

La alteridad y la pérdida de los relatos: una lectura personalista de Byung-Chul Han

*The alterity and the loss of narratives: a personalist
reading of Byung-Chul Han*

SAMUEL SEGURA RENU*

Resumen: Este artículo explora la cuestión de la alteridad y la pérdida de los relatos en el marco de la crítica de Byung-Chul Han a la sociedad hipertecnológica. Se parte de Han como autor central, cuyas reflexiones sobre la digitalización y la aceleración contemporánea muestran cómo se ha debilitado el encuentro auténtico con el Otro y cómo se erosiona la capacidad de reconocerlo como sujeto pleno. En diálogo con Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Simone Weil, Paul Ricœur y Alasdair MacIntyre, se realiza una lectura personalista de Han, utilizando a estos pensadores como interlocutores y herramientas comparativas que permiten profundizar en la problemática de la alteridad y la narratividad. El análisis se articula en torno a tres propuestas para contrarrestar la fragmentación social y la superficialidad en las relaciones humanas: en primer lugar, la revalorización de los rituales como espacios genuinos de encuentro; en segundo lugar, la recuperación de los relatos comunitarios como marcos compartidos de sentido; y finalmente, la restauración de una ética del encuentro, basada en la empatía, el respeto y la apertura al otro. De este modo, se busca rescatar la centralidad de la alteridad en un mundo marcado por la lógica digital y el predominio de la comunicación superficial.

Palabras clave: Alteridad, digitalización, rituales, relatos, ética.

Abstract: This paper explores the question of alterity and the loss of narratives within the framework of Byung-Chul Han's critique of the hypertechnological society. Han is taken as the central author, whose reflections on digitalization and contemporary acceleration reveal how authentic encounters with the Other have been weakened and how the capacity to recognize the Other as a full subject has eroded. In dialogue with Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Simone Weil, Paul Ricœur, and Alasdair MacIntyre, the article offers a personalist reading of Han, using these thinkers as interlocutors and comparative tools that help to

* Societat Catalana de Filosofia. Email: ssegurre@uoc.edu. ORCID 0000-0001-6192-9954

deepen the discussion of alterity and narrativity. The analysis is structured around three proposals to counteract social fragmentation and superficiality in human relationships: first, the revalorization of rituals as genuine spaces of encounter; second, the recovery of community narratives as shared frameworks of meaning; and finally, the restoration of an ethics of encounter grounded in empathy, respect, and openness to the other. In this way, the study seeks to recover the centrality of alterity in a world shaped by digital logic and the predominance of superficial communication.

Keywords: Alterity, digitalization, rituals, narratives, ethics.

Recibido: 12/02/2025

Aceptado: 16/09/2025

1. Introducción

Desde la perspectiva de Emmanuel Mounier, no podemos hablar solo de personalismo, sino que debemos hablar de *personalismos*, en plural. Esto se debe a que el personalismo no se identifica con un sistema filosófico cerrado ni con una única escuela filosófica. Tampoco es una mera actitud¹. Es una filosofía que parte del universo personal y lo toma como referencia para el análisis y la reflexión sobre la sociedad, el mundo y la vida. En el marco de esta investigación, la categoría de la *alteridad* resulta decisiva, y aquí es donde el diálogo con otros pensadores ilumina la crítica de Byung-Chul Han a la sociedad hipertecnológica.

El *Tú* de Martin Buber expresa la dimensión relacional y dialógica de la existencia². Conviene precisar, sin embargo, que en la obra de Buber el *Tú* no se restringe necesariamente a una persona concreta, ni el *Ello* a las cosas en sentido estricto. Se trata más bien de categorías existenciales que describen modos de relación. Cualquier realidad —incluso una persona— puede ser tratada desde la actitud *Yo-Ello*, como objeto disponible y manipulable, del mismo modo que una cosa o un acontecimiento del mundo pueden ser acogidos en la actitud *Yo-Tú*, es decir, vividos como presencia significativa y portadora de sentido: “Cada Ello, si entra en la relación, puede volverse un Tú”³. Esta ambigüedad es fundamental, pues muestra que la tarea existencial de la persona consiste en discernir

¹ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1957, p. 5.

² Especialmente desarrollado en su obra: M. BUBER, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1982.

³ *Ibid.*, p. 20.

constantemente la forma en que se relaciona con el mundo y con los demás. En este sentido, la crítica de Han a la digitalización puede leerse como la constatación de un desplazamiento generalizado hacia la actitud *Yo-Ello*, donde incluso el rostro humano aparece reducido a dato, perfil o mercancía de consumo, y donde se vuelve cada vez más difícil sostener la experiencia plena de un *Yo-Tú*.

