



De la Democracia a la Infocracia: Consecuencias del Capitalismo de la Información según la perspectiva de Byung-Chul Han

From Democracy to Infocracy: Consequences of Information Capitalism from the
Perspective of Byung-Chul Han

Boris Saavedra Pérez¹

Universidad San Sebastián, Concepción, Chile

bsaavedrap@docente.uss.cl

Resumen

La noción de infocracia, acuñada por Byung-Chul Han, ofrece un marco interpretativo para dilucidar la transformación estructural de la democracia contemporánea. En este nuevo régimen, dominado por el capitalismo de la información, los fundamentos políticos, éticos y comunicativos de la vida social se ven profundamente reconfigurados. El poder ya no opera mediante la coerción, sino a través de la seducción y la autosubordinación, produciendo una forma de dominación invisible que erosiona la comunidad política.

Desde esta perspectiva, es factible sostener que la saturación informativa, la inmediatez digital y la emocionalización del discurso público han debilitado la escucha, la reflexión y la posibilidad misma del diálogo, dando lugar a una posdemocracia paliativa caracterizada por

¹ Magíster en Doctrina Social de la Iglesia (Universidad San Sebastián), Diplomado en Estudio Interreligioso e Intercultural (Universidad Católica de Temuco) y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de la Santísima Concepción). Se desempeña como docente en la Universidad San Sebastián impartiendo las asignaturas de Antropología Filosófica, Ética, Persona y Sociedad, y Filosofía del Arte. También realiza clases en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, dictando las asignaturas de Fundamentos Filosóficos y Ética Profesional.

<https://orcid.org/0000-0003-3307-907X>



la fragmentación, la dispersión y el agotamiento colectivo. A partir de este diagnóstico, se integran aportes de Shoshana Zuboff y Sara Ahmed con el propósito de ampliar la conceptualización del poder digital y de la dimensión política de los afectos.

Bajo este objetivo, se expone la propuesta de Han en torno a una forma de resistencia fundada en la recuperación de la *vita contemplativa*, el silencio y la escucha, entendidas como prácticas políticas centradas en restituir la atención, la alteridad y el cuidado de lo común. Por último, se argumenta que la revitalización de la democracia en la era de la infocracia requiere no solo una transformación de la subjetividad, sino también disputas de carácter sistémico e institucional orientadas a reconstruir la comunidad política como un espacio de cuidado, deliberación y pensamiento compartido.

Palabras clave: Democracia, infocracia, capitalismo, información, Byung-Chul Han.

Abstract

The notion of infocracy, coined by Byung-Chul Han, provides an interpretive framework for elucidating the structural transformation of contemporary democracy. Under this new regime, dominated by information capitalism, the political, ethical, and communicative foundations of social life are profoundly reconfigured. Power no longer operates primarily through coercion, but through seduction and self-subjugation, producing an invisible form of domination that erodes the political community.

From this perspective, it can be argued that informational saturation, digital immediacy, and the emotionalization of public discourse have weakened listening, reflection, and the very possibility of dialogue, giving rise to a palliative post-democracy characterized by fragmentation, dispersion, and collective exhaustion. On the basis of this diagnosis, insights



from Shoshana Zuboff and Sara Ahmed are incorporated in order to expand the conceptualization of digital power and the political dimension of affects.

With this aim, the paper presents Han's proposal for a form of resistance grounded in the recovery of *vita contemplativa*, silence, and listening, understood as political practices oriented toward restoring attention, alterity, and the care of the common. Finally, it is argued that the revitalization of democracy in the age of infocracy requires not only a transformation of subjectivity, but also systemic and institutional struggles aimed at reconstructing the political community as a space of care, deliberation, and shared thought.

Keywords: Democracy, infocracy, capitalism, information, Byung-Chul Han.

Fecha de Recepción: 01/11/2025 – Fecha de Aceptación: 23/12/2025

1. Introducción

Tradicionalmente, la democracia ha sido concebida como un sistema político sustentado en la libertad y la participación ciudadana. Su esencia radica en posibilitar la deliberación libre, es decir, el intercambio abierto de ideas y opiniones sin coacción, garantizando la efectiva participación de todos los individuos en la toma de decisiones colectivas. De este modo, la igualdad del voto asegura que cada ciudadano posea el mismo valor político, promoviendo la justicia y la equidad dentro del sistema electoral.

No obstante, esta concepción clásica se encuentra hoy profundamente tensionada por lo que el filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han denomina el régimen de la infocracia, una nueva forma de dominación articulada en torno al procesamiento masivo de datos, la digitalización y la reconfiguración del poder. En este nuevo escenario, la producción y circulación de información adquieren un rol central en la administración de la vida pública,



pues desplazan las formas disciplinarias tradicionales por mecanismos más sutiles de vigilancia, predicción y control algorítmico.

De ahí que el presente artículo propone realizar un análisis crítico de esta transición, atendiendo a sus principales implicancias políticas y éticas. El objetivo general consiste en reflexionar filosóficamente sobre el impacto de la digitalización, la vigilancia algorítmica y la hiperinformación, fenómenos que han configurado una crisis estructural de la democracia contemporánea al transformar radicalmente los modos de subjetivación, deliberación y participación ciudadana. Asimismo, se integran aportes de Shoshana Zuboff y Sara Ahmed con la finalidad de complejizar la comprensión del poder digital y de la dimensión política de los afectos.

Para este propósito, la investigación se organiza en tres aspectos interrelacionados. En primer lugar, se examina la genealogía de la infocracia, identificando su influencia a partir de las plataformas digitales, donde los algoritmos operan como nuevos dispositivos de poder. En segundo lugar, se analizan las consecuencias políticas derivadas del capitalismo de la información, particularmente en lo que concierne a la erosión de la privacidad, la fragmentación del espacio público y la automatización de la atención. Finalmente, se discuten las posibilidades de resistencia y reactivación de la democracia en este nuevo contexto, acentuando la necesidad de repensar la participación, la autonomía y la libertad frente a los dispositivos de control digital que moldean la vida contemporánea.

