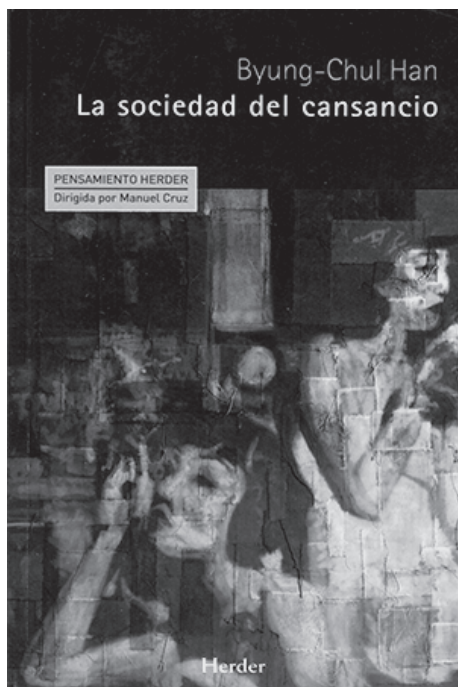


Mercado V., Martín. (2016). "La sociedad del cansancio". Revista Ciencia Y Cultura. Vol 20, núm 37, 252-263.



La sociedad del cansancio

Byung-Chul Han

2012, Editorial: Herder, Argentina, primera edición, traducción de Arantazu Saratxaga Arregui, 79 páginas.

El libro aquí reseñado titula *La sociedad del cansancio*, del filósofo surcoreano Byung-Chul Han (Seul, 1959). Después de haber abandonado la carrera de metalurgia, Byung-Chul Han viajó a Alemania con la intención de estudiar literatura. Ya como residente, optó por el estudio de la filosofía en Friburgo y de literatura alemana y teología en la Universidad de Múnich. Su tesis de doctorado (1994) versa sobre Heidegger (*Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger / El corazón de Heidegger. Sobre el concepto de temple en Martin Heidegger*). Trabaja

como profesor de Filosofía y Estudios Culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Entre sus obras se cuentan los siguientes títulos: *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod* (München, 1998); *Martin Heidegger. Eine Einführung* (München, 1999); *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Stuttgart, 2002); *Tod und Alterität* (München, 2002); *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung* (Berlín, 2005); *Was ist Macht?* (Stuttgart, 2005); *Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit* (München, 2005); *Gute Unterhaltung. Eine Dekonstruktion der abendländis-*

chen Passionsgeschichte (Berlín, 2006); *Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens* (Berlín, 2007); *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens* (Bielefeld, 2009); *Agonie des Eros* (2012); *Transparengesellschaft* (2012); *Psykopolitik* (2014); *Die Errettung des Schönen*. Muchas de estas obras han sido traducidas al español por la editorial Herder.

La sociedad del cansancio de Han se compone de siete textos, el primero juega el papel de proemio, los restantes cinco son el desarrollo, y el último vale como una conclusión. El primero de estos textos, su proemio, ha sido también el prólogo a la sexta edición alemana de *El Prometeo cansado* de Kafka. En este proemio Han afirma que el sujeto contemporáneo es un sujeto de rendimiento, un sujeto que se autoexplota. En lengua española, 'rendimiento' significa el producto o utilidad que rinde o da alguien o algo; también la proporción entre el producto o el resultado logrado y los medios utilizados; además, cansancio o falta de fuerzas; sumisión, subordinación y humildad; finalmente, obsequiosa expresión de la sujeción a la voluntad de otro en orden a servirle o complacerle. Según Han, el mito de Prometeo se puede interpretar como una escena del aparato psíquico del sujeto actual, que se violenta a sí mismo y se pone en guerra consigo mismo. "En realidad, -dice Han- el sujeto

de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. (...) Así vista, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio" (p. 9). Según el filósofo, Prometeo es la figura originaria de la sociedad del cansancio. ¿En qué consiste ese cansancio? ¿Es realmente posible aceptar que la libertad actual pueda ser paradójicamente una nueva forma de encadenamiento? Estas preguntas son despejadas en los siguientes textos que completan el aquí reseñado libro de Han, y esas respuestas se amplían en el resto de su obra.

