*”. Para un estudio histórico del suicidio, también puede consultarse Bauzá (2018).

de la cuarta parte de la *Ética* donde el autor holandés ilumina dicha temática:

Y así, uno se suicida coaccionado por otro, que le retuerce la mano derecha con la que casualmente había cogido una espada, y le fuerza a dirigir la misma arma contra su corazón; o porque, como Séneca, es forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, desea evitar un mal mayor con otro menor; o porque, en fin, causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal suerte que éste revista otra naturaleza, contraria a la anterior, y cuya idea no puede existir en el alma (Spinoza, 2000, p. 198).

El suicidio aparecería entonces como un acto ilógico, en tanto en cuanto la doctrina del *conatus* nos obliga a asegurar nuestra propia preservación. Sería un acto carente de razón, puesto que, en tanto que todos deben perseverar en su existencia, el suicidio devendría imposible, salvo que uno se encuentre abrumado por causas exteriores. Porque, precisamente, las personas se suicidan, lo cual es un hecho fáctico que acontece. Entonces, ¿cómo explicarlo? En el escolio Spinoza dice que la gente atenta contra su propia vida bien porque el deseo innato por perseverar en el ser es vencido por afectos, causas externas de la cual el propio individuo no es causa adecuada o bien para evitar un mal mayor.

Ahora bien, como lo ha demostrado Steven Nadler, el suicidio podría ser considerado bajo otra óptica, esto es, como un acto racional. Efectivamente, como en el caso de Séneca descrito en el escolio recién citado, el suicidio puede devenir racional cuando una persona libre, es decir, una persona guiada siempre por la razón, siendo causa adecuada de sus propias acciones, se encuentra “atrapada, incluso “derrotada”, por las circunstancias[, para lo cual] (...) no habría ninguna mejor alternativa [que el suicidio] y, por dicho motivo, uno escoge lo que es mejor, desde la perspectiva de la razón” (Nadler, 2020, p. 169). En este sentido, cuando una persona decide suicidarse, en determinadas circunstancias, cuando

es movido por sus propias acciones y no por causas externas, el hecho de atentar contra la propia vida puede derivar en un acto racional: simplemente no hay mejor alternativa, determinada por el obrar de uno mismo, realizada con razón y conocimiento y con el fin de preservar la actividad virtuosa⁸.

Pero volvamos al tópico más amplio de la muerte en general. En la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética* Spinoza explicita lo siguiente “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida” (Spinoza, 2000, p. 228). La demostración a dicha proposición nos cuenta que:

El hombre libre, esto es, aquel que vive según el solo dictamen de la razón, no se guía por el miedo a la muerte, sino que desea directamente el bien, esto es, actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida (Spinoza, 2000, p. 228).

La declaración de Spinoza es sugerente. A diferencia de los estoicos, para quienes la meditación sobre la muerte se convertía en una estrategia para lograr la paz de la mente y, a la postre, derrotar el miedo a la propia muerte y al duelo sobre la muerte ajena, para Spinoza la dirección es la contraria se trata de que la manera racional de enfrentar a la muerte es no pensar en absoluto en ella. Pensar sobre la vida, no sobre la muerte, sería el corolario que podríamos extraer de dicha proposición.

Ahora, esto no significa que la posición de un hombre libre suponga la creencia en algún tipo de inmortalidad de la carne o en la existencia de una instancia supraterránea. El hombre libre no se encuentra expuesto a las supersticiones ni a creencias imaginarias

⁸ Para un tratamiento más detenido sobre el tema del suicidio en Spinoza, remitimos a Cohen Agrest (2003).

sobre lo que sucede una vez después de la muerte, sino que se encuentra guiado sólo y únicamente bajo los preceptos de la razón. En este sentido,

[s]aber que la muerte es el final (y no un nuevo comienzo) elimina cualquier tipo de esperanza o miedo u otro afecto irracional dirigido a una imaginaria vida futura. (...) [El hombre libre] no le teme a la muerte, puesto que no hay nada que deba temer, pero tampoco nada que pueda esperar (Nadler, 2020, p. 184).

Su atención estará puesta entonces en el ejercicio racional de la libertad mientras dicha persona dure en su existencia, así como en el bienestar que la virtud natural y necesariamente trae, en el sentido de que “[I]a felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma” (Spinoza, 2000, p. 268). Una persona racional y virtuosa, de esta manera, disfrutará de la vida y no de la muerte; perseguirá lo que es bueno porque es, justamente, bueno; hará lo que hace porque lo sabe, no porque algo podría determinar sus sentimientos en forma de esperanza o miedo; recogerá los beneficios del conocimiento y se contendrá de cualquier cosa que traiga tristeza o que atente contra la perseverancia en su ser o la perfección intelectual; cultivará relaciones positivas y productivas con los otros para ayudarlos a acercarse a vidas igual de florecientes.

Así, mientras que “imaginar es siempre, en un cierto sentido, morir; pensar adecuadamente, en cambio, por la acción del intelecto, es verdaderamente vivir, en el sentido más fuerte del término” (Macherey 1994, p. 140). Mientras más sabemos de nuestra propia finitud bajo el entendimiento, menos miedo a la muerte tenemos, puesto que el alma tiene un mayor conocimiento verdadero de Dios, lo que resulta en una quietud completa (*omnimode quietum*) y en una suma felicidad o beatitud (*summa felicitas sive beatitudo*). Es aquí cuando se alcanza esa verdadera tranquilidad del ánimo (*animi acquiescentia*) descrita en la última

proposición de la *Ética*, propia del sabio: esa serenidad que deriva del hecho de que nos sabemos una parte finita de la naturaleza infinita. Eso es precisamente lo propio de un conocimiento del tercer género: un saber de la finitud esencial y una experiencia actual de la eternidad.