2. Genealogía de la infocracia: del régimen disciplinario al régimen de la información

Siguiendo parcialmente la tradición foucaultiana, Byung-Chul Han establece que el régimen disciplinario, propio de la modernidad, se estructuraba fundamentalmente en torno a la vigilancia del cuerpo, la corrección y la normalización sistemática de la conducta. En este marco, el poder operaba mediante instituciones visibles, tales como: la escuela, la fábrica, el hospital y la prisión; cuya función consistía en formar sujetos dóciles y productivos dentro



de un aspecto de control social claramente delimitado. Sin embargo, debido a la industrialización y consolidación del capitalismo, este tipo de poder biopolítico va transitando progresivamente hacia un nuevo tipo de poder más sutil. En relación a lo descrito, Costa (2021) otorga un antecedente relevante:

El biopoder moderno, el poder sobre la vida que se inaugura en Europa entre los siglos XVI y XVII y que se dirige a regular, administrar, modular y conducir la vida de los individuos y las poblaciones, actúa no solo sobre los cuerpos biológicos, sobre sus fuerzas físicas, sus gestos y movimientos, sus rutinas cotidianas, sino también sobre sus creencias, sus deseos, sus intereses, sus estados de ánimo, sus afectos, sus gustos, sus decisiones. (p. 34)

Así, lo mencionado por Costa (2021) sintetiza con lucidez el modo en que el biopoder moderno logró expandir su control más allá de la dimensión física, alcanzado, incluso, los ámbitos afectivos y simbólicos de la existencia humana.

Entonces, bajo la impronta del neoliberalismo, este tipo de poder deja de requerir mecanismos coercitivos directos o estructuras disciplinarias visibles y opera, en cambio, a través de la autoexplotación y la autooptimización voluntaria del sujeto. Es en este desplazamiento donde se configura una transformación decisiva en la lógica del poder contemporáneo, tal como Alcázar Arellano (2016) señala:

De la Biopolítica se ha pasado a “la Psicopolítica” y sendas formas obedecen a facetas distintas de la producción capitalista. La dominación y explotación de la psique es el objetivo del poder neoliberal en la era de la información y la comunicación, es la “forma de gobierno” del capitalismo posindustrial. (p. 185)

Por eso, la psicopolítica, que opera actualmente, consiste en un dispositivo de control internalizado e invisible, donde ya no se trata de imponer la obediencia desde fuera, sino de



seducir al sujeto para que participe activamente en su propio sometimiento, convencido de que, en realidad, actúa libremente. Sobre esto Han (2014) sostiene:

El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo «biológico, somático, corporal». Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. (pp. 41–42)

Este novedoso tipo de dominación se sustenta sobre la promesa de una libertad que tiene por objeto la autorrealización, la eficiencia y la optimización constante, lo que configura una forma de poder que se disfraza de autonomía. En este tránsito, la psicopolítica, al transformar el control en autonomía, convierte la libertad en un instrumento de dominación, tal como Almeyda (2022) asevera: “La psicopolítica, como Han denomina a este concepto legitimador, es un tipo específico de violencia y poder que se relaciona directamente con la libertad y con el modo en que el individuo se relaciona con esta” (p. 301).

La paradoja contemporánea, por tanto, consiste en que el sujeto cree actuar libremente mientras participa activamente en los mecanismos que garantizan su propio control. Como Han (2017) advierte: “Vivimos en una época posmarxista. En el régimen neoliberal la explotación ya no se produce como alienación y desrealización de sí mismo, sino como libertad, como autorrealización y autooptimización” (p. 64). De este modo, la dominación se disfraza de independencia y el control se legitima como expresión de la elección individual. Por lo tanto:

Con la industrialización comienza el régimen disciplinario. La propia dominación adopta una forma maquinal. El poder disciplinario introduce a las personas en el engranaje de la máquina panóptica. La digitalización produce el régimen de la



información cuya *psicopolítica* vigila y controla la acción por medio de algoritmos e inteligencia artificial. (Han, 2023, p. 95)

En consecuencia, este desplazamiento marca un cambio cualitativo en la lógica del poder, pues el sujeto ya no es oprimido mediante la coerción o la disciplina física, sino a través de la sobreexposición y la autogeneración constante de información. Por lo que ya no se le encierra, más bien se le induce a exhibirse, a mostrarse, dentro de un espacio digital que convierte la visibilidad en una forma de vida.

En este contexto, la vigilancia no se impone desde una autoridad visible, al contrario, se integra en los dispositivos cotidianos que son utilizados por los sujetos, tales como: *smartphones*, aplicaciones, buscadores y sistemas operacionales que extraen y procesan los datos generados en cada interacción.

Ahora bien, desde una perspectiva estructural más amplia, la socióloga estadounidense Shoshana Zuboff (2020) sostiene que, bajo la dinámica del *capitalismo de la vigilancia*², esta extracción masiva de datos no opera únicamente mediante mecanismos psicopolíticos o de autosubordinación, en rigor se articula por intermedio de formas coercitivas y disciplinarias más tradicionales, particularmente a través de asimetrías informacionales, arquitecturas digitales opacas y marcos institucionales que concentran el poder de decisión en manos de grandes corporaciones tecnológicas.

Esta divergencia analítica entre Han y Zuboff resulta fundamental para comprender la complejidad del régimen de la información contemporánea. Puesto que, mientras Byung-Chul Han privilegia el análisis de los mecanismos psicológicos de autosubordinación, Zuboff enfatiza las estructuras de poder corporativo-estatal que operan independientemente de la conciencia individual, esto es: contratos de adhesión ambiguos, arquitecturas de elección

² Para Zuboff, el capitalismo de la vigilancia constituye una nueva forma histórica de capitalismo, distinta tanto del capitalismo industrial como del informational, cuyo rasgo central radica en la apropiación privada de la experiencia humana como materia prima destinada a la generación de ganancias y al ejercicio del poder.



manipuladas, concentración oligopólica del mercado tecnológico y ausencia de modelos regulatorios efectivos.

Dicho esto, no se trata necesariamente de enfoques contradictorios, más bien son complementarios, ya que la eficacia del *capitalismo de la vigilancia* radica, precisamente, en la coyuntura entre la seducción psicopolítica y la coerción sistémica.

Por ende, la información acumulada destaca una forma de poder que no necesita subordinar cuerpos visibles, sino procesar subjetividades, datos y flujos informativos. No obstante, siguiendo con la propuesta del filósofo surcoreano-alemán, este asevera: “El capitalismo de la información, que se basa en la comunicación y la creación de redes, hace que técnicas de disciplina como el aislamiento espacial, la estricta reglamentación del trabajo o el adiestramiento físico queden obsoletas” (Han, 2022b, p. 10).