El primer texto del desarrollo de *La sociedad del cansancio* titula "La violencia neuronal" y en él, el filósofo busca alejarse de la interpretación inmunológica de la sociedad, en especial de las explicaciones de R. Esposito y J. Baudrillard. Han inicia su texto con la premisa de que toda época posee enfermedades emblemáticas. Así, habría existido una época bacteriana y viral que fue superada por la técnica inmunológica. La época inmunológica se habría caracterizado por la división entre dentro y afuera, el amigo y el enemigo, entre lo propio y lo extraño. La sociedad inmunológica se movería bajo el imperativo de repeler todo lo que es extraño. "El objeto de la resistencia inmunológica es la extrañeza como tal. Aun cuando

el extraño no tenga ninguna intención hostil, incluso cuando de él no parta ningún peligro, será eliminado a causa de su *otredad*” (p. 12). La *otredad* generaría una enfermedad o una reacción adversa contra la cual la sociedad debería actuar mediante su destrucción. “La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza, por tanto, como negación de la negación. (...) Se ejerce voluntariamente una pequeña autoviolencia para protegerse de una violencia mucho mayor, que sería mortal” (p. 17). La topología inmunológica está marcada por límites, cruces y umbrales, por vallas, zanjas y muros que impiden los procesos de cambio e intercambio universal. Su rasgo fundamental es la dialéctica de la negatividad. El filósofo constata que muchos discursos sociales se sirven todavía del discurso inmunológico, **no** obstante ese sería un rasgo de la caducidad de ese modelo explicativo. “Que un paradigma sea de forma expresa elevado a objeto de reflexión es a menudo una señal de su hundimiento” (p. 13), afirma él. El fin de la guerra fría habría marcado uno de los momentos de caída del paradigma de la inmunología. El fin de la inmunología también se expresaría en el proceso continuo de desaparición de “la *otredad* y la *extrañeza*” (p. 14) y la instauración de la *diferencia*. “A la diferencia le falta, por decirlo así, el aguijón de la extrañeza, que provocaría una violenta reacción inmunitaria. También la extrañeza se

reduce a una fórmula de consumo. Lo extraño se sustituye por lo exótico y el turista lo recorre. El turista o el consumidor ya no es más un *sujeto inmunológico*”. (p. 14). En este sentido, según el ejemplo que él propone, los inmigrantes y refugiados dejan de ser extraños y se convierten en turistas o una carga económica o política. “La desaparición de la *otredad* significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad” (p. 17).

Según Han, desde un punto de vista patológico, el presente siglo no sería bacterial ni viral, sino neuronal. El autor menciona tres enfermedades características de la época de enfermedades neuronales: el déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad y el síndrome de desgaste ocupacional. Según Han, las enfermedades neuronales no siguen la dialéctica de la negatividad, sino de la positividad. Las enfermedades neuronales consisten en “estados patológicos atribuibles a *un exceso de positividad*” (p. 18). El rechazo no inmunológico, el rechazo neuronal, estaría dirigido a la sobreabundancia de lo idéntico, es decir, al exceso de positividad. La positividad es lo idéntico, la falta de negatividad. La superproducción, el superrendimiento (laboral, lúdico y sexual) o la supercomunicación son la positividad. La positividad produce violencia. La repulsión frente al exceso de positividad consiste en “una