Si en Buber la categoría *Yo-Tú* remite a un horizonte existencial que abre a la presencia y al reconocimiento, en Lévinas el énfasis se desplaza hacia la radicalidad ética de esa presencia. Para el filósofo lituano-francés, la alteridad se sitúa en el centro mismo de la ética, como una filosofía primera: la responsabilidad frente a la irrupción del rostro del Otro que me llama⁴. Mientras que en Buber lo decisivo es la reciprocidad del diálogo, en Lévinas, la asimetría es constitutiva: el Otro se presenta con una primacía que me obliga antes incluso de cualquier acuerdo o palabra. Allí donde Buber subraya la actitud relacional que puede abarcar tanto personas como cosas, Lévinas sitúa en primer plano la irreductibilidad del Otro humano, cuya aparición rompe toda objetivación y me desinstala de mi propio centro.

Simone Weil ofrece un tercer matiz complementario. Para ella, la categoría de *obligación* se sitúa en el fundamento mismo de la vida ética: todo ser humano, por el mero hecho de serlo, es portador de una dignidad que reclama mi atención y mi cuidado, incluso si esa persona no reconoce ni ejerce ningún derecho en sentido formal: “El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el hombre como tal. Hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna”⁵. A diferencia de Buber, que habla en términos de diálogo, o de Lévinas, que pone el acento en la interpelación del rostro⁶, Weil formula una ética de la atención que descubre en cada ser humano una necesidad radical de ser reconocido. Su pensamiento amplía, así, la reflexión sobre la alteridad en clave personalista, pues no solo subraya la importancia del encuentro, sino también la obligación incondicional de abrirse al Otro allí donde aparece vulne-

⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 208.

⁵ S. WEIL, *Echar raíces*, Trotta, Madrid 1996, p. 24.

⁶ Cfr. MEDINA DELGADILLO, J., “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 65-75.

rabilidad y sufrimiento —a pesar de que el término *persona* para ella no sea particularmente adecuado⁷.

2. Alteridad y narratividad

El encuentro con la alteridad se da con la apertura del *yo* —entendida como el sujeto en primera persona— al *Otro* —sujeto en segunda persona respecto del *yo* y en primera persona respecto de sí mismo—. El encuentro con el Otro y la relación que establezco con él consituyen el fundamento de la subjetividad e incluso, para Lévinas, de la racionalidad⁸. Por lo tanto, la subjetividad como espacio de autoconsciencia y de estructura de pensamiento racional es fruto de este encuentro relacional del *yo* con el *tú*. La estructura personal, relacional y dialógica son condiciones de posibilidad para el desarrollo racional de la persona. Es desde esta perspectiva y paradigma desde donde leemos la obra de Byung-Chul Han. Especialmente en *No-Cosas*⁹, Han asume esta condición específicamente humana de la alteridad para criticar la contemporaneidad tecnológica, que digitaliza todos los ámbitos de la existencia humana, deshumanizándola precisamente porque le roba espacios de encuentro y de relación. En este contexto hipertecnológico, las relaciones humanas están constantemente mediadas por dispositivos electrónicos que obstaculizan este encuentro interpersonal. Objetos deshumanizadores como el *smartphone* se han impuesto en la vida social y han ocupado la centralidad de la atención, desplazando la alteridad. Han, citando a Roland Barthes, defiende que el tacto es el sentido “más desmitificador”¹⁰, a diferencia de la vista, que es el que más conserva el asombro y la reverencia por lo bello. *Digital* proviene del latín *digitalis*, es decir, relativo a los dedos. La pantalla táctil del *smartphone* lleva el fenómeno de lo digital a su extremo, y tras él “nos retiramos a una burbuja que nos blindamos frente al otro. [...] La digitalización hace desaparecer al *otro como mirada*”¹¹. Este fenómeno no solo afecta la forma en que percibimos al Otro, sino también la manera en que construimos nuestra propia identidad y nos relacionamos con el mundo. En la era digital, la mirada ha sido sustituida por la imagen fragmentada en una pantalla, donde la presencia del Otro se reduce a un conjunto de datos y representaciones. Esta hiperrepresentación genera una paradoja: mientras más imágenes consumimos, menos contacto real experimentamos. La digitalización impone

⁷ Cfr. S. WEIL, *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid 2019.

⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 221.

⁹ B.-C. HAN, *No-cosas*, Taurus, Madrid 2021.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

una lógica donde la comunicación ya no está mediada por el cuerpo y la presencia física, sino por interfaces que filtran, seleccionan y, en última instancia, transforman nuestra percepción del Otro. La desaparición del rostro del Otro en la virtualidad tiene efectos profundos en la construcción de la subjetividad. Han advierte que, al desvanecerse la presencia del Otro en el espacio social, el sujeto contemporáneo queda atrapado en una dinámica de autoafirmación narcisista, donde el reconocimiento ya no se da en la mirada del Otro, sino en la acumulación de *likes* y validaciones efímeras. Esto provoca un fenómeno de alienación emocional: la supuesta hiperconectividad digital no fortalece los lazos humanos, sino que los debilita, convirtiendo la comunicación en un ejercicio de consumo y rendimiento, en lugar de un espacio para el encuentro auténtico. La mirada que interpela, que cuestiona y que exige una respuesta ética, queda reemplazada por la pantalla, que solo refleja la imagen de uno mismo. En última instancia, el proceso de digitalización no solo elimina al Otro como presencia, sino que también borra la capacidad de construir sentido a través de la relación con los demás.

