



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**REITERACIONES SOBRE LA REVITALIZACIÓN DE LA VITA
CONTEMPLATIVA EN LA SOCIEDAD DE RENDIMIENTO
ACTUAL. UNA APROXIMACIÓN A LA OBRA DE BYUNG-
CHUL HAN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ CAPULA



**DIRECTORA DE TESIS: DRA. REBECA
MALDONADO RODRIGUERA**

CIUDAD UNIVERSITARIA. CD.MX

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi padre, Francisco López y, más todavía, a su muerte, sin cuyo desgarramiento la
apertura al filosofar hubiese sido imposible y seguramente mi vida sería del todo infeliz en
el “infierno de lo igual”*

A mi madre, Elisa Capula, y a mi novia, Ana: por mostrarme lo Simple

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer principalmente a los profesores que me introdujeron verdaderamente en la pasión por filosofar y que, no podía ser mejor, representan mayoritariamente mi jurado: mi estimada asesora, Dra. Rebeca Maldonado; Dr. Alberto Constante; Dr. Jorge Armando Reyes; Dra. Paulina Weber. Todos ellos hicieron que mi *istmo* –mi fundamento– se fueran por la borda para dar paso a ese terrible *ab-istmo*, el cual no me ha abandonado desde entonces, pero ha permitido que el cuestionar profundo, que no es sino cada vez un rodeo balbuceante, se mantenga activo e incesante, alegre y agradecido. Sin duda también agradezco al Mtro. Carlos Vargas por aceptar ser parte de mis sínodos.

También quiero agradecer profundamente a mis padres y a mi novia, quienes de fondo (aun mi padre desde la ausencia) han sido los tres grandes responsables de donarme fuerza creadora, amor, felicidad y esperanza para que siga adelante en esta profesión casi en ruinas y en la cual no pocas veces he querido tirar la toalla. A mi madre y a mi novia les agradezco la paciencia por soportar y amar a este filósofo con todas las implicaciones que esto trae consigo y que ustedes saben cuáles son. En verdad, gracias.

No menos importante resulta el Mtro. Sebastián Lomelí Bravo, mi primer asesor, con quien si bien lamentablemente no concreté nada, sí aprendí más de lo que él se imagina con todos esos rodeos pensantes y desesperantes. Le agradezco también el hecho de haberme presentado al muy estimado Dr. Donovan Hernández, a quien le debo tanto por ser el único familiarizado con la obra de Han, así como por sentar las bases de mi proyecto y sus valiosos comentarios y charlas una vez terminado. Infinitas gracias, Donovan. Por si fuera poco, quisiera agradecer al mismísimo Byung-Chul Han, quien a principios de 2014 llegó como caído del cielo para levantar mis ánimos en esta tesis que pensé de veras nunca vería la luz.

Índice.

Introducción. (p.5)

Capítulo 1. La necesidad de la revitalización de la *vita contemplativa* frente a la absolutización del trabajo. (p.9)

a) Aristóteles nació, *no* trabajó y murió. *Vita contemplativa* y trabajo.(p.12)

b) Interpretación de la “dialéctica del amo y del esclavo” y su relación con la totalización del trabajo. (p.22)

c) La *vita contemplativa* como actividad divina. (p. 33)

Capítulo 2. Rendimiento, Cansancio, y tiempo de puntos. (p. 49)

a) Cansancio: ya-no-poder-poder. (p. 49)

b) Transparencia. (p. 61)

c) El tiempo de puntos (*Punk-zeit*). (p.67)

d) El “último hombre” y morir a des-tiempo. (p.74)

Capítulo 3. *Vita contemplativa*. El té de tilo y el camino de campo. (p.81)

a) *Vita contemplativa* (p. 81)

b) La magdalena mojada en el té de tilo. (p.87)

c) El camino de campo. (p. 90).

Conclusión. (p.93)

a) Observaciones en torno al *entre*: “cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti”. (p. 93)

b) Comentario final. (p. 98)

Bibliografía. (p.100)

Introducción

El trabajo que a continuación se presenta tiene varias metas. En primer lugar, introducir al lector en la obra del pensador surcoreano Byung-Chul Han, cuya postura es clave para comprender más claramente la coacción que ha emprendido la absolutización del trabajo desde hace ya un tiempo, en aras de un eficaz, incesante y más poderoso aumento de productividad. Este paradigma neoliberal tiene el objetivo de optimizar el rendimiento con base en un dispositivo psicopolítico, el cual ha reemplazado el régimen disciplinario que imponía el liberalismo industrial y que tanto había atacado Foucault. De esta manera, si el régimen disciplinario tiene la negatividad de la prohibición y actúa primordialmente sobre el cuerpo, el régimen del rendimiento tiene la positividad del poder sin límites y actúa preponderantemente sobre la psique, lo cual ha implicado más eficacia con respecto al aumento de producción. Ciertamente, no es lo mismo *tú debes* que *tú puedes*. Así también, como veremos con más énfasis, la biopolítica se ha transformado en psicopolítica. De esta suerte, el imperativo de rendimiento ya no crearía locos y criminales, sino seres agotados, depresivos y fracasados. Por otro lado, también se intentará mostrar cómo ciertos comentarios que hace Byung-Chul Han hacia figuras, tesis o genealogías de la tradición, específicamente la figura de “la dialéctica del amo y del esclavo”, de Hegel, la revitalización de la *vita activa*, de Arendt, y la “sociedad disciplinaria”, de Foucault, no se deben a que dichos autores no hayan pensado su tiempo “hasta el fondo”, por así decirlo. Más bien, se tratará de hacer ver que estas posturas, las cuales intentaron hacer frente al problema de la totalización (o absolutización) del trabajo y al *animal laborans*, han caducado, pero sólo porque el propio paradigma de la totalización del trabajo ha tomado otra figura, la cual invalida toda postura que ha pensado el trabajo y su absolutización desde la modernidad y su crisis inmediata, el régimen disciplinario. Este régimen se ha relevado por el de rendimiento. Así, el hacerle frente a esto merecería otra manera de ver. El imperativo ya no es el *deber*, sino el *poder*. El problema ya no es *sistemático*, sino *sistémico*, es decir, integral. La culpa ya no recae en otro, sino en uno mismo. El *animal laborans*, así, pierde toda posibilidad de cuestionar su presente, para culpar sólo a él mismo, en tanto “emprendedor” y “empresario de sí mismo”. Toda *negatividad*, que etimológicamente significa saber “decir no” (*negativus*), que se demora en las cosas para

ver de qué va la situación, previo a toda producción y consumo, cede al “decir sí” a todo. De esta suerte, todo termina convirtiéndose en un “infierno de lo *Igual*”, en donde ya no acontece ninguna *Mismidad*, la cual implica ver lo “otro” dentro de lo mismo.

Así también, se hará ver que, ontológicamente, este cambio de paradigma, en el fondo, se debe a una falta de un fundamento capaz de comportar el tiempo y por ende el actuar. Así, cuando la facticidad del deber de Dios y del Progreso (que no es sino el ser Capaz) se convierte en el mero poder del hombre, se pierde toda dirección, por lo que el tiempo sólo “zumba” para convertirse en mera producción y consumo, en lo fugaz sin más. A este tiempo, que ya no es el de marchar, sino el de zumbar, Han le llama “tiempo de puntos” (*Punk-zeit*). Es fácil suponer (y así lo supone todavía el hombre de hoy) que, tras la muerte de Dios, todo está permitido. Sin embargo, lo “permitido” no ha sido sino la aniquilación progresiva de todo habitar humano.

Así entonces, lo primordial del presente trabajo será **reiterar**, antes que explicar o fundamentar, que un posible “hacer frente” a la actual absolutización del trabajo, a la falta de fundamento, de narración o historia, sólo será posible cuando la *vita contemplativa* se integre de nuevo en la *vita activa* del mero trabajo, y la cual ha aniquilado toda “otra” forma de acción que no sea trabajo. El arte de demorarse fungiría como como “freno de mano” de la *vita activa*, que se desenfrena a toda costa. La *vita contemplativa*, por muy simple que sea, es un mirar atento al *ser así* de las cosas, lo cual desvincula toda inmediatez. A este *Ser así* también podemos llamarle la Simpleza o lo Mismo, puesto que no se puede mirar sino lo que ya está siempre dado. La *vita contemplativa* retrotrae al hombre a sí mismo, es decir, a su relación con el Ser y con la Muerte, de donde surge el dolor y el sufrimiento más profundos, pero también se recobra una auténtica amabilidad y noble agradecimiento para con las cosas, los otros y para sí mismo, es decir, para con el Ser en general. El Ser deja de ser presencia producible y consumible, lo familiar de lo Igual, para recobrase en inhospitalidad aterradora de lo Mismo. Se recobra todo brillo y misterio. Como veremos, una gota de té o un camino de campo, para el *animal laborans* mero consumo, se convierten en el espacio de la reunión del Ser, en donde no queda más que festejarlo. El tiempo, desbocado, ya no necesita fundamento porque él Mismo es el fundamento. El abismo del tiempo es el Ser. El actuar humano, con base en la revitalización de la *vita contemplativa*, recobra su *vita activa* en tanto respeto. Arrojado a la *nada* y al *fin*,

esto de lo que huye el hombre de hoy, en realidad hace recuperar su facticidad, en tanto relación con el ser como cofre de la muerte, es decir, mortal. Al recobrase lo extraño mediante el mirar atento, no resta más que portarse amable y agradecido. El ideal de la mera vida y el mero trabajo, vinculados en estos tiempos, se aniquila. Se da un desfaseamiento del Yo. Así, la *vita contemplativa* no intenta transformar el “infierno de lo igual”, en la medida de que éste se trata de una facticidad que tiene su origen en cierto olvido de lo Mismo. Así, esta *vita* no intenta transformar, sino recordar. Pero eso sí, ese recuerdo sería ya la posibilidad de lo “otro” de lo igual. De esta manera, la *vita contemplativa* dice sí al infierno de lo igual, porque es el producto de un olvido, pero también dice no, pues trata de recuperar ese olvido. En realidad, la *vita contemplativa* no trata de “hacer”¹ la revolución, sino de dejarse afectar por ella misma. El *animal laborans* se corrompe cuando deja de saber el *qué* de las cosas, cuyo pensar dominante termina por aniquilarlas (por superar totalmente toda resistencia), y recobra el asombro, la serenidad, el recato o el terror, por el simple “hecho” de *que son*. Pero esto sólo es posible cuando se revitalice la *vita contemplativa*, puesto que su inherente libertad es capaz de llegar a lo insondable de las cosas hasta hacerlo replantear su actuar y su habitar, y asimismo hacerlo dar cuenta de que el trabajo no es lo absoluto. La coacción neoliberal de rendimiento amenaza con aniquilar el arte de demorarse. Cada vez se vuelve más insólito algún espacio, intervalo o umbral donde acontezca el mirar atento. Que *uno* tenga que estar acompañado de ocupaciones hasta en las necesidades fisiológicas, o bien *se* recluya en el iPod, el cual no es capaz de poner en contacto a uno con su derredor o con el otro, dan cuenta de este

¹ La pretensión de Han, más que una revolución material, hecha por el hombre, es una revolución que afecta al hombre y lo trae de nuevo a sí. *Hacer* la revolución sólo implica nuevas formas materiales. Dejarse afectar por el *Ser* implica un replanteamiento integral por el habitar humano, el cual no acciona, sino detiene, es más, idiotiza. Su crítica a la “transparencia” no es una crítica a la “des-alejación”, necesaria en todo actuar humano, sino a la preponderante inmediatez que se va despidiendo poco a poco de posible mediación o negatividad, esto es, de resistencia. Si se piensa a Han en términos materiales sólo porque resalta a Marx, y a Hegel desde Marx y Kojève, no se asume lo primordial, que la sociedad de rendimiento tiene en última instancia su origen en la falta de toda gravitación capaz de regir el tiempo, y que Han intenta contrarrestar no con otra teología o teleología, que a fin de cuentas es una inventiva o hacer humano, sino con la *vita contemplativa*, la cual supone un espacio temporal que destrona cualquier producción y consumo. No obstante, una vez que el lector se adentre en la obra de Han sacará sus propias conclusiones. Para alimentar esta discusión, dejo una reciente crítica que hace David Pavón Cuéllar a Han, desde el “marxismo lacaniano”: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2014/10/09/psicologismo-idealismo-y-posmodernismo-tardio-en-byung-chul-han/> Asimismo, dejo también el artículo de Han, “Por qué no es posible una revolución”, en sentido material, desde donde la crítica de Cuéllar puede tener validez: http://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html, pero no desde nuestra posición.

mismo imperativo. La psicopolítica “hace corto” cuando el hombre retoma el viaje insondable hacia lo Mismo, a lo que se da así y no de otra manera. Lo Mismo es lo insondable del abismo. Hoy se le llama sin-sentido, pero sólo porque se busca de ello explicación o fundamento. En alemán antiguo, “pensar” (*sinamman*) significaba viajar (*reisen*). Sólo el detenerse o el demorarse hacen posible un viaje en donde el mortal se encuentra con el ab-istmo, el cual se reafirma en virtud de su Simplicidad. Ante esta grandeza, la cual tiene que tener su pedagogía, ¿cómo no puede lograr que el trabajo se convierta en mera cháchara? El trabajo, que es aquello que “produce dolor en el cuerpo”, puesto conlleva un esfuerzo físico (y hoy más mental), no es sino la capacidad de superar la resistencia de las cosas. En 2016 seremos testigos del primer trasplante de cabeza. El trabajo, el ser capaz, supone acotar lejanías. El *Smartphone* hace que uno tenga aparentemente el mundo a la mano y ante los ojos. El trabajo tiene su misterio, puesto que, ¿cómo es que el hombre *puede*? Sin embargo, hasta para preguntarse esto el hombre tiene que apostar por la demora contemplativa. Sin ésta, la superación de resistencias se vuelve una mera híper pasividad del hombre.

El presente, a través de diversos modos y figuras, se encargará de reiterar la *vita contemplativa* como frente a la *vita activa* del mero trabajo. Si bien el infierno de lo igual impera, el cual es individual y ajeno a historia, aún quedan “islas de duración” que intentan desigualar ese infierno. Ciertos tipos de estas islas se hacen llamar filósofos. Este trabajo, asimismo, no tiene la misión de decir algo nuevo en la disciplina filosófica.

Capítulo 1. La necesidad de la revitalización de la *vita contemplativa* frente a la absolutización del trabajo

*Sometimes it feels like the world is falling asleep.
How do you wake someone up from inside a dream?*
-The Strokes

El primer capítulo que a continuación se presenta cobrará su importancia al hacer notar al lector cómo fue que la *vita contemplativa* perdió su primacía frente a la *vita activa*, la cual hoy es sinónimo de absolutización del trabajo². No obstante, en el seno de este movimiento expositivo, se intentará *reiterar ya* la necesidad de la *vita contemplativa* frente a la “mera” *vita activa*. Así, comenzaremos por resaltar la preponderancia que tuvo la *vita contemplativa* en Aristóteles, y cómo ésta, poco a poco (y mediante hechos complejos no fáciles de describir) perdió su brillo total en favor de la actividad del trabajo (y donde, evidentemente, la labor y la acción quedaron a merced de éste). Posteriormente, y siguiendo el propósito de *reiterar*, traeremos a colación la interpretación de Byung-Chul Han acerca de la figura de la “dialéctica del amo y del esclavo”, de Hegel, la cual, más allá de tener matices marxistas y pos-marxistas (Kojève), esto es, alejada un tanto de Hegel en tanto que Hegel, ilumina la meditación de nuestra preocupación: la absolutización del trabajo. Hoy, tanto el amo como el esclavo son esclavos *del* (en genitivo) trabajo. Gracias a esto, la

² Hannah Arendt ha entendido la *vita activa* como labor, trabajo y acción. La labor consistiría en producir lo necesario para mantener vivo el organismo; el trabajo crea lo necesario para albergar el cuerpo humano; la acción, en pocas palabras, sería necesaria para organizar la vida común de los hombres, de manera que la paz, y por ende la contemplación, esté asegurada. En una sociedad positiva como la nuestra, que carece de toda negatividad, fácilmente podemos referir la labor a la salud del cuerpo, cada vez más obsesiva, pero que sólo es mediante el trabajo excesivo, acompañado de todo un dispositivo psicopolítico de poder sin límites. No en balde hoy la sociedad está llena de gimnasios, oficinas y empresarios de sí mismos.

marcha del espíritu parecería estar estancada. Sólo el arte de demorarse sería capaz de destronar al *homo laborans* y cumplir así la libertad del espíritu³. Hoy ya no se lucha por algo más que la auto-conservación y el miedo a la muerte. De ahí la estricta política de salud y la multiplicidad de vivencias que el individuo se empeña por ejercer, en donde una vida puede valer por dos. Gracias a un dispositivo psicopolítico, el cual mienta la ilusión de libertad, el trabajador, en su *formación*, ya no es capaz de asimilar una libertad más allá de la ilusoria. Libertad que se mostraría no por un *sí* a todo, sino por un *no* rotundo, es decir, el recobro de una negatividad que hace frente a una positividad nauseabunda. El capítulo terminará con un comentario, apoyado igualmente en el filósofo surcoreano, sobre la tesis de Hannah Arendt, desarrollada en *La condición humana*, según la cual la revitalización de la *vita activa* como acción resuelta, de acuerdo al “hecho” del haber nacido del hombre (de su natalidad), despojaría al *homo laborans* para recuperarlo en su individualidad. De acuerdo con la autora, la *vita contemplativa* de corte cristiano habría degradado la profundidad de la *vita activa* y sus otros modos de pensarse. No obstante, trataremos de mostrar que la degradación de la *vita activa* tiene su origen en la degradación de la *vita contemplativa* misma, sobre todo gracias al Calvinismo, en donde, grosso modo, la “salvación” celestial mentaría acumulación terrestre. Pero para ello es necesario el imperativo del trabajo. Todo “otro” de la *vita activa*, de cualquier acción resuelta, sólo es

³ No debemos dudar en que Byung-Chul Han, además de su evidente influencia de Baudrillard, su pensar está atravesado por el de Hegel, pero sin seguir necesariamente al mismo. Esto también lo hace con otros autores, como es el caso de Heidegger. Hegelianos y heideggerianos podrían fácilmente asumir que Han no pone a sus autores en contexto. En efecto, la obra de Han está atravesada de violencias hermenéuticas. ¿Por qué? Porque Han, ante todo, no es un erudito o un especialista, sino un pensador. Su pensar, que pareciera ser mero reciclaje de la tradición, es todo menos eso. La razón de esto es que tiene la capacidad de ver lo “otro” de ciertos pensadores de la tradición para volcarlo o confrontarlo con el presente. Por ejemplo, para Han, la negatividad hegeliana, ese No por antonomasia y motor del espíritu, se encontraría de alguna forma estancada. En la sociedad de rendimiento, todo “no” fundamental ha quedado suprimido ante un “sí” a todo, el cual, paradójicamente, no impulsa, sino estanca la danza del espíritu. Ya no se trata de una mismidad que afronta sus diferencias y las supera, sino de una mera igualdad. En este trabajo muchas veces nos enfrentaremos con el tema de la negatividad, pero no para explicar qué sea ésta ni tampoco para fundamentar desde qué perspectiva la asumimos, sino para abrirla como problema de gran peso. En efecto, Heidegger ya sentenciaba: “¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar como *problema*? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el problema ontológico de la negatividad o buscado previamente las condiciones que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad?” Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, p. 302. A esta pregunta tenemos que contestar negativamente. Sin embargo, Han quizá es partidario de Hegel tal y como Nancy lo supone cuando afirma que “el sentido nunca está dado ni disponible; antes bien, se trata de volverse uno disponible para él, y esta disponibilidad se llama libertad” Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005, p. 13. Sin lugar a dudas, para el autor surcoreano esta disponibilidad va de la mano con la revitalización de la *vita contemplativa*.

posible bajo una revitalización de la actividad *contemplativa*, despojada de toda representación acerca de lo que libera, por así decirlo, y de donde brota la pregunta por el ser capaz del hombre, por ejemplo. En pocas palabras, la *vita activa* del trabajo, para replantear la pregunta por la *vita activa* misma, debe integrar en su seno a la actividad contemplativa. Si el hacer no es replanteado bajo la pregunta, ¿De qué va todo este hacer?, permaneceremos dando tumbos sin dirección alguna. Por otro lado, mostraremos también que la individualidad que desea recuperar Arendt, con base en su actuar resuelto en tanto natalidad, es ya una de las características de la sociedad de rendimiento actual o sociedad positiva. El sujeto de rendimiento actual tiene tanta individualidad, tanto ego, tanta libertad, tanto ser-capaz, que no puede con ello. El imperativo de rendimiento ejecuta el pensamiento de que todos somos únicos, impredecibles, espontáneos, inesperables, proyectantes, etc. En pocas palabras, que somos emprendedores de nosotros mismos, puesto que asumimos todos los riesgos. La individualidad, lejos de hacernos verdaderamente individuales, en el sentido de asumir la vida y la muerte cada vez mía, se convierte en una nueva forma de uniformidad, en el “infierno de la igual”. La individualidad, como es de esperarse, se integra al servicio del trabajo y del capital, por muy noble que pueda ser. Si asumimos así la premisa, “el tiempo es dinero, y el dinero es trabajo”, ¿qué es aquello que no puede ser ni trabajo, ni dinero, ni tiempo (en el sentido de infinitos puntos de actualidad)? ¿No se trata de la *vita contemplativa*, la cual, en tanto actividad, reposa *en sí misma*, y de esta manera libera y reúne *ser* bajo este mirar atento? Desde luego, se trata de una libertad que no es producible ni consumible, y cuya ejercitación atrofia el trabajo, en la medida en que éste no pueda sacar ningún provecho de aquélla⁴. Hasta cierto punto, la *vita contemplativa* es el hacer que no hace nada. Pero en ese “no hacer nada” se libera una actividad más misteriosa. Se trata de un “rodeo” abismático, atemporal, sin fin ni fondo, el cual puede llegar a sacudir, aterrorizar⁵. Es donde la angustia de la muerte y la turbación de que algo *sea* ya no puede ser sostenida por productos ni entre-tenimientos. Se trata de una devolución, por así decirlo, de cierta *simplicidad*, la cual

⁴ Hasta cierto punto, el hecho de que las humanidades no sean bien remuneradas se debe a la circunstancia de que capital y pensar no se llevan. De ahí que se deba escoger algo que “deje”, y aquello que deja nunca es aquello que deja en libertad, sino lo que siempre puede ser calculado.

⁵ Un ejemplo que nos viene a la mente de esta “sacudida” es cuando en la película *Annie Hall*, de Woody Allen, Alvy Singer niño está aterrado de que el universo se expande, por lo que todo su mundo, hasta ahora familiar, queda interrumpido.

es simple porque no hay manera de que resulte de ella explicación o fundamentación, producción o consumo. Se sustrae al capital. Y es sólo en este rodeo donde, de repente, vuelvo a ser cada vez *mío*. Frente a esta experiencia, salvífica, lo mismo que aterradora, el trabajo, el tiempo libre *del* trabajo, el resultado, los bienes y el lujo *por* el trabajo, se vuelven superfluos. Una hoja de cálculo de Excel se vuelve ahora lo más inútil e innecesario.

1. Aristóteles nació, *no trabajó*, y murió: la preponderancia del trabajo frente a la vida contemplativa.

Comencemos planteando la siguiente cuestión: ¿cómo es que la *vita contemplativa* pierde preponderancia frente a la *vita activa*, en el sentido del mero trabajo, y se convierte ahora ésta en preponderante? A continuación trataremos de contestar de manera clara y fecunda dicha interrogante. Para ello, nos ayudaremos de los planteamientos de Byung-Chul Han expuestos sobre todo en su obra *El aroma del tiempo*.