abreacción digestivo-neuronal y en un rechazo. El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la *sobreabundancia* tampoco son reacciones inmunológicas. Todos ellos consisten en manifestaciones de una violencia *neuronal*, que no es viral, puesto que no se deriva de ninguna negatividad inmunológica” (p. 19-20). Según Han, la violencia de la positividad no implica ninguna enemistad; sino que se desarrolla precisamente en las sociedades permisivas y pacíficas; es menos visible que la violencia inmunológica. “La violencia de la positividad no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva. Por ello, es inaccesible a una percepción inmediata” (p. 23). Esto quiere decir que la violencia neuronal es sistémica, consiste en una violencia inmanente al sistema. El exceso de positividad significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la *sobreabundancia de lo idéntico*” (p. 23). En este sentido, la hiperproducción, el hiperrendimiento y la hipercomunicación serían la masificación de lo positivo en las sociedades actuales. Esa masificación de lo positivo generaría no tanto restricciones en los sujetos, sino exceso de actividad y libertades. La nueva violencia no proviene de lo extraño y lejano, sino de las múltiples actividades que el sistema ofrece al sujeto. Ese exceso produciría una violencia indolora expresada por el agotamiento, la fatiga y la asfixia del exceso. “Aquella violencia neuro-

nal que da lugar a infartos psíquicos consiste en un *terror de la inmanencia*” (p. 22).

El segundo texto de desarrollo titula “Más allá de la sociedad disciplinaria”, y en él el filósofo busca alejarse de la interpretación disciplinaria de la sociedad, en especial de las explicaciones de M. Foucault. La tesis que propone Han es la siguiente: “La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya ‘sujetos de obediencia’, sino ‘sujetos de rendimiento’. Estos sujetos son emprendedores de sí mismos” (p. 25). Han rechaza también la noción de ‘sociedad de control’. La sociedad disciplinaria se apoyaría en la negatividad de la prohibición; ya que se caracterizaría por el verbo modal negativo *Nicht-Dürfen* (no poder) y por su contraparte *Sollen* (deber). Esto significa que la sociedad disciplinaria se organizaría en torno al no tener la posibilidad o derecho de poder hacer algo, en torno a tener o no permiso para hacer algo; también se organizaría en torno a lo que se debe hacer, en torno a lo que es aconsejable hacer. Por su parte, la sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *können* (poder); es decir, por la posibilidad de hacer algo, por la capacidad de hacer una u otra cosa, tal vez incluso por la facultad y por saber hacer algo. “(En la sociedad de rendimiento): Los proyectos, las

iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados” (p. 27).

Siguiendo al autor, se podría afirmar que la sociedad de rendimiento es el resultado de un perfeccionamiento de las sociedades disciplinarias. Según Han, el poder no anula el deber, por lo que el sujeto de rendimiento ya ha pasado por la fase disciplinaria: “El poder eleva el nivel de productividad obtenido por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber. En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad” (p. 28).

Según Han, la depresión como enfermedad representativa de la sociedad actual es provocada por la presión por el rendimiento; por ejemplo, el desgaste ocupacional manifiesta ‘un alma agotada, quemada’. “En realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo *mandato* de la sociedad del trabajo tardomoderna” (p. 29), así como la progresiva fragmentación y atomización social, la carencia de vínculos. El actual sujeto de rendimiento es uno indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, es un sujeto que carece de soberanía. “El hombre

depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima” (p. 30). La depresión “se desata en el momento en el que el sujeto de rendimiento ya no puede *poder más*” (p. 31). Según Han, el lamento ‘nada es posible’ emitido por el individuo depresivo solo tiene sentido dentro de una sociedad que promueve la idea de que ‘nada es imposible’. Así lo afirma Han: “No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. La depresión es la enfermedad de una sociedad que sufre bajo el exceso de positividad” (p. 31).

Al final de la sociedad disciplinaria se pudo haber imaginado el advenimiento de una sociedad libre, pero eso no ha sucedido. La supresión del dominio externo ha hecho que libertad y coacción coincidan: “Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento” (p. 32). La violencia de las nuevas sociedades se basa en la autoexplotación del sujeto: “Ésta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es el mismo explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autoreferencialidad

genera una libertad paradójica, que, a causa, de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia” (p. 32). Según Han, la manifestación patológica de la libertad paradójica que caracteriza a la sociedad de rendimiento es el conjunto de las nuevas enfermedades psíquicas.