Pasemos ahora a Han. La facticidad de la vitalidad existencial está impregnada de un culto a la vida bella y sana que intenta torcerle, de ese modo, el destino a la muerte. Por ende, aquello que carece de vida –por ausencia de negatividad– tampoco puede perecer: nos encontramos “demasiado muertos para vivir y demasiado vivos para morir” (Han, 2019a, p. 68). Esta intermediación replica, de alguna manera, las almas deambulantes en la Pradera de Asfódelos, sin dinero ni amigos que le permitan cruzar el Hades. La muerte como marca indeleble en el ente, en tanto forma de la negatividad, asume un silencio absoluto en la contemporaneidad, privando al individuo de la posibilidad de ser sí-mismo. Es así como la muerte enmudece y pierde la capacidad de interpelar al sujeto de rendimiento, mientras se le niega toda posibilidad de acontecer en aras de la vida. De esa forma, la vida se transforma en una fuerza destructiva puesto que, sin la negatividad productiva del espíritu, la existencia pierde su verdad en el desgarramiento.

La muerte desencadena, antes de producirse, un debate al interior de sí; entre el poder ser más propio y la preocupación por sí-mismo. Solo la sentencia de muerte que acompaña a la humanidad como una marca indeleble “permite vivir y aprender a vivir” (Han, 2020a, p. 115). Por el contrario, el miedo a lo imprevisible y lo desconocido, fuerza a los vivientes a narrar para sí una historia envuelta en la esperanza de una mundanidad ajena a la contingencia. Este tipo de modalidad existencial niega la posibilidad de todo acontecer y condena a la comunidad a una rigidez cadavérica. El individuo temeroso de la muerte se olvida de

sí-mismo, recorriendo el mundo de los vivos como una existencia desgarrada de su propia verdad. De esta manera, sobrelleva la muerte con un temple débil asumiendo la propia muerte como un “finar” (Han, 2018b, p. 84). En este sentido, la existencia que padece la muerte no es libre y está presa del tedio de una vida apagada semejante a la inmovilidad de la naturaleza. El hastío del es-así se inmoviliza como una roca y rehúye a experimentar la libertad (Han, 2019b, p. 15). Según Heidegger, aprender a morir es mantenerse firme ante la muerte y a pesar de ella (Han, 2018b, p. 89). La muerte implica la firmeza del yo enfático como autonomía de una existencia decidida. De modo que es un acto heroico soportar la angustia y resistir a la muerte para transformar fácticamente “la ‘imposibilidad por excelencia de existir’ en la posibilidad de ‘poder-ser-sí-mismo’. Esta dialéctica de la muerte reconduce (a) la muerte (...) con la libertad” (Han, 2018b, p. 90).

Asumir la muerte en la conciencia no consiste en asignarle un sitio para que sea un contenido más de ella. Para ello debe desestabilizar a la propia imagen de la conciencia e irrumpir en el tránsito incólume de la mundanidad del *Dasein*. Por eso, para Han, asumir la muerte “es una exigencia aporética” (Han, 2020a, p. 13) que habilita el tiempo intempestivo desasosegando a la conciencia, en tanto que irrupción de lo calculable y predecible. Según el filósofo surcoreano, en *Ser y tiempo* el muerto no tiene lugar, es decir, no puede quitársele las preocupaciones ni rendirle honores por su deceso ante el acabamiento de su existencia. Por lo cual, la peculiaridad de la muerte está en despertar el interés en uno mismo (Han, 2020a, p. 21) haciendo del yo el centro del ser. En el camino de la auto-posesión, se asume la angustia ante la muerte erigiendo al espíritu en el esplendor de la fortaleza de sí. De este modo, ante la fuerza de su inmanencia la muerte no implica el final del yo sino un auténtico comienzo en el tránsito a la apertura existencial de la propiedad heideggeriana. Han identifica este interés de Heidegger

en la muerte como una resolución de la identidad, en tanto autoposesión del yo. Por eso mismo, hay una diferencia nodal con respecto a Levinas (2008), para quien la muerte es el abandono del sujeto, de modo que, como acontecer implica la renuncia a sí-mismo. La pasividad ante la muerte no sólo es una renuncia a sí-mismo, sino la ausencia de toda negatividad.

La afirmación de la muerte, es decir, dar cuenta de su estatuto ontológico y existencial, implica reconocerla no como un simple afuera sino como una sustancia activa al interior de la vida. La vida se mantiene vital mientras la muerte impone su fuerza. En suma, la presencia oculta de la muerte sostiene a la finitud de la existencia vivazmente, no dejándola caer en el vacío de la petrificación. De modo que, se puede interpretar a la muerte como una fuerza inmanente co-constitutiva de la vida; el anverso de la vitalidad vivificante y motor de la misma. Debido a lo cual manifiesta una fuerza de negatividad no dialectizable que, en tanto inintegrable al orden simbólico, inspira a la existencia ha de asumir el valor de su propia negatividad. Este quiebre implica salirse de lo idéntico recobrando la particularización del sujeto en una apertura a lo distinto, es decir, al otro en la resistencia de “ese enigmático y abismal ser sin ente” (Han, 2018a, p. 53).

Cuando una comunidad prescinde de la muerte se transforma en una fuente de producción masiva de lo perenne. Con la intención de invisibilizar lo inevitable, el deceso es trivializado e ingresado como una mercancía más a disposición de la producción de entretenimiento. La obsolescencia cadavérica impuesta por el paradigma de la vida vacía hace del ser humano un ente sin nombre. Es así como el ser humano pierde su identidad en el olvido de la titularidad del nombre propio, y con ello, la singularidad de su existencia. Para Han, “tomar en serio la muerte de un hombre significa darse cuenta de su irremplazabilidad”, en efecto “la muerte como nombre propio mantiene la desconfianza de lo

universal” (Han, 2020a, p. 37). La muerte siempre es “mi muerte”. De modo que sólo sirve de ejemplo para el otro, pues, la autorreferencialidad absoluta de mi muerte socava el coestar con la otredad. El deceso del otro demuestra que el uno impersonal (*das Man*) sobrevive mientras el rival yace acabado en el suelo. Es decir que “el resuelto hacerse cargo de sí mismo, el énfasis en lo que la muerte tiene de mía, no suscitará ninguna compasión hacia el otro” (Han, 2020a, p. 52).