Han evoca a Heidegger, Aristóteles y al trabajo. De acuerdo con señalar la primacía de la obra, más que la propia vida del autor, y poniendo como ejemplo a Aristóteles, a Heidegger le gustaba sentenciar: “Aristóteles nació, *trabajó* [*arbeitete*], murió”⁶. Según Byung-Chul Han, el pensador alemán reduce la vida del estagirita a trabajo. No obstante, cualquiera de nosotros comprende, e incluso Heidegger lo supondría, que la vida de un filósofo, en tanto *bios theoretikos*, es todo menos trabajo. Recordemos brevemente que Aristóteles remite el filosofar como *theorein* al ocio (*skhole*)⁷. Desde luego, el *skhole* griego no puede ser comparado con el “tiempo libre” o el “ocio” que concebimos hoy día. Más bien, se trata de un estado de libertad, al que le es ajeno la determinación y la necesidad, que no genera esfuerzos ni preocupaciones. En pocas palabras, al ocio le es ajeno el trabajo. Éste, sujeto a las necesidades de la vida, roba la libertad. No reposa en sí mismo, como el ocio, sino que está entregado a producir lo útil y necesario. Así, es innegable el desprecio del estagirita por el trabajo. Hernán Borisonik también sostiene: “la razón de su desprecio por esta categoría no se debía solamente al vínculo entre el trabajo y

⁶ H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000. La cursiva es mía.

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1177 a.

la materia -que retarda o impide el encuentro con la abstracción de la forma del pensamiento-, sino fundamentalmente a la falta de libertad y a la carencia de ocio que lo acompañan”⁸. De ahí su rechazo a esclavos y artesanos. El dedicarse despectivamente a la llamada *banausia* (al trabajo manual y mecánico), era razón para rechazar a unos y otros⁹.

Así, pues, Aristóteles divide la vida en dos campos: el de la falta de ocio como ocupación (*a-skholia*) y el ocio (*skhole*). Esto es, el de la falta de tranquilidad y la tranquilidad. Con respecto a esto, Aristóteles señala:

La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles y otras nobles. Y en este terreno es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus acciones: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus acciones respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los fines. De la misma manera en lo relativo a los modos de vida y a la elección en las acciones concretas: es preciso, en efecto, poder trabajar y guerrear, pero más aún vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles.¹⁰

Así entonces, el trabajo, como falta de tranquilidad o de libertad, debe someterse al ocio. Como vemos, con respecto a la actividad, lo noble y lo bello también se encuentra alejado de lo útil y necesario, del trabajo. Únicamente la necesidad obliga a trabajar. Es por esto que es necesario. El ocio, en cambio, abre un espacio libre, sin necesidades ni preocupaciones, al margen de las necesidades de la vida. Señala Byung-Chul Han: “la esencia del hombre, para Aristóteles, no sería el cuidado (*Sorge*), sino el ocio. La calma contemplativa tiene primacía absoluta. Todas las actividades actúan en beneficio de esta calma y desembocan en ella”¹¹.

Por su parte, el estagirita señala: “[...] los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros se identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa – los principales modos de vida son [...] tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa –”¹². Así es como el pensador griego distingue tres tipos de vida (*bioi*) del hombre libre: la

⁸ Borisonik, Hernán, *Pensando el trabajo a través de Aristóteles*. Astrolabio. Revista Internacional de filosofía. 2011. Núm. 12, pp. 1-8.

⁹ Aristóteles, *Política*, 1328 a.

¹⁰ Aristóteles, *Ibidem*, 1333 a.

¹¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2015, p. 124.

¹² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1095 b.

vida que aspira al placer (*hedone*), la que lleva a cabo acciones nobles y bellas en la polis (*bios politikos*), y la vida que se consagra a la contemplación de la verdad (*bios theoretikos*). De igual manera, éstas están libres de las necesidades y las determinaciones de la vida. Para eso están los esclavos y artesanos, quienes “existían *naturalmente* para liberar de las ocupaciones físicas a los hombres que debían ejercer su ciudadanía a través de la actividad política”¹³. Una vida que se consagra a un oficio es susceptible a reproches por su carácter determinado. Así, no cabe pensar que el *bio politikos* sirve para la organización de la vida en común, destinada a cosas necesarias y prácticas. Más bien, aquél aspira al honor y la virtud. Nos dice también Aristóteles: “es evidente que hay cierta educación que debe darse a los hijos, no porque sea útil y necesaria, sino porque es liberal y noble”. En dicha educación se encontraría el dibujo, “no para cometer errores en sus compras particulares y para no ser engañado en la compra y venta de objetos, sino más bien porque el dibujo da capacidad de contemplar la belleza de los cuerpos”¹⁴.

Así, la mayor felicidad brota del demorarse contemplativo en la belleza, en antiguo llamada *theoria*. Hoy en día, la duración se entiende como el tiempo que transcurre desde el comienzo hasta el fin. Bien entendida, se opondría en sentido estricto a la fugacidad, que etimológicamente mienta una “cualidad de huir” (*fugax*). La belleza, lo preferible por sí misma, obedece a la duración, al demorarse. Contemplándola, uno no querría apartar inmediatamente la vista. La duración invita a lo inmutable y lo eterno, lo cual descansa en sí mismo, en su facticidad. Facticidad se entiende como el *hecho*, lo que *es así* y no de otra manera. Sólo la entrega contemplativa a esta verdad aproxima al hombre con los dioses, por decirlo de algún modo.

Para Aristóteles, el trabajo no resulta un fin en sí mismo, no es un hecho total, sino un medio de vida que tiene que habérselas con la necesidad, la cual, en última instancia, roba la libertad. El ocio griego se desfasa de cualquier preocupación, necesidad o impulso. Desde la demora contemplativa, y no desde el trabajo, el hombre se vuelve hombre. Dentro de ésta toma su lugar en el orden divino. Señala Byung-Chul Han: “la comprensión antigua del ocio se basa en una concepción del *ser* que, para el hombre actual, para un mundo completamente absorbido por el trabajo, la eficiencia y la productividad, resulta inaccesible

¹³ Borisonik, Hernán, *op. cit.*, p. 2.

¹⁴ Aristóteles, *Política*, 1338 b.

e incomprensible”¹⁵. Todo aquello que reposa *en sí mismo*, en su facticidad, y que sólo por ello es eterno e inmutable, resulta para el hombre tardo moderno algo completamente insólito, debido a la fugacidad de su mirada¹⁶. Pero este ejemplo de la antigua cultura griega con respecto al ocio hace notar la posibilidad de un mundo *distinto* al que habitamos, en el que la preponderancia de la existencia no sea la *Sorge* de Heidegger. El anticiparse a sí estando ya en medio del ente intramundano clausura todo espacio contemplativo, debido a su incesante proyección, a su salto infinito de proyecto en proyecto, de ahora en ahora. El trabajo absolutizado que supone Heidegger en su sentencia sobre Aristóteles aparece más tarde, en el proyecto vital protestante. Más bien, siguiendo a Han, se puede decir que Aristóteles: nació, *no trabajó*, y murió.

El ocio griego va más allá del trabajo, pero también de la inactividad. Remite al pensar como *theorin*, como contemplación de la verdad. Distaría mucho de prácticas de relajación o desconexión actuales. Asimismo, San Agustín ya daba cuenta de la distinción entre el ocio (*otium*) y la inactividad pasiva al afirmar: “en el ocio no le debe entretener y deleitar la ociosidad, sin entender en nada, sino la inquisición, o el llegar a alcanzar la verdad”¹⁷. Al *otium* le pertenece el amor a la verdad. El ocio nada tiene que ver con no hacer nada. No dispersa, sino que reúne, es decir, acerca. No es indiferente. El demorarse, en pocas palabras, “recolecta” sentido, puesto que intensifica las cosas al acercarlas.

Todavía en la Edad Media, la *vita contemplativa* tenía primacía frente a la *vita activa*, sin importar que ahora lo contemplado ya no es una simplicidad, sino algo determinado, Dios como *ens creatum*. Leemos en Tomás de Aquino: “*vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*” [la vida contemplativa es mejor que la activa]¹⁸. Asimismo, el lema *ora et labora* [ora y trabaja] de San Benito no mienta una primacía del trabajo frente a la contemplación, sino que se reparten por igual ambas actividades¹⁹. La contemplación aún está vinculada de manera primordial en la *vita activa*. Gracias a aquélla, el trabajo tiene

¹⁵ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2015. p. 125.

¹⁶ El hombre de hoy bien puede con su *Smartphone* tomar una foto espectacular de la bóveda celeste, pero en la mayoría de los casos carece de toda profundidad con respecto a ella misma.

¹⁷ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 19, 19.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, II, 188, 6.

¹⁹ “La ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina”, en San Benito, *La regla de San Benito*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2000, p. 24. Pero, ciertamente, la *vita contemplativa* ya sugiere una degradación en tanto que por verdad ya se mienta una representación, a saber, Dios.

sentido. Comenzar y terminar con rezos a Dios hace que éste dé ritmo al tiempo²⁰, a la ocasión, al momento, a la época, a la estación del año, al actuar humano y, en general, a lo *dado*. El tiempo, que mienta una facticidad, debido a que mienta lo así dado, *es* soportado o relatado por Dios. Es Dios quien sujeta el tiempo. En Él recae dicha facticidad. Como *ens creatum*, la existencia humana se somete a Él y desde Él ilumina su actuar, pues es el objeto a contemplar. Ahí, los días festivos no son días libres *del* trabajo, acentuando el genitivo, sino de la *oratio* (hablar o decir) y el *otium* de Dios. La *contemplatio* remite a Dios y a su relato. Es cierto, uno puede pensar que la *contemplatio* es ya una producción de lo dado, pero no deja de ser una guía, por así decirlo, para que el tiempo no pierda su pista o señal (San Agustín aún se aterraba del tiempo). El calendario Medieval no es tan sólo el que *cuenta* con números, sino el que *narra* y recuerda los acontecimientos sagrados. Los días festivos rememoran el tiempo *de* Dios, es decir, evocan su estructura; de ahí que el tiempo no se desboque. El hombre, contemplando el relato de Dios, comporta el tiempo, y por ende se comporta frente a él. Aún es un tiempo misterioso, que no invita primeramente a su producción y consumo (y por ende al ser capaz), a su *estar ahí*, sino al recato frente a él.

Es en la baja Edad Media donde la percepción del trabajo sufre ciertos cambios. Tomás Moro proyectaba todavía en su *Utopía* un mundo en el que todos trabajan equitativamente: cada persona trabajará seis horas al día²¹. El tiempo libre se dedicará a la “Utopía” del ocio y la contemplación. El trabajo carece estrictamente de valor. Sólo en la Reforma se hace posible que el trabajo tenga una primacía que va más allá de las necesidades vitales. Éste se relacionará con un sentido teológico, el cual lo legitima y valoriza. Y es que Lutero relacionará el trabajo como un cumplimiento para la llamada de Dios a los hombres. Como señala Byung-Chul Han, “gracias al calvinismo, el trabajo cobra un sentido económico-salvador (*heilsökonomische*)”²². Prevalece la incertidumbre de un calvinista por el hecho de ser elegido o rechazado a la salvación. Así, el individuo arrojado a sí mismo está dominado por un miedo y una preocupación constante por actuar. ¿Qué se muestra aquí? A la referencia contemplativa del ser humano a Dios se le inscribe el actuar

²⁰ La palabra *tempus* mienta tanto un “momento determinado” como un “expandirse”. Pero, si somos atentos, lo único que se expande es lo que se da *así* y de ninguna otra manera posible.

²¹ Tomás Moro, *Utopía*. [En línea]. <https://historia1imagen.files.wordpress.com/2009/08/morotomas-utopia.pdf>

²² Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 128.

en tanto que trabajo. La *vita activa* comienza a degradarse. El éxito en el trabajo mienta un signo de ser elegido. El individuo, que se preocupa por la salvación, se convierte en un trabajador. Gracias al reino de Dios, ahora también manipulado o, mejor dicho, reproducido, el individuo se somete al trabajo. Si no hay incesante trabajo, no hay salvación. Ahora bien, el trabajo incansable, si bien es necesario para la salvación, no es suficiente. Pero sólo así se asegura el ser elegido y de esta manera se mitiga el miedo.

Es el calvinismo el que enfatiza el actuar, es decir, una resolución a hacer. En pocas palabras, el desarrollo del ser-capaz. Pero, ¿hacer qué? Hacer que, por medio del trabajo para la propia salvación, el hombre supere paulatinamente y en un doble juego las resistencias de lo que le va haciendo frente y con ello las resistencias de sus propias posibilidades. Es la antesala de la producción y el consumo ilimitados, es decir, la devastación de lo ente. Todavía resulta del todo misterioso cómo la superación de las resistencias que el universo impone es también la superación de las resistencias del pensamiento, y así incesantemente. Pero de tal forma que ambas superaciones están conllevando a su propio aniquilamiento. Es extraño que la reciente confirmación de ondas gravitacionales se piense ya inmediatamente en el seno de la producción y consumo. En efecto, ésta es la negatividad enajenada de la vida activa. Asimismo, la vida contemplativa queda degradada cuando su resistencia, su negatividad, es aparentemente superada por esta negatividad de la vida activa, al que muchos le llaman progreso. La vida contemplativa carece de superación, puesto que en su libertad las cosas duran, es decir, resisten. Resulta del todo paradójico que el *deber* de la salvación ha posibilitado el *poder* desmedido. Aquello que de alguna manera ataba el tiempo queda manipulado por el calvinismo y lo posibilita a desbocarse, a ilusoriamente superarse. Ahora, la salvación ya no es por medio de la *vita contemplativa* en tanto relato de Dios. A la *oratio* y el *otium* se le inscribe la *vita activa*, en el sentido del mero trabajo. La preeminencia de la resolución a actuar hace que la *vita contemplativa* se revele como una contemplación inactiva que se aleja de toda salvación, y por ende es reprochable. La *pérdida* de tiempo se vuelve el peor de los pecados. Y, en efecto, lo que se ha perdido de vista es el tiempo mismo. Ahora el tiempo es un tiempo económico, el cual se produce y se consume. Y gracias a éste se abre la posibilidad de salvación. La referencia al “más allá” refiere inmediatamente a la producción del “más acá” para la ganancia de aquél por medio de la actividad total del ser humano.

Podemos decir sin temor a dudas que el protestantismo, siguiendo a Han, y éste a Weber, es la instancia donde se absolutiza el trabajo, según un impulso de acumulación para ganar la salvación, lo que conlleva paulatinamente a la constitución del capital. Pero no sólo de acumulación, sino también al impulso de producción y consumo, del afán de romper todo tipo de resistencias. De ahí que el protestantismo sea visto como la prefiguración del capitalismo. Ahora, la vida contemplativa es reprobable. Con esto, poco a poco todo espacio de tiempo contemplativo, toda negatividad contemplativa, se supera. Así también, el simple descanso en casa o el disfrute de la riqueza resultará reprochable. Sólo un afán ininterrumpido de beneficios se gana el favor de Dios:

El ascetismo protestante intramundano [...] dirigió toda su energía contra el disfrute natural de las propiedades, frenó el consumo y en especial el lujo. Por el contrario, descargó psicológicamente a la adquisición de bienes de los obstáculos de la ética tradicionalista, rompió las cadenas del afán de lucro al legalizarlo y considerarlo [...] querido por Dios.²³

Así, pues, el “tufo” de la economía de la salvación del protestantismo no desaparece con la secularización, sino que se mantiene en el capitalismo moderno. Lo que podemos llamar apetito material no explicaría por sí solo los ingresos económicos, los cuales son de funcionamiento casi irracional. Ciertamente, ahora la salvación ya no se relaciona con el “más allá”, sino con el “más acá”. La secularización supone que la salvación está en la tierra. Ahora, el impulso a la acumulación se basa en este afán de salvaguardarse. Entre más se tenga, más salvado, protegido o asegurado está uno. A fin de cuentas, la salvación mienta librar peligros, mantenerse entero, sano y salvo. Así, se invierte y se apuesta en vías de este tipo de salvación. Y es que el impulso a la acumulación infinita de dinero, el “hacerse rico”, mienta un tiempo que pareciera corre infinitamente, que va de aquí para allá *ad infinitum*. En efecto, el dinero (o, mejor dicho, el empoderamiento) lleva y trae a todos lados. Así, dado que acorta distancias en todo ámbito, pone a disposición más tiempo que el tiempo limitado de la propia vida. Sólo porque uno intenta estar sano y salvo se puede implicar el impulso a la acumulación en todas sus vertientes. Con mucho dinero, uno vive más de una vez. La “vida plena” está enmarcada a este sentimiento de salvación.

²³ Citado en: Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 130.

Asimismo, sólo se habla de patrimonio cuando se habla de un estar-seguro, alejado de todo peligro que ponga en juego la existencia. Así también, el patrimonio, en tanto capital, es capaz de convertir a uno en “otro”, pero que a la larga sólo deviene “igual”. Y es que supone hacer “crecer las capacidades”. El dinero es tan poderoso que actúa generando una pérdida considerable de facticidad. Con base en éste, el “estar arrojado” *así* y no de otra manera se convierte en un proyecto, en lo que *puede* ser. Así, por ejemplo, si uno *es* “feo”, *puede* ser “guapo”. Un ejemplo de Marx aclara esta idea:

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, ese *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor– cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo*, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy *feo*, pues el afecto de la *fealdad*, su fuerza ahuyentadora, es aniquilado por el dinero.²⁴

Desde aquí, se puede conjeturar un sentimiento de salvación que en adelante permeará todos los ámbitos de la vida, pero también el tiempo libre, y desde la mera individualidad hasta la colectividad. Hoy cada uno somete a una rigurosa política de la salud, intenta vivir infinitud de vivencias, el miedo a la muerte se incrementa y la muerte termina irrumpiendo. Se buscan planetas para la subsistencia humana y se crean teorías espacio-temporales para un aseguramiento total. En síntesis, por aquí y por allá prevalece un anhelo de salvaguarda permanente, de una comodidad exagerada, pero que tiene su raíz en este anhelo de ser-salvado.

Asimismo, el ser capaz del ser humano, posibilitado por el trabajo, con base en un deber de salvación, ha posibilitado la incapacidad del ser-capaz mismo. Siguiendo a Byung-Chul Han, la palabra “industria” viene del latín *industria*, que significa “laboriosidad”. En inglés y en español, la palabra *industry* mantiene el significado de “laboriosidad”, “aplicación” o “actividad”. Asimismo, el término *Industrial school* significa más o menos “correccional”. Así, la industrialización no sólo implicó la maquinación del mundo, sino también la “disciplinación” del hombre. No sólo *instala* máquinas, sino también dispositivos (aquello que está *bien puesto* para producir una acción) que intentan optimizar

²⁴ Karl Marx, *Manuscritos filosófico-económicos*, Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 181.

los comportamientos humanos, incluso corporales, a nivel temporal y económico-laboral. A modo de ejemplo, un tratado de Philipp Peter Guden, del año 1768, lleva por título *Polizey der Industrie, oder abhanlung on den Mitteln, den Fleiss derl Einwohner zu ermutern* [Policía de la industria o tratado para animar los medios y la laboriosidad de los ciudadanos]. La industrialización como maquinación acerca el tiempo humano al tiempo de las máquinas. El dispositivo industrial es un imperativo económico temporal que le da forma al hombre con base en el ritmo de las máquinas. Iguala la vida humana al proceso de trabajo y al funcionamiento de las máquinas. Esta *vita activa* guiada por el trabajo se aparta absolutamente de toda forma de demora contemplativa. El tiempo de las máquinas como tiempo humano, dedicado a la necesidad de producir y subsistir, suprime todo espacio temporal contemplativo, y convierte al individuo en mero *animal laborans*. El tiempo de las máquinas como tiempo humano sólo conoce pausas o entretiempos libres de trabajo que sirven para recuperarse del mismo, para posteriormente ponerse otra vez a disposición del trabajo. La relajación o la desconexión no le hacen ningún contrapeso al trabajo, sino que lo vinculan con él, en el sentido de que procuran la recuperación de la capacidad laboral. Byung-Chul Han apunta: “la llamada sociedad del tiempo libre y del consumo no comporta, en relación al trabajo, ningún cambio sustancial. No es ajena al imperativo del trabajo. El impulso ya no procede de las capacidades de la vida, sino del propio trabajo”²⁵. Si el impulso resulta del trabajo, si todo se redondea a él, queda más preponderantemente totalizado. El trabajo deja de ser medio para convertirse en un fin en sí mismo. Esta absolutización deja de lado otras maneras y aspiraciones de la vida. Así, más allá del tiempo laboral, sólo queda “matar el tiempo”. El tiempo de sobra, sólo garantizado con base en un aumento de productividad, es llenado de acontecimientos y vivencias fugaces y superfluas por más exclusivos que sean. Las referencias y valores que antaño soportaban a los individuos y mediaban su actuar, quedan de lado por completo. Ya no hay ninguna referencia sino el pleno reponerse para retomar el trabajo. La vista es cada vez más fugaz. Sin nada que ate al tiempo de manera duradera, éste pareciera que transcurre deprisa o que se acelera, tal y como las máquinas. Tiempo de máquinas, tiempo de hombre y aumento de productividad generan un aumento de consumibilidad y desde la mercadotecnia de éste se entronca nuevamente la producción. De esta manera, los bienes no duran, por lo que

²⁵ Ídem.

duración y consumo se contradicen. De esta suerte, las cosas también se vuelven fugaces, nada las retiene de manera contemplativa porque de fondo no hay nada que pueda retener, sino su mero *estar ahí* dispuesto para el consumo inmediato. El mirar busca únicamente reponerse, qué podría importar lo que hay “más allá”. Hoy todo lleva una fecha de caducidad incluida. La aparición y desaparición de las cosas es cada vez más breve. Al respecto, Byung-Chul Han hace una consideración muy romántica, pero muy interesante: “la economía basada en el consumo sucumbiría si de pronto la gente empezara a embellecer las cosas, a protegerlas frente a la caducidad, a ayudarlas a lograr una duración”²⁶. La demora contemplativa invita a un andar lento. Se aleja de toda presura. Demorándose en las cosas, las engrandece o, mejor dicho, las embellece. Los objetos de una sociedad de consumo no invitan a ninguna contemplación. Los llamados *stocks* van y vienen. Es más, bloquean toda mira hacia otro lado. La función de éstos son usarse y consumirse lo más rápido posible para inmediatamente dar paso a nuevos productos y necesidades. Una mirada demorada presupone que las cosas tienen duración, con o sin un sostén teológico y teleológico. Sin embargo, la presión de la producción y el consumo no da ninguna oportunidad para *detenerse y mirar*. El *tempus* se vuelve imposible de ser mirado. Uno ya no se detiene en el rocío de la planta, en el derredor de la oficina, o en la propia vida, que no deja de ser lo dado. Cuando decimos “no hay tiempo”, no mentimos. Una especie de neblina nubla todo campo de visión.

Siguiendo a Han, es conocida la propaganda de desaceleración. La *slow food*, tanto como la *fast food*, obedecen a una *actitud* de consumo. La reducción de la velocidad no supone la transformación del ser de las cosas en el sentido de su amplitud o duración. La duración a la que nos referimos, que en última instancia pertenece al desencadenamiento de una serie de impresiones fundamentales que sólo posteriormente desencadena preguntas fundamentales, y que asimismo supone perdurabilidad y sosiego feliz, se vuelve cada vez más insólita. El Heidegger tardío ya contraponía la “vacilación”, la “serenidad”, el “recato”, la “espera” o la “retención”, formas de ser de la *vita contemplativa*, a la “necedad del trabajo”²⁷. Estas formas remiten a la experiencia de la duración. El trabajo calcula, produce y consume *tiempo*. Pero es incapaz de desencadenar el pensamiento sin fines de lucro, por

²⁶ *Ibidem*, p. 133.

²⁷ Heidegger, Martin, *Camino de campo*, Herder, Barcelona, 2003, p. 41.

decirlo de algún modo. El mirar por mirar hoy en día es insólito. El trabajo sólo toma lo *inmediato* del tiempo, lo que está ahí y a la mano, lo que sirve y lo que no. Pero es incapaz de tomar el tiempo mismo en su abismo insondable, el cual con seguridad replantea el habitar y la actuación misma, el “dónde estoy y de qué va todo esto”. Pero esto sólo sería posible con la revitalización de la *vita contemplativa*.