Entonces, el nuevo orden se configura mediante la digitalización de la esfera pública, la transparencia hiperbólica, la fragmentación del discurso y el debilitamiento de la acción comunicativa. Lo cual conlleva que la vida comunitaria y política se disuelva en un torrente de estímulos inmediatos, donde el juicio crítico cede ante la lógica del *me gusta* y la reacción emocional.

Por otro lado, según el filósofo-surcoreano alemán la eficacia de este nuevo tipo de mecanismo sigue radicando en la autosubordinación del sujeto y en su adhesión voluntaria a un sistema que lo recompensa con gratificaciones simbólicas. Por ello, Han (2022a) sostiene:

Mucho más eficaz es la técnica de poder que se encarga de que las personas se subordinen por sí mismas al sistema de gobierno. Su peculiar eficacia se debe a que, en lugar de actuar con prohibiciones y privaciones, lo hace con favores y satisfacciones. En lugar de hacer a las personas dóciles, trata de hacerlas dependientes. Esta lógica de la eficacia del neoliberalismo se puede aplicar también a la vigilancia. (p. 33)



Con esto, el poder informational se revela más persuasivo que represivo; seduce en lugar de imponer, recompensa en lugar de castigar. Pero esta sutileza encubre una estructura de control más profunda, pues transforma la libertad en una forma de servidumbre voluntaria, donde la transparencia y la conectividad se presentan como virtudes democráticas, cuando en realidad funcionan como mecanismos de extracción y normalización de la conducta.

El resultado de esta mutación estructural es una crisis profunda de la democracia, entendida no solo como régimen político, sino como espacio de deliberación racional, construcción de sentido y acción colectiva. En efecto, Byung-Chul Han (2022b) advierte: “la democracia se hunde en una jungla impenetrable de información” (p. 41), debido a que, en este nuevo escenario, la saturación informativa sustituye la reflexión por el ruido, el diálogo por la polarización y la verdad por la eficacia comunicativa. En esta línea, Vázquez y Ruiz (2025) amplían el diagnóstico vislumbrado por Han al señalar que

el mundo, entonces, no se trata ya sobre hechos y realidades, se trata sobre la percepción que se quiere generar de verdades artificiales, construidas no solo a partir de mentiras, sino de la reproducción de éstas en los espacios digitales. (p. 145)

De esta manera, la lógica informational deja de orientarse a la búsqueda de la verdad para centrarse en la producción de efectos de veracidad, donde la apariencia adquiere más valor que la comprobación, y la circulación de mensajes importa más que su contenido. Asimismo, Bellver y Romero-Wenz (2022) explican que “Han entiende que la democracia solo es posible desde el reconocimiento de la verdad” (p. 171).

Por lo que, cuando la verdad se sustituye por la mera circulación de información o por la producción de apariencias, el fundamento mismo de la deliberación democrática se erosiona. Lo que implica una transformación de la opinión pública en una esfera de



percepción administrada, donde los algoritmos determinan qué debe ser visible, creíble o relevante, lo cual termina asemejándose al *Big Brother* orwelliano³.

En consecuencia, esta dinámica de simulación permanente conduce, como manifiesta nuevamente Han (2022a), a la desaparición de toda distancia crítica: “La comunicación digital como nueva forma de producción elimina rigurosamente los espacios protegidos y transforma todo en informaciones y datos. De este modo se pierde toda distancia protectora. En la hipercomunicación digital todo se mezcla con todo” (p. 45).

Así, la pérdida de esta distancia temporal y simbólica, termina por alterar las condiciones mismas del pensamiento político, pues todo se vuelve inmediato, transparente y cuantificable. La intimidad se disuelve a causa de la exposición constante, y el sujeto, reducido a un conjunto de datos circulantes, se convierte en objeto de cálculo, predicción y estandarización.

En definitiva, para Han, la democracia—comúnmente asociada a la deliberación y al juicio racional—aparece hoy tensionada por un imperativo de la visibilidad y del rendimiento, donde el sentido se disipa en los flujos informativos y la autonomía se confunde con la hiperconectividad. Si bien es cierto que la democracia dista de constituirse como un espacio plenamente transparente de deliberación racional, el diagnóstico de Byung-Chul Han pone de relieve que la digitalización y el neoliberalismo no solo intensifican estas tensiones, sino que las reconfiguran de manera cualitativamente distinta. Considerando esto, la democracia contemporánea se ve amenazada no tanto por la supresión directa de la autonomía, más bien por su alteración en una forma de autoexposición, autooptimización y control voluntario.

³ Cabe señalar que la referencia al *Big Brother* orwelliano permite ilustrar ciertas continuidades en las formas del control, pero resulta insuficiente para dar cuenta de la lógica que rige la infocracia. En *1984*, el poder se ejerce mediante una vigilancia externa, centralizada y coercitiva; en cambio, en el análisis de Byung-Chul Han, el control opera de manera descentralizada a través de la autoexposición, la transparencia y la gestión algorítmica de la atención, lo que produce una forma de dominación menos perceptible y más eficaz.



3. Consecuencias del capitalismo de la información

A partir del desplazamiento en la lógica del poder, la comunicación política experimenta una transformación profunda debido a las dinámicas del capitalismo de la información, que convierte los datos, las emociones y la atención en recursos estratégicos de control. Así, los procesos electorales terminan por destacarse como auténticas guerras de información, donde la verdad se diluye entre estrategias de persuasión algorítmica, noticias falsas y manipulación emocional.

En efecto, al considerar, por ejemplo, el caso de las *fake news*, resulta evidente que el régimen de la información no persigue reflejar fielmente la realidad, por el contrario, prioriza la captura de la atención y la movilización emocional de los usuarios.