El tercer texto de desarrollo titula “El aburrimiento profundo”, y en él el filósofo se centra en el tema de la atención, la fragmentación y la dispersión de la percepción. Es un texto menos negativo, en la medida en que no busca ya diferenciar su postura, sino más bien dialogar con W. Benjamin, F. Nietzsche y, en especial, con M. Merleau-Ponty. Han afirma: “El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos” (p. 33) que modifica la estructura y economía de la atención, por lo que la percepción queda fragmentada y dispersa. ¿Cuál es la modalidad preeminente de esta modificación radical de la atención y la percepción? Han parece hallarla en el *multitasking*. El *multitasking* se presentaría como la capacidad de realizar muchas actividades al mismo tiempo con la finalidad de una óptima administración del tiempo y la atención. Según Han, esta técnica será una regresión del sujeto, ya que está extendida entre los animales salvajes. Éstos, mientras comen o se aparean, deben mantener alejados a los enemigos y depredadores. Los

animales salvajes necesitan de la técnica de la multiactividad, por ello no se hallan capacitados para “una inmersión contemplativa” (p. 34). Los animales no pueden sumergirse contemplativamente, ya que deben ocuparse constantemente del trasfondo. “Los recientes desarrollos sociales y el cambio de estructura de la atención provocan que la sociedad humana se acerque cada vez más al salvajismo” (p. 34). Esto produciría, según el filósofo, un cambio de objetivo; se intensificaría cada vez más la preocupación por la supervivencia en desmedro de la buena vida.

Han recuerda que la cultura requiere un entorno apto para una atención profunda; solo con ella han surgido los logros culturales de la humanidad. En la actualidad se estaría reemplazando la atención por la hiperatención. “Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Dada, además, su escasa tolerancia al hastío, tampoco admite aquel aburrimiento profundo que sería de cierta importancia para un proceso creativo” (p. 35). Han recuerda algunas palabras de Benjamin en las que se afirma que de la simple agitación nada nuevo se genera, ya que ella solo reproduce y acelera lo que ya existe. Con la falta de aburrimiento se pierde la calma y la relajación; estas últimas son imprescindibles para ‘el don de la escu-

cha' por la cual existe una comunidad que escucha. Según Han, a diferencia del andar apresurado, “la danza, con sus movimientos llenos de arabescos, es un lujo que se sustrae totalmente del principio de rendimiento” (p. 37). Han recupera una importante observación de Merleau-Ponty sobre la importancia de la atención en las manifestaciones ambiguas y fluidas: “Justo lo flotante, lo poco llamativo y lo volátil se revelan solo ante una atención profunda y contemplativa. Asimismo, el acceso a lo lato y lo lento queda sujeto al sosiego contemplativo. Las formas y estados de duración se sustraen de la hiperactividad (...) Merleau-Ponty describe la mirada contemplativa de Cézanne sobre el paisaje como un proceso de desprendimiento o desinteriorización” (p. 37). Han subraya la importancia del recogimiento contemplativo, ya que con él se puede llevar algo a la expresión. Han subraya, recordando las palabras de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: “Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie” (Nietzsche citado por Han, p. 39).

El cuarto texto de desarrollo titula “*Vita activa*”, y en él el filósofo se aleja de la interpretación de H. Arendt sobre la vida activa y contemplativa. Han recuerdo que Hannah Arendt fundamenta la posibilidad de acción en el nacimiento, por lo que cada acción tiene un carácter heroico. Han

subraya que, según Arendt, la sociedad moderna aniquila toda posibilidad de acción, ya que tiende a degradar al hombre a un *animal laborans*, a meros animales trabajadores. Todas las capacidades humanas que la modernidad habría estimulado como una inaudita y heroica activación se transforman en medios de fabricación y acción para el trabajo. Arendt propondría que la modernidad ha terminado aquietando y adormeciendo a los humanos. Han no está de acuerdo con esa interpretación. “La sociedad de trabajo se ha individualizado y convertido en la sociedad de rendimiento y actividad, dice Han. El *animal laborans* tardomoderno está dotado de tanto ego que está por explotar, y es cualquier cosa menos pasivo. (...) El *animal laborans* tardomoderno es, en sentido estricto, todo menos animalizado. Es hiperactivo e hiperneurótico” (p. 45). Han propone otras respuestas a las preguntas de por qué durante la modernidad tardía todas las actividades humanas se han reducido al nivel del trabajo y por qué se ha alcanzado un nivel de agitación tan nerviosa.