El *smartphone* representa la omnipresencia digital en nuestras vidas —pues todo el mundo lo lleva encima a punto para echarle mano— que termina de desplazar completamente la centralidad que le corresponde al Otro, no al dispositivo. Han señala que esto conlleva dejar de tratar al otro como se merece, pues “el otro, despojado de su alteridad, se rebaja hasta convertirse en un objeto disponible y consumible”¹². Ya desde Kant sabemos que tratar al otro como a un objeto significa vulnerar su dignidad inviolable, pues significa tratarlo como un medio y no como un fin¹³. Como es lógico, esta pobreza ética afecta no solo al tú que no es tratado como es debido, sino también al yo, pues este queda prisionero de una reclusión narcisista en torno a su propio ego: “la pantalla es muy pobre en mundo y realidad. Sin nada enfrente, sin un tú, solo damos vueltas alrededor de nosotros mismos. [...] Solo una reanimación de lo otro podría liberarnos de la pobreza del mundo”¹⁴.

Byung-Chul Han, en *La desaparición de los rituales*¹⁵, habla de las causas que han provocado este desplazamiento de los espacios de encuentro interpersonal, las cuales curiosamente coinciden con las aportaciones de Paul Ricœur y Alasdair MacIntyre respecto a la concepción narrativa de

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1994, p. 66.

¹⁴ B.-C. HAN, *No-cosas*, cit., p. 72.

¹⁵ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder, Barcelona 2020.

la persona. Estas aportaciones pueden ayudarnos a arrojar luz sobre la situación actual y, sobre todo, a buscar soluciones. Ricœur, en *Tiempo y narración*¹⁶, argumenta que la persona solo puede comprenderse a través del relato de su vida, que integra las experiencias individuales con la historia compartida de la comunidad. Esta dimensión relacional de la narración se vincula con la idea personalista de que la persona se realiza plenamente en su encuentro con el otro¹⁷, en un encuentro concretizado en la historia. También MacIntyre, en *Tras la virtud*¹⁸, añade que el ser humano es esencialmente un *animal narrativo*: “Comienza a surgir una tesis central: el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias”¹⁹. Los otros, para MacIntyre, pertenecen a mi trama narrativa como yo pertenezco a la suya: “soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados”²⁰. Según MacIntyre, la fragmentación de las tradiciones en la modernidad tardía ha roto estos marcos narrativos, dejando a las personas aisladas y sin referentes éticos claros. Esta ruptura impacta directamente en la capacidad de reconocer y valorar la alteridad, ya que solo es posible entender al otro plenamente dentro de un contexto narrativo común.

Esta concepción narrativa ofrece un nuevo enfoque para repensar el valor de los relatos como espacios donde históricamente ocurre el encuentro y el reconocimiento de la alteridad. En el relato acontece la aparición simbólica, racional e histórica del yo ante el tú y viceversa. Es la concretización histórica del abstracto relacional. En palabras de Lévinas: “Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso; es lo que se revela a los otros [...]. Soy en verdad al producirme en la historia bajo el juicio en que ella me juzga, pero bajo el juicio que efectúa en mi presencia, es decir, al dejarme la palabra”²¹. Y, al mismo tiempo, el encuentro con el rostro del Otro es la fuente que origina las narraciones en las que nos encontramos inmersos y todo el imaginario simbólico compartido. Sin relación interpersonal no habría posibilidad de contar historias ni de dotar de significado las palabras. Siguiendo con Lévinas, dice: “Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y narración (Vols. I-III)*, Siglo XXI, México D.F. 2004.

¹⁷ Cf. J. OLAECHEAER CATTER, “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricœur”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.

¹⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1984.

¹⁹ *Ibid.*, p. 266.

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

²¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 264.

significación, instauro la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”²². Por lo tanto, como ya se apuntaba al principio, el encuentro interpersonal es dador de significado a las palabras y es el portador de la racionalidad. Sin encuentro no habría lenguaje, sin lenguaje no habría historias, y sin todo ello no habría racionalidad. Toda civilización racional es aquella que es portadora de una sabiduría ancestral que se ha ido transmitiendo de generación en generación, de tú a tú, de persona a persona; a través de las historias y relatos compartidos y recontados de unos a otros. Y, siguiendo con Lévinas, en esta producción de lenguaje como significación de las palabras, proceso mediante el cual designo un referente al significante, el centro de gravedad está en el otro, no en el yo ni en las cosas mismas. Esta es la gracia y la genialidad del paradigma personalista:

“Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema con una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, y las coloca en la perspectiva de Otro”²³.