Por lo tanto, las fronteras entre lo verdadero y lo falso se vuelven difusas, y el valor de la información se mide más por su capacidad de circular que por su contenido factual. Por eso, Han (2021b) menciona: “Las *fake news* son informaciones que pueden ser más efectivas que los hechos” (p. 18). Efectivamente, en el marco de la economía de la atención, lo que prevalece no es la veracidad del mensaje, sino su capacidad para conmover, capturar la atención y viralizarse. De esta manera, la información se transforma en un instrumento de manipulación afectiva, que se encuentra disponible al servicio de un mercado digital que capitaliza el miedo, la indignación o el deseo de pertenencia como fuentes de rentabilidad tanto simbólica como económica. La infocracia representa, en este sentido, una mutación del poder, pues el control deja de ejercerse por represión para operar mediante la gestión de la información y la manipulación de la atención. En ella, el ciudadano deja de ser un sujeto deliberante para convertirse en un reducto de datos y emociones, mientras la verdad política se disuelve en la competencia por la influencia y el reconocimiento.

Por consiguiente, el capitalismo de la información consolida un escenario posdemocrático en el que la eficacia comunicativa suplanta a la legitimidad racional, y el ruido digital sustituye el diálogo como fundamento de lo común. Precisamente, esto ocurrió



con la campaña presidencial de Trump en el 2016, donde, según Byung-Chul Han, el entonces candidato republicano utilizó sus redes sociales para promover su candidatura y programa de gobierno, evidenciando un verdadero marketing psicopolítico: “Trump, el primer presidente con Twitter, trocea su política en tuits. No son visiones, sino informaciones virales, las que los determinan. La infocracia fomenta la acción instrumental orientada al éxito” (Han, 2022b, p. 35).

Por ende, para el filósofo surcoreano-alemán, las campañas contemporáneas constituyen uno de los fenómenos más paradigmáticos de este nuevo régimen, ya que el debate racional cede ante la viralidad, y la opinión pública va siendo moldeada por flujos de datos gestionados por *bots*, *troles* y plataformas digitales que operan según los intereses del mercado y del poder. Por este motivo, Han (2022b) sostiene: “La mediocracia como telecracia se basaba en el espectáculo y el entretenimiento, no en las noticias falsas y la desinformación. Solo la red digital creó las condiciones estructurales previas para las distorsiones infocráticas de la democracia” (p. 38). Con esto, se vislumbra la mutación de una democracia mediática, sustentada en la representación y la imagen televisiva, hacia una democracia algorítmica, regida por la popularidad digital y la circulación incesante de datos.

Asimismo, es relevante advertir que no se trata simplemente de una evolución tecnológica, sino de un desplazamiento ontológico en la forma en que lo político se manifiesta, se percibe y se experimenta. Pues, en la era digital, la mediación técnica no solo organiza la comunicación, también produce subjetividades y condiciona las formas de lo común. Sobre esto, Bellver y Romero-Wenz (2022) afirman:

El orden digital de la información liquida tanto la factibilidad de lo que no se puede negar como los relatos que dan sentido. El otro desaparece como interlocutor y su lugar es ocupado por perfiles de personalidad, cuyo comportamiento es predecible y manipulable. (p. 171)



Bajo este régimen, la política pierde su sentido, porque se disuelve la comunidad de iguales que antes se articulaba mediante el reconocimiento recíproco y el relato compartido. Además, la lentitud estructural de la democracia, basada en la argumentación, el consenso y el procedimiento deliberativo, se vuelve incompatible con la aceleración informacional propia de la era digital. Debido a que en una sociedad regida por la inmediatez y la sobreexposición el tiempo necesario para el pensamiento se percibe como un obstáculo. Así lo expresa Han (2022b) al señalar:

La democracia es lenta, larga y tediosa, y la difusión viral de la información, la infodemia, perjudica en gran medida el proceso democrático. Los argumentos y los razonamientos no tienen cabida en los tuits o en los memes que se propagan y proliferan a velocidad viral. (p. 42)

De este modo, el proceso democrático, que requiere tiempo, reflexión y diálogo, se ve desplazado por la lógica del rendimiento y la comunicación instantánea. La política se convierte en espectáculo, el ciudadano en usuario y el voto en un gesto emocional más que en una decisión racional. De ahí que Han (2022b) afirma: “el corazón no es un órgano de la democracia. Cuando las emociones y los afectos dominan el discurso político, la propia democracia está en peligro” (p. 76).

Ahora bien, en contraste con la postura de Byung-Chul Han, quien tiende a concebir la emocionalización del discurso público como un mecanismo de control psicopolítico que debilita la deliberación democrática, la investigadora Sara Ahmed (2015), en su libro *La política cultural de las emociones*, sostiene que las emociones no son meramente estados psicológicos individuales ni meros instrumentos de manipulación algorítmica, en realidad son prácticas sociales y culturales que circulan entre cuerpos y producen efectos políticos específicos:

Así que las emociones no son simplemente algo que “yo” o “nosotros” tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros,



se crean las superficies o límites: el “yo” y el “nosotros” se ven moldeados por —e incluso toman la forma de— el contacto con los otros. (Ahmed, 2015, p. 34)

Adicionalmente, para Ahmed, las emociones no son antitéticas a la política democrática; al contrario, son fundamentales para la formación de colectividades, solidaridades y movimientos de resistencia⁴. Desde esta perspectiva, el problema no radica en la presencia de emociones *per se* en el espacio público, sino en quién tiene el poder de nombrarlas, canalizarlas y legitimarlas.

En consecuencia, la diferencia fundamental entre Han y Ahmed estriba en que mientras el primero contrapone razón y emoción como términos excluyentes (privilegiando la primera y desconfiando de la segunda), Ahmed comprende que toda deliberación racional está ya siempre atravesada por dimensiones afectivas. Por lo que no existe un *logos puro* separado del *pathos*; el pensamiento crítico mismo está sostenido por afectos como la curiosidad, la indignación ante la injusticia o el cuidado por el otro.

En este sentido, la emocionalización del discurso político no sería necesariamente una degradación de la democracia, de hecho podría constituirse como una evidencia de su vitalidad afectiva, siempre y cuando esas emociones no sean instrumentalizadas unilateralmente por poderes algorítmicos o corporativos, sino que puedan circular, transformarse y articularse en proyectos colectivos de emancipación.