En este texto, Han orienta sus respuestas a partir de la pérdida de la creencia en Dios y en la realidad. Ella ha permitido que el mundo y la vida humana se conviertan en algo totalmente efímero: “Nada es constante y duradero. Ante esta falta de *Ser* surgen el nerviosismo y la intranqui-

lidad. (...) El Yo tardomoderno, sin embargo (a diferencia de los animales), está totalmente aislado. Incluso las religiones en el sentido de técnicas tanáticas, que liberen al hombre del miedo a la muerte y generen una sensación de duración, ya no sirven. La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda” (p. 46). La falta de Dios y la falta de fe en las narraciones biográficas, la falta del sentido de la vida, han conducido al carácter efímero y la nerviosa intranquilidad. “Ante la falta de una tanatotécnica narrativa, nace la obligación de mantener esta nuda vida necesariamente sana” (p. 46). En este punto, Han se aleja de G. Agamben, ya que considera que, en la actualidad, toda vida se ha convertido en una vida sagrada. “A la vida desnuda, convertida en algo totalmente efímero, se reacciona justo con mecanismos como la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción. También la actual aceleración está ligada a esta falta de *Ser*. La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre” (p. 48). En esta sociedad de explotación, propone Han, cada individuo debe cuidar de su vida sagrada, y su cuidado se transforma en una nueva manera de autoexplotación: “Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio” (p. 48).

El quinto texto de desarrollo titula “Pedagogía del mirar”, y en él el filó-

sofo deriva una pedagogía del mirar a partir de la vida contemplativa. Han inicia su texto recordando las tres tareas que Nietzsche formuló para todo educador, para todo maestro: aprender a mirar, a pensar y a hablar y escribir. Han pondrá su atención en la primera de las tareas. Aprender a mirar significaría “educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la ‘primera enseñanza preliminar para la espiritualidad” (p. 53). Ese tipo de aprendizaje supone el control de los impulsos. Aprender a mirar significaría aprender a decir no a los impulsos: “En cuanto acción que dice No y es soberana, la vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual. (...) Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción” (pp. 54-55).

Han clasifica los tipos de actividad. En primer lugar, existe una actividad ‘que sigue la estupidez mecánica’; ésta es pobre en interrupciones. La máquina no tiene la capacidad de detenerse, no sabe cuándo detenerse: “A pesar de su enorme capacidad de cálculo, el ordenador es estúpido en cuanto le falta la capacidad de vacilación” (p. 56). En segundo lugar, aparece la rabia ligada a su íntima temporalidad. La rabia, dice Han, requiere detenerse, interrumpir otra

acción. “La rabia es una facultad de interrumpir un estado y *posibilitar que comience uno nuevo*” (p. 56). La rabia y el enfado tendrían la misma relación que el miedo y el temor. El temor se dirige a un determinado objeto, el miedo se refiere al «*Ser como tal*» (p. 56), ya que puede comprender y quebrantar toda la existencia. Por su parte, la rabia es capaz de negar el todo en su conjunto, ahí radica su energía de negatividad. La rabia representa un estado de excepción. La positivización de la sociedad tendería a absorber toda excepción; por ello, la normalidad es totalizada: “La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad, es decir, que son sentimientos negativos” (p. 57). La actividad mecánica reduce el pensamiento a un mero ejercicio de cálculo; la actividad que se produce al interrumpir la actividad normal, es decir, la aparición de la vida contemplativa, regenera el pensamiento. La vida contemplativa necesita del no, de la interrupción. De ahí que Han retome una importante observación de Hegel: “la negatividad mantiene la existencia llena de vida” (p. 59).