Las palabras no se producen ni se significan para que el yo las posea, sino que tienen sentido siempre en la perspectiva del otro de la relación. Las palabras son un medio para la transmisión y para la comunicación. Son el *entre* entre el yo y el tú. Son, a su vez, el puente de unión, el vínculo de la relación interpersonal. En lenguaje buberiano serían ese *ello* al que nos referimos en el hablar con el tú, el tema de conversación, la cosa significada; pero que, como se decía más arriba, está en la *perspectiva del otro*. Lévinas lo explica de la siguiente manera: “La palabra que designa las cosas atestigüa su partición entre yo y los otros. [...] Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar es ofrecer el mundo a Otro por la palabra”²⁴. Y la narración sería toda la trama de interrelaciones y vínculos entre personas que construyen el conjunto simbólico de comprensión de la realidad, sin el cual resulta imposible entender el mundo en el que vivimos. Sin este trasfondo de significación, la comunicación y la comprensión mutuas quedan profundamente limitadas, porque no hay puentes de unión.

²² *Ibid.*, p. 221.

²³ *Ibid.*, p. 222.

²⁴ *Ibid.*

Coincidiendo con esta mirada narrativa del universo personal, el crítico filósofo surcoreano señala la pérdida de los grandes relatos en las sociedades contemporáneas. Un fenómeno que ya había anticipado Jean-François Lyotard, pero que Han sitúa en un contexto de hiperindividualismo y fragmentación digital. En *La desaparición de los rituales*, Han señala que los rituales y los relatos compartidos eran elementos estructuradores de la comunidad, que permitían conectar a la persona con su historia, con los demás y con la trascendencia. Su desaparición ha dejado un vacío que ha sido ocupado por narrativas superficiales y efímeras, dictadas por la lógica del mercado y la volatilidad de las redes sociales. Dice Han: “Lo simbólico como un medio en el que se genera y por el que se transmite la comunidad está hoy, con toda claridad, desapareciendo. La pérdida de lo simbólico y la pérdida de lo ritual se fomentan mutuamente”²⁵. Han explica que los rituales no tienen cabida en la sociedad neoliberal, ya que esta ha destruido sus bases comunitarias, convirtiendo todo en algo instrumental y funcional. La sociedad del rendimiento elimina los espacios donde las personas se encuentran desinteresadamente: “las informaciones, por el contrario, son aditivas, no narrativas. No se fusionan en una historia, en un canto que genera sonido e identidad. Solo permiten una inacabable acumulación. Al pie del vetusto peral silvestre reina el silencio, pues todo se ha narrado ya. Hoy el ruido de la comunicación desbanca el silencio”²⁶.

El personalismo parte de la premisa de que la persona solo puede desarrollarse en relación con los demás: “La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*”²⁷. Pero esta relación no es meramente funcional ni de carácter *a priori*²⁸, sino que implica una concreción en el mundo, en lo real, en el espacio y en el tiempo, en la historia. Es en esta trama de interrelaciones dentro de la comunidad histórica donde se comparten relatos, tradiciones y rituales que dan forma a la vida y la llenan de sentido. Desde esta perspectiva, la lectura personalista de Byung-Chul Han permite articular un diálogo fecundo con autores como Paul Ricoeur y Alasdair MacIntyre. Todos ellos, desde distintos ángulos, subrayan la necesidad de recuperar los marcos narrativos que sostienen la identidad y el reconocimiento del Otro. Así, el análisis se organiza en torno a tres vías complementarias para revalorizar la relación con la alteridad: la revitalización de los rituales como espacios de encuentro,

²⁵ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., p. 17.

²⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁷ M. BUBER, *Yo y Tú*, cit., p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

la recuperación de los relatos comunitarios como horizontes de sentido compartido y la restauración de una ética del encuentro basada en la apertura, la empatía y el respeto.

2.1. Rituales

En primer lugar, resulta esencial recuperar los rituales como espacios de encuentro, donde abundan los símbolos y las significaciones profundas en lugares de reunión comunitaria. Han afirma que los rituales son acciones simbólicas que dan estabilidad y sentido a la vida. A lo largo de la historia, los rituales han cumplido una función estructuradora en las sociedades humanas, no solo como prácticas religiosas o culturales, sino como dispositivos que ordenan la experiencia del tiempo y del vínculo social. En la tradición occidental, desde los misterios eleusinos en la Grecia clásica hasta los ritos cristianos, la dimensión ritual ha sido un mecanismo para construir significados colectivos y reforzar la identidad comunitaria.