Aun así, para Byung-Chul Han el sistema democrático se debilita cuando la deliberación racional, basada en el reconocimiento del otro como interlocutor válido, es desplazada por una lógica predominantemente emocional. Siguiendo este razonamiento, y tal como se ha

⁴ Al respecto, para Ahmed, algunos movimientos recientes como #MeToo, Black Lives Matter, las movilizaciones climáticas o las revueltas feministas evidencian que las emociones compartidas pueden operar como vínculos políticos potentes capaces de generar una acción colectiva transformadora. Estas movilizaciones han recurrido a las mismas plataformas digitales que Han denuncia como dispositivos de control, utilizándolas para organizar comunidades afectivas de resistencia capaces de producir desplazamientos legislativos, culturales y políticos significativos.



señalado en una investigación previa, se sostiene que: “En este aspecto, el capitalismo estimula y manipula las emociones estratégicamente, para que los sujetos se mantengan constantemente en un estado de carencia permanente” (Saavedra Pérez, 2025, p. 14).

De acuerdo con esto, la práctica política se ve progresivamente colonizada por emociones como la indignación, el miedo o una empatía instrumentalizada, que sustituyen al diálogo razonado. Por lo cual: “El aumento del miedo y del resentimiento provoca el embrutecimiento de toda la sociedad y, en definitiva, acaba siendo una amenaza para la democracia” (Han, 2024, p. 14). Se pierde así la escucha, el diálogo argumentativo y la expectativa de una comunicación intersubjetiva orientada al entendimiento, siendo reemplazadas por una dinámica de reacción inmediata. De manera que “la crisis de la democracia es ante todo una *crisis del escuchar*” (Han, 2022b, p. 48), porque, en lugar de escuchar, los sujetos se limitan principalmente a scrollear y publicar, reforzando burbujas de afinidad que confirman sus propias creencias y debilitan el encuentro con el otro. Esta dinámica constituye una esfera pública saturada de ruido, donde la comunicación se convierte en una sucesión de monólogos paralelos. Asimismo, la intersubjetividad, mediada por la pantalla digital, es distorsionada, pues el otro deja de ser una presencia concreta para transformarse en una imagen o en un reflejo filtrado, lo que termina por nublar la posibilidad misma del reconocimiento.

En este contexto, las redes sociales, al potenciar las emociones mediante algoritmos y mecanismos de retroalimentación afectiva, intensifican el desplazamiento desde la racionalidad discursiva hacia una afectividad performativa que socava los procesos deliberativos propios de la democracia. Por ello, Han (2021a) advierte: “Se está propagando y asentando una posdemocracia, que es una *democracia paliativa*” (p. 12). Es decir, una forma degradada de democracia que mantiene su apariencia formal mientras pierde su sustancia real. Todo esto conduce a que “la política se acomoda en una zona paliativa y pierde toda vitalidad” (Han, 2021a, p. 12).



Corolario a ello, se produce una suerte de anestesia política, en la que los síntomas del malestar social se gestionan o se suavizan, pero rara vez se abordan en toda su profundidad. Por consiguiente, la política, según el filósofo surcoreano-alemán se transforma en una terapia emocional colectiva, donde el consenso ya no se construye a través de la razón y el debate, sino mediante la gestión afectiva del descontento. Los ciudadanos dejan de ser actores críticos y se convierten en sujetos que consumen información y emociones, moldeados por dispositivos que refuerzan sus creencias. Así, la posdemocracia paliativa, expone una forma de poder que neutraliza el conflicto y sustituye la confrontación de ideas por una participación superficial, emocionalmente intensa pero políticamente débil.

En última instancia, esta deriva afectiva revela una democracia que mantiene su marco institucional mientras se vacía de su contenido reflexivo, pues queda reducida a un ejercicio de gestión emocional más que a la construcción de un proyecto común.

4. Posibilidades de resistencia y reactivación de la democracia

Al sopesar las diversas problemáticas ocasionadas por el capitalismo de la información, Byung-Chul Han aboga por instaurar algunas posibilidades de resistencia que pueden inferirse a lo largo de su obra. Por ejemplo, en sus numerosos ensayos se vislumbra un llamado a la recuperación de la *vita contemplativa*⁵, el silencio, la escucha y la alteridad. En efecto, frente a una sociedad dominada por la hipercomunicación, la transparencia y la exigencia constante de rendimiento, Han propone un retorno a modos de existencia más silenciosos y receptivos, donde el pensamiento no esté subordinado a la velocidad ni a la utilidad inmediata. Considerando esto, la *vita contemplativa* aparece como un gesto subversivo con respecto al ruido de la información, de ahí que Almeyda (2023) mencione:

⁵ Sobre la noción de *vita contemplativa*, resulta pertinente mencionar que, en un trabajo anterior, se ha destacado el carácter innovador de la interpretación que realiza Byung-Chul Han, en la medida en que recupera esta tradición—presente en autores como Aristóteles, san Agustín y Tomás de Aquino—para oponerla críticamente al modo de vida contemporáneo, marcado por el rendimiento y la aceleración (Saavedra Pérez, 2024, p. 246).



La pura actividad que domina la psicología del individuo no abre espacio a la experiencia, sino a la mera vivencia del estar-sin-ser. Así, la sensibilidad, especialmente aquella que corresponde a la capacidad humana de asombrarse e interrumpirse en la experiencia, queda reducida a meros brincos entre puntos. Sin embargo, la *vita contemplativa* (*bios theoretikos*) no cede ante la hiperactividad, no es posible debido a su carácter detenido y demorado. La actividad que subyace a la contemplación profunda posee el aroma de la transformación y la interrupción vía acontecimiento. (p. 60)

Desde esta perspectiva, la *vita contemplativa* no debe entenderse como una huida del mundo ni como un repliegue nostálgico hacia la interioridad, sino como una forma radical de presencia y reintegración del pensamiento, en la que la pausa y la sensibilidad se elevan en medio del vértigo productivista impuesto por el capitalismo de la información.

No obstante, pueden identificarse ciertas tensiones internas en el planteamiento de Han, pues la invitación a recuperar la *vita contemplativa* suscita una pregunta política central: ¿pueden prácticas como el silencio, la pausa y la contemplación articularse eficazmente como respuestas frente a dinámicas sistémicas de dominación algorítmica, económica e institucional? Dado que los fenómenos que Byung-Chul Han diagnostica—el capitalismo de la información, la lógica extractiva de las plataformas digitales y la concentración del poder tecnológico—poseen un carácter estructural, se torna necesario reflexionar sobre cómo estas prácticas éticas y existenciales pueden complementarse con formas de acción colectiva, marcos institucionales y proyectos políticos concretos.