La experiencia de la muerte primariamente denota pasividad, esto es, el acaecimiento frente al cual resulta imposible poder; se toma conciencia de ser nadie, como un estado de soledad común en todos los vivientes. La muerte es un finar en soledad consciente de la estrechez existencial que impone un transitar en la supervivencia. Si la muerte es comprendida como un simple final de la vida, es decir, considerada como el despliegue de una existencia activa y libre; entonces el deceso implica un fracaso del individuo. Por lo cual, tal como lo comprende Levinas (2008), la muerte es la cuadratura de la nada: nada de actividad, nada de existencia, nada de posibilidad y nada que hacer. De ello se desprende la disposición a la angustia como certeza de la nada (Han, 2020a, p. 54). Contra esta apreciación, el filósofo surcoreano desea rescatar al Heidegger tardío cuando entiende que

Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia –ser capaces de la muerte como muerte– al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. Conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía; tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin (Heidegger, 1994, p. 132).

Para nuestro autor, resulta imposible plantear una ética de la muerte. Ser-para-la-muerte es un existenciarío auténtico encerrado sobre sí mismo, donde no hay apertura posible hacia el otro: “mi

muerte, en lo que tiene de mía, me hace ciego para el otro y para su muerte” (Han, 2020a, p. 73). Por lo cual, afirma Han que Levinas (2008) contrapone a esta estrechez animal la atención ética de la responsabilidad por la muerte del otro. Por el contrario, el planteo heideggeriano de la existencia finita derrumba la actividad propia de la humanidad de tender al infinito, es decir, hace de la finitud una disposición a la caída en la nada absoluta. En ese sentido, se abandona el pensamiento hacia la muerte, como la propia muerte, en la intención de estar vuelto hacia lo otro. Siendo de esa forma un salto más allá del ser el tender al infinito, como una apertura desinteresadamente sobre la muerte en la búsqueda de la eternidad con el otro; “el ‘para el otro’ genera sentido infinito al que ninguna muerte puede hacer nada” (Han, 2020a, p. 77). Olvidarse de sí mismo asegura el futuro de la infinitud. Puesto que dejando atrás la preocupación por la muerte se halla la inmortalidad.

No obstante, para Han, la pretensión de inmortalidad como recompensa al olvido de sí expresa la dependencia explícita al deseo de infinitud. Ser rehén del otro, como deseo para consumir el anhelo del más allá, desata la violencia hacia sí-mismo; en efecto, siempre el forzamiento de esa modalidad del ser-para-el-otro transfigura una falsa hospitalidad obliterada por la búsqueda de lo infinito en el otro. Sólo una “ética de la muerte, que emana de lo finito y se queda en lo finito, libera tanto de la coerción del yo como de la coerción del otro”, sin por eso impregnar de un sentido infinito el intento de plantear la “superación de la muerte” (Han, 2020a, p. 80). Este proyecto erigido por el pensador surcoreano invita a una ética de la finitud del ser-con-el-otro en la plena resolución hacia la muerte, es decir, presta la solicitud existencial como serenidad ante lo distinto de la identidad y la unidad. La verdadera preocupación hacia el otro implica ser nadie, siendo ese modo del yo una morada de huéspedes. No obstante, este ser nadie no es un olvido del yo sino un recogimiento posibilitador dónde el

otro puede morar (Han, 2020a, p. 82). Es decir, Han entiende el concepto de “Nadie”: “no como una simple negación del yo, sino como la negación suya determinada que alcanza una reconciliación entre el yo y la muerte”, siendo así la experiencia de ser nadie un poder devenir “en el impulso ético que, sin ningún tipo de imperativo sintonice a uno con otro” (Han, 2020a, p. 83).

Solo la serenidad ante la muerte promete más mundo y contribuye al acontecer de un ser desobjetivado. A saber, la serenidad es precedida por la afabilidad que “se suscita cuando uno cobra conciencia de la mortalidad”, resolviendo “la fugacidad deshaciéndose de sí mismo” (Han, 2018b, p. 118), e implica “una singular indiferencia entre el yo y el otro” (Han, 2018b, p. 213). En este sentido, la serenidad dispone cobrar conciencia de la mortalidad rehaciendo y reanimando al yo en la apertura al resto inintegrable. Esta idea de abordar la convivencia con el otro caracterizada por Han, es una comunidad en la cual se le devuelve al mundo su modo de ser; el existenciarlo del ser-con-el-otro fomenta la multiplicidad y hace de la tolerancia una guía redentora validando las diferencias.

En *Filosofía del budismo zen*, Han describe a la libertad para la muerte como el fin de la interioridad del yo y del alma, de la cual brota un enfático “yo-no-soy”. En este sentido, la muerte es la posibilidad de despertar el desprendimiento del sí-mismo, acaeciendo una oportunidad fáctica de no ser yo. Esta instancia es entendida como la “gran muerte”; la efectiva des-interiorización del yo que niega el estatuto de la yoidad y el sujeto. Este viraje inmanente cuya fenomenalidad implica la imposibilidad de trascender a lo infinito, produce una profundización en lo pasajero. Además, denota una singular experiencia del tiempo que permite una demora en el presente. De este modo, inaugura un presente

lleno⁹ y distendido sin pliegues entre un antes y un después, que imposibilita volver la vista hacia atrás sin tampoco traer a la presencia aproximaciones del futuro venidero. Es una honesta invitación a vivir un tiempo inmanente en la experiencia habitual y no enfática del presente.