El presente apartado, como bien se intuye, es apenas una punta del iceberg en referencia a desarrollos, teorías o postulados económico-políticos²⁸. Pero en realidad nuestra intención únicamente ha sido resaltar cómo la preponderancia de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa* se invierte y cómo, de hecho, ésta ha podido aniquilar a aquélla casi por completo.

2. Interpretación de la “dialéctica del amo y del esclavo” y su relación con la totalización del trabajo.

Como hemos visto, la transfiguración del trabajo, el cual se absolutiza y glorifica en la época moderna, es un fenómeno de suma complejidad. No sólo se condiciona religiosamente en tanto salvación, sino que en ello también se imbrica el poder económico. La relación causal y la reciprocidad entre trabajo, capital, poder, dominación y redención, está muy intrincada. De esta manera, para Byung-Chul Han, “desde la perspectiva del poder económico, la totalización del trabajo se puede describir como una consecuencia de la dialéctica del amo y el esclavo, aunque habría que explicarla desde una óptica muy distinta a la hegeliana”²⁹. Veamos a continuación en qué se basa el pensador surcoreano para sustentar dicho supuesto y cómo todo esto se vuelca a la reiteración de la revitalización de la *vita contemplativa*.

Como bien sabemos, en la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel refiere una confrontación de vida o muerte en la que uno de los dos oponentes terminará convirtiéndose en un esclavo que trabaje para el otro en tanto amo. De acuerdo con Hegel,

²⁸ Para profundizar más véase: Cameron, Rondo; Neal, Larry, *Historia económica mundial. Desde el paleolítico hasta el presente*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 518.

²⁹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2015, p. 135.

es el miedo a la muerte³⁰ el que lleva al futuro esclavo a someterse al otro. Prefiere el sometimiento a la muerte. Se aferra a la vida con furor, mientras que el amo ansía algo más que la mera vida. Aspira al poder y la libertad. En contraposición al esclavo, no erige en absoluto a la mera vida, sino a su yo (*Selbst*), al totalizarse a sí mismo al negar al otro por completo. El otro, que ahora es su esclavo, no reduce su sí mismo ni su poder, puesto que ha quedado bajo su dominación. El esclavo se vuelve una extensión del amo, puesto que éste se prolonga en aquél. El esclavo renuncia a sí mismo por el ser del amo. De este modo, el amo se siente plenamente él mismo *en* el esclavo. La continuidad del sí mismo como sí mismo y poder del esclavo son el poder y la libertad del amo.

La dialéctica del trabajo como dialéctica del poder se basa en que el esclavo, que emprende un trabajo forzado en pos de la mera supervivencia, también se encuentre a sí mismo y llegue a una idea de libertad por medio de este trabajo.

En el trabajo, como fabricación de cosas, hace que el esclavo, al darles forma, imprima el carácter de su yo a la naturaleza. Las cosas fabricadas contienen su propia figura, por lo que se perpetúa en las cosas. Se somete a la naturaleza, que en un primer principio se presenta como resistencia. Así, supera esta resistencia al apoderarse de su naturaleza. El esclavo, que primeramente se las ha de haber con las cosas, su materia y su resistencia, al penetrar en ellas de diversos modos, con creatividad e ingenio, por ejemplo, se apodera de su naturaleza en tanto ser capaz de, lo cual refiere a una representación del poder la libertad, que se distingue de la vida desnuda que había defendido sometiéndose al amo. El trabajo del esclavo no es sino la rompedura de resistencias que haga más fácil el habitar del amo sobre la tierra. Pero en ese habérselas el esclavo ha descubierto algo más, a saber, su *poder-ser*. El trabajo *forma*³¹ al esclavo, puesto que es el *médium* para la formación de la conciencia. Lo hace libre. Le transmite una *idea* de libertad, que haría realidad durante el transcurso de la historia, según una lucha de clases que ya no puede evitar. El trabajo, que recupera el ser capaz del esclavo, destronaría al amo pasivo, ocioso y gozoso.

Para Han: “La dialéctica del amo y el esclavo lo contempla todo desde la única perspectiva del poder y la subjetividad. Ése es su punto débil fundamental. También la

³⁰ “Pues esta conciencia ha sentido miedo no acerca de esto o aquello, no en éste o aquél instante, sino acerca de su ser completo; pues ha tenido el miedo a la muerte, al señor absoluto”, en G.W.F Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2009, p. 298.

³¹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 299.

relación con las cosas se define únicamente por el poder”³². Por medio de su trabajo, el esclavo fortalece el ser propio de las cosas. Acaba con la resistencia de éstas. El amo será el que consuma y disfrute las cosas elaboradas por él. Tanto para el amo como para el esclavo la relación con las cosas pasa por la *negación*. Así, no sólo el trabajo, sino también el consumo, *niegan* el ser autónomo. La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, como dialéctica del poder, deja de lado un aspecto muy importante del trabajo. El esclavo, al esforzarse en el trabajo que lo enfrenta a la resistencia de las cosas, hace posible que el amo entable una relación distinta con éstas, que no pasa por la dominación ni la elaboración. Entiende que el poder o la negación no son la única relación posible con las cosas, como en el caso del hombre libre o noble en la antigua Grecia.

Para Hegel, el trabajo ocupa un lugar central. El espíritu no avanza con base en un “conocimiento divino” o un “juego del amor”, sino gracias al “trabajo de lo negativo”³³. Kojève, en su interpretación marxista de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, también entiende el trabajo como *médium* primordial para la formación de la historia: “La educación creadora del hombre por el trabajo (*Bildung*) crea la historia, es decir, el *tiempo* humano...”³⁴. ¿Qué pasa? Pues bien, que no hay un tiempo que no sea trabajo³⁵. El tiempo *es* trabajo. La relación con las cosas es el mero proceso negativo en aras de la formación de la historia. Así, pues, la historia llega a su fin sólo cuando se suprime la oposición entre el amo y el esclavo³⁶. El trabajo, la formación, es el agente de la historia, donde el esclavo trabajador se erige en el único sujeto del progreso histórico. En cambio, el amo, que goza y come, se entumece, como consecuencia de una inconformidad consigo mismo, inactiva e improductiva. El esclavo es el único sujeto activo de la historia. Su desarrollo depende únicamente de él. Sigue siendo un sujeto *trabajador*. La superación de negatividades lo forma, lo lleva por el camino de su poder y libertad. Han hace una observación: “en ningún

³² Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 137.

³³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 124.

³⁴ Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1982, p. 131.

³⁵ Sin embargo, hay que entender trabajo como *formación* y mero trabajo. Bien podemos decir que la formación, el ser capaz mismo, devino mero trabajo cuando creó coacciones imposibilitadoras del ser-capaz en aras del aniquilamiento ambicioso de lo ente. El mero trabajo puede entenderse como la mera superación de resistencias ajena a toda dirección. El mero trabajo, como veremos, llega a un punto donde su absolutización hacen tanto al amo como al esclavo esclavos del mismo.

³⁶ *Ibidem*, p. 135. Para ilustrarse de manera alegre, recomiendo ampliamente el filme “La grande fouffe” de Marco Ferreri.

momento de la historia se supera a sí mismo”³⁷. Queda ilimitado. Sin embargo, poco a poco se presenta como un *dispositivo* que está marcado a nivel moral, económico y religioso. Pero también, como veremos, disciplinario y psicopolítico. En principio, al esclavo trabajador lo ponen en marcha con un objetivo determinado, para posteriormente invertirse la relación de poder a su favor. La superación de la resistencia de las cosas forma su *poder-ser*. Pero en un punto determinado esto se convierte en un dispositivo social dominante complejo, hasta el punto más alto en que tanto amo y esclavo *trabajan*. De esta suerte, “la sociedad, en la que la historia llega a su final, es, por tanto, una sociedad del trabajo, en la que todos trabajan y sólo trabajan”³⁸. La totalización del trabajo conduce a que, con el final de la historia, *todos* se convierten en trabajadores. La aceleración de superación de resistencias de las cosas, sólo posible por la máquina y por el ritmo de ésta sobre lo humano, según dispositivos específicos, y la presión de consumo que esto ejerce, conduce a que el amo, antes ocioso y gozoso, también se ponga a trabajar, en la medida en que las exigencias de lo anterior lo ponen en la situación de una dominación permanente de materiales. El sujeto, al someterse a dichos dispositivos, en realidad no hace avanzar su *ser capaz* autónomo, sino sólo el indicado por el trabajo. Ya no hay ningún “otro” ser-capaz, ninguna otra posibilidad, sino el del mero trabajo. La sociedad se convierte en un circuito de lo igual donde todos trabajan, donde no hay *poder ser* que no se remita al trabajo. Han resultará quizá fatalista porque, como veremos, no da ninguna *posibilidad* práctica para hacer frente a este problema que todos experimentamos. Toda acción es subsumida inmediatamente por la totalización del trabajo. El comediante Bill Hicks hacía parodia de esto cuando en uno de sus monólogos expresaba que toda idea revolucionaria y espontánea era inmediatamente tragada por la esfera de la mercadotecnia. Sólo la posibilidad de la *vita contemplativa*, en tanto viaje libre en un abismo sin fondo, si bien no transforma este circuito, sí lo desfasa a segundo término, a mero hecho de un proceso complejo, pero que ya no supone la totalización de la vida como mero trabajo. Quizá el aporte de Byung-Chul Han es mínimo, pero este tipo de espacios temporales son los necesarios para replantear el habitar humano, la existencia, y el trato con las cosas, en un mundo donde, arrastrados por lo igual, somos incapaces de ver diferencias. En realidad, Han no se opone, por ejemplo al capitalismo,

³⁷ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 138.

³⁸ *Idem*.

pues lo supone como un *hecho* cuya complejidad no se transforma moviendo un dedo o haciendo la revolución en redes sociales. Pero ya al tratar de desdoblarse su entramado complejo invita no a transformar, sino a cuestionar, el *presente*. El cuestionamiento y el pensamiento libre de coacciones en tanto “ir a la cosa misma” son ya una posibilidad de cambio de comportamiento en el circuito de lo igual. En cierta medida, hay una recobra cuasi integral de la identidad. Han, se puede decir, está en busca de aproximarnos, como hiciera Heidegger en *Ser y tiempo*, al “cada vez mío” de todos nosotros y liberando la asimilación de nuestra nihilidad como fundamento, la cual aniquila todo egoísmo fantoche.

En la sociedad del trabajo, el amo, como ya dijimos, también trabaja. No es *libre*. Como ya veíamos, Aristóteles distingue tres tipos de vida que puede elegir el hombre libre, es decir, lo que puede ser un amo de la antigua Grecia. La vida más alta es el *bios theoretikos*, que se dedica a la contemplación. En realidad, la contemplación, que es generalmente un mirar atento, es difícil de significar, en la medida en que, como ya decíamos, es el espacio de una libertad abismática. Así, pues, el amo, como hombre libre, al dejar todo el trabajo en manos del esclavo, no llega a reconciliarse con la resistencia de las cosas. Esta libertad le permite mantener una relación muy diferente con el mundo, que no está condicionada por el trabajo, es decir, por la elaboración y la dominación. El ejemplo más claro es el mirar atento o contemplativo de una simple y mera jarra que hace Heidegger en su conferencia *La cosa*, en su intento de pensarla sin presencia, como lo que meramente está ahí y a la mano. Su frase rimbombante, “la jarra es una cosa en la medida en que hace cosa”³⁹, supone que esa mera jarra es ya el entrechoque de cierta Cuaternidad, que es la reunión de la misma. Que la cosa haga cosa supone un “hacer permanecer” tierra y cielo, divinos y mortales. ¿Qué mienta Heidegger cuando habla de Cuaternidad? Lo interesante de esta experiencia hace que tengamos que citarla *in extenso*:

La tierra es la entrañante (la que aporta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales [...].

El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter [...].

Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, *que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente* [...].

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque *pueden* morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en tanto que muerte. Sólo el hombre muere. El animal

³⁹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 131.

termina. No tiene a la muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser [...]. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.⁴⁰

Así, pues, dicha Cuaternidad, al pensar en cada una de sus partes, se piensa ya a los otros tres en la simplicidad de los cuatro. A este “juego de espejos” se le llama mundo. Este mundo *esencia* o dona mundo, que no es explicable ni fundamentable por otra cosa que no sea él mismo. Esta imposibilidad no radica en el hecho de que el pensamiento no se capaz de explicar y fundamentar. Lo inexplicable e infundamentable de hacer mundo del mundo se basa en que causas y fundamentos son inadecuados al hacer mundo del mundo. La explicación humana no traspasa los límites de la esencia del mundo. Sólo cae bajo la esencia de éste. La explicación no alcanza la sencillez de la simplicidad del hacer mundo. Es más, explicar corrompería esta simplicidad. Si pudiésemos resumir es que lo dado, lo *fáctico en sí*, un eterno retorno de lo mismo, no invita a explicaciones ni fundamentaciones, sino a un simple mirar atento de la cercanía de la lejanía. Esta pedagogía del mirar se desvincula del simple ver del trabajo, constreñido a la dominación, la producción y el consumo. Como veremos en el último apartado, el Heidegger *más tardío* casi parece desvincularse hasta de su historia del ser para dar paso, en *Camino de Campo*, al corazón mismo de esta simplicidad, en donde una simple descripción de un camino de campo logra hacer notar esta facticidad antes referida. Esta relación contemplativa con las cosas presupone estar liberado del trabajo en algo muchísimo más esencial y determinante. Irrumpe el tiempo del trabajo. Ajena de cualquier impulso o interés, de cualquier explicación o fundamentación, y entramada en una simple relación de simplicidad, de cercanía lejana, la *vita contemplativa*, como ya lo suponía Aristóteles, resulta divina.

En el mirar profundo se vincula un pensar profundo, ajeno a todo cálculo dominante. Con respecto a la totalización del trabajo, Marx sigue a Hegel. De acuerdo con Marx, no es el pensamiento, sino el trabajo, aquello que distingue al hombre del animal. Hemos visto que en Heidegger la diferencia entre un hombre y un animal es que, primeramente, sólo el hombre puede morir. Por otro lado, el hombre, como cofre de esta nada, es el albergue del

⁴⁰ Ídem.

ser, es decir, puede ser. Para Marx, el hombre no sería obviamente ni uno de la Cuaterna, pero tampoco *animal rational*, sino un *animal laborans*. Así, interpreta *La fenomenología del espíritu* desde la óptica del trabajo:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel [...] capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. Hegel se coloca en el punto de la Economía Política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma”⁴¹.

Para Marx, el espíritu es trabajo. El espíritu de Hegel, como su esclavo, está sometido a la compulsión del trabajo. No hay ocio ni contemplación. La filosofía resulta mera ideología sometida a la historia de los medios de producción. El dispositivo del trabajo alberga el propio pensamiento y se presenta como un dispositivo de pensamiento. El pensamiento del trabajador sigue siendo un pensamiento dominante, en el sentido de que originariamente cumple la función de dominar cosas, esto es, de superar sus resistencias. Dominar es a fin de cuentas superar el “decir no” de las cosas, lo que hace resistirlas.

El esclavo se libera del dominio del amo, pero paga un precio: convertirse paulatinamente en un esclavo del trabajo. Como ya decíamos, el dispositivo del trabajo abarca tanto al amo como al esclavo por igual. De esta suerte, surge una sociedad del trabajo, en la que *todos* son esclavos del mismo, una sociedad plena de la actividad, en la que todo tiene que ser trabajo y no hay tiempo que no lo sea. El trabajo exige todas las fuerzas y actividades para sí. Se trata del *único* hacer. En efecto, hoy en día no hacer nada resulta de muy mal gusto. Pero, por otro lado, ese “no hacer nada” dista de liberar al pensamiento de diversos modos. Muchas veces es producto del cansancio o la fatiga del propio trabajo. Las energías de acción son totalmente absorbidas por el trabajo, por lo que el tiempo libre *del* trabajo sólo da lugar a un mantenimiento pasivo, en el que uno debe recuperarse del trabajo por medio de entre-tenimientos que no cansen, para regresar nuevamente con las fuerzas renovadas y así, mediante una política de positividad sin límites, *darlo todo* en tanto *ser capaz* de todo. La sociedad del trabajo es una sociedad compulsiva.

⁴¹ Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, op. cit., p. 193.

De todo esto, Han nos hace ver más claramente que: “hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad”. Y arremete ahí mismo: “pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma más eficiente de subjetivación y de sometimiento*⁴². El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones *internas* y coerciones *propias* en forma de una coacción de rendimiento y optimización. Tendremos tiempo de explicar esto más a fondo, pero este tipo de coacción y coerción obedece todavía más a la absolutización del trabajo mismo, en la que de ninguna manera el trabajo hace libre, sino fundamenta una nueva y más eficaz servidumbre. La dialéctica del amo y del esclavo como dialéctica de la libertad, según la cual por medio del trabajo el hombre se forma en su *poder ser* más propio, no conduce a una sociedad libre, debido a que el mismo poder ejercitará dispositivos de poder del trabajo que actúan sobre lo humano, no devolviéndoles identidad, sino arrebatándosela por completo. Toda revolución global, la cual haría cambiar los medios de producción predominantes, ha dejado de estar cerca. Al contrario, hoy en día se encuentra en la más oscura lejanía, debido a que dichos predominios, lanzados hacia el futuro, sólo han transmutado en un nuevo orden. Hegel no pensó hasta el final la historia de la formación de la conciencia. No se percató de que el poder ejecuta coacciones de poder que suprimen toda *Bildung* en sentido estricto, en la que ya nada sale ni entra del circuito de lo igual. Así, todo trastrocamiento de cualquier tipo se torna imposible. La conciencia es libre cuando prosigue su *formación* tomando otras formas y maneras, otra dirección y meta. Pero todo esto no es posible sin retrotraerse a una forma de simplicidad para con el mundo, lo cual sólo un mirar profundo ejercita. Sólo así el imperativo del trabajo quedaría destronado. El imperativo del trabajo, al contrario, aniquila todas las formas de un hombre libre, es decir, aniquila todo mirar y poder distintos, todo ocio (*skhole*). Cualquier acción práctica es inmediatamente subsumida al “infierno de lo igual”, por muy novedosa o impredecible que resulte. Hoy se generaliza la actividad como falta de ocio (*a-skholia*), la cual, de acuerdo con Aristóteles, debería quedar subordinada al ocio. El actuar humano ya no se *sujeta* de un pensar profundo que libera la iluminación de su actuar, que lo hace ser parte de un habitar asombroso y sobre ese espasmo *anda*. Hoy en

⁴² Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, p. 11

día, la relación entre ocio (*skholia*) y falta de ocio (*askholia*) se han invertido: el ocio ya no es lo que deviene una reunión bella, un festejo bello, que invita a una pasión, a un padecer muchas veces doloroso y sufriente, pero finalmente feliz. En cambio, el mero ocio obedece a una total falta de preocupación, a una relajación y recuperación necesarias para la actividad del trabajo, en tanto *dar todo* por él.

La historia que vio Hegel como una historia de la libertad no se cumplirá mientras uno siga siendo esclavo del trabajo. Este dominio del trabajo esclaviza por completo. La oposición entre amo y esclavo no se supera haciendo que *todos* se conviertan en esclavos del trabajo. Sólo se superará cuando el individuo se convierta en un hombre *libre*. Esta libertad dista mucho de la libertad que supone el imperativo del trabajo. Supone un ser capaz distinto, el cual se retrae, se demora, se replantea, se detiene en la situación. Y asimismo se deja absorber por la grandeza de las cosas y los acontecimientos. Y sólo desde esto fundamenta su actuar. Por eso Han dice: “la *vita activa* sigue siendo una fórmula opresora siempre y cuando no se integre en sí la *vita contemplativa*”⁴³; asimismo, la opresión persiste si la vida contemplativa, el mirar atento, no prepondere frente al ver inmediato, del cual hoy todos somos parte. El ver inmediato de la *vita activa*, que es puro hacer al degradar toda instancia contemplativa, queda vacua hasta convertirse en prisas, atolondramientos e inquietudes. Byung-Chul Han cita a Simmel, quien piensa que la historia no concluye en una sociedad de “plena actividad”, sino en una sociedad del *ocio*:

Cada juego de las fuerzas cósmicas regido por la ley de la conservación de la energía aspira a un punto final: en algún momento, así nos lo explican nuestros investigadores, todas las diferencias de temperatura del mundo entero quedarán igualadas, todos los átomos lograrán el equilibrio y la energía se repartirá ecuánimemente entre todo lo existente. Entonces lo secular del movimiento llegará a su fin y dará comienzo el reino eterno de la pereza cósmica. Esta es la última meta, autoimpuesta, dentro del orden de las cosas terrenales, y que el hombre pueda hacerlo realidad de manera anticipada es lo más alto y digno, convirtiéndose en sus horas más perezosas en el sentido más positivo en el microcosmos, porque el último objetivo del desarrollo del cosmos se ha hecho en él espíritu, sentimiento y placer. Al interiorizar esto la filosofía, se ha llegado al punto más alejado de su historia, tras el cual no le queda más que callar para, después de haber cumplido por fin con su tarea, presentar por primera vez en sí misma el principio que ha reconocido como el absoluto del mundo.⁴⁴

Es verdad que el trabajo ocupa un lugar central en Marx. Pero su “utopía” no consiste en una glorificación del trabajo. También, de vez en vez, plantea una liberación del mismo:

⁴³ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 141.

⁴⁴ Citado en: *ibídem*, p. 142.

“El tiempo libre – que tanto es tiempo para el ocio como tiempo para las *actividades superiores* – ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto, el cual entra entonces también, en cuanto ese otro sujeto, en el proceso inmediato de la producción”⁴⁵. Sin embargo, hoy en día, si bien el trabajo transforma el mundo, no parece que el trabajo transforme al trabajador. El trabajo ya no procura, como lo piensa Hegel, ninguna conciencia “superior” que lo eleve por encima de la vida animal. El *multitasking*, como ya veremos, nos acerca más a la animalidad que a la existencia humana. Ni el trabajo ni el tiempo libre conceden “otro” sujeto. El trabajo y el tiempo libre son otras de la misma cara. Uno ya no es capaz de *negar*, de “resistirse”, para integrarse de nuevo en la producción como todo “otro”. Cada iniciativa, cada propuesta, cada acción, se convierte en automático en lo “igual”. Ya no hay tiempo libre que cuestione el tiempo alienado, aunque sea todavía desde una esfera ilimitada. A lo mucho, hoy el tiempo libre también sirve para dar cuenta de lo mal y bien que va el trabajo, de sus desgracias y sus bondades. Se trata de un simple e indiferente enfado, carente de fuerzas, por mucho que tecleemos con ímpetu en las redes sociales nuestra inconformidad. Muchas veces, este enfado se desinhibe los fines de semana en algún bar, en el cine, en algún restaurante, en un centro turístico, etc., pero como fruto del trabajo mismo. Frente al enfado, la sociedad actual dista de la rabia, de una cólera furiosa. El enfado hace que el trabajador se desahogue en sus espacios de dominador: familia, amigos, él mismo. El enfado crea violencia y estrés. El trabajador, enfadado, muchas veces se culpa a sí mismo por no hacer bien el trabajo. Cree que su trabajo no es bueno, que no tiene *capacidad*. El enfado trae depresión, fracaso, adicción, violencia. Asimismo, el enfadado pierde toda calma, es hiperactivo, acelerado y ansioso. La rabia, por el contrario, “cuestiona el presente en cuanto tal”⁴⁶. Es ya una forma de demora, pues requiere detenerse por completo en el presente que implica una total interrupción de un estado o un “corto circuito”. La rabia replantea y comienza de nuevo. Dista de la vaga preocupación de “ser despedido”, puesto que no se queda en una *nada* absoluta, debido a que, más bien, ha recobrado identidad. La rabia cuestiona el *ser*, lo dado, lo fáctico, en cuanto tal. Si el hombre es un contemplador de lo profundo, cómo no lo será también de su inmediatez. El asombro del “cómo”, “por qué”, “para qué” impera para todos lados. Hace

⁴⁵ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 236.