En la sociedad contemporánea, marcada por la aceleración y la hiperconectividad, los rituales han sido vaciados de contenido o reducidos a meras formalidades sin peso simbólico. La mercantilización de ciertas prácticas tradicionales ha llevado a que muchos rituales sean absorbidos por la lógica del consumo, perdiendo su capacidad de generar experiencias transformadoras. Sin embargo, una recuperación consciente de los rituales no implica un retorno acrítico a las prácticas del pasado, sino una reconfiguración que los adapte a las necesidades actuales sin perder su capacidad de generar comunidad y sentido. Como señala Han, la ausencia de rituales profundos ha dado paso a interacciones superficiales, donde la inmediatez y la falta de significado prevalecen sobre el encuentro auténtico con el Otro.

Históricamente, en occidente el cristianismo se ha encargado de aportar estos rituales como espacios de reunión que estructuran la vida de los pueblos, aportando un contexto narrativo común:

“La religión cristiana es, en marcada medida, narrativa. Días festivos como los de Pascua, Pentecostés y Navidad son clímax narrativos dentro de una narración global que genera sentido y da orientación. Cada día alcanza su tensión narrativa propia y obtiene su relevancia específica dentro de la narrativa global. El propio tiempo se hace narrativo, es decir, significativo. El capitalismo no es narrativo, no narra, solo cuenta. Priva

al tiempo de toda significación. Profana el tiempo reduciéndolo a tiempo laboral. Así es como los días resultan todos iguales”²⁹.

Estos rituales, a menudo marginados en la sociedad contemporánea, pueden reintroducir momentos compartidos que fomenten conexiones profundas entre las personas, creando oportunidades para relaciones genuinas que trasciendan la superficialidad imperante. Además, en un mundo frenético donde prima la velocidad y la inmediatez, faltan momentos para detenerse, para frenar y poder observar la realidad con perspectiva. Los rituales también representan estos momentos de pausa tan fundamentales. A menudo falta profundidad en la comprensión del sentido de la vida y de las grandes preguntas metafísicas sobre la existencia, precisamente porque faltan momentos propicios para que dichos interrogantes se susciten. Los rituales, mediante su alto contenido simbólico y narrativo, son un espacio ideal para profundizar en estos significados tan fundamentales. Permiten volver a conectar con el Otro y con el sentido profundo de la vida. Este volver a momentos de comprensión también nos permite dar un motivo más genuino al hecho festivo, al momento de celebración. Porque hoy, a menudo, predominan las fiestas y festejos que tienen el único fin del ocio y la recreación, como contrapeso al agotamiento físico y mental que provocan el trabajo y el rendimiento propios del sistema de producción capitalista. Hoy el fin de la fiesta es pasarlo bien. Es un fin que no busca conectar con estas grandes preguntas de sentido, sino más bien huir de ellas, no pensar. Estas fiestas no permiten la pausa, el recogimiento y la relajación que nos aportan el silencio o la música sosegada de los rituales, sino que fomentan la desconexión enajenada. El momento de fiesta más bien busca llenar el silencio-vacío existencial con altos decibelios de música y con alta gradación de alcohol en sangre. Las fiestas de hoy son una suerte de canto a un hedonismo desenfrenado y ebrio más que un momento de cordura y sobriedad en búsqueda de significados profundos. Son, por tanto, la otra cara de la moneda de la sociedad del rendimiento. Son su válvula de escape, su contrapeso necesario para soportar el agotamiento físico y mental del *animal laborans* mercantilizado. En esta misma dirección, Han apunta lo siguiente: “Quizá deberíamos recuperar 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”³⁰.

²⁹ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., pp. 62-63.

³⁰ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2020, pp. 105-106.

2.2. Relatos

En segundo lugar, es necesario revalorizar los relatos comunitarios como marcos que dan coherencia tanto a la identidad personal como a la colectiva. Según Ricœur, los relatos colectivos estructuran la experiencia humana y permiten situar la vida individual dentro de un horizonte más amplio de significado. Como afirma el filósofo, “podemos hablar de la historia de una vida indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada”³¹.

La desaparición de estos relatos compartidos ha generado una crisis de identidad en la modernidad tardía. Sociedades que han experimentado cambios radicales en sus relatos fundacionales, como las transiciones postcoloniales o la caída de sistemas totalitarios, han evidenciado cómo la pérdida de un marco narrativo común conduce a fragmentaciones sociales y a la incertidumbre sobre el sentido del presente y el futuro. MacIntyre advierte que sin relatos compartidos no hay posibilidad de una ética común, pues la moralidad misma está anclada en la tradición narrativa de una comunidad. En este sentido, la crisis de relatos en la era digital no solo afecta a la forma en que los individuos construyen su identidad, sino que también debilita el entramado moral y político de la sociedad, dejando a los sujetos a la deriva en un mundo donde el sentido ya no es compartido, sino atomizado en discursos individuales y efímeros. Esto implica recuperar las tradiciones narrativas que históricamente han servido de apoyo para las identidades individuales y comunitarias. Hablamos también de identidades comunitarias porque la comunidad es el entorno donde se han transmitido oralmente estas historias y relatos: “Mediante la recitación, el relato se inscribe en una comunidad, la agrupa”³². Y esta recitación es una forma de transmisión de la tradición oral. Mediante la repetición es como una comunidad conserva los relatos en la memoria, una memoria viva y dinámica, actualizada continuamente mediante la recitación oral repetida. En palabras de Ricœur: “Una comunidad, un pueblo o un grupo de protagonistas siempre tratan de recuperar la tradición o las tradiciones de sus orígenes. Este acto comunitario de la repetición es, al mismo tiempo, una nueva fundación, una inauguración que ‘hace historia’”³³.