Han recuerda dos formas de potencia. La potencia positiva es aquella por la que se puede hacer algo. La negativa es, por su parte, la potencia de no hacer, de decir no. La potencia negativa no es impotencia, no es

la incapacidad para hacer algo: “La potencia negativa excede la positividad, que se halla sujeta a algo. Es una potencia del no hacer” (p. 59). “La hiperactividad es, paradójicamente, una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre. Se basa en una absolutización unilateral de la potencia positiva” (p. 60). Por ello, la negatividad del no (*nicht-zu*) es, afirma Han, “un rasgo característico de la contemplación” (p. 60). La potencia negativa sería un ejercicio que consiste en alcanzar en sí mismo un punto de soberanía, en saber ser centro.

El sexto texto de desarrollo titula “El caso Bartleby”, y en él el filósofo se aleja de las interpretaciones teológicas y metafísicas del relato de Melville, en especial de las de G. Deleuze y G. Agamben. Según Han, este relato “refiere un mundo de trabajo inhumano, de habitantes reducidos a *animal laborans*” (p. 61). Los rasgos característicos del relato serían “la atmósfera lúgubre y hostil de bufete” (p. 61) y la melancolía y la aflicción como temas recurrentes que “configuran la tonalidad fundamental” (p. 62), ya que todos los asistentes del abogado padecerían trastornos neuróticos. Según el filósofo surcoreano, Bartleby presenta síntomas propios de la neurastenia, por ello, su fórmula “*I would prefer not to* (Preferiría no...) no expresa ni la potencia negativa del ‘no-...’ (*nicht zu*) ni el instinto que in-

hibe y que sería esencial para la ‘espiritualidad’. Antes bien, representa la falta de iniciativa y apatía que acaban con la vida de Bartleby” (p. 62).

Según Han, Melville describe una sociedad todavía disciplinaria; por ello, el relato presenta una topografía disciplinar mediante el uso de las palabras muro y muerte. La vida emocional de Bartleby es todavía la de un sujeto de obediencia y no presenta todavía los síntomas de la depresión (sentimiento de insuficiencia e inferioridad o el miedo al fracaso) propia del sujeto de rendimiento: “No se ve confrontado con el imperativo de ser él mismo, signo característico de la sociedad de rendimiento tardomoderna. Bartleby no naufraga ante el proyecto de ser Yo” (p. 64). ¿Por qué? Porque el trabajo de Bartleby es transcribir, y ésta es una actividad que no permite iniciativas. Este personaje vive en una sociedad de convenciones e instituciones, por lo que no le es familiar el “superagotamiento del Yo que conduce a un depresivo *cansancio-del-Yo*” (p. 64). Bartleby es un transcriptor que ha dejado de transcribir, es una figura que carece de referencia a sí mismo o a otra cosa, ha dejado de tener mundo, se ha convertido en ausente y apático. Han rechaza la interpretación mesiánica de Agamben, según la cual Bartleby sería “un mensajero angelical, un ángel de anunciación, el cual, sin embargo, ‘no afirma nada de nada”

(p. 66); por el contrario, propone que “la existencia de Bartleby es un negativo ser para la muerte” (p. 67). Por ello, el filósofo surcoreano afirma que “*On errands of life, these letters speed to death*” (‘Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte’) es el mensaje central del relato. Todos los esfuerzos por la vida conducen a la muerte” (p. 68). Han encuentra todavía menos ilusión en el artista del hambre de Kafka, cuya muerte significaría un alivio para los implicados. Según Han, para el artista del hambre “tan solo la negatividad de la negación le da la sensación de libertad” (p. 69). Esa libertad, continúa, es ilusoria, tanto como la de la fiereza de un salvaje animal enjaulado. Aunque no queda muy claro, parecería que Han encuentra en Bartleby y en el artista del hambre el anuncio de la sociedad del cansancio; es decir, encontraría en ellos una “historia del agotamiento” (p. 70) que desmorona al individuo desde dentro y no necesariamente por la presión de los muros externos.