El vivir en post de la muerte, en un presente pleno, es el trabajo de una existencia decidida en darse su propia verdad y, dedicada a diferenciarse del uno impersonal (*das Man*) para transformarse en una morada de la multiplicidad. El trabajo de la plena conciencia inmanente de la muerte es la búsqueda de ser nadie y que la misma acuda cuando del yo ya no quede nada. La despersonalización es dar la muerte haciendo de sí un nombre propio, abrazando la identidad más propia sin la presión de ser alguien, puesto que sin la mismidad de la multitud impersonal se arrima al terreno del proyecto hospitalario donde pueden habitar múltiples voces. Por eso mismo, Han exhorta a ser nadie como existencia no concluida y abierta que, en cuya firmeza resolutiva, “se aborda y se gana a sí misma” (Han, 2020a, p. 183). Solo el actuar del ser en la disposición a la finitud de la existencia asume la negatividad de sí cómo la propiedad del existenciario en el proyecto de la comunidad venidera.

Hasta aquí vimos cómo a partir de una noción negativa –caso de la depresión– obtenemos una consecuencia positiva –la consideración de la muerte en Spinoza–. Falta, por tanto, aclarar la relación entre esos dos términos, esto es, explicar de qué manera la negatividad puede devenir positiva en el autor holandés.

⁹ Se diferencia del *Jetztzeit* benjaminiano puesto que no busca ninguna rememoración que complete el tiempo homogéneo y vacío del progreso de la historia.

La productividad política de la negatividad en Spinoza y Han

En un primer momento al menos, pareciera que la melancolía no puede portar ningún tipo de productividad dentro del pensamiento de Spinoza. Esta pasión obturaría cualquier instancia de cohesión social, capaz de producir y de organizar un régimen político. Como se vio oportunamente, la melancolía es, para Spinoza, mala de manera absoluta y, de esta manera, bloquearía cualquier instancia de un ejercicio político entendido positivamente. Por eso, como dice Diego Tatián, es menester optar entre la política o la melancolía: “No es posible una política de la melancolía (...), ni es posible una melancolía de la política, puesto que de lo que se trata es de nuestra capacidad de afectar ahora” (Tatián, 2004, p. 74). La potencia de los hombres es constructiva e inclusiva, no puede estar mediada por un afecto de índole triste. No podría haber actividad política constituida por la melancolía o por cualquier afecto que implique una tristeza absoluta, un afecto que, en vez de engendrar una construcción ético-política, deviene capaz de crear un régimen teológico-político, esto es, un régimen basado en la superstición, entendiéndolo por ello no un conjunto de creencias equivocadas o infundadas, sino “una manera de estar en el mundo (...), casi una pre-concepción que establece el entramado de afectos definitorio de lo que somos y hacemos” (Tatián, 2004, p. 72). Porque mientras sienten miedo, “los hombres sólo sucumben a la superstición” (Spinoza, 2012, p. 63). Una ética de la melancolía supondría, de esta manera, una moral del sufrimiento.

Como Spinoza admite en su *Tratado político*, la multitud, es decir, el conjunto de súbditos que dan nacimiento a y que componen un Estado, debe ser movilizado más por la esperanza que por el medio para devenir libre

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado [la libertad y la seguridad],

me refiero al instaurado por una multitud libre [*multitudo libera*] y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada [*subacta*] se guía más por el miedo que por la esperanza. (...) Por eso decimos que la segunda es esclava [*servire*] y que la primera es libre (Spinoza, 2010, p. 129).

Guiada por el deseo de una alegría futura, la multitud pasa a ser la justa protagonista de la vida política, siendo capaz, entonces, de fundar un Estado y una comunidad política, movida, antes que por el miedo –por lo cual resultaría una multitud esclava–, por la esperanza –deviniendo, entonces, una multitud libre–.

Sería esta la verdadera forma del hacer político, una forma cuyo basamento central reside en la esperanza y no en el miedo, una forma que implica siempre actividad en el mundo, con una potencia que tiende siempre al incremento y que es, de este modo, finita, en el sentido de que varía en función de los pasajes afectivos imposibles de ser evitados por el hecho de cohabitar un mundo compartido con otros. Este tipo de existencia implicaría, en el decir de Tatián, una prudencia o cautela inherente al vivir político, comprendiendo que ella es “una forma que se da el *conatus* para proteger su expansión afirmativa –en sí misma indefinida– del poder de las cosas que se oponen a él. Una potencia cauta persevera durante más tiempo, y mayor mientras lo haga” (Tatián, 2004, p. 75). Una prudencia que evite que la expansión indefinida del conato de cada uno derive en entrar en un potencial conflicto con aquellas otras personas con quienes habitamos un cuerpo político pero que permita, aun así, el incremento de la propia potencia en un espacio mancomunado y colectivo.

No obstante, ¿no podría ubicarse en la negatividad las coordenadas de una productividad política capaz de dar nacimiento a un cuerpo político? ¿No podría ser la negatividad algo productivo o disruptivo dentro del propio orden afectivo y/o político?

Creemos que la tristeza y el sufrimiento –así como con la depresión y el dolor– pueden abrir un espacio productivo en lo que respecta a la conjugación de afectos y a la capacidad de originar un régimen político. Como dice Frédéric Lordon, habría algo de productivo en la tristeza producto de su capacidad cuestionadora, ausente en cualquier conceptualización de la alegría, “el pensamiento se pone en movimiento por un encuentro que nos contraría –es decir, por un afecto triste–. Como si hubiera una suerte de autosuficiencia de la alegría, la felicidad es poco cuestionadora” (Lordon, 2015, p. 108). Un afecto triste, como el sufrimiento o la depresión, podría, de esta manera, convertirse en el puntapié inicial que dé inicio a una reflexión que mueva al *conatus* a un movimiento de características afirmativas.