En este sentido, aunque el filósofo surcoreano-alemán no profundiza de manera directa en las cuestiones antes mencionadas, es relevante subrayar que la *vita contemplativa* no se contrapone al ámbito político, sino que puede coexistir con él, fortaleciéndolo como un espacio reflexivo y crítico frente a la presión sistemática de la productividad y del control.



De ahí que Han (2023) recurre a la tradición griega para establecer que la contemplación se encontraba inserta en el corazón mismo de la *polis*, según argumenta: “la *polis* griega consta, como es sabido, de tres espacios: *oikos*, *agorá* y *témenos*” (p. 79). Por consiguiente, el *oikos* correspondía al ámbito doméstico: la casa, la familia y los bienes; mientras que el *agorá* representaba el centro de la vida pública y social, el lugar del intercambio, la deliberación y la palabra compartida. El *témenos*, en cambio, constituía el recinto sagrado, el *templum*, aquel espacio consagrado a la observación contemplativa. En este aspecto, la *polis* no se comprendía únicamente como un entramado económico (*oikos*) o político (*agorá*), sino más bien, como una estructura espiritual y simbólica sostenida por el *témenos*. Efectivamente, el propio Han (2023) afirma:

La palabra «contemplación» proviene de *templum*. Filosóficamente hablando, el *témenos* es un reino de ideas perennes: «En este espacio recortado se yerguen las ideas. Las ideas son inespaciales e intemporales. Uno puede apercibirse de ellas si observa con una mirada teórica». El *témenos* domina la ciudad desde lo alto. De ahí que sea habitual que se lo establezca sobre la colina. La *polis* griega es impensable sin esa *acró-polis* (literalmente, «ciudad alta» o «ciudad superior»). La acrópolis está destinada a lo divino. (pp. 80–81)

A través de esta analogía, el filósofo surcoreano-alemán expresa cómo la *vita contemplativa* se erige debido a la edificación de un *templum interior*: un espacio simbólico desde el cual el sujeto puede observar sin quedar atrapado en el torrente de estímulos y exigencias de productividad que caracterizan al capitalismo de la información.

No obstante, es imprescindible problematizar esta idealización de la *polis* griega, en la medida en que omite sus exclusiones constitutivas: mujeres, esclavos y metecos carecían de acceso tanto al *agorá* como al *témenos*. En efecto, la contemplación en la Grecia clásica estaba reservada solo a los ciudadanos varones liberados del trabajo productivo, una condición que se sostenía precisamente sobre la explotación de otros. Esta dimensión



histórica, que Byung-Chul Han no tematiza de manera suficiente, resulta crucial para trasladar su propuesta al presente, pues obliga a interrogar las condiciones materiales y sociales que hacen posible—o imposible—la contemplación.

A partir de esta tensión, se configura en cierta medida una cosmovisión ético-política que no puede limitarse a una apelación individual, sino que reclama la urgencia de instituir espacios de silencio, reflexión y distanciamiento como prácticas socialmente garantizadas: zonas de resistencia donde la atención no esté capturada por la lógica de la conexión permanente. Estos intersticios del pensar podrían abrir la posibilidad de una esfera pública renovada, en la cual la deliberación racional, la argumentación crítica y la experiencia compartida del sentido se reactiven frente a la emocionalización del discurso político y la saturación informativa que atiborran la vida actual. En este contexto, la *vita contemplativa* se revela como una práctica de negatividad, una forma de resistencia que interrumpe el flujo incesante de estímulos y la positividad del rendimiento. Almeyda (2023) lo expresa con precisión: “la *vita contemplativa* es una actividad de la resistencia, del *No* que permite una dialéctica que causa disyuntivas fuera de la positividad” (p. 20). En sintonía con ello, Han (2020) sostiene que: “la vida alcanza una intensidad real justo en el momento en que la *vita activa* —que en su crisis posmoderna degenera en hiperactividad— asume en sí la *vita contemplativa*” (p. 55). De este modo, la contemplación no suprime la acción, más bien la reorienta y la profundiza, devolviéndole su densidad ética y su fundamento humano.

En virtud de lo señalado, es posible recuperar el silencio y la escucha como dimensiones políticas, puesto que Han (2020) advierte: “El silencio hace estar a la escucha. Va acompañado de una peculiar receptividad, de una profunda atención contemplativa. La actual presión para comunicar conduce a que no podamos cerrar los ojos ni la boca. Esa presión profana la vida” (p. 54). En este marco, el silencio se vuelve subversivo y la escucha se transforma en una forma de resistencia respecto al ruido del mundo, porque, solo allí donde hay silencio puede surgir una palabra significativa; solo desde la escucha puede renacer lo común.



Por lo tanto, recobrar el silencio y la escucha implica fundar una nueva política de la atención, una política capaz de resistir la dispersión y de restituir el encuentro, la verdad y el cuidado. Así, en una sociedad saturada por la exposición y la autoafirmación constante, la escucha se convierte en el gesto que restablece la relación con el otro, ya que escuchar significa abrir sitio a lo distinto, dejarse afectar por lo que no proviene del propio *yo*. Bajo esta consideración, Han (2017) afirma: “La escucha tiene una dimensión política. Es una acción, una participación activa en la existencia de otros, y también en sus sufrimientos” (p. 120). Escuchar, entonces, es una forma de presencia comprometida que posibilita la emergencia de la alteridad en el espacio común.

Asimismo, la escucha reaparece como una práctica de cuidado y resistencia, un modo de rehacer el tejido político a partir de la atención compartida y del reconocimiento del otro como fuente de sentido.