El último texto del libro titula “La sociedad del cansancio”, y en él el filósofo señala que “La sociedad de rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje” (p. 7) Han se refiere al dopaje cerebral que actualmente se conoce también como cosmética neurológica, *Neuro-Enhancement* o neuro-mejora. El dopaje cerebral o neuro-mejora busca

la mejoría del rendimiento cognitivo y laboral, potenciar la percepción sensorial, ampliar la memoria, así como desarrollar la agilidad mental mediante regímenes farmacológicos (drogas nootrópicas o drogas inteligentes) y tecnológicos (estimulación eléctrica e implantación de microchips). Según Han, “el dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento” (p. 71). La sociedad disciplinaria habría buscado el potenciamiento del cuerpo; en cambio, según observa Han, la neuro-mejora estaría interesada en que “el ser humano en su conjunto se convierta en una ‘máquina de rendimiento’, cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento” (p. 72). Según el filósofo, esta tendencia produce que la *vitalidad* misma se reduzca a la mera función y rendimiento vitales.

Han señala que el reverso del aumento del rendimiento y la actividad “produce un cansancio y un agotamiento excesivo” (p. 72). El cansancio y el agotamiento son estados psíquicos que caracterizan un mundo pobre en negatividad. “El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma” (p. 72). Han define el cansancio de la sociedad de rendimiento como una *Alleinmüdigkeit*. La traductora nos ofrece la idea de un “cansancio a solas, que aísla y divide” (p. 72); también podría traducirse esa palabra como un ‘cansancio solitario’. El

exceso de rendimiento, el exceso de positividad, pareciera acelerar al individuo a una velocidad menos propia que individual, a una velocidad de aislamiento, de soledad. “Estos cansancios -afirma Han- son violencia, porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje” (p. 73).

Han retoma la diferencia entre dos tipos de cansancio sugerida por el escritor Peter Handke en su *Ensayo sobre el cansancio* (Alianza, 2006). Habría un cansancio elocuente, ya que tiene la capacidad de mirar y reconciliar. Habría otro cansancio sin habla, sin mirada y que separa. El segundo tipo de cansancio está provocado por la positividad y se vive como agotamiento, como autoexplotación y constante superación del sí mismo contra uno mismo. Por su parte, el primer tipo de cansancio consiste en una aminorización del Yo. “Cuando el Yo se aminora, la gravedad del Ser se desplaza del Yo al mundo” (p. 74). Este primer tipo de cansancio brinda confianza en el mundo y abre “un espacio de amistad como in-diferencia” (p. 74), un ‘entre’, en el que no hay dominio ni preponderancia sobre los demás.

Este cansancio restaura la dualidad, así uno ve y es visto, uno toca y es tocado. “Es ese cansancio que hace posible que uno se detenga y se demore. La aminorización del Yo se manifiesta como un aumento del mundo” (p.

74). Siguiendo a Handke, Han afirma que este primer tipo de cansancio es uno fundamental y posee la facultad especial de inspirar y dejar que el espíritu surja: “El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no-hacer sosegado” (p. 75). Como premio del cansancio, el cansado recibe un nuevo tipo de juventud: el asombro del mundo. “El cansancio profundo afloja la atadura de la identidad. Las cosas brillan, relucen y vibran en sus cantos. (...) Esta especial indiferencia les concede un *aura de la cordialidad*” (p. 76); por ello, el cansancio “hace posible la concepción de una comunidad que no precise pertenencia ni parentesco” (p. 76). Este tipo de cansancio es, pues, un cansancio de la

potencia negativa, es un entretiem po, un tiempo de juego, un tiempo de paz; es decir, un tiempo para no hacer algo en específico; un tiempo para hacer nada. “El cansancio desarma” (Han: 78), el cansancio puede reunir; de ahí que Han, siguiendo todavía a Handke, afirme la posibilidad de una “*inmanente religión del cansancio*” (p. 78) en la que se suprime el aislamiento egológico y se funda una comunidad que prescinde de los parentescos. Parece sugerirse, no como imperativo, sino más bien como un bostezo contagioso entre quienes han terminado de trabajar, que sería reconfortante aprender a cansarnos juntos.

Martín Mercado V.