Se trata, en este sentido, de hurgar por el espacio del dolor en términos creativos, tal como lo hace Paolo Cristofolini (2002). En su texto, Cristofolini se pregunta por la carta de ciudadanía en el pensamiento de Spinoza, descubriendo que su pertenencia, si bien se encuentra poco tematizada, es un tópico fructífero y fecundo. En particular, el comentador de la obra de Spinoza se centra en el concepto del dolor, diciendo que éste,

ciertamente, es el resultado de un debilitamiento de nuestro cuerpo, o de cualquier dimensión ampliada de nuestro cuerpo que compone a nuestra relación social, o de muchas cosas juntas en este punto de vista es una tristeza que nace de la privación y que puede conducir a nuestra destrucción. Pero por otro lado es indudable su poder disruptivo, no en cuanto es en sí misma una tristeza, sino porque es posible (...) que la acción de la idea de la causa externa estimule nuestra naturaleza individual a aproximarse aún más y con verdad al modelo de perfección humana que es nuestra razón de vida (Cristofolini, 2002, p. 86).

Un afecto triste como el dolor tendría aquí, sí, un potencial negativo, por cuanto se trata del paso o transición de una perfección

mayor a otra menor, pero también –y esto es lo que nos interesa– un poder disruptivo, en tanto puede resultar como un estimulante para que una persona emprenda un camino hacia pasiones más alegres. La tristeza, así, podría constituirse como un propulsor para un paso a estados de perfección mayores.

Con esto queremos evitar hacer de la filosofía de Spinoza un hedonismo que se avoca únicamente a perseguir afectos alegres, como así también en hacer de ella un dolorismo que agradece a Dios del mal que nos impone. Se trata aquí de investigar aquel intersticio por el cual “la filosofía de Spinoza, aunque siendo una filosofía del deseo, de la acción y de la alegría, no es ella un pensamiento opuesto categóricamente a toda forma de sufrimiento” (Delassus, 2011, p. 3). La tristeza es a veces necesaria en la ética spinozista, ella es un punto de partida mismo. El ser humano, en tanto que es parte de la naturaleza, se encuentra expuesto a afectos varios y, de entre las interacciones a las cuales se encuentra expuesto con otras personas, sin dudas puede encontrarse la afectación en sentido negativo, esto es, ser receptor de afecciones que impliquen una disminución de su potencia. Ser triste, en este sentido, en tanto que el hombre es una región insular dentro del universo natural, es más que una condición en la que a veces recae es su punto de partida mismo todos, en un inicio, nos encontramos expuestos a afecciones no sólo pasivas sino que también de carácter triste. La tristeza o el sufrimiento es nuestra condición, en el sentido de que el hombre viene al mundo en un estado de servidumbre, pero “esta servidumbre puede ser también la condición de su propia superación, en la medida que ella puede por consecuencia propulsar la búsqueda de la alegría” (Delassus, 2011, p. 5).

Pero se trata aquí de mostrar que “el sufrimiento puede, en ciertas condiciones, suscitar la reflexión y permitir el pasaje de la pasividad a la acción. Si para Spinoza el sufrimiento no es

deseable, no obstante, éste no debe ser evitado a toda costa” (Delassus, 2011, p. 4). Podemos hallar en la tristeza o en el sufrimiento la experiencia misma que hace posible un despertar del espíritu por el cual procede a un auto-examen y busca pensar la verdadera naturaleza de su deseo para identificar al objeto. Puede entonces haber en el sufrimiento, como en la alegría, una potencia creadora, que sólo puede manifestarse mientras se encuentra confrontadas a todo su contrario, es decir, el encuentro del placer y del dolor que se encuentran capaces de producir un movimiento creador (Delassus, 2011, p. 8).

El sufrimiento puede volverse así en un comienzo necesario que nos permita convertir esa tristeza en una alegría, esto es, hacer de una situación negativa que disminuye nuestra potencia una situación positiva que la incrementa. Habría aquí un movimiento del *conatus* contra cualquier situación triste por el cual logra hacer volver el sufrimiento contra sí mismo encarando hacia una búsqueda por el placer y por el bienestar.

Analicemos la temática del presente apartado en función de lo tematizado por Han. En los primeros dos apartados de este trabajo tripartito se recorrió un camino donde se conceptualizaron vertientes fácticas acerca de la incapacidad de asumir la negatividad. Tanto la depresión como la inauténtica disposición a la muerte son valencias de la patológica falta inherente a la posmodernidad. Por eso mismo, resulta pertinente preguntarnos: ¿a qué se debe esta falta?, ¿por qué la posmodernidad exhibe una denodada incapacidad de dialectizar la diferencia? Esto se debe a que no hay alternativa, tal como inmortalizó Margaret Thatcher, o ¿es el agobio de una sociedad sin capacidad de reflexionar un futuro divergente? ¿Hay posibilidad de futuro como espacio temporal de lo imprevisible o solo podemos pensar en la facticidad del presente? Estas son algunas de las preguntas que servirán de guía para finalizar este recorrido dispensado.