Sin embargo, los ideales actuales centrados en el rendimiento y la optimización, debilitan esa energía comunitaria al fragmentar los vínculos sociales y reducir la experiencia política a una mera gestión de intereses individuales. Por eso, Han (2022b) expresa:

Ya no nos escuchamos. Escuchar es un acto político en la medida en que integra a las personas en una comunidad y las capacita para el discurso. Crea un «nosotros». La democracia es una *comunidad de oyentes*. La comunicación digital como *comunicación sin comunidad* destruye la política basada en *escuchar*. (pp. 54–55)

En consecuencia, al perder la *escucha*, desaparece la comunidad, y con ella, la política entendida como espacio de encuentro y de palabra compartida. La escucha, en tanto gesto de apertura al otro, constituye el acto originario de la alteridad; sin ella, la esfera pública se degrada en una multiplicidad de monólogos cerrados sobre sí mismos. Pues, en lugar de un diálogo, emergen burbujas de autoafirmación, discursos que no buscan comprender sino imponerse, reforzando el aislamiento subjetivo y la polarización afectiva. Con respecto a esto, Butierrez (2022) señala:



Así, la sociedad comunicacional positiva evita las formas resistentes de comunidad, tal y como Han figura con la sumatoria de amigos virtuales, valorados por ser contables en lugar de narrables: todo se torna numerable para transformarse y adaptarse así al lenguaje del rendimiento y la eficiencia, un fenómeno que se ilustra por medio de la proliferación de los “me gusta” en las redes sociales, pues reducen a la plena positividad la manifestación personal, anulando toda diversidad o laguna enunciativa. (p. 4)

En estricto rigor, al reconocer que la democracia no puede reducirse ni a un mero agregado de voluntades individuales, ni a un simple intercambio de datos, se hace necesario concebirla como una forma de convivencia fundada en la reciprocidad y el cuidado, lo que permite comprender la urgencia de repensar su fundamento político.

Entonces, una reactivación de la democracia implica primeramente un proyecto común sustentado en la reciprocidad, la apertura y el cuidado. Razón por la cual, Han (2016) sostiene que: “Solo la comunidad desarrolla una energía política” (p. 66). Con esto, se deja en claro que la verdadera potencia política no surge del individuo aislado, sino de la relación mutua entre las personas que conforman una comunidad. Además, esa “energía política” a la que alude Byung-Chul Han brota del entrelazado de vínculos y del reconocimiento de una interdependencia constitutiva. Por eso, la política solo cobra sentido cuando se enraíza en la experiencia de lo común, en la conciencia de que “necesitamos del otro” para que la vida sea verdaderamente humana. Es esa apertura hacia el *otro* la que dota de fuerza y sentido a la acción colectiva. Precisamente, Han (2016) recupera esta idea al dialogar con Aristóteles, quien comprendía la política como el *arte de vivir bien* en la *polis*. En sus palabras:

La política, según Aristóteles, se dirige al gobierno de la ciudad (*polis*), que «nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (*eu zen*)». Parte esencial de la política son el derecho y la justicia (*dikaion*). Funcionan como mediación y se ocupan de que la vida en común sea feliz, de la maximización del



interés público. La ciudad es mucho más que una figura de poder y dominación. El punto fuerte de la política aristotélica es que no apunta a la dominación. El objetivo de la polis es la autonomía (*autarkeia*). La gente se reúne y crea una comunidad porque, aislada, sufre una falta. Una comunidad política surge a partir de un sentimiento de falta y no de una voluntad de poder y dominación. Se decide convivir con otros para superar el sentimiento de falta. La política surge alrededor de la vida, de la voluntad de supervivencia, pero solo la preocupación por la «buena vida» la convierte en lo que verdaderamente es. (pp. 90–91)

Este pasaje es fundamental para acentuar una reactivación democrática, en la medida en que exige una reorientación hacia la comunidad, el bien común y el reconocimiento del otro como interlocutor libre, distinto e irreducible. Además, al situarlo en el ámbito de lo político, se reivindica la dimensión ética, afectiva y relacional de lo común frente al individualismo performativo y la autoexplotación narcisista que configuran el capitalismo neoliberal.

De este modo, en contra del ideal contemporáneo de autonomía individual absoluta, Han enfatiza la *autarkeia* como autonomía compartida: una suficiencia que solo puede alcanzarse en relación con los demás. Asimismo, vincula la política con el *vivir bien*, y no únicamente con la mera supervivencia. Por ello, advierte que una sociedad obsesionada con la productividad, la competencia y el rendimiento se distancia del sentido original de la *polis*, entendido como la búsqueda del bien común y de una vida plena.

5. Conclusión

La incisiva crítica de Byung-Chul Han permite reconocer que la crisis actual de la democracia no se limita solamente a un deterioro institucional, ni tampoco a la irrupción de las tecnologías digitales; en realidad, responde a una mutación estructural mucho más profunda. Efectivamente, pues alude mayormente a las dinámicas psicopolíticas ejercidas por el capitalismo neoliberal que ha desplazado el centro de la vida pública hacia la producción exitista del sujeto, desactivando la energía colectiva que sostenía la convivencia democrática.



De esta manera, la psicopolítica inaugura un régimen de dominación en el que el poder ya no se impone desde fuera, sino que se interioriza, configurando subjetividades que convierten la vigilancia en un hábito cotidiano y redefinen la libertad como exigencia constante de autorendimiento. En este panorama, la comunidad se disuelve entre la transparencia y la exposición digital, mientras la vida política se transforma en un mercado de visibilidad donde cada individuo compite por imponerse como objeto de rendimiento simbólico.

Por otro lado, según Han, el régimen de la información ha vaciado de contenido a la política, al convertirla en un flujo incesante de estímulos antes que en un espacio de reflexión. Esto impacta, evidentemente, en la democracia, que deja de funcionar como una práctica deliberativa para reducirse a una gestión de emociones, administrada por algoritmos y por la economía de la atención. Así, el capitalismo de la información logra imponerse a través del propio caos que contribuye a generar.

Ahora bien, la perspectiva de Zuboff permite ampliar el marco analítico al mostrar que el capitalismo de la información no se sostiene únicamente en la seducción psicopolítica descrita por Han, sino también en estructuras materiales, coercitivas e institucionales que operan con relativa independencia de la conciencia individual. La concentración oligopólica del poder tecnológico, las arquitecturas digitales opacas, las asimetrías informacionales sistemáticas y la ausencia de regulaciones democráticas efectivas configuran un entramado de dominación que no puede reducirse a la interiorización subjetiva del control. En este sentido, la autosubordinación neoliberal es inseparable de la coerción estructural, ya que la eficacia del régimen de la infocracia radica precisamente en la articulación entre ambas dimensiones.

Este contraste tiene implicancias políticas decisivas, debido a que, si la crisis democrática fuera solo una crisis de la subjetividad, bastaría con una transformación ética individual para revertirla. Sin embargo, la lectura de Han y Zuboff muestra que la reactivación democrática exige necesariamente disputas institucionales, regulaciones



colectivas y una redistribución efectiva del poder tecnológico. La modificación de la conciencia, por sí sola, resulta insuficiente frente a estructuras de dominación que exceden la voluntad individual.