⁴⁶ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 56.

que las cosas más inmediatas resulten las más extrañas y complejas. No transforma el circuito de lo igual, sino que toma su papel desde él mismo. No así cuando el tiempo libre es del trabajo y del mero enfado, que no hace suprimir toda percepción del mundo y alimentar formas de violencia. El *animal laborans* conoce las pausas, pero no la tranquilidad contemplativa, lo “otro” del trabajo, que propiciaría la consumación de la dialéctica del amo y del esclavo, es decir, el momento en que el esclavo del trabajo se recobra de su imperativo y vuelve a mirar su derredor y sus demás formas. Elevar el trabajo a dios no es la única forma de ser en el mundo. Eso es lo que, en todo caso, se trata de decir. La *vita activa*, paradójicamente, vuelve a uno pobre, y asimismo imposibilita toda cuestión en torno a esa pobreza. Nietzsche ya anunciaba: “la gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas”⁴⁷. Ser amo, de acuerdo con lo que vimos en Heidegger, resultaría ser el cofre de la nada, el mortal que se sabe mortal y se relaciona privilegiadamente con el ser, albergándolo en tanto protegiéndolo. Conservando su verdad, que no es sino su misterio, y estar atento a sus señales, en donde un río se vuelve nuevamente río, en lugar de la pieza de una central eléctrica. El trabajo *es* tiempo cuando se asimila una ilusoria facticidad absoluta, cuando el tiempo ya no se abre, cuando ya no prevalece ningún espacio temporal capaz de clarearlo, de traerlo como primer orden. En fin, el tiempo vuelve a la mirada cuando se deja de *hacer* tiempo, y se aprende a *escucharlo*. La revitalización de la *vita contemplativa* se vuelve necesaria en este tiempo de trabajo, porque en su profundidad trae de vuelta el misterio y lo profundo, y de esta suerte retrotrae al hombre a lo que tiene de propio: su muerte y su relación con el *Ser*, cosas hoy por completo olvidadas y obviadas.

El presente apartado tuvo una única finalidad, a saber, interpretar la dialéctica del amo y del esclavo como una dialéctica de la absolutización del trabajo, en la que el esclavo, con su poder, no se hace libre o se forma, más bien se somete y pierde toda identidad, según dispositivos de trabajo (que explicaremos más claramente en el capítulo dos), lo cual produce una totalización sin límites del trabajo, en la que se suprime todo espacio contemplativo, que a su vez, según algunas características señaladas, harían frente a dichos dispositivos.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2011, p. 53.

3. La *vita contemplativa* como actividad divina.

Como bien sabemos, una de las características de *La condición humana*, de Hannah Arendt, es la de revitalizar la preponderancia de la *vita activa* frente a la primacía tradicional de la *vita contemplativa*, cuyos algunos ejemplos ya hemos expuesto más arriba. Según la autora, la *vita activa* sufre una atrofia creciente, que ha sido reducida a mero desasosiego, *ne-otium* o *a-scholia*. El descuido de ésta sería precisamente la preeminencia de la contemplación en la tradición greco-cristiana. Esta supremacía de la *vita contemplativa* termina por reducir todas las formas de la *vita activa* al nivel del trabajo útil y necesario, el cual, como ya vimos, termina apoderándose de todos los ámbitos. Esta tesis parece acertada, en el sentido de que precisamente Aristóteles reduce el trabajo a mera necesidad, a lo que no queda de otra, por así decirlo. Leemos:

Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta transformación no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche.⁴⁸

La autora parece decirnos que, por situarnos en la contemplación de la verdad, que en términos prácticos no conduce a cambios, se ha dejado de lado esa necesidad que tanto se apartaba hasta convertirse en un problema mayúsculo. Y que incluso Nietzsche y Marx, que intentan invertir esa jerarquía, no lograron cambios substanciales. Frente a la suposición de que la preponderancia de la contemplación suprime toda otra forma de actividad, Han hace notar cómo esto no resultaría del todo cierto, si tomamos en consideración un vestigio que Gregorio Magno ha dejado, y el cual Han cita:

Hay que saber: si un buen plan de vida exige que se pase de la vida activa a la vida contemplativa, a menudo es útil que el alma vuelva de la vida contemplativa a la vida activa, de manera que la llama de la contemplación, encendida en el corazón, regale a la actividad toda su perfección. Así, la vida activa nos tiene que llevar a la contemplación, pero a su vez la contemplación ha de partir de lo que hemos contemplado en el interior y llamarnos a volver a la actividad.⁴⁹

⁴⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 29.

⁴⁹ Citado en: Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, *op. cit.*, pp. 41-42.

De esta suerte, ambas vidas no se contrapondrían ni se excluirían. Una ejercita a la otra y viceversa. La “llama de la contemplación, encendida en el corazón”, hace perfecta la actividad, la cual tiene que seguir nutriéndose de esa misma llama una y otra vez. La contemplación retiene la actividad y la dota de sentido, poniendo énfasis en lo primordial y desechando lo superfluo. Evidentemente surge la pregunta: ¿la *vita contemplativa* es capaz de transformar el mundo? Respuesta: de ninguna manera. Sin embargo, la *vita contemplativa* abre mundo en su *facticidad*, en el hecho de lo que es así y no de otra manera. Precisamente sería el olvido de esta facticidad o de esta simpleza lo que daría origen al pensar calculador que aniquila cada vez más la esencia de lo ente y lo humano, su misterio y su grandeza. En cambio, la *vita contemplativa*, en su “viaje”, trae de regreso este olvido. De esta manera, no buscaría de ninguna manera transformar el resultado de un olvido, puesto que se inscribiría en el olvido mismo, en un *hacer* propio del hombre. Más bien, busca más que nunca aproximarse en la lejanía de la Simpleza, que es el olvido mismo, el cual de ninguna manera es transformable, explicable o fundamentable. Simultáneamente, el contemplador se las ha de haber con el olvido y con el recuerdo de dicho olvido, el desarraigo y en la posibilidad de un nuevo arraigo. Dos facticidades, a fin de cuentas, pero que una necesariamente se esencia en el olvido de la otra y que, a fin de cuentas, ambas son dignas de ser pensadas. No en balde, Heidegger llamaba a este modo ineluctable de habérselas “serenidad”. La serenidad deja entrar a los objetos técnicos, que son parte de una totalización del trabajo o de una era técnica, porque verdaderamente ya no hay de otra en tanto olvido del ser. Al mismo tiempo, mantenemos todo esto fuera, debido a la recobra de este olvido, la cual supone que todo aquello se deja descansar en sí mismo como cosas que no son “algo en absoluto”, sino que dependen de algo superior, cuya simpleza no da lugar a explicaciones y fundamentaciones. De ahí que Heidegger diga: “quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente „sí y no“ al mundo técnico con una antigua palabra: *la serenidad* (Gelassenheit) *para con las cosas*”⁵⁰. El trabajo se totaliza cuando lo divino se vuelve una producción y un consumo, cuyos *remakes* cambiarán a lo largo de la historia. El circuito de lo igual es el circuito de este olvido. Cualquier *haceduría* humana se integra en este olvido. El hombre jamás *puede*, en sentido

⁵⁰ Heidegger, Martin, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002, p. 28.

estricto, hacer la revolución. Por mucho que prevaleciera la posibilidad de que un pueblo se levante en armas, se esenciarán inmediatamente nuevos dispositivos de poder, puesto que el pensar es calculador y dominante sobre lo ente y lo humano, de acuerdo con una facticidad olvidada. Este olvido lo expresamos de diversas maneras. La gente cree que por no comprender, puede hacer lo que quiera con lo incomprendido. Así visto, prevalece una falta de respeto. Todo lo volvemos familiar e íntimo. Suprimimos toda distancia.

Siguiendo con Arendt, vincula su nueva definición de *vita activa* a la primacía de la actividad de la acción, consagrándola, como el Heidegger temprano, al accionismo heroico. Ciertamente, el accionismo de Heidegger es un intento de atar un tiempo que se ha quedado sin “sostén” por medio de la posibilidad más ineluctable del hombre, la muerte. El hombre, sabiéndose arrojado al fin, limita su acción en tanto libertad finita. *Ser y tiempo* es todavía un tratado de la *vita activa* en tanto *Sorge* resuelta. También en Arendt se trata de una fenomenología de la *vita activa* guiada por el énfasis en el actuar de la vida resuelta. Arendt orienta la posibilidad de la acción al nacimiento, dándole un énfasis más heroico a la acción. El simulacro de un tiempo indigente recae en el milagro como el hecho mismo de haber nacido y en el nuevo comienzo que los seres humanos, que en virtud de su condición de ser nacidos, han de llevar necesariamente a efecto. Por el simple hecho de haber nacido, el hombre está destinado a la acción, la cual no puede quedarse en la mera sociedad de trabajo. La creencia, que origina milagros, se reemplaza por la acción. Los milagros son originados por la acción heroica, a la cual el ser humano es obligado por el hecho de haber nacido. La acción adquiere una dimensión religiosa:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza. [...] Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los Evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”.⁵¹

Según la autora, la sociedad moderna, como sociedad de trabajo, aniquila toda posibilidad de acción, de nuevo comienzo, degradando al ser humano a *animal laborans*, a meros animales trabajadores. La acción ordena nuevos procesos de manera activa, mientras que el

⁵¹ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 266.

ser humano moderno está sometido pasivamente al proceso de vida anónimo, debido a la desestimación de la *vita activa* en virtud de la *vita contemplativa* greco-cristiana. Pero, ¿la primacía de la contemplación sería la causante de la degradación de la *vita activa* en trabajo? Tenemos en la contemplación a lo eterno, a Dios, y a la tergiversación de Dios con el protestantismo, que integra al trabajo en lo contemplativo. El hombre, al contemplar a Dios y su “mandato” de trabajo en aras de su salvación, retorna acelerado a trabajar y acumular, hasta ir perdiendo poco a poco de vista lo que primeramente se presta al mirar contemplativo y alejado de fundamentos y explicaciones, hasta que el ocio termina en mero tiempo libre. Podemos señalar que, de hecho, las “inventivas” contemplativas que produce el ser humano, el haber hecho de una facticidad dada un producto con diversas *presentaciones*, da lugar a la absolutización del trabajo. Al ir perdiendo una esfera contemplativa primordial en tanto fáctica, el actuar humano se degrada en actividad y trabajo. Así, si ya no prevalece ningún replanteamiento de lo inexplicable, mucho menos prevalecerá un replanteamiento de lo que miente acción o actuar humano, más allá de su subsistencia y su necesidad. La contemplación de un abismo insondable supone que éste apropia el actuar, no procurando una transformación humana, sino un retorno al *ser así*, a un nuevo comienzo desprovisto de presencia, producción y consumo enajenados. Esto no implica ninguna pasividad o un “estar en las nubes”. Precisamente, Arendt comprende la *vita contemplativa* como una detención (*Stillegegend*) de todos los movimientos y actividades, como una tranquilidad pasiva en la que nada se toma a decisión sino el mero atinarle a lo que ese “algo” sea, y que provoca que toda forma de *vita activa* se presente únicamente como inquietud. Contemplando lo eterno, se pierde toda capacidad de actuar. Los hombres alcanzan la contemplación “cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso”⁵². Esta falta de movimiento se refiere tanto al cuerpo como al alma: “cualquier movimiento del cuerpo y del alma, así como del discurso y del razonamiento, han de cesar ante la verdad”⁵³. Arendt fácilmente nos podría decir: “no sabemos de qué va todo esto, pero hemos nacido y hay que actuar”. El hombre no sería privilegiado por su comprensión del ser, sino por su capacidad para actuar. La capacidad de acción, al no revitalizarse, conduciría a la totalización del trabajo. Pero como vemos, es

⁵² *Ibíd.*, p. 28.

⁵³ *Ídem.*

más bien la capacidad contemplativa, al no replantearse, la que condujo a dicha totalización, porque en ella se entronca el cuestionamiento del actuar mismo. Uno bien puede decir: “ya estoy listo para actuar”. Pero se sabría muy poco el “para qué”. Y el “para qué” sólo se problematiza desde la *vita cotemplativa* ajena a todo fundamento. La *vita contemplativa* presenta una forma de quietud sólo porque descansa en sí. Pero sólo descansa en sí porque es incapaz de desfasarse de lo que la impregna, de lo que la asombra. Dirigir la mirada a lo asombroso posee, más bien, un movimiento y una actividad ilimitados. Cualquier pensador profundo, sentado en su escritorio, ejercitando el mirar atento, despliega una actividad sin límites en tanto que aquello que mira es lo ilimitado mismo. La ejercitación del mirar no tiene ninguna intención de actuar en tanto que hacer. Su actuación se reduce a mirar el *ser así*. No tiene que hacer la revolución, porque el hacer mundo del mundo lo integra en su “danza en corro”⁵⁴. El contemplador se mantiene en lo previo de toda acción, lo cual ya es una acción más fundamental. Aristóteles ya señalaba claramente la vida contemplativa (*bios theoretikos*) como una vida activa. El pensar como teoría es ya una *energeia* (“actividad de obrar”, estar “en obra”: *en ergo einai*). Tomás también sigue a Aristóteles en este respecto: “los movimientos corpóreos externos se oponen al reposo de la contemplación, que consiste en estar ajeno a ocupaciones externas. Pero el movimiento que implican las operaciones de la inteligencia forma parte del mismo reposo”⁵⁵.

Sin la *vita contemplativa*, sin una ejercitación del mirar, el actuar es completamente ciego. No en balde prevalece el dicho: “piensa antes de actuar”. No obstante, lo que reclama Arendt a la *vita contemplativa* parece ser el hecho de que más bien ésta se quedó ciega en su camino, precisamente por haber hecho del ser una presencia, una inventiva, siguiendo nuevamente a su maestro Heidegger. Y en eso tenemos que estar de acuerdo. Pero al mismo tiempo erra en suponer que si el ser es *nada*, lo misterioso sin más, tenga que perder su relieve para enfocarnos únicamente en otras formas de acción. La revitalización de la vida activa no se enmarca en Arendt desde la revitalización de la vida contemplativa, al ser la pérdida de ésta desde donde subyace el problema de la sociedad de trabajo y la pregunta por la actividad misma, sino desde el actuar mismo, cargado de

⁵⁴ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 132.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II, 2, 180, 6.

énfasis heroico. Actuar significa empezar algo completamente nuevo. Sin esta determinación a actuar, el hombre se reduce a *homo laborans*. Nacer no es estar arrojado en lo dado, sino poder actuar. La acción significa, en su traducción temporal, que el tiempo vuelve a empezar. Así, su esencia es la revolución. El tiempo interrumpe “el inexorable curso automático de la vida cotidiana”⁵⁶. Desde la óptica del tiempo natural de la repetición, el nuevo comienzo es un “milagro”. La acción es una genuina “facultad genuina de hacer milagros”⁵⁷. No obstante, lo nuevo es lo ya *sido* desde siempre, y que no es con base en la heroica decisión de un sujeto resuelto a la acción. ¿Qué otra acción podría haber sino la de lo Mismo? No en balde la *vita contemplativa* no avanza ni cambia, no se transforma ni revoluciona, sino que constantemente regresa a lo Mismo. En realidad, no hay nada que volver a empezar, sino simplemente recordar.

Arendt enfatizará su idea de acción en tanto “volver a empezar” frente al proceso histórico, en cuyo transcurso, sabemos, se degrada a *animal laborans*. La pérdida de la simplicidad, del asombro y la extrañeza sin fines de lucro, las inventivas narrativas que conducen paulatinamente a integrar la actividad en la contemplación hasta suprimir ésta por completo, la totalización del trabajo y sus dispositivos, son la consecuencia de la degradación del hombre en *animal laborans*. Enfatizar la idea de acción, no obstante, significaría primeramente enfatizar el arte de demorarse. La superación de la resistencia de las cosas supone primeramente la revitalización de la extrañeza frente a su negatividad. Estamos de acuerdo con Arendt en que, en la Modernidad, la vida humana toma la forma de un proceso vital colectivo, que no deja espacio alguno para la acción individual. Del hombre sólo se exige un funcionamiento automático,

... como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y “tranquilizado” tipo funcional de conducta.⁵⁸

De esta suerte, el trabajo inserta la vida individual en el proceso vital de la especie, que se extiende más allá de la acción, del empezar de nuevo, y de las decisiones individuales. Este

⁵⁶ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 266.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ Ibídem, p. 346.

mero proceso vital de la especie tendría una pasividad tal que convertiría al hombre en mero animal. En esto no podemos estar más de acuerdo. Sin embargo, los papeles se han invertido en la actualidad. Precisamente el proceso vital colectivo, la absolutización del trabajo, ya no despoja al individuo de su acción individual, sino que ahora se la otorga. El *animal laborans* tardomoderno “no renuncia de ningún modo a su individualidad ni a su ego para consumarse trabajando en el proceso vital anónimo de la especie”⁵⁹. La sociedad de trabajo se ha (o la han) individualizado para convertirla en una sociedad de rendimiento y de actividad. Al individuo se le dota de tanto ego, de tanta individualidad, que está por explotar. Es todo menos pasivo o dominado. El rebaño del proceso vital anónimo ya no obedece al rebaño donde *todos deben*, sino adonde *cada uno puede*. Si la obediencia roba una gran parte de la identidad, el otorgamiento de poder sin límites a los individuos la aniquila por completo. Así, señala Han de manera irónica: “si uno renunciara a su individualidad y se entregara plenamente al proceso de la especie, gozaría, cuando menos, de la serenidad propia de un animal”⁶⁰. El hombre tardo moderno, si bien se ha conducido a un salvajismo sin precedentes, es todo menos animalizado. Dentro de lo “igual”, su poder-ser es cada vez más total. Nuestra investigación se cruza con pensamientos simples. Si el ingenio y la creatividad de lo humano, una cuestión de gran complejidad, no fuese explotada por su propio poder, ¿qué sería de esto? ¿Qué podría haber más allá de iPhones y autos de lujo? La “otro” de lo técnico no deja de ser una gran cuestión, porque, a fin de cuentas, el hombre lo *puede*, pero no ha llevado a cabo ningún freno de mano de su poder. El hombre deja de ser un animal pasivo y sereno para convertirse en un salvaje hiperactivo e hiperneurótico. La *vita activa* se convierte en mera actividad desde el momento en que la *vita contemplativa* deja de integrarse en aquella. Mirar, pensar y actuar dejan de ir de la mano hasta convertirse en un actuar sin límites. La contemplación retrae, vuelve lento el actuar. Hace que el actuar replantee su habitar y el trato con él. No halla importancia en el producir y consumir. Es más, le resultan penosos. La pérdida de creencias en narraciones profundas, igual sin fines de lucro, que afecta no sólo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero, al igual que el mundo. Una jarra es lo que *está ahí ante los ojos*. Detrás de eso, nada. Al mirar

⁵⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 45.

⁶⁰ Ídem.

actual le es inherente un huir. Nada es constante y duradero. Ante la falta de Ser, surgen el nerviosismo y la inquietud. Pero también el ansia de seguir dominando. El hecho de *pertenecer* a la especie habría ayudado al animal que trabaja para ella a alcanzar el sosiego propio del animal, un confort por excelencia. El Yo tardo-moderno, individual, está totalmente aislado. Ya ni las técnicas tanáticas religiosas, que liberan al hombre del miedo a la muerte y generan sensación de duración, sirven. Esta desnarrativización del fondo refuerza la sensación de fugacidad, de la “cualidad de huir”. Sin un mirar atento, así sea de una narración de la facticidad, la vida queda desnuda. A esta vida desnuda le pertenece, obviamente, el trabajo desnudo. Ante la pérdida de toda negatividad para con las cosas, no sólo las cosas sino también la vida, se vacían. El mero trabajo y la mera vida se vinculan. Lo “mero”, que se desprende de toda narración fáctica, se vuelve necesario, como hoy en día lo es la salud. Nietzsche ya atisbaba que, tras la muerte de Dios, la salud se eleva a diosa. Si hubiese un horizonte de sentido que rebasara la vida desnuda, la salud no podría absolutizarse de este modo.

Frente a esta pasividad del *animal laborans* que aún observa Arendt, es comprensible que Arendt invoque a la acción. En dicha pasividad ella ve la rehabilitación de la actividad. La *vita activa* que propone se opone a la pasividad más mortal y estéril, que amenaza con convertirse en el final de la época moderna, que comenzó con una explosión humana muy prometedora. El ser capaz más prometedor que inaugura la Modernidad, se convierte a la postre es una pasividad de poder. Esta libertad que veía Hegel del espíritu se corroe poco a poco por el mismo poder, que somete lo ente y lo humano. Con el cambio de paradigma que ya hemos observado, a Arendt y a *su* tiempo se le escapa que la pasividad del *animal laborans* ya no es lo contrario de la vida activa que busca revitalizar un nuevo comienzo del hombre y retornarlo a lo que tiene de más propio, sino que presenta su otra cara. En la actualidad, la actividad individual, el ansia de ser “otro”, según las propias capacidades, se ha convertido, como ya lo señalábamos, en el nuevo rebaño de la pasividad. La divergencia hoy se integra en el infierno de lo igual. El *Just do it*, de Nike, o el *Impossible is nothing*, de Adidas, son las insignias por antonomasia de la individualidad en servicio del imperativo de rendimiento. Hoy día, todos quieren ser “uno mismo”, actuar de tal manera que en esa acción se resalte la afirmación de la libertad y la individualidad. Toda divergencia de *vita activa* se adhiere inmediatamente a la totalización del trabajo, pues ésa

es su nueva figura. La acción heroica ya no recae en sujetos que ponen a decisión el habitar, sino en empresarios y emprendedores de sí mismos. En ver quién *puede* llegar más lejos en beneficio del aumento de producción, con la sutil apariencia de que uno de esta manera se *realiza*. Si lo más propio del individuo parece ser su *poder ser*, y se echa de lado una posibilidad fundamental, a saber, la capacidad de *ser*, no habría por qué limitar estas capacidades por medio de la obediencia y el deber, sino que habría que explotarlas al límite por medio del poder ilimitado permisivo. A fin de cuentas, el orbe sigue gobernado por personas que pueden *más* poder. Es así como nos *hacen* pensar hoy en día y caemos de forma muy ingenua. En realidad, nosotros no estaríamos en desacuerdo con el neoliberalismo. Es el *hecho* de una facticidad no asumida, de haber desterrado lo Simple desde muy temprano al presentárnoslo de diversas maneras hasta que, de repente, se convirtió una voluntad de poder sin límites. Quizá “desheideggerianizando” la historia del *ser* podríamos elaborar una investigación más profunda al respecto, acercándola a nuestras inquietudes, pero eso requiere una madurez y una mira más amplia que aún no poseemos. De momento, subyace el problema. La esperanzadora revitalización de la *vita activa* que ve Arendt en tanto acción como nuevo comienzo, se ha visto de pronto subsumida por la nueva coacción de la totalización misma del trabajo. ¿Cómo recuperar la individualidad si ésta es ya un nuevo dispositivo de poder de trabajo? El ámbito del trabajo no clausura, sino alimenta, toda forma de individualidad. Así ha asegurado su totalización. La gente apuesta cada vez más por ese *sí* y deja de lado todo posible *no*, toda resistencia. La doble facticidad del olvido y el recuerdo obligan necesariamente a, *serenamente*, estar simultáneamente en el *sí* y el *no*. Este *no*, sin embargo, es lo “otro” como lo Mismo, mientras que el *sí* es lo “otro” de lo Igual. Así, el pensar sólo se mantiene como “otro” de lo Mismo *en* lo “otro” de lo Igual. Esto es el corazón de la negatividad, el “decir no” de lo Igual en favor de lo Mismo. Hegel ve que el poder del individuo, su formación, es su libertad, así como lo vislumbraba la Modernidad. Arendt, por su parte, ya da cuenta de la descomposición de ese poder, pero su acción heroica que intenta hacer frete a ese poder, se encuentra de pronto con que esa acción es ya la coacción del poder que hoy domina. Precisamente, la valía y novedad de Han radica en mostrar que ciertas tesis heredadas de la tradición, y que hoy todavía muchos asumimos como vigentes, han caducado. Pero sólo han caducado porque el espíritu está varado en la absolutización del trabajo, la cual, en lugar de superarse, genera

nuevas coacciones. En realidad, no es que hoy en día “los tiempos” sean muy diferentes a los anteriores. Simplemente la sujeción es distinta. Esto lo hace ver de este modo:

La libertad ha sido un episodio. “Episodio” significa “entreto”. La sensación de libertad [es decir, de individualidad], se ubica en el tránsito de una forma de vida a otra, hasta que finalmente se muestra como una forma de coacción. Así, a la liberación sigue una nueva sumisión. Este es el destino del sujeto, que literalmente significa “estar sometido”.⁶¹

Para Han, la libertad tiene un sentido más *relacional*: “La libertad es una palabra relacional *par excellance*”⁶². Así, ser libre no significa sólo ser independiente o no tener compromisos. La ausencia de lazos y la falta de radicación no nos hacen libres, sino los vínculos y la integración. La carencia absoluta de relaciones genera miedo e inquietud. Para el autor, la raíz indogermánica *fri*, de la que derivan las formas libre, paz y amigo (*frei, Friede, Freund*) significa amar (*lieben*). Así, libre significaría “perteneciente a los amigos o los amantes”. En efecto, la mayor libertad se experimenta en una relación de amor y amistad. Es el compromiso, y no la ausencia de éste, lo que hace libre. La libertad, sin “sostén”, es imposible. ¿Qué libertad cabe en una individualidad “libre” de compromisos en detrimento de la mera singularidad, esto es, el ego? El sujeto de rendimiento, en tanto empresario de sí mismo, ya no es capaz de establecer con otros tipos de relaciones que sean libres de cualquier finalidad. Entre empresarios no surge una amistad sin fin alguno. Entretanto, como vemos, ser libre significa estar “entre amigos”. El otro no es “solicitud”, sino también extrañeza. El tiempo sólo volverá a distinguirse en su lejanía cuando el individuo, con mirar atento, vuelva a cuestionar su *hecho* y devolver su facticidad, tanto a las cosas, como a sí mismo. Cuando vuelva a cuestionar de qué es capaz y cómo este ser capaz está sometido a algo más poderoso. Así, también la pregunta por la historia de la relación del hombre con el *ser* se rehabilitará. La degradación de la *vita activa*, que tiene su problema en la degradación de la *vita* contemplativa, sólo está conllevando a la aniquilación total. El hombre, en vez de replantearse, busca ya otros destinos cósmicos, como si su habitar hubiese sido un consumo más, según su pensamiento calculador y capaz de dominarlo todo. Una individualidad, en sentido estricto, no busca producir otro de lo igual, sino asumirse desde lo mismo y que éste someta su actuar. Es extraño en toda la

⁶¹ Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, op. cit., p. 11.