³¹ Cfr. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, p. 216.

³² *Ibid.*, p. 194.

³³ *Ibid.*, p. 213.

MacIntyre destaca que estas historias compartidas proporcionan un sentido de continuidad y pertenencia, elementos indispensables para reconstruir el tejido social fragmentado por la hipermodernidad:

“Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos, hijos menores que no reciben herencia y tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívase a los niños de las narraciones y se les dejará sin guion, tartamudos, angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el corazón de las cosas”³⁴.

Es necesario evitar la tendencia actual de reinterpretar cuentos e historias clásicas para ofrecer nuevas versiones que a menudo diluyen la fuerza simbólica de los relatos originales. La práctica de atenuar los contrastes entre el bien y el mal —presentando al villano como ‘no tan malo’ y al héroe como ‘no tan bueno’— tiende a olvidar el carácter arquetípico de los personajes y el significado profundo que estas historias transmiten. Tal como defendía Joseph Campbell en *El héroe de las mil caras*³⁵, los mitos y relatos clásicos, con sus arquetipos, *logoi spermatikoi* o ideas elementales³⁶, no son solo entretenimiento, sino instrumentos de transmisión de una sabiduría universal que conecta con la experiencia humana más profunda³⁷. Cuando estos relatos se transforman, *deconstruyéndolos* para hacerlos más ‘amables’ o ‘actualizados’, a menudo pierden su poder unificador, así como su capacidad para proporcionar marcos éticos claros o herramientas simbólicas para comprender profundamente al ser humano y, por ende, para dar una respuesta adecuada a los desafíos de nuestra época. Por lo tanto, recuperar los relatos comunitarios también implica respetar y preservar su significado profundo y arquetípico, reconociéndolos como fuentes de sentido que unen el pasado con el presente y guían a la humanidad hacia el futuro. El reciente auge de una multiplicidad de libros de *autoayuda infantil*, centrados en impartir una educación emocional explícita y adultocéntrica, mata la fuerza simbólica que

³⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., pp. 266-267.

³⁵ J. CAMPBELL, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1959.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 234.

tenían los cuentos de hadas tradicionales. Usando una terminología *hanista*, toda esta proliferación bibliográfica ofrece un acercamiento *pornográfico y frío* al contenido educativo que se quiere transmitir: calculador y desencantado, que mata la magia del ocultamiento del mundo. Pretende desvelar fría, aséptica y rápidamente el misterio, como si tal cosa fuera posible: “ha perdido toda referencia a lo divino, a lo santo, al misterio, a lo infinito, a lo superior, a lo sublime. También hemos perdido toda capacidad de asombrarnos”³⁸. El magnetismo simbólico de los cuentos y de los relatos clásicos —que es la mitología de los pueblos de hoy— transmite su sabiduría de forma implícita y evocativa. Busca más seducir que instruir, sin pretensiones definitorias pero que precisamente por eso estimulan el pensamiento. Han señala que “el paso del mito al dataísmo es el paso de la narración a la mera numeración. El dataísmo hace que la producción de saber resulte pornográfica. Pensar es más erótico que calcular. Es también el Eros el que da alas a pensar”³⁹.

2.3. Ética

Y por último, en tercer lugar, es necesario recuperar una ética del encuentro como filosofía primera, que diría Lévinas. En el entorno digital no se da el encuentro, porque no hay rostros. En las redes solo hay datos fragmentados, intercambio de información con perfiles a menudo anónimos que se presentan escondidos bajo imágenes de avatares. Paradójicamente y contra lo que su nombre indica, *facebook* mata el encuentro con el rostro. La interacción mediada por pantallas reduce al Otro a una representación sin presencia real, eliminando los elementos esenciales de la comunicación humana: la voz, la mirada, el gesto y la expresión emocional. Esta transformación ha llevado a una crisis de la empatía y de la responsabilidad moral. Sin la presencia tangible del Otro, la capacidad de respuesta ética se diluye en la indiferencia o la agresividad desinhibida que se observa en el anonimato de las redes sociales. Han señala que en estos espacios el sujeto se convierte en un consumidor de interacciones, donde el Otro es solo una imagen efímera que puede descartarse sin consecuencia. La ausencia de un ‘rostro’ en el sentido levinasiano implica la desaparición de la interpelación ética: no hay una mirada que nos demande reconocimiento ni una presencia que nos exija una respuesta responsable. Además, la automatización de la comunicación y el predominio de algoritmos que filtran las interacciones humanas refuerzan la burbuja de comodidad en la que el sujeto digital se encuen-

³⁸ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, cit., pp. 117-118.