La particularidad de la inmanencia del presente capitalista imprime un régimen de positividad acuciante sobre el común de la sociedad, actuando de esta manera sobre la psiquis de los individuos –tal como fue mencionado en el apartado 1–. Esta evidencia enfática refleja el impacto del cambio de paradigma acontecido en el siglo XXI; el fin de la Guerra Fría y la consecuente victoria totalizante del *american way of life* (Han, 2020b, p. 78) diagramó una modalidad de la existencia carente de todo tipo de negatividad dialectizable. En efecto, el derrumbamiento de las fronteras que marcan el adentro y el afuera, la distancia entre el amigo y el enemigo, exhiben una ausencia de negatividad que impide la gestación inmunológica defensiva sobre la irrupción del otro. La eliminación de las fronteras es un patrón continuo en todos los niveles de la sociedad como imperativo del neoliberalismo. Por lo cual, la globalización es comprendida como un dispositivo que disuelve todas las estructuras cerradas para fluidificar la circulación de bienes de consumo tanto materiales como inmateriales. De esa manera, los muros caen y el mundo se desubica convirtiéndose en un no-lugar (Han, 2020b, p. 43).

Tal como lo adelantó Fukuyama (1994), el fin de los tiempos se consagró con el advenimiento de la democracia liberal único sistema político capaz de combinar los contrapuestos deseos de *isothymia* y *megalothymia* en la sociedad occidental¹⁰. Fiel a la tradición de la teleología de la historia inaugurada por Hegel y continuada por Kojève –entre otros–, el autor norteamericano concibe al modo de ser del sujeto contemporáneo tal como Arendt (2013) conceptualizó al *animal laborans* y el *homo faber*; es decir, un individuo abocado a las actividades destinadas a la satisfacción

¹⁰ Fukuyama argumenta que tanto el deseo de ser reconocido como superior –*megalothymia*– y el deseo de ser reconocido como igual –*isothymia*– a los otros constituyen el contrapeso indispensable para la democracia liberal (Fukuyama, 1994).

de sus necesidades biológicas y a la producción de bienes. De esta manera, Han sostiene que “la pos-historia se caracteriza por el regreso del hombre a la animalidad” (Han, 2020b, p. 78) y por lo tanto, no es casual la funcionalidad elogiada y buscada por el capital, esta es, la capacidad de ser un trabajador *multi-tasking* (Han, 2019, p. 33). A saber, este modo de laborar es similar al desarrollado por los animales salvajes, quienes están obligados a realizar múltiples tareas para sobrevivir bajo la amenaza constante de perder la vida.

El tiempo laboral totaliza todo el espacio temporal de la vida humana haciendo del descanso un pequeño punto dentro de este, sin lugar a que se pueda quebrar la incesante productividad. Eso sucede porque el umbral del espacio festivo se suprimió, “entonces sólo queda el tiempo cotidiano y pasajero” (Han, 2019a, p. 96). De modo que, la actual crisis está estrechamente enlazada “a la absolutización de la vida activa” que produce “la *hiperkinesia* cotidiana arrebat[ando] cualquier elemento contemplativo, cualquier capacidad para demorarse” (Han, 2019g, pp. 10-11). La presencia de un tiempo atomizado vacía de significatividad el paso existencial del humano dentro de este mundo, con la des-temporalización (*Entzeitlichung*) desaparecen los cortes temporales que son constitutivos de sentido (*sinnvoll*). En la posmodernidad, tal como la comprende Han, no asoma ningún horizonte donde marchar: el ser humano se caracteriza por callejear sin rumbo. Sin embargo, a diferencia del *flâneur*, que hacía del vagar por las calles una aventura fecunda de experiencias narrativas, el sujeto posmoderno se halla agobiado por encontrar experiencias aditivas sin significatividad. Se vuelve urgente restablecer el tiempo narrativo para asegurar un *continuum* de la historia en donde los acontecimientos sucedan generando un sentido. Ante el quiebre de la temporalidad emerge un tiempo segmentado y discontinuo que agota todo su contenido allí (Han, 2019g, pp. 80-81). El mundo

posmoderno de la aceleración abandona la *vita contemplativa* y la facticidad (*Defaktizierung*), en tanto se descubre como el olvido del ser, “el cual posee un aspecto temporal” de demora y perdurabilidad (Han, 2019g, p. 110).

En su última obra, Han define a la “algorfobia” como el miedo generalizado al sufrimiento. Esta patología ataca a la política, haciendo de ella una actividad acomodada desplegada en una zona paliativa. En suma, la democracia paliativa adormece toda visión emancipadora “capaz de llevar a cabo profundas reformas” (Han, 2021, p. 12) y sumerge a los ciudadanos en un espacio vital de confort despolitizado. Es así como Han observa en la invasión de *fake news* y *deep fakes* una apatía por el compromiso político que por momentos funciona como anestesia de la realidad. De alguna manera, entiende a la pandemia como una conmoción dolorosa que nos aborda en un estado de *shock*, y de ese modo, logra restituir a la realidad en su faceta friccional. Por ello, entiende que el dolor marca la distinción y abre a la vinculación, siendo “un criterio fiable de la verdad como único instrumento de separación entre lo auténtico y lo inauténtico en los fenómenos de lo vivo” (Han, 2021, p. 49). A pesar de ello, este *shock* pandémico puede suscitar la instauración global de un régimen policial biopolítico digital que tenga “acceso al cuerpo de las personas” (Han, 2021, p. 88) y convertir a la democracia liberal en un episodio más de la historia de la humanidad. Ante ello, el temor está en que el último hombre presagiado por Nietzsche y retomado por Fukuyama no se comporta como un defensor de la democracia sino como un protector de la confortabilidad, la cual puede alcanzarse sin la libertad política.