⁶² Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 53.

historia resultar de dónde surgió el afán incesante de acortar distancias. El hombre, al no poder explicar o fundamentar lo que resulta ser lo más simple, no tiene de otra más que dedicarse a lo que puede, con base en un descubrimiento poderosísimo como lo fue el de la revolución copernicana. Todo esto, a la postre, se muestra más bien como un defecto del ser capaz. Nietzsche ya anunciaba “el principal defecto de los hombres activos”:

A los activos les falta habitualmente la actividad superior: me refiero a la individual. Son activos como funcionarios, comerciantes, eruditos, es decir, como seres genéricos, pero no como personas singulares y únicas enteramente determinadas; en este respecto son holgazanes [...] Los activos ruedan como rueda la piedra, conforme a la estupidez de la mecánica.⁶³

En efecto, en un mundo donde ya nadie piensa desde sí mismo, sin importar que el resultado no dé más que para balbuceos, la *vita contemplativa* es ya una revitalización de individualidad. La *vita contemplativa* devuelve singularidad y determinación. Asimismo, en dicha ejercitación, uno debe sostenerse de aquellos que alimentan el mirar profundo. De acuerdo con Han, “Arendt advierte que la vida moderna se aparta cada vez más de la *vita contemplativa*”⁶⁴. Pero no ahonda la autora al respecto. Asimismo, no reconoce que factores de la vida moderna y ya para nosotros netamente posmoderna, tales como el ajeteo o la inquietud, tienen que ver con la pérdida de la capacidad contemplativa. La totalización de la *vita activa* como trabajo conduce a la pérdida de “experiencia”, que tanto lamenta la pensadora alemana. La “actividad pura” empobrece la experiencia. Quien no logra demorarse no tiene acceso a algo verdaderamente distinto de lo igual. Como es sabido, y veremos con respecto al *tiempo perdido* de Proust, las experiencias interrumpen y transforman lo siempre igual, tal como vimos con la rabia. Sin embargo, entre más está un activo, menos posibilidad de experiencia sobresale. Es necesario cierto ensimismamiento, indiferente a la pasividad de la mera actividad. Señala Heidegger: “hacer experiencia con algo, sea una cosa, un hombre, un dios, significa que nos suceda, que nos ataña, que nos comprometa, nos trastorne y nos transforme”⁶⁵. La experiencia, si transforma, sólo transforma lo igual como *sí* y *no*, y no solamente como un *Sí* sin límites.

⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, p. 179.

⁶⁴ Beyung-Chul Han, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁵ Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, p. 143.

Arendt intenta una revitalización de la *vita activa*. La acción resuelta recomenzaría la subsistencia y la necesidad, la labor y el trabajo. La actividad es un “llevar a cabo”. Así, es un poder ser también. En realidad, Arendt intenta revitalizar el ser capaz del hombre, porque una de sus capacidades primordiales es comenzar de nuevo por el mismo hecho de ser posibilidad. Así, el perdón, como una forma significativa de acción, es un “poder”, el cual se basa en dar un nuevo comienzo al tiempo. Hace libre del pasado al sujeto de la acción, de la carga temporal que le quiere sujetar por siempre⁶⁶. Así también, la promesa permite predecir y pone al alcance el futuro, protegiéndolo de lo imprevisible. El perdón y la promesa permiten que el sujeto de la acción se apodere del tiempo. Intentan brindarle nuevamente duración. El poder de la acción establece un lazo profundo con otras formas de la *vita activa*. Sin embargo, es borroso, en general, lo que la pensadora entiende como nuevo comienzo. Desde nuestra posición, el futuro es lo *sido* desde siempre. Retornar al asombro de que las cosas *son*. En la medida en que este asombro se ha perdido, hay que escuchar la sonoridad de las cosas hasta que lo escuchado nos apropie. A esto se refería Heidegger con *Ereignis*. Esta escucha no se abre en la actividad. De hecho, señala Han: “el *Ser* no se abre en la actividad”⁶⁷. La verdad, lo eterno, lo inmutable, lo que reposa en sí Mismo, no se abre con base en la actividad si no es la del pensamiento que reposa en sí mismo. El actuar debe contener momentos de interrupción para que no quede petrificada en un mero trabajar. La vida activa debe integrar a la vida contemplativa de tal modo que ésta termine por integrar a aquélla, como ya sostenía Gregorio Magno. En el cambio de “aliento” (*Atemwende*) de la acción tiene que abrirse una interrupción. Así, el sujeto de la acción se percata en la pausa de la acción, en el momento de la “duda” de lo igual y la “certeza” del espacio inconmensurable, que se enfrenta a una decisión de actuar. Toda la contingencia de una acción apremia al sujeto de la acción en el momento del dubitativo retroceder frente a la acción. Sin embargo, hoy en día, la resolución a actuar no conoce la duda y es ciega. No ve sus sombras ni lo otro de sí misma. La duda, que no es un acto positivo de la sociedad del rendimiento, tiene que ser parte de esa misma acción. No obstante, hoy en día rendirse o dudar resultan del todo pecaminosos. La diferencia entre actuar y trabajar ya no pasa por la actividad, sino por la capacidad de interrumpir. Quien no

⁶⁶ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁷ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 151.

es capaz de dudar de lo igual, se convierte en un trabajador. Un trabajador no deja de serlo por el hecho de renunciar a su trabajo, sino por su incapacidad de dudar. La duda, como la rabia, al menos ya cuestionan el presente de lo igual.

Vivimos en un mundo en el que toda resolución a actuar es inmediatamente subsumida por el trabajo. Éste la ha apropiado en todos los ámbitos. Ha hecho de todo actuar heroico un producto que se vende bien. Reinventarse cada día, tomar nuevas acciones y riesgos, ser espontáneo e impredecible, es lo que hoy nos vende el régimen neoliberal, cuyo problema, de manera ontológica, se debe en última instancia al olvido de toda pedagogía del mirar, cuya esencia no busca transformar absolutamente nada, porque nunca hay nada que transformar.

En el último capítulo de *La condición humana*, Arendt trata de la victoria del *animal laborans*. Frente a esto, la autora no refiere ninguna alternativa efectiva. Acentúa sólo con resignación que la capacidad de acción está reservada a unos pocos. En las últimas páginas, hace un llamamiento directo al pensamiento. Éste sería el menos perjudicado de aquél desarrollo social negativo, responsable de la victoria del *animal laborans*. Aunque para ella el futuro del mundo depende del poder de los hombres en acción y no del pensamiento, éste no sería irrelevante para el futuro del ser humano, puesto que es la más activa de las actividades de la *vita activa* y supera todas las demás en su puro ser activo. Pero la autora no aclara por qué la experiencia de estar activo se manifiesta con mayor claridad en el pensar. Nosotros hemos intentado ya dar esta explicación. El pensamiento, en oposición a otra actividad, subsumida al mero trabajo, incluyendo el pensamiento del cálculo y del dominio, es *libre*. Y es imposible someterlo a una producción o a un consumo precisamente porque lo pensado, que es lo Mismo, y de donde resulta que pensar y *ser* son lo Mismo, no se deja someter a ninguna producción y consumo, a ninguna dominación, explicación o fundamentación alguna. El pensamiento ya no ve una jarra como algo producible y consumible, sino como lo más extraño, como un soporte que acerca lo lejano. El pensamiento es contemplación, es un mirar atento que no dice absolutamente nada, sino que deja *ser*. De ahí que una descripción de las cosas, escribir un diario, una situación, un fracaso, un lamento, tiene más relevancia que explicar todo al pie de la letra. Así se comprende lo que Han dice:

¿En qué sentido pensar supone más actividad que la acción más activa? ¿El pensamiento no es la más activa de las actividades precisamente porque atraviesa altibajos, porque se atreve ir hasta lo más lejano, porque aún en sí, en tanto *con-templación*, los espacios y los lapsos temporales más remotos, es decir, porque es *contemplativo*?⁶⁸

El pensamiento en tanto *theoria* no es una actividad *contemplativa*, sino una forma de *aparición* de la *vita contemplativa*. El pensamiento no implica la vida contemplativa, sino viceversa. El mirar atento conlleva, como veremos al final, a un pensar profundo, que no produce, ni consume, sino se entrega a un abismo insondable. Para Aristóteles, la actividad del pensar es una actividad divina, pues se libera de toda acción, debido a que es contemplativa:

Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? [...] ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? [...] Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz.⁶⁹

Arendt concluye su libro con una frase de Catón, la cual remite a *De re publica*, de Cicerón: “Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”⁷⁰. Según Han, “la frase se puede aplicar a la *vita contemplativa*”⁷¹. La autora hace de ella un elogio de la *vita activa*. Ciertamente, se le va que la “soledad” también es válida para la *vita contemplativa*, que se opone totalmente a actuar en general, al poder del hombre para actuar y hacer. En esta frase, Cicerón invita a uno a recluirse en sí mismo, allende del “foro” y de las “grandes multitudes”. Así, después de citar a Catón, alaba de manera explícita la *vita contemplativa* (y no la vida activa), la cual se entrega a la eternidad y a los dioses, y que hace que los hombres sean lo que deben ser:

¿Hay algún cargo militar, alguna magistratura, algún reino que sea superior al hombre que, despreciando todas las cosas humanas por considerarlas inferiores a la sabiduría, no hace objeto de sus reflexiones nunca más que lo que tenga carácter divino y eterno? Un hombre que está convencido de que, si bien todos reciben la denominación de hombres, en realidad

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 152.

⁶⁹ Citado en: Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁷⁰ Citado en: Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 337. Marcus Tullius Cicero, *La república*, 1. 17.

⁷¹ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 153.

solo alcanzan tal categoría los que se han cultivado con las disciplinas propiamente humanas.⁷²

El presente apartado ha tenido su finalidad en el hecho de hacer ver que, frente a la posición de Arendt, no es la preponderancia de la *vita contemplativa*, sino su degradación, la que conlleva al “proceso vital de la especie” total, también llamado totalización del trabajo. Esta degradación degradaría también toda forma de *vita activa*, porque hemos vistos, ambas se vinculan, antes de excluirse o tener una preponderancia sobre la otra. Por otro lado, intentamos hacer ver que, de hecho, su propuesta de acción heroica, aplicable para *su* tiempo, es ya, para el nuestro, una coacción más de la totalización de trabajo como imperativo de rendimiento. En realidad, la propuesta de Arendt como simulacro de su tiempo, es bastante interesante. La acción resuelta desfasa al individuo de su papel de *animal laborans* para recobrarlo a su individualidad, en tanto poder de “nuevo comienzo”. Podemos interpretar *Fight Club* como un “posible” ejemplo de la propuesta arendtiana. Como sabemos, el narrador, pasivo y mero *animal laborans*, toma acción transformándose en *Tyler Durden*, su alter ego y un salvador por antonomasia. Así, de lo “espontáneo” que resulta un club de pelea, se conduce a lo “inesperable”, la caída de la economía mundial, lo que originaría un nuevo comienzo en la especie, la cual volverá a extrañarse del sentido de un edredón y forjará lianas en la cúspide de los edificios. Así, la masturbación, mera pasividad, no sería la respuesta, sino la autodestrucción de lo establecido para convertirlo en un “otro”, simplemente porque el hombre lo *puede*. El proceso del narrador es dialéctico. Comienza negándose para negar su negación y superarse en un “otro”, a saber, un salvador desfasado de la pasividad de la mera actividad del trabajo. Sin embargo, distamos mucho de esta figura de “superhombre”. Paradójicamente, la posibilidad de acción resuelta no es una posibilidad actualmente en la medida en que precisamente la posibilidad de acción es producto de lo que se intenta evitar. Porque somos únicos, individuales, reinventores, espontáneos e impredecibles, trastrocadores, lo *podemos* todo. Pero ese ser capaz es el producto de la absolutización misma. De ahí que hoy en día los “salvadores” se reduzcan a emprendedores y empresarios de sí mismos. Aunque quizá queremos sentirnos Tyler Durden, terminamos por adoptar a Steve Jobs, a Mark Zuckerberg, a Carlos Slim, a Bill Gates. Seguimos sus frases motivacionales tales como:

⁷² Cicerón, *La república*, Madrid, Akal, 1989, pp. 55 y 65.

“si no trabajas por tus sueños, alguien te contratará para que trabajes por los suyos”. En esta frase se muestra con claridad el imperativo de rendimiento. Al imperativo de rendimiento todavía se le puede hacer frente mediante a aquello que no se presta a producto y a consumo, la *vita contemplativa*.

Capítulo 2. Cansancio, puntos e intervalos

El presente capítulo tiene la finalidad de dar cuenta del cambio de paradigma disciplinario al de rendimiento, de la biopolítica a la psicopolítica, del deber al poder sin límites. Asimismo, de la consecuencia que se produce cuando el sujeto de rendimiento no puede más poder y su posible recuperación. Por otro lado, se hará crítica al concepto de transparencia de la sociedad de rendimiento y se hará ver la temporalidad de esta sociedad como un “tiempo de puntos”. Por último, se dará cuenta de la muerte dentro de la misma sociedad como morir a des-tiempo.

1. Cansancio: no-poder-poder.

Como sabemos, de acuerdo con Marx, las fuerzas productivas (la fuerza de trabajo, el modo de trabajo y los medios de producción materiales), en un determinado nivel de su desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción dominantes (relaciones de propiedad y dominación). Esto se debe, sin más, a que las fuerzas productivas progresan continuamente. De esta suerte, la industrialización produjo nuevas fuerzas productivas que entraron en contradicción con las relaciones de propiedad y dominación de tipo feudal, lo que condujo a crisis sociales que presionan para promover un cambio de las relaciones de producción. Así entonces, la contradicción se eliminaría, como sabemos, por medio de la lucha del proletariado contra la burguesía, lo que conduciría a un orden social comunista.

Frente a la presunción de Marx, para Byung-Chul Han “no es posible superar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones productivas mediante una revolución comunista. Es *insuperable*”⁷³. ¿En qué se basa tal supuesto? Esto se debe a que el capitalismo, por su “condición intrínseca de carácter permanente”, huye hacia el futuro. De este modo, el capitalismo industrial ha transmutado en neoliberalismo o capitalismo financiero con modos de producción posindustriales e inmateriales, en vez de renovarse en comunismo. Así, se habla entonces de un cambio de paradigma, o cambio de “ejemplo”, de la totalización del trabajo. En términos sociales, se pasa de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento: “a partir de un determinado punto de productividad, la palabra *deber* se topa de pronto con su límite. Para el incremento de la producción es sustituida por el vocablo *poder*”⁷⁴. Así, el neoliberalismo⁷⁵, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en *empresario*. Es el neoliberalismo, y no la revolución comunista, la que elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. La lucha de clases se transforma en una lucha consigo mismo, ilusionada con una libertad sin límites.

De acuerdo con Foucault, desde el siglo XVII, el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte de un soberano semejante a Dios, sino como el poder de disciplinar. El poder soberano es el poder de la espada, pues amenaza con la muerte. Se hace con el “privilegio de apoderarse de ésta [la vida] para suprimirla”⁷⁶. En cambio, el poder disciplinario no es un poder de muerte, sino más bien un poder de vida, cuya función no es dar muerte, sino la imposición completa de la vida⁷⁷. El poderío de la muerte cede ante la “administración de los cuerpos” y la “gestión calculadora de la vida”⁷⁸. El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe, podemos imaginar, al cambio de la forma de

⁷³ Byung-Chul Han, *Psicopolítica, op. cit.*, p. 16.

⁷⁴ Byung-Chul Han, *La agonía de eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 19.

⁷⁵ El neoliberalismo puede definirse como la maximización del poder ser del individuo en aras del incremento de productividad. No en balde David Harvey ha definido el neoliberalismo como “una teoría de prácticas político económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo”, en Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007, p. 6. Para ahondar en el tema del neoliberalismo, que aquí sólo se asume, véase sobre todo con respecto al tema del emprendimiento: Puello-Socarrás, José Francisco, *Nueva gramática del neo-liberalismo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, pp. 165.

⁷⁶ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 162.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 167.

producción: de la producción agraria a la industrial. En efecto, la creciente industrialización requiere disciplinar al cuerpo y ajustarlo a la producción mecánica, como ya hemos insinuado. En vez de atormentar al cuerpo, el poder disciplinario lo fija a un sistema de normas. Así, una coacción calculada atraviesa cada parte del cuerpo y se presenta hasta en el automatismo de las costumbres. Hace del cuerpo una máquina de producción. Se trata de una “ortopedia concertada”⁷⁹. Así, Foucault nos da la definición de disciplinas como “métodos que permiten el control minucioso del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”⁸⁰.

El poder disciplinario, se ve, es un poder normativo, pues somete al sujeto a un código de normas, preceptos y prohibiciones, así como elimina desviaciones y anomalías. Para Han, “esta *negatividad del adiestramiento* es constitutivo del poder disciplinario”⁸¹. Asimismo, esta negatividad es similar a la del poder soberano en tanto negatividad de la *absorción*. El poder soberano y el disciplinario ejercen la explotación ajena. Crean ambas un sujeto “obediente”, contrario al poder de rendimiento, que hace que sus trabajadores se exploten a sí mismos.

Así también, la técnica disciplinaria no opera sólo *sobre* el cuerpo, sino también sobre la mente. Como ya señalamos, el término inglés *industry* significa “diligencia”, una forma de la actividad. El significado de *Industrial school* es el de “correccional”. Así, Bentham dirá que su panóptico edifica moralmente a los reclusos. Sin embargo, la psique no es el punto cardinal del poder disciplinario. Par Han, “la técnica ortopédica del poder disciplinario es muy burda para penetrar en las capas profundas de la psique con sus anhelos ocultos, sus necesidades y su deseo, y acabar apoderándose de ellas”⁸². El *Big Brother* de Bentham observa a sus reclusos desde un “medio óptico”, pero no tiene acceso al pensamiento o a las necesidades internas. De este modo, el poder disciplinario descubre a la población como una masa de producción y reproducción que administra de manera meticulosa. Asimismo, de ella se ocupa la biopolítica⁸³. La reproducción, las tasas de

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 169.

⁸⁰ Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 126.

⁸¹ Byung-Chul Han, *Psicopolítica, op. cit.*, p. 36.

⁸² *Ibíd.*, p. 37.

⁸³ “El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica, la medicina es una estrategia

natalidad y mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de vida, se convierten en objeto de controles reguladores. Según Byung-Chul Han, “la biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Pero es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente de la *psique*”⁸⁴. La biopolítica, que se sirve de la estadística de la población, no tiene ningún acceso a lo psíquico en sentido estricto, acceso que ya no vuelve enemigo a otro, sino a uno mismo. La dialéctica del amo y del esclavo, la acción heroica y la lucha de clases, como manera de hacer frente en virtud de ganar la libertad, tienen su fuerza todavía en una sociedad disciplinaria, la cual aún posee mucha negatividad. Sin embargo, hoy sólo uno actúa y lucha con uno mismo. Siguiendo, la sociedad disciplinaria no concede ningún programa para el “psicoprograma” de la población. La demografía no es una psicografía, es decir, no explora la psique. En esto residiría la diferencia entre las estadísticas y el *Big Data*. Así, a partir del *Big Data* es posible construir no sólo el psicoprograma individual, sino también el psicoprograma colectivo, quizás incluso el psicoprograma del inconsciente. De esta suerte, sería posible iluminar y explotar a la psique hasta el inconsciente.

Es verdad que, después de *Vigilar y castigar*, Foucault se da cuenta de que la sociedad disciplinaria ya no refleja su tiempo. A finales de los setenta su tarea consistirá en los análisis y replanteamientos de formas de gobierno neoliberales. El problema estriba, de acuerdo con Han, en que el pensador francés se ancla todavía al concepto de población y biopolítica. Leemos: “una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica”⁸⁵. Pero Foucault no vuelve a hablar ni de biopolítica ni de población. Según Han, el pensador francés “no tiene del todo claro que biopolítica y población, en cuanto categorías genuinas de la sociedad disciplinaria, sean ambas apropiadas para el régimen neoliberal”⁸⁶. En este sentido, Foucault no da el giro a la psicopolítica neoliberal, la cual consistirá en una “técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de programación y control psicológico”⁸⁷. Así, no es de extrañarse que Han vea la sociedad disciplinaria

biopolítica” en Foucault, M., *Fragmentos sobre biopolítica*. [En línea]. <http://www.alcoberro.info/planes/foucault9.htm>

⁸⁴ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁵ Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007, p. 43.

⁸⁶ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 117.

todavía como una época “inmunológica”⁸⁸, llena de resistencia o negatividad. Con un cambio de paradigma con base en el control no del cuerpo, sino de la psique, la patología ya no es inmunológica, sino neuronal. Su esfera ya no conoce ningún carácter negativo. Al contrario, hace de esta negatividad una positividad sin límites, pero en virtud del aumento de productividad, evidentemente. La crítica de Han a Foucault es clara: el pensador francés todavía piensa el neoliberalismo desde la biopolítica, esfera de la sociedad disciplinaria, y no desde la psicopolítica, esfera de la sociedad de rendimiento neoliberal. La sociedad disciplinaria somete el cuerpo; la del rendimiento, a la psique. La primera es negativa; la segunda, positiva, por ende, mucho más eficaz.

En *Homo sacer*, Agamben supone que es la temprana muerte de Foucault el impedimento de profundizar más en el concepto de biopolítica y sacar nuevas implicaciones. Leemos: “la muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente a la investigación sobre ella”⁸⁹. ¿Hubiese sido capaz Foucault de un desplazamiento de la biopolítica a la psicopolítica? En realidad, es algo que no sabemos. Sin embargo, lo que sí sabemos es que la *política corporal* no aplica para la nueva coacción de la totalización del trabajo, es decir, para el neoliberalismo. El liberalismo industrial todavía goza de mucha negatividad, es decir, de cierto germen que media lo inmediato y abre la posibilidad de superarlo. El ejemplo más claro es la revolución comunista de Marx. De esta manera, el “espíritu” seguiría su marcha. El neoliberalismo clausura todo tipo de negatividad. Todo *no* es suprimido por un *Sí* ilimitado. Su dialéctica ya no es la marcha del espíritu, sino su completo desbocamiento.