³⁹ B.-C. HAN, *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, cit., pp. 106-107.

tra. Si todo está diseñado para agradar a las preferencias individuales, el encuentro con la alteridad real, con su diferencia y su desafío, se vuelve cada vez más improbable. Esta erosión de la alteridad en el espacio digital no solo modifica la ética intersubjetiva, sino que también altera la propia construcción del yo, que termina por reforzar una identidad narcisista y autorreferencial. Han dice que las redes sociales son fundamentalmente un lugar de culto al yo, una exaltación narcisista del ego, un espacio de no-encuentro donde el Tú no tiene presencia real, porque es un Tú anónimo y virtual. Dice el filósofo surcoreano: “Los ‘amigos’ que se agregan en las redes sociales cumplen sobre todo la función de incrementar el sentimiento narcisista de sí mismo, constituyendo una muchedumbre que aplaude y que presta atención a un ego que se expone como si fuera una mercancía”⁴⁰. Lévinas subraya que la responsabilidad hacia el otro constituye el núcleo de una relación auténtica. El rostro del otro es una llamada a la acción, nos exige una respuesta. Pero si no hay rostro, no hay ni llamada ni posibilidad de responder; por lo tanto, se socavan las condiciones de posibilidad para ejercer la responsabilidad hacia la alteridad, y, de esta forma, se mata la ética. El rostro es un relato vivo que interpela nuestra existencia a vivir una vida ética. Esta visión del Otro como fuente de significación y como interpelación constante permite repensar la alteridad como punto de partida en la construcción de los relatos, del imaginario simbólico y de las comunidades humanas. Así pues, el Otro constituye el fundamento de la experiencia narrativa. Este paradigma realista del encuentro interpersonal contribuye a superar las relaciones virtuales propias del mundo digital y de las redes sociales que Han critica en su obra. Esta reflexión nos empuja a dejar atrás la volatilidad de una vinculación efímera e impersonal propia del entorno digital para volver a la presencia presente —valga la redundancia— del Tú buberiano.

Además, siguiendo con la visión narrativa de Ricœur, los relatos compartidos nos aportan una inteligencia específica que nos guían en el discernimiento ético de la conducta humana. La ética trata de una sabiduría práctica, que es necesario poner en práctica para adquirirla y afianzarla. En esto coincide con autores tan dispares como Aristóteles⁴¹

⁴⁰ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, cit., p. 89.

⁴¹ Aristóteles expone esta idea en la *Ética a Nicómaco*, Libro VI, capítulo V (1140a-1141b). Explica que la *phronesis* (prudencia o sabiduría práctica) es distinta de la sabiduría teórica (*sophia*) porque se ocupa de la acción y la toma de decisiones correctas para llevar una vida buena. También señala que la *phronesis* no se adquiere solo con el conocimiento teórico, sino a través de la experiencia y la práctica de la virtud (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2005, pp. 186-191).

o Simone Weil⁴². El hábito en el ejercicio de la virtud es el que hace que el agente moral la adquiera realmente y la interiorice. Es distinto del conocimiento puramente teórico, pues es necesaria su puesta en práctica para alcanzarlo. Este tipo de inteligencia específica y distinta es de la que habla Ricoeur referida a los asuntos éticos, para la cual son fundamentales los grandes relatos y narraciones como herramienta de aprendizaje:

“[...] no hay duda de que la tragedia, la epopeya, la comedia, para no citar sino los géneros más conocidos por Aristóteles, desarrollan un tipo de inteligencia que se puede denominar inteligencia narrativa, que está mucho más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en términos más generales, del uso teórico de la razón. [...] Es función de la poesía, bajo su forma narrativa y dramática, proponer a la imaginación y a la meditación casos imaginarios que constituyen otras tantas experiencias de pensamiento mediante las cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la desgracia, la fortuna y el infortunio”⁴³.

3. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha analizado la crisis de la alteridad en la sociedad contemporánea, caracterizada por la fragmentación de los relatos y la deshumanización de las relaciones interpersonales a raíz de la digitalización y la lógica neoliberal del rendimiento. En diálogo con las reflexiones de Byung-Chul Han —y en contraste con las aportaciones de Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre—, se ha mostrado cómo la desaparición de marcos narrativos compartidos debilita los vínculos entre los individuos, generando un aislamiento que impide el reconocimiento pleno del Otro como sujeto dotado de valor y dignidad. Esta erosión de la alteridad no solo afecta a las relaciones humanas en su dimensión más inmediata, sino que también tiene profundas repercusiones en la configuración de la identidad, la comunidad y la ética en el mundo contemporáneo.