De manera análoga, el diálogo crítico con Sara Ahmed permite matizar la profunda desconfianza de Byung-Chul Han hacia la emocionalización del discurso político. Si bien el filósofo surcoreano-alemán acierta al advertir sobre la instrumentalización algorítmica de los afectos—especialmente en contextos de polarización, populismo digital y manipulación informativa—, su postura tiende a reproducir una dicotomía problemática entre razón y emoción. Por lo cual, desde la teoría *política cultural de las emociones*, Ahmed propone superar esta oposición al concebir los afectos no como fuerzas intrínsecamente antidemocráticas, sino como prácticas sociales que circulan entre cuerpos, fomentan vínculos y organizan comunidades políticas.

Ante esto, la recuperación de la comunidad se vuelve una tarea política sumamente importante. Aunque no se trata de volver a las formas tradicionales de sociabilidad, más bien, implica restaurar los vínculos humanos desde una ética del cuidado, la reciprocidad y la escucha. Así, este gesto equivale a restituir la *vita contemplativa* como contrapeso al exceso de positividad contemporáneo, puesto que contemplar no es huir del mundo, antes bien, es volver a mirarlo con lentitud y profundidad. Por lo que la contemplación rescata la quietud, la negatividad y la alteridad, que son necesarias para que el pensamiento político vuelva a tener espesor.

No obstante, la *vita contemplativa* podría convertirse en un privilegio cultural inaccesible para quienes habitan las condiciones de precariedad laboral y afectiva intensificadas por el sistema neoliberal. Por ello, es relevante observar que la contemplación solo puede adquirir relevancia política emancipatoria si se resignifica en clave colectiva, material e institucional. No como retiro individual del mundo, sino como una práctica ético-política socialmente garantizada.



Ello implica politizar radicalmente sus marcos de posibilidad: redistribuir el trabajo de cuidados, reducir las jornadas laborales, desmercantilizar la subsistencia y construir infraestructuras públicas que garanticen el derecho colectivo a la desconexión. Considerando lo anterior, la contemplación no se opone a la acción política; por el contrario, la funda, en la medida en que restituye el tiempo, la atención y la sensibilidad, prácticas indispensables para una deliberación democrática que no se reduzca a la mera gestión algorítmica de emociones fragmentadas.

A pesar de ciertas limitaciones, el pensamiento de Han ofrece herramientas conceptuales fundamentales para comprender la crisis democrática contemporánea: su diagnóstico de la psicopolítica, su crítica a la transparencia hiperbólica, su identificación de la crisis de la escucha como crisis política central y su reivindicación del silencio frente al ruido informacional.

Desde este enfoque, la resistencia que Byung-Chul Han formula no adopta la forma de una revolución exterior, sino de una transformación de la sensibilidad. Pensar lentamente, escuchar sin ruido, cuidar lo que se comparte; son actos de insurgencia ante el poder difuso de la infocracia. Una democracia viva requerirá, por tanto, una nueva educación de la atención y del tiempo, una ciudadanía capaz de sostener el diálogo y el reconocimiento del otro como condición de su propia libertad.

De ahí que la política actual tiene que recobrar el sentido de la *polis* no centrándose en la lógica de la dominación, al contrario tiene que enfocarse en el espacio de la cohabitación y de la búsqueda común del *buen vivir*. En esta tarea, se torna primordial repensar qué significa vivir juntos en tiempos donde el narcisismo digital acrecienta la soledad colectiva.

En definitiva, mediante el pensamiento de Han se abre un horizonte de esperanza silenciosa, donde quizás sí sea posible volver a practicar la lentitud, restaurar la escucha y reorientar la democracia hacia una finalidad ético-política, esto es, la construcción de un



espacio político capaz de acoger la diferencia, cultivar el cuidado y restituir el valor del bien común.



Referencias bibliográficas

- Alcázar Arellano, C. (2016). Byung-Chul Han y la positivización de la sociedad: El sentido, la verdad y la libertad en la era digital. *Argumentos de Razón Técnica*, (19), 179–191. <http://doi.org/10.12795/Argumentos/2016.i19.11>
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Almeyda, J. (2022). Prácticas de la amabilidad: Una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. *Areté*, 34(2), 291–318. <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>
- Almeyda, J. (2023). *Hacia una ética del jardín: Estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. Ediciones UIS.
- Bellver, V., y Romero-Wenz, L. (2022). Byung-Chul Han: la sociedad transparente digital o el infierno de lo igual. *SCIO: Revista De Filosofía*, (23), 151–184. https://doi.org/10.46583/scio_2022.23.1102
- Butierrez L. F. (2022). La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad. *Política y Sociedad*, 59(1), 1–12. <https://doi.org/10.5209/poso.75866>
- Costa, F. (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Han, B.-Ch. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.
- Han, B.-Ch. (2017). *La expulsión de lo distinto: Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Herder.



Han, B.-Ch. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder.

Han, B.-Ch. (2021a). *La sociedad paliativa: El dolor hoy*. Herder.

Han, B.-Ch. (2021b). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.

Han, B.-Ch. (2022a). *Capitalismo y pulsión de muerte: Artículos y conversaciones*. Herder.

Han, B.-Ch. (2022b). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.

Han, B.-Ch. (2023). *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*. Taurus.

Han, B.-Ch. (2024). *El espíritu de la esperanza: Contra la sociedad del miedo*. Herder

Saavedra Pérez, B. (2024). Filosofía de la inactividad: sobre la noción de vida contemplativa en Tomás de Aquino y Byung-Chul Han. *Revista De Filosofía UCSC*, 23(1), 235-248.
<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2327>

Saavedra Pérez, B. (2025). El Capitalismo de la Emoción: Una Aproximación desde la Filosofía de Byung-Chul Han. *Revista Palabra y Razón*, (27), pp. 10–28.
<https://doi.org/10.29035/pyr.27.10>

Vázquez, R., y Ruiz, R. (2025). Infocracia digital: La libertad de expresión y la protección de los datos en riesgo. *IUS ET SCIENTIA*, 11(1), 141–162.
<https://doi.org/10.12795/IESTSCIENTIA.2025.i01.07>

Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.