El neoliberalismo, como mutación del capitalismo, no se ocupa primariamente de lo “biológico, somático, corporal”. Su fuerte es la psique como fuerza productiva. Este giro a la psicopolítica está relacionado con las formas de producción del capitalismo actual, las cuales han dejado de ser materiales y corpóreas, sino todo lo contrario. No se producen objetos físicos, sino no-físicos, tales como informaciones y programas. Así, el cuerpo como fuerza productiva ya no es capital como en la sociedad disciplinaria biopolítica. Para aumentar la productividad, no se *superan* resistencias corporales, sino que se *optimizan*

⁸⁸ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 11.

⁸⁹ Agamben, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 13.

procesos psíquicos y mentales: “el *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental*”⁹⁰. Señala Han:

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento.⁹¹

Asimismo, los sujetos ya no son sujetos de obediencia, sino sujetos de rendimiento, los cuales son emprendedores de sí mismos. Como hemos reiterado, la sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición. Este “no” resistente tiene todavía la posibilidad en su seno de superarse. El verbo modal que la caracteriza es el “no-poder” (*Nicht-Dürfen*), en el sentido de “no tener permiso”. Al deber (*sollen*) también le es inmanente la negatividad de la prohibición en tanto obligación autoimpuesta. La sociedad de rendimiento se despoja incesantemente de la negatividad. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal poder (*können*) sin límites, por la posibilidad, el ser capaz o el tener capacidad. Su carácter de positividad lo expresa su plural afirmativo y colectivo “*yes, we can*”. Los proyectos, las iniciativas y la motivación sustituyen la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. Por otro lado, la sociedad de rendimiento genera depresivos y fracasados. ¿En qué estriba la diferencia entre deber y poder? En el deber, todo recae en el otro al que hay que obedecer; en el poder, todo recae en uno mismo. Esta violencia neuronal no parte de una negatividad extraña al sistema; más bien es *sistémica*, lo que quiere decir que es una violencia inmanente al sistema. El sujeto de rendimiento resulta más rápido y más productivo que el de la obediencia, es decir, más inmediato. Suprime cualquier mediación, cualquier detención o demora. Visto así, el poder no anula el deber. El *deber* sigue siendo el afán de productividad a toda costa, esto es, la rotura *ad infinitum* de la resistencia de las cosas. La otredad ya no resulta ser un amo, sino el propio alter ego, al que todos queremos llegar. El sujeto de rendimiento, en tanto

⁹⁰ Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, op. cit., p. 42.

⁹¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 25.

empresario de sí mismo, sin duda es libre cuando no hay otro que lo explote, pero es en realidad un esclavo, un esclavo absoluto, pues sin amo alguno se explota a sí mismo voluntariamente. Es su propia libertad su propia coacción, de lo que resultan, como veremos, enfermedades tales como la depresión y el síndrome de *burnout*. El sujeto de rendimiento absolutiza la mera vida y trabaja. Al esclavo neoliberal le es ajena la soberanía, la libertad del amo que, según hemos visto en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, únicamente goza. En efecto, esta soberanía del amo consiste en que se eleva sobre la propia vida y acepta la muerte. Este exceder, esta forma de vida y de goce, le son extraños al esclavo trabajador preocupado por la mera vida. El neoliberalismo es un sistema eficiente e inteligente para explotar la libertad. Por ejemplo, explota la emoción, el juego o la comunicación. No resulta eficiente explotar a alguien contra su voluntad. En la explotación ajena, el producto final es nimio. Pero la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento. La libertad individual resulta una astucia y trampa del capital. La libre competencia, con base en la idea de libertad individual, es únicamente la relación del capital consigo mismo como otro capital. El “ser mejor” que el otro, superarlo en tanto que *puedo*, no garantizaría mi libertad, sino la del capital. Mientras se compite libremente, el capital aumenta. La libertad individual resulta una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación. Para su reproducción, el capital explota la libertad del individuo. Por medio de la libertad individual, se realiza la libertad del capital. La libertad individual otorga al capital una subjetividad automática que lo impulsa a la reproducción activa. El individuo “libre” no es más que un órgano sexual del capital. El sujeto de rendimiento, a la postre, nunca puede poder, porque ese poder no es suyo, sino del capital. Entre más puede, en realidad menos puede, pues el capital nunca cesa, más bien endeuda. Optimizar la psique resulta más eficiente que disciplinar un cuerpo. Asimismo, la culpa ya no recae en otro, sino en uno mismo, pero sabe que “puede echarle más ganas”. Foucault atisbó esta libertad⁹², pero no la llevó a su consecuencia inmediata, a saber, que es una forma de coacción. No hay más forma coaccionaría hoy en día que aquella que dice: “sé libre”. Este “sé libre” o “tú puedes” conlleva, a la postre, a la depresión y al agotamiento.

⁹² Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 84.

El *tú puedes* produce coacciones sistémicas que hacen que el sujeto de rendimiento se desmorone. La coacción se “engendra” en uno mismo como libertad, pero no se la reconoce como tal. En eso consiste su eficiencia. El *tú puedes*, lema de la sociedad de rendimiento, ejerce todavía más coacción que el *tú debes*. Someter a uno mismo resulta más fatal que dejarse someter por otro, debido a que ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo, en virtud de esa “libertad imbricada”. En esta supuesta libertad se esconde el régimen neoliberal su estructura coactiva, su presión de rendimiento. El sujeto de rendimiento ya no se entiende como sujeto sometido, sino como desarrollo de un proyecto. En eso consiste el truco neoliberal. Por otro lado, quien fracasa en su libertad, dista mucho de culpar al sistema. Uno se culpa a sí mismo. Decimos: “¿cómo es que no puedo?”. Al principio, la depresión por el trabajo consiste en un cansancio de crear y del poder hacer. Pero precisamente en un punto el sujeto de rendimiento se da cuenta de que “nada es posible” por la creencia vaga de que “todo es posible”. En efecto, uno no puede con el capital. Pero ese no-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche y a la autoagresión. Dice Han: “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 que sufre bajo el exceso de positividad”⁹³. Con estas palabras de Han uno puede pensar que el *Tú puedes* o *Sí puedes* quiere decir, a fin de cuentas, *ser capaz* de romper la resistencia de uno mismo. El hombre, ciertamente, es posibilidad. De alguna manera, todos hacemos eso: aprendemos idiomas que antes *no* y ahora *sí*, comprendemos libros que antes *no* y ahora *sí*, viajamos a sitios que antes *no* y ahora *sí*, etc. Esto es parte del ser capaz. Y era impensable en una sociedad disciplinaria, donde las capacidades eran limitadas. Hoy el pobre, si bien trabaja, *puede* ser rico. Queremos llegar a toda costa a ese gran *Sí*, en donde los *no* actúan como currículum vitae. El gran imperativo de hoy en día es romper nuestras resistencias. Pero quien llega a sí mismo no es uno mismo, sino el capital. Cuando ya no podemos poder, no culpamos al sistema, sino que nos volvemos depresivos y fracasados. Decir hoy “es el sistema” fácilmente se replica con “no, eres tú”; habría que recordar ingenuamente que “el cambio está en uno mismo”. Quizá sin quererlo, Muhammad Ali ha dejado la frase que más representa el nuevo imperativo de rendimiento, esto es, el nuevo deber: “imposible sólo es una palabra que usan los hombre débiles para vivir fácilmente en el mundo que se

⁹³ Byung-Chul-Han, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 31.

les dio, sin atreverse a explorar el poder que tienen para cambiarlo. Imposible no es un hecho, es una opinión, imposible no es una declaración, es un reto. Imposible es temporal, imposible es potencial. Nada es imposible”. No hay que sorprendernos de que esta frase, por demás seductora, la utilizara Adidas en 2007 para una de sus campañas publicitarias más exitosas. No obstante, como ya hemos visto, esta exigencia del *ser capaz* sin límites es la gran coacción en virtud del incremento de productividad, que resulta siempre más eficaz de este modo. En efecto, resulta más eficaz no decirle a uno lo que *debe* hacer, sino lo que *puede* lograr. Resulta más productivo dar palmaditas en la espalda que someter con el látigo.

Resulta evidente que, en una sociedad como la que hoy nos rige, la de rendimiento, persevera un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Esto ha modificado de diversos modos aquello que entendemos como “poner atención”. Hoy la percepción está fragmentada y dispersa. La carga incesante de trabajo hace que estimulemos una técnica eficaz de la administración del tiempo y la atención. Con esto, Han pone de ejemplo el *multitasking*, que no lo ve como un progreso, sino como una regresión. ¿En qué se basa? Para el autor, el *multitasking* se extiende en los animales salvajes. Se trata de una técnica de supervivencia en la selva; por ejemplo, el animal está ocupado en alimentarse mientras aleja a sus enemigos de su comida. Esto es, distribuye su atención en diversas actividades. Lo que con esto el autor quiere señalar es que el animal, de hecho, no tiene la capacidad de una inmersión contemplativa en ningún momento. Es un *multitasking* por antonomasia: “no puede sumergirse de manera contemplativa en lo que tiene enfrente porque al mismo tiempo ha de ocuparse del trasfondo”⁹⁴. Por ende, dichos cambios de la atención que sufre la sociedad de rendimiento se acercarían cada vez más al salvajismo. No sólo eso, la preocupación por “la buena vida”, con base en el acoso laboral, resultaría síntoma de cierta preocupación por la supervivencia. Frente a esto, habría que abogar nuevamente por la *vita contemplativa* y la demora, frente al mero trabajo y el mero vivir. No en balde, “los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa”⁹⁵. Hoy en día el hombre tardo-moderno ha quedado despojado de esta atención profunda ante la hiper-atención, esto es, ante un acelerado “cambio de

⁹⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁹⁵ *ibidem*, p. 36.

foco” entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Dicha hiper-atención, como bien sabemos, no tolera el hastío, por lo que todo aburrimiento profundo de suma relevancia queda desfasado en virtud del estricto proceso creativo del procesar, programar y calcular. El mero estar agitado del día a día, ese “ponte activo” que vemos en todos lados, no produce ninguna fuga en el circuito de lo igual y, al contrario, lo mantiene. El escuchar atento que se libera por momentos después de estar aburridos o hastiados queda vetado para ese ego hiperactivo. Es curioso que el individuo ya no resista estar a solas consigo mismo sin necesidad de estar inquieto en una u otra actividad. El individuo ya no es capaz de estar consigo mismo, aun cuando, paradójicamente, trata de llegar a sí mismo. El mantenerse a solas, que lo *liberaría* quizá verdaderamente de su ilusoria libertad, con base en el hastío que llega a tino, es hoy una vieja historia. ¿Pero qué mienta, a fin de cuentas, esta *vita contemplativa*? Como hemos ya señalado, su carácter fundamental es el asombro ante el *ser así* de las cosas, libre de “factibilidad y procesualidad”, esto es, de un desalme de ese afán de maximización de productividad, el cual, así visto, no es sino el anhelo de dominio de lo que nos aporta y soporta. Resulta notable que hoy en día el hombre *dude* si hay vida en otros planetas o, incluso, de si hay fantasmas, pero ya no se *asombre* del resplandeciente éter que mira todos los días, en un sentido de extrañeza angustiante o aterradora. La perplejidad que eso provoca pierde su fuerza ante categorías positivas que salen al instante tales como “lo bonito”. Hoy día, el *ser así* de las cosas pierde magnanimidad y cede ante la obviedad. No obstante, la atención profunda tiende a liberar lo flotante, lo poco llamativo o lo volátil del camino en torno a dicho *ser así*. Lo lato y lo lento son maneras del andar profundo. Las “formas o estados de duración” se sustraen de toda hiperactividad. La vida contemplativa no es sino la punta de lanza para salir de uno mismo –desalmarse del sujeto de rendimiento, de aquél que sólo trabaja- para sumergirse en las cosas. Señala Han, de la mano de Merleau-Ponty: “Sólo la profunda atención impide ‘la versatilidad de los ojos’ y origina el *recogimiento* que es capaz de ‘cruzar las manos errantes de la naturaleza’”⁹⁶.

Todo lo anterior ha servido para poder formular la siguiente pregunta: ¿Hacia dónde se dirige esta sociedad de rendimiento? Han expresa, “la sociedad de rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje”⁹⁷. El ser

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 24. Véase también: Merleau Ponty, *El ojo y el espíritu*, Mínima Trotta, Madrid, 2013.

⁹⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad de cansancio*, *op. cit.*, p. 72.

humano se convierte hoy en día en una “máquina de rendimiento”, con el objetivo de un funcionamiento sin ningún tipo de alteraciones y la maximización progresiva del rendimiento. Este dopaje es una consecuencia de dicho desarrollo. La *vitalidad* queda reducida a mera función y rendimiento vitales. Hoy en día está de moda la oposición a la explotación de animales. De nada servirá todo tipo de movilizaciones si primeramente el hombre no escapa de su explotación misma en tanto auto-explotación. De ahí también será posible replantear el concepto de respeto para con los entes y para con lo propiamente humano. Asimismo, de ello podrá replantearse todo concepto de sacrificio y rito. Siguiendo, el proceso de rendimiento, de manera no tan extraña, sólo ha conducido a un cansancio o a un agotamiento excesivo. Uno nunca puede poder y por ende se cansa y se agota, se deprime y fracasa. Pero es que ese poder nunca es suyo. El poder propio sería más bien artesanal, porque supone, como el esclavo de Hegel, dotar a las cosas de uno mismo. No obstante, hoy nos sorprendemos de que lo artesanal sea ya una moda del capital. Pero en último término, dichas insuficiencias se deben precisamente a la pobreza total de negatividad del mundo, en virtud de su exceso de positividad. Este “exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma”⁹⁸.

Para Han, el cansancio por rendimiento es un “cansancio a solas”, que aísla y divide, y lo aproxima con el “cansancio que separa”, de Peter Hanke: “...los dos estábamos cayendo ya, *cada uno por su lado*, cada uno a su cansancio más propio y particular, no al *nuestro*, sino al mío de aquí y al tuyo de allá”⁹⁹. Se trata de un cansancio mudo e incapaz de mirar, en donde solamente el Yo llena el campo visual. ¿Qué Yo? El que está rendido y agotado, y que es incapaz de mirar. Es un cansancio que quema completamente el alma y con intrínseca violencia, puesto que “destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje”¹⁰⁰.

Frente a ese cansancio a solas, ¿cabe otro tipo de cansancio, uno más fundamental, por ejemplo? Hanke dirá que sí, un cansancio elocuente, capaz de mirar y reconciliar, que abre un *entre*, donde lo otro se reconcilia con el yo, puesto que también lo es y viceversa. Es curioso, ya que dicho *entre* es un espacio de amistad en tanto in-diferencia, en donde nadie ni nada domina ni tiene preponderancia sobre lo demás. Este aflojamiento o aminoramiento

⁹⁸ Ibídem, p. 73.

⁹⁹ Handke, P, *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza, Madrid, 2006. Las cursivas son mías.

¹⁰⁰ Byung-Cgul Han, *op. cit.*, p.74.

del Yo produce que la gravedad del ser se desplace del Yo al mundo. Es un cansancio que da confianza en el mundo, contrario al cansancio a solas, que aniquila mundo. El cansancio elocuente abre al Yo volviéndolo transparente para el mundo, restaurando toda dualidad que aniquila el cansancio a solas: “uno ve y es visto. Uno toca y es tocado”. A fin de cuentas, es un cansancio que hace que uno se *detenga* y se *demore*. Siguiendo esta descripción de Hanke, Han es un luchador de la demora y la calma, de la interrupción y el hacer durar de las cosas, como vemos y seguiremos viendo una y otra vez. El cansancio elocuente se vuelve amigo y cómplice, debido a que uno vuelve a estar ahí, en el mundo. Se trata de un “cansancio fundamental”.

El cansancio fundamental desaparece o ni siquiera es atisbado ante ese cansancio a solas, producto de la absolutización del ser-activo. Un ser-con que abra mundo queda aniquilado. Ya no hay vista curvada o desviada más allá del Yo que rinde y se agota. El cansancio fundamental o elocuente no se agota, pues es incapaz de hacer algo. No busca saber nada del mundo refugiándose en las cobijas, sino que, *inspirado* (tomando aire de los pulmones), hace surgir el *espíritu* del mundo. Se esencia la visibilidad especial del No-hacer, puesto que es una atención totalmente diferente, de formas lentas y duraderas que se sustraen de toda hiperatención. Ya no mienta una realización, sino un mero rodeo que desarticula las cosas. Es un cansancio que devuelve el asombro al mundo, en donde las manos ya no recogen las cosas, sino que juegan con ellas: “El cansancio profundo afloja la atadura de la identidad. Las cosas brillan, relucen y vibran en sus cantos. Se vuelven más imprecisas, más permeables y acaso pierden algo en determinación. Esta especial indiferencia les concede un *aura de la cordialidad*”¹⁰¹. Para Han, es un cansancio que funda una profunda cordialidad y hace posible la noción de una comunidad que no invite a pertenencia ni parentesco. El “y” de los hombres y las cosas se muestra cordial.

Sentado esto, el cansancio a solas, del mero agotamiento, es un cansancio de la potencia e impotencia positivas. El sujeto se agota de “no poder más”, mas no de “no hacer”. Es un cansancio libre de “para-que”, libre de cuidado. Se aboga por la interrupción, por el entre-tiempo, un tiempo de juego más que de trabajo. Un tiempo que desarma: “el entretiem po es un tiempo de la indiferencia como cordialidad”¹⁰². Se es in-diferente porque

¹⁰¹ *Ibíd*em, p. 77.

¹⁰² *Ibíd*em, p. 79.

no hay más diferencia que la del todo-junto, en donde uno no domina, sino que deja-ser. El cansancio fundamental destruye el aislamiento egológico del sujeto agotado. Más bien, inaugura una cercanía o vecindad especial para con las cosas en ese desvío del circuito del rendimiento y la maximización de producción. No en balde cansancio proviene del desvío del trayecto de una nave. Es un no-hacer que irrumpe en la sociedad activa. En conclusión, estar-cansado distaría mucho de estar-agotado (consumido hasta la última gota). El primero es un efecto del amistoso demorar, mientras que el segundo es un no-poder-más sin límites, contraria a la premisa que dicta la sociedad de rendimiento: nada es imposible.

El imperativo de rendimiento destruye toda *vita contemplativa*. Su tiempo libre y agotamiento que producen, no conducen al *ser así*, sino al total apartamiento de mirada. Poco a poco, se clausura todo espacio del arte de demorarse, y llegamos a un punto donde el circuito de lo igual ya no tiene ninguna forma de fuga. Pero precisamente, en ese dar cuenta de esta situación, también se abre la urgencia de rehabilitar la vida contemplativa. Y nosotros abogamos por esto último. Así, pues, a continuación veremos cómo el concepto de transparencia, más que “aclarar” las cosas, las oscurece por completo. Y es que precisamente la transparencia es una característica de esta sociedad y su imperativo de rendimiento.

2. Transparencia

En tiempos recientes, el tema de la transparencia ha tomado un papel fundamental, sobre todo con lo que respecta a la libertad de información. Por otro lado, como se ha señalado, la sociedad negativa o inmunológica (capaz de diferenciar todavía lo normal y lo anormal), se ha desplazado rotundamente a una sociedad positiva. Ciertamente, todo esto no resulta sino un cambio de “ejemplo” en las coacciones de poder, con la ventaja de que la positividad es más eficiente, debido, entre otras cosas, a la hiperpasividad de su hiperactividad que es incapaz de una posible fuga en el circuito de lo igual. El armazón de la positividad está más que solidificado. Así, dicho fenómeno de la transparencia no puede reducirse a meros hechos políticos o económicos, sino a dicho cambio de paradigma. De esta manera lo

piensa Han, quien señala: “...la sociedad de la transparencia se manifiesta en primer lugar como una *sociedad positiva*”¹⁰³. Pero, ¿en qué medida?

Hoy las cosas se vuelven transparentes cuando pierden toda negatividad, “cuando se *alisan y allanan*”, cuando ceden sin resistencia en la corriente ingenua del capital, la información y la comunicación. Asimismo, todo actuar deviene transparente cuando se vuelve operacional (procesos de cálculo, dirección y control). Con ello, el tiempo resultante se vuelve transparente cuando se aplana como una sucesión de un presente disponible y un futuro como un presente optimado, esto quiere decir que el tiempo se vuelve transparente ante el hecho del mero *tomar* constante de lo ente decreciente a futuro en tanto ideal de “progreso”. Ante esta constancia, el tiempo transparente dista de todo destino o evento; en otras palabras, de toda narración. Hoy el hombre ya no describe la magnanimidad inagotable del cielo, únicamente lo calcula y lo consume. Así, las imágenes se transparentan cuando se liberan de toda “dramaturgia, coreografía y escenografía, de toda profundidad hermenéutica”, en pocas palabras, de todo sentido o de todo erotismo, para volverse pornográficas. Recordemos que pornografía es el contacto inmediato entre la imagen y el ojo. Las cosas son transparentes cuando se vislumbran bajo su precio, mas no en su singularidad. Gracias al dinero, que compara todo con todo, despoja toda inconmensurabilidad de las cosas. De esta manera, la sociedad de la transparencia (que no deja de ser positiva) se convierte en un “*infierno de lo igual*”¹⁰⁴.

La transparencia impera como coacción positiva de la sociedad que se cree libre de coacciones. Es por ello que la transparencia no se reduce únicamente a la libertad de información y corrupción. La transparencia se apodera de los sucesos sociales y los somete en el sentido de hacerlos operacionales y acelerarlos. A mayor aceleración, menor fuga de negatividad, por eso, la comunicación logra su máxima velocidad cuando lo igual responde a lo igual (reacción en cadena de lo igual). Esto se deja ver en la aceleración de las noticias, en donde no hay mismidad que logre un *entre*, sino mera igualdad que pulveriza cualquier diferencia. La transparencia no da oportunidad a lo “otro” o lo extraño, y en eso consiste la estabilidad y aceleración del sistema. Se trata de una coacción sistémica en donde la sociedad de transparencia es una nueva sociedad uniformada.

¹⁰³Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p. 11.

¹⁰⁴Ibidem, p. 12.

El lenguaje del actuar transparente, asimismo, se torna puramente formal, esto es, maquinal y operacional, carente de cualquier ambivalencia en donde todos dicen lo *igual*. La circulación acelerada de la información es incapaz de perturbar, puesto que no da oportunidad de detenerse en una sola información y en donde lo igual dé oportunidad de convertirse en lo mismo (la capacidad de diferenciar). De esta manera, la coacción de transparencia en tanto información y comunicación, ajustan eficientemente al individuo a mero elemento funcional de un sistema y en eso consiste la violencia de la misma. La aceleración de información incesante resulta proporcional a la aceleración funcional del individuo. La transparencia hace que el hombre quiera tomarlo todo en virtud de un futuro óptimo. El hombre que está más enterado de todo lo público resulta, a la larga, más funcional que aquel *idiota* que sólo se ocupa de sus asuntos privados. Pero dicha funcionalidad, evidentemente, no es en virtud de un conseguimiento de sí mismo, sino de una realización violenta del aumento de productividad o, en otros términos, de poder.