Desde la perspectiva de Han, la sociedad actual ha reemplazado los espacios de encuentro auténtico por interacciones mediadas por dispositivos electrónicos, lo que ha llevado a una creciente instrumentalización del Otro. En este contexto, la comunicación digital, en lugar de fortalecer los lazos sociales, ha favorecido un tipo de relación superficial y desechable, donde el Otro se convierte en un objeto de consumo más. Esta diná-

⁴² Cfr. S. WEIL, *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, París 2012, p. 96.

⁴³ P., RICŒUR, *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Buenos Aires 1984, pp. 48-49.

mica no solo desestructura la experiencia del encuentro interpersonal, sino que también debilita la capacidad del individuo para situarse dentro de un marco simbólico y narrativo que le otorgue sentido a su existencia. En diálogo con Han, las propuestas de autores como Buber, Lévinas y Weil permiten iluminar, desde un horizonte personalista, la centralidad de la alteridad frente a esta lógica de cosificación. Su reflexión abre la posibilidad de pensar el encuentro con el Otro no como un recurso, sino como fuente de sentido y de responsabilidad. Al mismo tiempo, la perspectiva narrativa de Ricœur y MacIntyre ayuda a comprender que la identidad humana no se constituye de manera aislada, sino en el entramado de relatos compartidos y tradiciones que posibilitan una vida en común dotada de coherencia y profundidad.

Frente a esta crisis, la reflexión aquí desarrollada propone tres estrategias fundamentales para recuperar la alteridad en el horizonte de la sociedad hipertecnológica analizada por Byung-Chul Han. En primer lugar, se ha subrayado la importancia de los rituales como espacios simbólicos de encuentro, que permiten restablecer los vínculos sociales y ofrecer un sentido de continuidad en un mundo caracterizado por la aceleración y la inmediatez. Los rituales, al estructurar el tiempo y generar momentos de pausa y reflexión, posibilitan la reconstrucción de lazos comunitarios basados en la presencia real del Otro, en contraposición a la hiperconectividad vacía de las redes sociales descrita por Han.

En segundo lugar, se ha señalado la necesidad de recuperar los relatos comunitarios como marcos de sentido compartidos que permitan reconstruir una identidad colectiva sólida. La crítica de Han de la desaparición de los grandes relatos ha dejado un vacío que ha sido ocupado por narrativas fragmentadas e individualistas, promovidas por una cultura que prioriza la inmediatez y el consumo. Retomar los relatos tradicionales y darles un nuevo significado en el contexto actual no implica una vuelta acrítica al pasado, sino la reconstrucción de una base simbólica que permita articular una visión del mundo en la que el Otro no sea una figura distante o prescindible, sino un actor central en la construcción de la identidad personal y colectiva.

Por último, se ha defendido la restauración de una ética del encuentro que, en diálogo con Lévinas, enfatiza la responsabilidad frente al Otro como núcleo de toda experiencia ética. Sin embargo, en la sociedad digital, la desaparición del rostro del Otro señalada por Han, tras pantallas y perfiles anónimos, debilita esa interpelación ética, dejando paso a una indiferencia creciente que socava las bases de la convivencia. Reafirmar la centralidad del encuentro cara a cara y recuperar la dimensión ética de

la relación interpersonal son pasos esenciales para superar la fragmentación y la alienación contemporáneas.

En definitiva, esta lectura personalista de Han pone de relieve la urgencia de reconstruir los espacios de encuentro, los relatos compartidos y una ética relacional que permita revalorizar la alteridad en la sociedad actual. La propuesta aquí desarrollada no pretende ser una simple crítica al presente ni una llamada a la nostalgia de formas de vida pasadas, sino un intento por ofrecer herramientas filosóficas que ayuden a pensar alternativas viables para un mundo en el que la experiencia del Otro recupere su valor esencial. Como señala Han: “necesitamos una nueva forma de vida, una nueva narrativa de la que surja un tiempo distinto, otro tiempo vital, una forma de vida que nos redima del desenfrenado estancamiento”⁴⁴.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2005.
- BUBER, M., *Yo y Tí*, Nueva Visión, Buenos Aires 1982.
- CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1959.
- HAN, B.-C., *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, Herder, Barcelona 2020a.
- , *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2020.
- , *No-cosas*, Taurus, Madrid 2021.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1994.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1984.
- MEDINA DELGADILLO, J., “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 2 (2015), pp. 65-75.
- MOUNIER, E., *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1957.
- OLAECHEAER CATTER, J., “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricœur”, en *Quién. Revista De filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.
- RICŒUR, P., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Buenos Aires 1984.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

- , *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999.
- , *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México D.F. 2004.
- , *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, México D.F. 2008.
- , *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009.
- , *Echar raíces*, Trotta, Madrid 1996.
- , *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid 2019.
- , *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, París 2012.