A modo de conclusión, podemos afirmar que la propuesta de Han por restaurar la negatividad de la vida humana no es un llamamiento político a la acción en el sentido arendtiano, tampoco a la construcción de una democracia radical y menos aún a la

conveniencia del autoritarismo ilustrado. El de Han es un pensamiento polémico y que ha sido blanco de fuertes críticas debido a la falta de un programa emancipador en su obra. Es por ello que el psicólogo Jorge Alemán (2018) lo describe como el hacedor de un “crimen perfecto”, pues su reflexión borra al sujeto en favor de la subjetividad producida y de esa manera, torna imposible toda praxis política disruptiva. Sin embargo, estas reflexiones que acusan la falta de un proyecto contra-hegemónico y crítico, en el pensamiento del filósofo surcoreano, caen en la misma lógica del neoliberalismo, esto es, en la necesidad de producir por inercia sin que ello implique generar una verdadera novedad política. Por eso mismo, la invitación de Han es una proclama desde la negatividad propia de un tiempo sin horizonte, es decir, plantea un nihilismo productivo como praxis reflexiva. En tiempos de exigencias de productividad continua, el filósofo surcoreano aboga por volver a la *vita contemplativa*; negando la necesidad de ser para el Uno Impersonal y recobrando así lo más propio del ser humano. Solo la negatividad y la aceptación del final de los tiempos, en un contexto de lejanía entre los vivientes –ante la emergencia de la pandemia–, puede para Han recobrar la vitalidad de pensar la relación entre los sujetos cuando el capitalismo impone una comunicación sin comunidad (Han, 2020b). Por ello, resulta indispensable reconstruir una subjetividad desustancializada y en constante devenir, que busque plantear las condiciones de posibilidad de una comunidad *an-arkhica*, donde la comunicación sea un diálogo amable, esto es, un saludo sin sujetar al otro, permitiendo a cada cual ser-con-el-otro desapropiándose de sí mismo (Han, 2019c).

Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos movilizadado las presentes reflexiones sobre Spinoza y Han utilizando a Fisher como un disparador de las mismas, lo cual nos ha permitido avizorar los puntos de contacto en ellos. Fisher, en este sentido, ha oficiado como una suerte de catalizador en sus análisis teóricos sobre una mirada de tópicos los cuales, en su variedad, nos han servido de vehículo para nuestros análisis sobre la depresión, la muerte y la productividad de lo político en Spinoza y Han. Es cierto, entonces, que Fisher se ha desvanecido en su presencia a lo largo de los distintos apartados que constituyen el artículo, pero su espíritu pulula siempre activo en las disquisiciones que realizamos: Fisher, de acuerdo a los temas que fueron trabajados por él, resuena y propulsa aquellos tópicos que fueron elaborados a cuentas de un autor predecesor que ha ocupado un rol insular en sus teorizaciones, aunque no por ello revistiendo una importancia menor –Spinoza–, como así también en relación a otro filósofo que, en esta ocasión, convive contemporáneamente a nosotros –Han–. Es por ese motivo que finalizaremos el presente trabajo con un sucinto *racconto* de lo realizado.

En Spinoza hemos abordado el eje de la depresión desde su gramática de los afectos. Es válido, en este sentido, señalar que la depresión, en cuanto que tópico a ser problematizado, es algo anacrónico respecto del propio tiempo en que Spinoza vivía. Ciertamente lo es. Empero, creemos que es proficuo en demasía tematizar ciertos tópicos que, en el devenir histórico, van adquiriendo nuevas nominalizaciones: en este sentido, si la depresión es entendida actualmente como un sentimiento prácticamente insoportable de tristeza, entonces esto no es algo que yazca muy alejadamente de los afectos spinozianos, en tanto en cuanto la tristeza es una pasión central para ese autor. De esta manera, habiendo hecho esta aclaración, hemos visto en el primer

apartado que la depresión debe ser entendida a partir de los afectos tristes, los cuales implican una disminución de la potencia o *conatus* de cada modo efectivo existente. Por su parte, en Han resulta imposible, en los tiempos que corren, disociar la depresión de la exigencia denodada de rendimiento. Las secuelas de esta patología emergen de la configuración del sustrato social contemporáneo haciendo del sujeto posmoderno un ser proclive a experimentar el vacío existencial propio de la imposibilidad de construir lazos sociales, por fuera de la lógica neoliberal del consumo y la vitalidad banal.

Luego, en relación a la muerte, hemos estudiado cómo aparece representado este concepto en la filosofía de Spinoza haciendo foco también en la cuestión del suicidio. Apartado de los estoicos, Spinoza confuta cualquier reflexión sobre la muerte y se focaliza, en cambio, sobre la necesidad de dirigir nuestros pensamientos y nuestras acciones hacia un fin cifrado en el obrar. El ser humano no medita sobre la muerte, él, más bien, busca rehuir de ella. Sin embargo, el suicidio, en ocasiones, se vuelve una posibilidad racional que el ser humano puede perseguir y cumplimentar como una escapatoria. Han, por su parte, repone la analítica existencial heideggeriana para arribar a la disposición existencial de la angustia como la resolución de la contingencia del actuar y la finitud de la vida que, a su vez, promueve la aventura y la ruptura con el régimen de lo igual del tardocapitalismo. En suma, para el autor surcoreano el poder-ser-sí-mismo es un extrañamiento del modo existencial impuesto por la sociedad de rendimiento, de modo que asume a la disposición del ser-para-la-muerte como la dirigibilidad de la contingencia en el terreno de la humanidad.

En tercer y último lugar, hemos pesquisado el rol de la negatividad en tanto en cuanto puede encerrar una –paradójica– productividad o positividad política en su relación con la comunidad. Spinoza, siguiendo esta línea de razonamiento, si bien

busca fundar una ética que barra los afectos tristes que disminuyen nuestra potencia, reconoce, empero, lo inevitable del advenimiento de los mismos en nuestra vida cotidiana, estamos expuestos a ser afectados, bien por afectos alegres bien por tristes, y esto es algo que nadie puede impedir. Ahora, los afectos tristes podrían desempeñar un papel tal que constituyan la piedra primera que permita emprender una labor ética que se oriente a reunir afectos alegres, lo cual no deja de tener repercusiones políticas, puesto que una multitud, si quiere devenir libre, debe guiarse, sobre todo, por la esperanza. Han, en tanto, reflexiona acerca de la urgencia de restablecer la negatividad como un modo de ser que se sustraiga de la inmanencia del tiempo presentista. Sin perder su estilo, no delinea una estrategia política ni pretende interpretar señales sobre posibles caminos. Para Han, en tiempos de acción sin reflexión, el verdadero acontecimiento de ruptura es abogar por la *vita contemplativa* que afirme la negatividad del nihilismo productivo.