Sócrates, ensimismado y alejado de lo igual, era capaz de trastocar eso otro. Hasta cierto punto, los flechazos de lo público sólo pueden perder fuerza y doblarse si el individuo es capaz de estar en sí mismo, en su privacidad. Esto es así porque la esfera privada hace que lo público pierda su flujo y se desborde. Esta privacidad es una cierta impermeabilidad del hombre frente a lo público, es decir, frente a lo transparente. Si este otro cayera de golpe, “provocaría una forma especial del síndrome Burnout”¹⁰⁵. Lo espontáneo, lo que acontece, la libertad, rasgos de la vida, no admiten transparencia alguna, precisamente porque se mantiene ese halo de misterio que nunca se convierte en consumo. Cuando se está en uno mismo y uno piensa por qué se ama al otro, el misterio se mantiene, el amor nunca es puesto ante los ojos, a base de resultados científicos o astrológicos, más bien, mera descripción del fenómeno sin invitación a definición o consumo. Su mera escucha, por así decirlo. Contrario a esta privacidad, a esta *idiotéz*, hoy resuena el nombre de la *Post-privacy*, a saber, el total abandono de la esfera privada, cuyo propósito es el de una comunicación transparente. Sin embargo, Han dice: “El hombre *ni siquiera para sí mismo* es transparente”¹⁰⁶. Y cómo va a ser transparente si el ser humano sigue siendo el gran misterio y lo que nunca termina siendo “algo” consumible, así como tampoco es

¹⁰⁵ Ibidem, p. 14.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 15.

consumible la relación con el otro y con las cosas. Se trata de un desgarramiento en donde uno mismo no sólo está separado o distanciado de sí mismo, sino también del otro, pero donde esa separación resguarda el misterio y el respeto hacia sí mismo y hacia el otro. El no ser transparente con uno y con el otro es lo que, de hecho, esencia todo enigma y relación en tanto conocimiento inagotable. Se trata del derecho al secreto, a lo privado, a lo divino que nunca puede ser profanado. La imposición de la transparencia carece de todo respeto y enigma, de toda relación y secreto, puesto que vuelve todo consumible una y otra vez. De ahí que se diga que cuando se comprende por qué se ama a alguien, esto sólo quiere decir que se ha dejado de amar. Así, “ante el afán de la transparencia, sería necesario ejercitarse en la *actitud de la distancia*”¹⁰⁷, puesto que la distancia –así como el tener vergüenza (temor respetuoso)- se despojan del acelerado curso del capital, de la información y la comunicación. Con la transparencia se alejan todas las retiradas discretas, éstas se iluminan y explotan. En tiempos recientes no vacilamos en que el mundo cada día es más desvergonzado y desnudo.

En una sociedad transparente, todo yo entiende al otro, es decir, prevalece una igualdad de entendimiento; sin embargo, esta igualdad se da en vías del aumento de producción. Entre un empleado y un patrón no hay, más bien, una igualdad opaca según la cual lo único que entendemos del otro es que no entendemos nada, y que pudiese abrir el “misterio” del otro y su complejidad. Se trata de una relación igualmente allanada y vacía, ajena a toda atracción y vitalidad. En una sociedad como la nuestra, hace falta toda capacidad de ignorancia y ejercerla. Indudablemente, hace falta detenerse para decir, sin más, “no sé, no comprendo”.

¿Acaso, en tiempos como el nuestro, puede decirse que a mayor información mejor capacidad de decisión? Esta pregunta tiene que responderse negativamente. Vivimos en un mundo donde la información nos abarrota a tal grado que, en lugar de un libre decidir, se ejecuta un inminente bloqueo o colapso en la toma de decisiones o en la capacidad de juzgar. Hay tanto de dónde asirnos informativamente que, en el fondo, no tenemos ningún asidero fecundo. La información vuela por aquí y por allá. Sin embargo, hemos de reconocer que todo *menos* de información produce un *más*¹⁰⁸. Querámoslo o no, aquél que

¹⁰⁷ Ibidem, p. 16.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 17.

se despoja de las redes sociales y el tumulto de información que ellas ejercen, libera momentáneamente una calma que lo conllevará, por muy burdo que sea, a saborear su café y llevarlo, por ejemplo, a un recuerdo de la infancia, antes que obviarlo en favor de la avidez de novedades vacua pero preponderante que ejercen las redes sociales. Ante una sociedad transparente, todo “dejarse ir” u “olvidarse” de lo que está-ahí queda pulverizado: “la sociedad de la transparencia no permite *lagunas* de información ni de *visión*”¹⁰⁹. Han hace una interesante relación entre laguna y dicha, en el sentido de que *Glück* (dicha) proviene de *Lücke* (laguna). Así, una sociedad que no admitiera lagunas sería una sociedad sin dicha. Con esto, como ya referimos, todo amor sin laguna de visión, de demora o torpeza, implica lo mero inmediato, es decir, lo pornográfico. Así también, todo pensamiento sin laguna de saber recae meramente en el cálculo. Hoy la sociedad es incapaz de re-negar.

La sociedad positiva adolece de toda hermenéutica y asimismo de toda dialéctica. Ésta presupone “lo otro en lo mismo” y así mantiene vivo el devenir del espíritu. Hoy sólo hay cambio repentino dentro de lo positivo. Ya no se efectúa un demorar negativo. Y si por positividad hemos entendido no más que el ímpetu de acelerarse, toda negatividad queda suprimida. Todo demorar en lo negativo implicaría el abandono de la “carrera loca en lo positivo”. Hoy buscamos acelerar desde nuestros músculos hasta nuestro conocimiento. Buscamos terminar aceleradamente nuestras tareas para aceleradamente acelerarnos en otras. Asimismo, todo salto que pueda caer tiene que ser suprimido. En las lianas de la positividad, toda caída libre es impensable. El trayecto es lineal y asimismo circuital. No hay ningún “hacer corto”. Esto es lo que a fin de cuentas tiene que resaltarse. El ser se emplaza como un circuito cerrado que reniega y evita todo “corto” o “fuga”. En última instancia, todo “otro” no puede pensarse más que desde el circuito mismo, pero al menos ese otro conserva la fuerza del “decir no”. Hay que tener en cuenta desde ahora que no hay que entender ese “otro” como una revelación mística ni mucho menos, sino como la facticidad misma del *ser así* de las cosas. Si nos damos, cuenta, el presente trabajo no ha buscado de ningún modo decir algo novedoso, sino de abogar por lo simple. En pocas palabras, demorándose, uno descubre que, de fondo, ésta no es la única posibilidad de *ser*, que éste no es el único camino a seguir, contrariamente a lo que diario se impone. Y que,

¹⁰⁹ Ídem.

ejercitándose en esta manera negativa de afrontar las cosas, quizá no trastroquemos el circuito, pero sí se abre la posibilidad de *aguardar* lo otro. Si observamos bien, este discurso es casi comparable con los que nos vende esta sociedad, por ejemplo, aquél que dicta “sé tú mismo, no sigas las reglas”. La diferencia estriba en que éste toma su impulso de la positividad misma. Al creerse libre y diferente, el correr entusiasta de esa libertad recae no más que en el aumento incesante de producción. Quién no se cree más eficiente y hace mejor su trabajo cuando se le dicen estas cosas. Al contrario, el que se demora intenta desalmarse incluso de esa ilusoria libertad. Se pregunta si en efecto es libre, es sí-mismo o si puede cambiar las reglas. No olvidemos la simpleza de que la negatividad se da en aquél que “dice no” (*negativus*). El que se demora lo hace simplemente porque cayó en la cuenta de que *todo* es *nada*, y se angustia. Sin embargo, pareciera que hoy decimos “sí” a todo, y todo posible “no” sólo es en vista de un “sí” más eficiente.

Vivimos en un tiempo donde se rehúye de toda forma de sufrimiento y dolor, esencia clave de la existencia humana. El sufrimiento y el dolor no son aceptados. No hay un “decir no” a las formas del placer y bienestar positivos. Claramente, la demora en lo negativo del dolor muchas veces dona a nuestra vida grandeza, profundidad y fuerza. El ejemplo claro es la muerte de un ser bien amado. La ausencia de su presencia muchas veces presenta a nuestro ser amado más nimio, y en ese sufrimiento hay un redoble de fuerzas para detenernos y pensar de qué forma nuestro haber-sido tiene que ser ahora enfrentado. Pero, ciertamente, si poco a poco hemos sido mal educados en un dejar-ser a lo otro, cómo esperamos ejercitarnos en todo dejar-ir doloso sin la trampa de recurrir nuevamente a lo positivo. Se ha perdido todo goce de dolor. Se ha evitado la fructífera aceptación de que nacimos *con* pasión. Escuchamos miles de veces que “la vida es dura”, pero no reposamos en su dureza, de tal modo que podamos, no saltarla, sino ablandarla y acogerla. La desgracia ya no es aprovechada. Es lo que no puede ser. Olvidamos muchas veces que caer en desgracia es la reconciliación con nuestra fuerza y con nuestra reinterpretación de las cosas, con su misterio y profundidad. Curiosamente, el discurso positivo precisamente nos dice que todo fracaso es parte de la victoria, pero todo en simbología de trabajo.

¿Y qué pasa con el amor? Si entendemos el amor como el más expresivo dejar-ser, como la anti-provocación del otro en virtud de su respeto y misterio, hoy éste se muestra totalmente aniquilado y cede ante el mero pacto de sentimientos agradables y de

excitaciones “sin complejidad ni consecuencias”. Habrá que replantearnos la pregunta de si en estos tiempos en verdad uno se enamora, aun cuando el amor cede a su domesticación y positivización como técnica de consumo y confort, esto es, un disfrute carente de negatividad sufriente. El narcisismo reinante hace que en una relación uno no deje ser al otro, a no ser que ese otro se convierta en uno mismo. Nuevamente, adolece ahí una capacidad de distancia. Frente a ello, surge la obsesión inherente a la sociedad positiva, pues, en todo caso, uno no se obsesiona con el otro, sino en cómo ese otro no logra ser uno mismo. En la sociedad capitalista reinante, el amor se muestra bajo la figura del “¿Cuánto valgo para ti?”, y en virtud de ese parámetro, el sujeto de rendimiento “trabaja” igualmente en el conseguimiento de ese otro consumible. El hombre, iluso de amor, no logra, de hecho, una relación según la cual la complejidad del otro retumbe en misterio. El deseo por el otro es meramente caprichoso y de auto-realización. Distamos mucho de una relación en donde el dolor y el sufrimiento rehabiliten el misterio y la complejidad del otro, aunado a su intrínseco dejar-ser. Hoy el amor se muestra como un “confortamiento” antes que como un desgarrar que implique sufrimiento y pasión. El Yo no sufre por el otro, sino por uno mismo, en el sentido, como dijimos, en que ese otro “no-puede” ser como uno. Se cae, de igual manera, en el cansancio y la depresión inherente a la positividad. Al respecto dice Han: “El amor es domesticado y se positiva como fórmula de consumo y confort. Hay que evitar cualquier lesión. El sufrimiento y la pasión [...] ceden al disfrute sin negatividad”¹¹⁰. La *vita contemplativa* supone precisamente la ejercitación de la distancia. Su intención no es transparentar las cosas, sino devolverles su misterio. La *vita contemplativa* es un ejercicio del saber decir no. La historia burdamente puede resumirse como la historia del *no* al *sí*, del respeto a la desvergüenza. La frase de los abuelos se cumple aquí: ya no hay respeto. La *vita contemplativa* abogaría, en última instancia, la idiotez. Se aleja de lo público y se enfoca en lo privado, en lo inaccesible.

d) El tiempo de puntos (*Punk-zeit*)

En el primer capítulo ya se hizo ver cómo una pérdida de facticidad primordial hizo posible la absolutización del trabajo. Desde el momento en que el hombre produce y consume *ser*,

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 19.

ya no cabe diferencia entre narrar historias y contar números. No obstante, todavía esas narraciones fueron sostenedoras de tiempo. Siguiendo a Nietzsche, Franco Volpi define el nihilismo como una “situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y valores que representaban la pregunta al „¿Para qué?“, y como tales iluminaban el actuar del hombre”¹¹¹. Decir que dicha orientación iluminaba el actuar humano quiere decir que el actuar humano poseía un freno de mano que limitaba su actuar y su trato con lo ente. En todo caso, hoy ya no tenemos ninguna orientación de este tipo. Su última figura, el progreso de la razón, que no es sino el descubrimiento total del *poder ser*, gracias a la revolución copernicana, pierde poco a poco su fuerza hasta generar coacciones de poder tales como la disciplina y el rendimiento. El eterno retorno de lo Mismo, donde el *ser* somete, pasa a un tiempo lineal, el de Dios y el del Progreso. El *que es* pasa al *qué es*. No obstante, hoy ambas figuras está descompuestas. El tiempo no tiene ningún aroma. De ahí que Han llame a este tiempo “tiempo de puntos”.

Nadie dudará en que el mundo mítico estaba lleno de significado. Los dioses aportaban esta significación, por lo que el mundo tenía sentido. Narran la relación entre las cosas y los acontecimientos. “La narración crea mundo de la *nada*”¹¹². De esta manera, el mundo puede interpretarse como una *imagen*. Basta hacer deambular la vista “aquí y allá” para descubrir el “orden razonable” que surge de ésta. Todo se significa en un orden (*cosmos*) que acopla a la perfección. Si una cosa se aparta de su sitio, es devuelta al mismo. El tiempo la “guía”. Es orden y justicia, y si alguien mueve arbitrariamente las cosas, muere. El tiempo dará cuenta de esta muerte. Así, nuevamente se restituye el orden eterno. Prevalece un encadenamiento lleno de sentido, donde ningún acontecimiento se sale de éste, sino que cada acontecimiento “refleja” la sustancia del mundo, eterna e inmutable, y que reposa en sí misma. No hay movimientos que hagan variar el orden existente. “En este mundo del eterno retorno, la aceleración no tendría ningún sentido”¹¹³, pues el único sentido es la eterna repetición de lo mismo (la reproducción imperecedera de lo ya sido). El hombre “prehistórico” vive en un presente duradero.

El hombre “histórico” tiene otros supuestos. No se trata de una imagen acabada cuya sustancia es eterna y su orden inmutable. “Los acontecimientos ya no se ordenan sobre una

¹¹¹ Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 16.

¹¹² Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 29.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 30.

superficie estática, sino en una *línea* ininterrumpida”¹¹⁴. La dotación de sentido de los acontecimientos por el tiempo, transcurre de forma lineal. El sentido es ahora la posibilidad del cambio. Se trata todo de un transcurso, que implica progreso o decadencia. La significación del tiempo histórico se origina cuando está “orientado”. La línea temporal tiene una “dirección marcada”.

El tiempo histórico desconoce el presente duradero, debido a que las cosas no persisten en un orden inamovible. El tiempo ya no remite a lo “sido”, sino hacia el futuro. No repite, atrapa. Pasado y futuro se desequilibran. La diferencia, esto es, el cambio, hace que el tiempo sea significativo. El presente deja de tener “sustancia en sí”, pues ahora es un punto de transición. Ya nada *es*, porque todo *será*. Todo se transforma. El cambio no da lugar al desorden, sino que crea un orden nuevo. Del futuro proviene la significación temporal. La orientación hacia el futuro genera una “aspiración” hacia delante, que también “puede” devenir aceleración.

Si bien el tiempo es lineal, tiene diferentes formas de aparición. Por ejemplo, el tiempo escatológico se diferencia de cualquier forma de tiempo histórico que prometa un progreso, pues, en tanto tiempo último, remite al “fin del mundo”. El *skatón* mienta el final de los tiempos y de la historia. La relación de este futuro con el hombre lo caracteriza el “estar arrojado”. El tiempo escatológico no da lugar a ninguna acción (*Handlung*), es decir, a ningún proyecto. El hombre, sometido a Dios, no es libre. No “se” proyecta hacia el futuro ni proyecta su tiempo, puesto que está arrojado al final del mundo y del tiempo. El sujeto de la historia no es el hombre, debido a que es Dios quien dirige. La inventiva Dios toma el soporte para que esa *nada*, el tiempo, no se desboque. Es un dique temporal. Se mira aquí y allá y está Él. De otra manera, todo entraría en un total caos.

La revolución copernicana mienta que es el hombre, y no dios, el soporte del tiempo. No obstante, el concepto de “revolución” en un principio tiene un sentido muy distinto. Se trata de un proceso que no está libre del aspecto del retorno y la repetición. En sus inicios, la *revolutio* remitía al recorrido de las estrellas. Inherente a la historia, supone que las maneras de dominación se repiten cíclicamente. Los cambios en el acontecer de la historia se integran en un recorrido circular. El curso histórico no lo determina el progreso, sino la repetición. Como ejemplo tenemos el trabajo en la antigua china, en donde cada estación

¹¹⁴ Ídem.

está caracterizada por un clima, que manifiesta cierto estado de vegetación y reclama otros trabajos. Así, el hombre no es un sujeto de la historia libre. La relación hombre-tiempo no está determinada por la libertad, sino por el “estar arrojado”. El hombre no es quien “hace” la revolución, sino que está sometido a ella. El tiempo está impregnado de constantes naturales; es facticidad.

En la Ilustración aparece una concepción particular del tiempo histórico. En contraposición del “fin de los tiempos”, el tiempo parte de un futuro abierto. Su temporalidad no está orientada al “ser para el fin”, sino a la “irrupción de lo nuevo”. Adquiere una significación por su propio peso. No se apresura hacia el “final de los tiempos”. Tampoco hay facticidad ni constantes naturales que la empujen a la repetición circular. Así, la revolución adquiere un significado muy distinto. La temporalidad es lineal, progresiva.

De este modo, la concepción del tiempo en la Ilustración queda libre del “estar arrojado” y de la facticidad. “El tiempo será *desfactizado* (*desfaktiziert*) y, a la vez, *desnaturalizado* (*entnaturalisiert*)”¹¹⁵. El hombre ya no estará arrojado a ninguna facticidad natural del tiempo. Ahora, la relación hombre-tiempo es la libertad. Su andar queda libre de dioses y ciclos de estrellas. La historia se anima por la idea de libertad. Ahora el hombre sólo depende de su razón y el progreso de ésta. El *subjectum* del tiempo ya no es un dios dirigente, sino el hombre libre, que se proyecta hacia el futuro, pues ansía lo que su razón *puede* lograr, de su ser capaz. Así, el tiempo ya no depende de su destino, es decir, de su trama, sino de su diseño. Diseña lo venidero. O mejor dicho, diseñar el tiempo es la nueva trama. El hombre es quien produce la revolución. Sólo aquí aparecen conceptos como revolución y revolucionario, los cuales refieren a la factibilidad. No obstante, esta idea desestabiliza al tiempo y al mundo. Dios, como estabilizador, va desapareciendo poco a poco. Como vemos, el *deber* divino se suple por el *poder* racional. En realidad, la sociedad disciplinaria, como de rendimiento, obedecen a este poder más esencial. Así, la creencia en la factibilidad o productibilidad empuja la innovación de las ciencias naturales en el siglo XVI. Aparecen más innovaciones técnicas en menos tiempo. La revolución de la Ilustración se remite a un tiempo desfactizado. Liberado del estar arrojado y cualquier fuerza, huye hacia el futuro, donde añora encontrar la salvación, debido a que “hereda la teología de la

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 33.

concepción temporal de la escatología”. Así, como ya acentuábamos al principio, “la historia sigue siendo una historia de la salvación”¹¹⁶. Si el objetivo se encuentra en el futuro, la aceleración del proceso cobra sentido.

Dios suponía aquella instancia que inyectaba un carácter definitivo al orden dominante en tanto verdad eterna. Representa un presente advenidero duradero que opone una resistencia al cambio. Ante el cambio de régimen, el tiempo pierde fundamento. Toda narración parece convertirse en aburrida. El hombre puede ser Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El tiempo histórico “puede” precipitarse hacia delante porque no posa en sí mismo. Su centro de gravedad no está en el presente. No se admite ya ninguna demora, porque retrasa el proceso progresivo. Así, ninguna duración “guía” el tiempo. El tiempo se precipita cuando se acelera la rotura de sus resistencias, cuando el hombre apuesta por las cercanías, antes que por las lejanías. En pocas palabras, cuando lo sagrado se vuelve profano. Esto se convierte en el sentido y la meta. Una meta que, como ya señaló Arendt, comienza de manera fructífera hasta convertirse en un completo desastre. Esta forma de significatividad no hace ver con claridad que su significatividad misma es la pérdida de toda significatividad. El sentido, poco a poco, se va convirtiendo en el sin-sentido. Es, en efecto, un fenómeno complejo. Supone que una línea que primeramente y con fuerza se dirige a un objetivo, que tiene sintaxis, poco a poco va perdiendo su marca. Cuando la línea de esta tensión narrativa o teológica se pierde, se descompone en “puntos” sin dirección alguna. La dirección marcada gana confusión que conduce en última instancia a multidireccionalidades. Todo mito desaparece por completo de la historia. Todavía resulta complejo describir qué es esa factibilidad humana cuya negatividad aumenta día a día. En realidad, el propósito de Han no es mostrar las figuras de la historia. Eso puede hacerse mucho más detalladamente. La única tarea es abrir el problema del poder mismo. Cuando el poder cambia de régimen de Dios a los hombres, parece abrirse un nuevo comienzo prometedor. ¿Qué es, a fin de cuentas, lo que descarrila ese poder? Precisamente, su falta de toque divino. En términos marxistas, la pérdida gradual de superestructura ideológica que median los modos de producción. En términos ontológicos, la falta de diques temporales que hagan resistir las cosas. De otra manera, éstas se convierten paulatinamente

¹¹⁶ Ibidem, p. 34.

en mera producción y consumo o, como diría Heidegger, en meras existencias (*Stocks*). La sociedad disciplinaria, como la de rendimiento, ambas dispositivos de poder, muestran el destribo resistente de lo humano en virtud de su productibilidad y consumo. La sociedad de rendimiento está sometida a dispositivos que “producen” y “consumen” almas con base en la rotura resistente de su psique en virtud de un aumento más eficaz de producción y consumo. La película Wall-E muestra un mundo distópico donde se ha aniquilado toda forma de resistencia, a tal grado que todo se produce y consume en sí mismo y sólo vemos sujetos obesos que deambulan sin dirección alguna. Pero, como bien sabemos, toda aniquilación de lejanías sólo da lugar a una devastación sin límites. La tesis de Han es simple y obvia: sin un freno de mano, todo habitar pierde horizonte. Pero es precisamente esta obviedad la que el filósofo tiene que reiterar cada vez más. El filósofo tiene que mostrarse como un recuperador de lejanías. El tiempo va mal cuando saber una hoja de cálculo tiene más primacía que involucrarse en los diálogos de Platón, así de simple.

Hoy ya no es posible hablar de una imagen estática ni de una línea con sintaxis. Prevalece meramente una línea sucesiva multidireccional sin rumbo alguno. Para Han, la *historia* deja lugar a las *informaciones*. Éstas no poseen ninguna amplitud ni duración narrativa. No están centradas y mucho menos sigue esto una dirección. De alguna manera, se apoyan en nosotros. La historia, que ilumina, selecciona y canaliza los acontecimientos, supone una trayectoria narrativa lineal. Sin ésta, se da un desastre de informaciones que dan tumbos sin dirección. La temporalidad de la información es una manifestación del tiempo atomizado, de un tiempo de puntos (*Punk-Zeit*).

Siguiendo con la figura del tiempo de puntos, en éstos se abre necesariamente un vacío, un intervalo vacío en el que no sucede nada, donde no hay sensación alguna. Ciertamente, el tiempo mítico e histórico, con su imagen y sintaxis, no dejan vacíos o intervalos. Se trata de una continuidad narrativa de lo sido y del advenir, en tanto Dios y razón. Sólo estos puntos que ya no se reúnen en ningún contenedor abren intervalos vacíos, los cuáles únicamente causan aburrimiento o amenaza. ¿Aburrimiento o amenaza de qué? Pues bien, del propio abismo, de la mera *nada*, esto es, de un tiempo sin aroma. De vez en vez en estos intervalos surge la muerte, pero se propaga rápidamente. Así, el tiempo de puntos intenta suprimir o acortar los intervalos vacíos. “Para evitar que se *demoren*

demasiado, se intenta que las *sensaciones* sucedan cada vez más rápido”¹¹⁷. Y es que “el tiempo es dinero”, así que “*just do it*”. Hoy ya no hay tiempo para la música o la seducción. En su lugar hay iPods y pornografía. El iPod que ensimisma a uno lo aleja de toda experiencia de su alrededor. La masturbación aleja de toda experiencia erótica. Es curioso cómo hasta en las necesidades fisiológicas uno tiene que estar acompañado de dispositivos que impiden, en ese silencio momentáneo, reencontrarse con sí mismo. Esto es claramente una consecuencia de la coacción de rendimiento. De esta suerte, se produce una aceleración cada vez más histérica de la sucesión de acontecimientos y fragmentos, la cual se extiende a todos los ámbitos de la vida. Sin tensión narrativa, el tiempo de puntos no mantiene la atención de manera duradera. La percepción sólo queda abastecida de novedades y radicalismos. El tiempo de puntos imposibilita cualquier demora contemplativa.