Las temáticas desarrolladas en el presente artículo son abordadas por Fisher tanto teórica como –podríamos inclusive decir– biográficamente: la depresión, la muerte y la productividad de lo negativo no son ajenas a su obra. Aquí sólo hemos querido ahondar heurísticamente las cercanías que los análisis de Fisher tendrían con Spinoza (un autor citado explícitamente por él (Fisher, 2021a)) como Han, otro autor con quien, externamente, mantendría cierta propincuidad.

Referencias

Alemán, J. (2018). Entrevista a Jorge Alemán. En Luciana Espinosa *et al.*, *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (pp. 143-158). Buenos Aires: Ubu Ediciones.

- Almendros, L. (2018). Byung-Chul Han y el problema de la transparencia. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 58, 175-183.
- Arendt, H. (2013). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauzá, H. (2018). *Miradas sobre el suicidio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, J. (2002). The Ethics of Spinoza's physics. *North American Spinoza Society. NASS Monograph 10 (2002)*, 10, 3-17.
- Chauí, M. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Pablo: Companhia das Letras.
- Cohen Agrest, D. (2003). *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Sigilo.
- Cohen Agrest, D. (2007). *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colquhoun, M. (2021a). Hacia lo raro. *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* (pp. 39-97). Buenos Aires: Caja Negra.
- Colquhoun, M. (2021b). Prólogo al tercer volumen de *K-punk*. En *K-punk – Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)* (pp. 7-25). Buenos Aires: Caja Negra.
- Cristofolini, P. (2002). Sagesse e felicità. En *Spinoza edonista* (pp. 69-86). Pisa: Edizioni ETS.
- Delassus, E. (2011). Souffrance et jouissance dans la philosophie de Spinoza. *Hal*.
- Deleuze, G. (2021). *Gilles Deleuze, lecture. Transcripts on Spinoza's concept of affect*. https://www.gold.ac.uk/media/images-by-section/departments/research-centres-and-units/research-centres/centre-for-invention-and-social-process/deleuze_spinoza_affect.pdf.
- Domínguez, A. (1992). Spinoza y el surgimiento de la democracia. *Fragmentos de filosofía*, 2, 87-106.

- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018a). ¡Viva el resentimiento! En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (pp. 273-277). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018b). *Lo raro y lo espeluznante*. Madrid: Alpha Decay.
- Fisher, M. (2018c). Políticas de la des-identidad. En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (pp. 265-272). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020a). Abandonen la esperanza (el verano está llegando). En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 457-477). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020b). Capitalismo creativo. En *K-punk, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 323-325). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020c). Cómo matar a un zombi: estrategias para terminar con el neoliberalismo. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 401-410). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020d). La guerra del tiempo: hacia una alternativa a la era neo-capitalista. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 363-370). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020e). Las únicas certezas son la muerte y el capital. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 349-351). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020f). No fracasar mejor, sino pelear para ganar. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 371-386). Buenos Aires: Caja Negra.

- Fisher, M. (2020g). Por ahora, nuestro deseo no tiene nombre. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 479-483). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020h). Realismo comunista. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 435-448). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020i). Un tiempo de sombras. En *K-punk – Volumen, 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)* (pp. 421-424). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2021a). Spinoza, k-punk, neuropunk. En *K-punk – Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)* (pp. 31-35). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2021b). Temor y miseria en la Gran Bretaña neoliberal. En *K-punk – Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)* (pp. 89-93). Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1994). *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *Filosofía del budismo zen*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2017). *La Sociedad de la transparencia*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2018a). *La expulsión de lo distinto*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2018b). *Muerte y alteridad*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2018c). *Topología de la violencia*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2019a). *La salvación de lo bello*. Buenos Aires: Herder.

- Han, B.-C. (2019b). *La sociedad del cansancio*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2019c). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del lejano oriente*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B.-C. (2019d). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2019e). *En el enjambre*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2019f). *La agonía del Eros*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2019g). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2020a). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2020b). *La desaparición de los rituales*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2021). *La sociedad paliativa*. Buenos Aires: Herder.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Étique de Spinoza : La cinquième partie – Les voies de la libération*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie – La vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2012). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La quatrième partie – La condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Nadler, S. (2020). *Thinking least of death. On Spinoza on how to live and how to die*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Negri, A. (2016). *Arte y multitud*. Madrid: Trotta.
- Robin, D. (2005). La dépression est la vérité inversée du désir. *Cahiers de psychologie clinique*, 1, 24, 63-82.
- Soae, M. (2015). Pasiones tristes o los trastornos del deseo. Estrategias. *Psicoanálisis y salud mental*, 3, 43-46.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2004). Prudencia y melancolía. En *Spinoza y el amor del mundo* (pp. 53-75). Buenos Aires: Altamira.
- Tatián, D. (2012). *Baruch*. Lanús: Ediciones La Cebra.
- Teixeira, A. M. R. (2008). Depressão ou lassidão do pensamento? Reflexões sobre o Spinoza de Lacan. *Revista Psicologia Clínica*, 20, 1, 27-40.
- Vayse, J.-M. (2004). *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Žižek, S. (2019). Melancolía y el acto. En *Contra la tentación populista* (pp. 59-63). Buenos Aires: Ediciones Godot.