El tiempo de puntos es un tiempo discontinuo, debido a que no hay nada que ligue los acontecimientos entre ellos de manera que generen una relación, esto es, una narración. La percepción se confronta con lo inesperado y lo repentino, y despierta un miedo difuso. La atomización, el aislamiento y la experiencia de discontinuidades generan diversas formas de violencia. Cada vez se desmoronan más estructuras sociales que antaño proporcionaban continuidad y duración. Por ejemplo, la promesa, la fidelidad o el compromiso, son todas ellas prácticas temporales que crean un lazo con el futuro y delimitan un horizonte, que crean duración, pero que han perdido importancia.

El tiempo mítico y el tiempo histórico poseen tensión narrativa. El encadenamiento de acontecimientos tiene un aroma. El tiempo de puntos es un tiempo sin aroma. Un tiempo con aroma supone que tiene una duración, una tensión narrativa o una tensión profunda, cuando gana espacio en profundidad y amplitud. En cuanto pierde su soporte, se precipita. La aceleración, como ya vemos, sería una consecuencia de un tiempo que se ha quedado sin “sostén”, sin ninguna gravitación que lo “rija”. Paradójicamente, la aceleración trata de equilibrar una falta de *Ser*, pero al no aportar ningún “sostén”, sólo hace la falta de *Ser* más penetrante. No obstante, más que aceleración, cabría llamarle atolondramiento. La aceleración, en la modernidad, se proyectaba en una unidireccional sintáctica. Acelerarse quiere decir llegar a un punto. El atolondramiento, en cambio, supone una precipitación sin rumbo alguno y multidireccional, un *no-saber-hacia-dónde*. El tiempo ya no marcha, sino

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 37.

que zumba. Asimismo, una vida plena implica experiencias de duración. Quien no logra retener en la sensación su rededor mismo, ante la multiplicidad de vivencias fugaces que ofrece el mundo, quien vive más rápido, sin tensión narrativa, acaba muriendo a des-tiempo: “una vida a toda velocidad, sin perdurabilidad ni lentitud, marcada por vivencias fugaces, repentinas y pasajeras, por más que sea la „cuota de vivencias, seguirá siendo una vida *corta*”¹¹⁸. No obstante de todo esto, Han señala: “el final de la narración, el final de la historia [Nihilismo], no tiene por qué traer consigo un vacío temporal. Al contrario, da lugar a la posibilidad de una vida que no necesita la teología ni la teleología, y que, a pesar de ello, tiene su propio aroma. Pero requiere una revitalización de la *vita contemplativa*”¹¹⁹. Más que Dios o un progreso, la facticidad del *ser así* de las cosas, lo que reposa en sí mismo, lo que podemos llamar lo verdaderamente eterno e inmutable, lo inexplicable e infundamentable, lo asombroso y magnánimo, la maravilla, el misterio y todo lo demás que igualmente no alcanza, y que precisamente por esto se prestó a producciones, *es ya* la garantía de que el tiempo tenga aroma. El Sí mismo ya no necesita de artilugios. Sostiene y hace durar todo por sí mismo. Pero para esto, verdaderamente se necesita la ejercitación del mirar atento, de una pedagogía de mirar, de la *vita contemplativa*. Quizá muchas veces el hombre huye de las cosas y de sí mismo por el miedo que la simpleza ejerce, puesto que el hombre padece *ser* y padece muerte, y muchas veces es de lo que más huimos. Hay que comprender que huir no es superar. No se trata, por ejemplo, de ser fuerte y superar el miedo a la muerte. Muchas veces, el terror o el miedo a morir ennoblecen el alma y el trato con las cosas. Se rescata cierta humildad y se suprime todo el ego ante el hecho de que no se es dominante del ser, sino invitado, que hay un inicio y un final, y que sólo puede restar el agradecimiento. El siguiente apartado ahondará precisamente en ese morir a des-tiempo característico de la sociedad actual, haciendo referencia al “último hombre de Nietzsche”.

e) El “último hombre” y morir a des-tiempo.

Sin temor a dudas, la importancia de la salud, o del *estar* bien, ha tomado un papel protagónico en el actuar humano. Hoy más que nunca la mayoría de las personas cuidan

¹¹⁸ Ibidem, pp. 57-58.

¹¹⁹ Ibidem, p. 10.

celosamente su salud. La mala comida, beber o fumar, parecen hoy un estigma que hay que erradicar a toda costa. El azúcar es cambiada por stevia y hoy se fuma electrónicamente. El miedo a que otro dañe la salud mental es reemplazado por el cuidado animal, que, en muchas ocasiones, es un síntoma de mera misantropía y egoísmo escondidos. En el billete de cien pesos mexicanos está inscrito un poema de Nezahualcóyotl, el cual dice: “Amo el canto del ceniztle, pájaro de cuatrocientas voces, amo el color del jade y el enervante perfume de las flotes. Pero amo más a mi hermano el hombre”. No así, la plaga del ego hace que el otro resulte insoportable. El hombre es reemplazado por perros y gatos. Por otro lado, las bibliotecas se suplen por centros *fitness* y de *espiritualidad* en virtud de liberar todo el poder personal y ser más eficiente.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche nos presenta al “último hombre”, quien ya muestra respeto por la salud. En dicha obra imperecedera, se lee. “<< ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?>>- así pregunta el último hombre, y parpadea”¹²⁰. Preguntas como éstas, que conllevan a cierta demora sentimental y nostálgica, se empequeñecen gracias a un parpadeo y burla indiferentes por parte del “último hombre”. Gracias a esto, la tierra se vuelve pequeña. El presente hombre sólo da tinos sobre ella, por lo que hace breves todo tipo de relevancias fundamentales. De igual modo, los últimos hombres “han abandonado las comarcas donde era duro vivir”¹²¹. Por parte de éstos, ya no hay ningún tipo de exponerse a la intemperie. El frío de ésta, que hace sacudir, es cambiado por un calor uniforme dado entre ellos. La enfermedad y la desconfianza, características de todo demorarse en sí, resultan pecaminosas. De igual modo, es tonto quien “tropieza” con cosas y con hombres, pero también quien desvaría y “discute” sin reconciliarse. Con todo esto, “el último hombre es quien más tiempo vive”¹²².

Como vemos, “el último hombre” se entronca con el hombre tardo moderno, en el sentido de que, tanto uno como otro, “honra la salud”¹²³. Se aleja de todo tipo de vicisitudes que pudiesen dañar su delicado cuerpo.

Este tipo de vida resulta paradójica. Si bien es una vida que trata de alargarse por medio de una meticulosa política de salud, con base en el hecho de saberse meramente

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2011, p. 52.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 53.

¹²² *Ídem.*

¹²³ *Ibíd.*, p. 54.

finita, debido a una carencia de unidad de sentido, ésta acaba prematuramente: “expira (*verendet*) a destiempo en lugar de morir”¹²⁴. Hoy en día, nos esmeramos profundamente para que nuestro cuerpo (físico y mental) no se dañe. Asimismo, el trabajo y el entretenimiento giran en torno a esto. Todo se emplaza para que esto sea así. Proyecto tras proyecto – “carrera interminable sin rumbo,...incompletud permanente,... un comienzo siempre nuevo”¹²⁵- se entronca con la estabilidad del pequeño yo. “Morir” supondría una *forma de final* y así supone una vida estructurada. Sin unidad, uno acaba a “destiempo”, o sea, expira.

Así entonces, el fenómeno de la aceleración tendría cabida en el sentido de la dificultad para acabar y concluir. El tiempo aprieta porque no concluye, y nada concluye porque no se sostiene de ninguna gravitación. La aceleración mienta que se han roto los diques temporales, los cuales articulan, regulan y dan ritmo al tiempo. En términos generales, no hay ningún sostén que pueda detener y guiar el tiempo. No hay ningún tiempo apropiado, puesto que el tiempo pierde el ritmo y fluye a lo abierto sin detenerse. Podemos decir que si tiempo es lo que “fluye”, y abierto a él ejecuta el hombre su actuar, no hay “ser” en la copertenencia hombre-tiempo.

El mero saberse finito, del que todos somos parte, no abre la posibilidad de asumir la propia finitud; al contrario, uno huye de ella por todos los medios. Precisamente porque se huye de ésta al intentar prolongar la vida, la muerte irrumpe como “ladrón”¹²⁶. La muerte se encierra en la propia vida. No obstante, una finitud “bien” asumida supone una “fuerza creadora y consumadora del presente”¹²⁷. La muerte como “sostén” insertada en la vida hace que ésta recobre ritmo, narración o “destino”¹²⁸. El pasado y el futuro se recobran en este presente sostenido. Esto responde justamente a una gravitación o tensión temporal, debido a que el presente, huidizo y sin rumbo, es cargado nuevamente de significación. El hombre asume la falta de duración, teológica o teleológica, en su propia fugacidad. La

¹²⁴ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁵ Ídem.

¹²⁶ “Tanto al combatiente como al victorioso les resulta odiosa vuestra gesticuladora muerte que se acerca furtiva como un ladrón –y que, sin embargo, viene como señor”, en: Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 137.

¹²⁷ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 15.

¹²⁸ Recordemos el “ser libre para la muerte” de Heidegger, según el cual: “Sólo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y llevan al *Dasein* a la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*]”, en: Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 400.

decisión, momento justo u oportuno, que se desfasa de toda atomización, surge con base en esta tensión temporal, debido a que es un tiempo guiado. No así en un tiempo disperso, donde todos los momentos son iguales entre sí, donde hay pura uniformidad y nada de mismidad, en la cual hay cabría distinción. Nietzsche ya habló de esta uniformidad en “el último hombre”, en la que: “todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio”¹²⁹. De igual modo, Heidegger se entronca aquí, y su concepto – mejor dicho existenciarior- del “se” (*das Man*) como *quién* del Dasein, cuando afirma: “Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; encontramos „irritante“ lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos”¹³⁰. Es evidente que, tras “la muerte de Dios”, la crisis temporal, en la que todo alcanza su fugacidad y en la que *uno* la asume *meramente* prolongándose en tanto “último hombre” y “se”, la muerte propiamente asumida resulta el “sostén” de esa misma fugacidad, la cual conduce a “formas divergentes”, donde hace “que las cosas se distinguen” y se “desarrollen formas independientes”¹³¹. La finitud asumida, tensión temporal donde pasado y futuro se insertan en un presente sostenido (la propia muerte), ejecuta una contracorriente ante esa masificación y homogeneidad (cierta ralentización) cada vez más prominentes. En este sentido, la muerte es una forma de final en el sentido de que está insertada y presente en la vida. Es ya la estructura misma.

Asumir la muerte supone, más que el mero alargamiento de la vida, cierta retro visión al “haber sido” del individuo. Es ahora desde éste por medio del cual adviene. Ya no se trata, en todo, caso de un futuro de posibilidades infinitas, sino que dicho futuro se tensa en el pasado y en el presente. En esta tensión temporal, asimismo, las cosas recobran duración. Contrario a ello, hoy las cosas envejecen o pasan cada vez más rápido. Son meramente consumibles y “dejan de captar la atención”¹³². Ahí, el presente se traduce como cúspides de actualidad, en éste las cosas no duran, sino que pasan de largo. Así, pues, toda especie de conciencia histórica queda retribuida al olvido.

¹²⁹ Nietzsche, *op. cit.*, p. 53.

¹³⁰ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 146.

¹³¹ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 17.

¹³² *Ibidem*, p. 18.

Esta duración menguante no se debe a la aceleración. La aceleración presupone caminos unidireccionales. En un tiempo sin “sostén”, donde ni siquiera la muerte impera como tal, éste se desboca sin dirección alguna, de ahí que no se pueda hablar de aceleración.

Para Han, “la experiencia tiene que ver con una extensión temporal”¹³³. Ésta acoge al pasado como constitutivo de la comprensión del presente. El pasado profundiza en la presencia. Pasado y presente se entrelazan. Asimismo, la experiencia está abierta a lo venidero, en tanto sorpresivo y desdibujado. De esta manera, se ejerce una duración cambiante en la copertenencia experiencia-mundo. De manera contraria, uno quedaría reducido a la mera prolongación de la finitud en tanto mero trabajo que acaba con el tiempo. No hay cambio. En contraste, la experiencia nunca es la misma, habita la transición entre el pasado y el futuro, su espacio temporal es más amplio. Hay intensidad temporal y no mera vivencia.

Asimismo, “la comprensión presenta la misma intensidad temporal que la experiencia”¹³⁴. Como ésta, su impulso se halla en lo sucedido y lo futuro. En éstos, el conocimiento se abre a la comprensión. Esta restricción temporal hace diferenciar la comprensión de la información. Ésta carece de tiempo, se deja almacenar y emplear a voluntad. En ella, los recuerdos se convierten en informaciones y mercancías. Para el autor, “la borradura de la memoria, del tiempo histórico, precede a la grabación de la información”¹³⁵.

En un tiempo descompuesto en una sucesión sin fin de un presente puntual, se pierde asimismo toda tensión dialéctica. Ésta, acompañada igualmente de lo acontecido y lo futuro, aparta al presente de sí mismo y lo pone en movimiento. Así, en este proceso, el presente es rico de tensiones. No obstante, hoy se carece de todo tipo de tensión.

Hoy en día, el corto plazo releva al largo plazo. La promesa, el compromiso o la lealtad son, por ejemplo, prácticas temporales genuinas, pues “hacen del vínculo con el futuro al continuar el presente en el futuro y entrecruzarlos”¹³⁶. Así, producen una continuidad temporal que estabiliza, la cual protege al futuro del destiempo; se puede decir

¹³³ Ibidem, p. 19.

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ibidem, p. 20.

¹³⁶ Ídem, p. 20.

que el futuro es llenado de tiempo. Se trata de una forma de final. En cambio, cuando el corto plazo releva al largo plazo, aumenta la atemporalidad, es decir, el tiempo vacío, en el que se insertan fenómenos psicológicos tales como la angustia o la inquietud. La dispersión temporal, que conduce al “corto plazo” en tanto fugacidad no duradera, destruye toda experiencia de “largo plazo”, de continuidad en tanto mismidad.

Al desbocamiento del tiempo le es cercana una duración vacía. Ésta se muestra como el “negativo” del quehacer acelerado, del tiempo que queda cuando ya no hay nada más que hacer o resolver. Se podría decir que es “el tiempo muerto” o “el tiempo de espera” impacientes, sin antes ni después. Según Han, “la inquietud del quehacer acelerado también afecta al sueño”¹³⁷. El tiempo, carente de “sostén”, de centro de gravedad, se precipita, transcurre sin “dique” alguno capaz de hacerlo durar. Sin este sostenimiento, la noche, un cierto tiempo de espera, resulta impaciente en tanto querer rehacer y resolver. Con esto, el sueño se vuelve imposible. En este tiempo muerto, no hay ni recuerdo ni esperanza. Se trata de mera impaciencia.

Como ya se ha señalado, frente a la infinitud del tiempo, que no es sino la fugacidad misma, en donde la brevedad es proporcional a la infinitud¹³⁸, la vida se identifica con esta brevedad; es, se podría decir, una *nada*. Al prolongar lo más que se pueda esta nada, por medio de estrictas políticas de salud, las cuales hoy en día alcanzan todo espacio público, la muerte “interrumpe”. Una vida “sostenida” haría de la muerte una *forma de final*, pues se supone una vida estructurada. De hecho, el “ser libre para la muerte” implica a esta misma como el sostén regulador de tiempo. Con esto, un día cargado de sostén hace del sueño una *forma de final*, de conclusión. Así, las formas temporales de final suponen, en oposición a una vida y un día que nunca acaban, una unidad de significado. En estas formas de final, la impaciencia y la prolongación de vida (que es lo mismo que la prolongación de proyectos y de horas puntuales) no tienen cabida. Todo lo contrario, hay tanto un sueño como una muerte agradables. Ejemplo del “buen dormir” lo señala Proust en su obra *En busca del tiempo perdido*:

Me volví a dormir, y a veces ya no me despertaba más que por breves instantes, los suficientes para oír los chasquidos orgánicos de la madera de los muebles, para abrir los ojos

¹³⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁸ Sólo porque las cosas son breves, son vastas.

y mirar al calidoscopio de la oscuridad, para saborear, gracias a un momentáneo resplandor de conciencia, el sueño.¹³⁹

Un sentido positivo de la aceleración en tiempos recientes mienta que ésta se debe en última instancia al temor a la muerte. Ante la brevedad de la vida, las opciones del mundo deben acelerarse. Así, sería plena una vida que vive el doble de rápido. Hoy, de hecho, nos dicen que es así. Sin embargo, en todo caso, el temor a la muerte se debe a una falta de sentido tácito en el actuar humano. Como hemos señalado, una identidad identificada en la fugacidad, si bien asume ésta *meramente*, subyace de fondo el problema del abismo del tiempo. En otras palabras, de un sentido capaz de regir el abismo temporal. Sin sentido, la vida ya no concluye, sino que expira. Ajetreo y nerviosismo obedecen a lo mismo. Uno empieza una y otra vez porque no hay sentido. Uno salta de aquí para allá porque ya no es capaz de llegar al final de una posibilidad. La aceleración se revela como una inquietud nerviosa que no puede detenerse por falta de suelo. Nunca hay tranquilidad porque nunca hay final. Aceleración es sinónimo de inquietud, confusión y desorientación. Todo esto hace que la vida cada día tenga menos momentos decisivos y significativos. No obstante, lo que termina por sostener es la propia muerte. Desde el hecho de saber que somos, como ya decía Heidegger, el cofre de la nada, la propia vida toma sentido. No se necesita de ningún “más allá”. El *estar arrojado al fin* amplía sin más la existencia, la engrandece. La *forma de final* estructura la vida y amplía asimismo el *ser*. En su última entrevista, Derrida no ocultaba su miedo a la muerte, la cual se tornaba cerca, pero no dejó de acentuar que la vida era precisamente aprender a morir. El hecho de la muerte, y no huir de ésta, ilumina el actuar. El aprendizaje de la muerte como posibilidad inminente supone morir a tiempo, puesto que no se reclama nada, debido a que la vida se estructuró en su base.

¹³⁹ Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, 1966, p. 4.

Capítulo 3. *Vita contemplativa*. El té de tilo y el camino de campo

a) *Vita contemplativa*

A través de diversos modos, por medio de figuras o de una crítica a la sociedad actual, se ha reiterado urgentemente la revitalización de la *vita contemplativa* en los capítulos precedentes. Han es claro en una cuestión: sin algo que tense el tiempo, sin algo que le permee duración, éste desembocará en una catástrofe. Pero también hace ver lo que, a fin de cuentas, tensa el tiempo, a saber, el *ser así* de las cosas. Su facticidad. Su Simplicidad. En ésta se recobra asombro, extrañeza, arraigo, dolor, sufrimiento, felicidad, calma, serenidad. Las cosas y uno mismo se amplían, porque dejan de calcularse, debido a que todo esto es lo insondable, y no simplemente “algo”.

En una parte los *Aportes a la filosofía*, Heidegger da cuenta de que el pensar está únicamente reservado para los pocos, para los insólitos. Hoy en día, estos pocos se reducen cada vez más. Es posible que el deterioro del pensamiento, no del cálculo que reproduce lo mismo, sino de la verdad inmutable, se debe, en efecto, a que la *vita contemplativa*, pedagogía de un mirar que en la lejanía reúne y ata tiempo, que no consume, sino que hace durar, ha quedado marginada en beneficio, como ya vimos, de la mera *vita activa*, vida del mero producir y consumir, que acorta distancias y rompe toda resistencia o privacidad, del

animal laborans optimizado. En efecto, la inquietud hiperactiva, la agitación y el desasosiego de una sociedad de rendimiento no casan con otro tipo de pensamiento. Nietzsche ya denunciaba en su tiempo la falta de grandes pensadores. La falta de tiempo para pensar y tranquilidad para en el pensar, hace rehuir esferas divergentes. La inquietud generalizada no permite que el pensamiento profundice y que llegue a algo verdaderamente “otro”. El pensamiento ya no dicta el tiempo, sino el tiempo al pensamiento como tiempo de trabajo. La producción y el consumo tienen la “cualidad de huir”, de ahí todo sea fugaz (*fugax*). Ya no se comunica con lo duradero. El pensar profundo no se acelera a la ligera, como el calcular o la mera comprensión. No cuenta, no domina, no sigue, sino que permanece en sí. Esto es, no transcurre de manera lineal. El tiempo y el espacio del pensar no se pueden calcular, de ahí que muchas veces se sostiene que ser y pensar son lo mismo. El transcurrir del pensar es discontinuo puesto que no encuentra ningún punto exacto. Da rodeos y retrocede una y otra vez el paso. El *animal laborans*, cuyo pensar es calculador, es incapaz de *pensar*. Su rendimiento lo impide. El pensar no es un trabajo. Han hace ver que, “originalmente, pensar (*sinnanm* en antiguo alemán) significaba viajar (*reisen*). Su itinerario es incalculable y discontinuo. El pensamiento calculador nunca está *en camino*”¹⁴⁰.

Sin cierta tranquilidad no puede haber un acceso a lo reposado (*das Ruhende*). La sociedad de rendimiento expulsa todo aquello que no sea un acto o actividad. De ahí que un contador siempre será “mejor visto” que un filósofo. La maximización de rendimiento aniquila el desvío y lo indirecto. El mundo, empequeñecido, queda pobre en formas con base en un *rodeo*. Que la vida ya no tenga un sostén teológico, teleológico o progresista en sentido estricto, no abre la posibilidad de que el tiempo se desboque. Todo lo contrario, abre la posibilidad de que las cosas recobren su misterio y su belleza. Que el mundo no tenga “sentido”, es decir, una narración o historia, a fin de cuentas inventivas del hombre para soportar la *nada* de trasfondo, abre esa *nada* en la totalidad de su misterio. Así, el tiempo cobra su más pura facticidad, su *ser así*, reiterado ya tantas veces. Al mismo tiempo, el hombre cobra su facticidad, estar arrojado al tiempo y al fin. Así, también recobra su misterio, su conmensurabilidad. Recobra precisamente que su *vita activa* es posibilidad del pertenecer al *ser* y sujetarlo en su verdad. De igual modo que es el único privilegiado para

¹⁴⁰ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 156.

contemplar y saberse finito. De esta suerte, se recobra lo eterno e inmutable, el *hecho*. Un hecho, ciertamente, que causa sufrimiento y dolor (pasión), pero también una felicidad incomparable. El hombre, al reconocer la y su grandeza, recobra amabilidad y cortesía para consigo y las cosas. Ama y se ama. El pensar vacila e interrumpe. No convierte nada en superfluo, pues se extraña de todo y en ese extrañarse dota de duración hasta a la cosa más fútil. El pensar es extranjero porque ya nada le resulta familiar. Reconoce que la más inmediata cercanía es la lejanía más insondable. Media “el infierno de lo igual”, lo pone en cuestión. Pero en la inmediatez de esa mediación el silencio brota. El Heidegger tardío es un pensador puro. Nunca llega a *nada*, porque ésta resulta insondable. No queda más que reunir, es decir, no queda más que festejar en el pensamiento. Así, la revitalización de la *vita contemplativa*, que implica el pensar profundo, libera de la compulsión a trabajar. Queda reducido a su necesidad, a lo básico. Asimismo, el valioso tiempo libre que deja para el consumo, se torna irrelevante. Sólo lo irrelevante resulta de un profundo pensar. Es selectivo entre lo fundamental y lo superfluo, entre el sí y el no, pero sólo porque lo superfluo se revela también como lo más inhóspito. El hombre no se distingue del animal por su trabajo, como pensaba Marx, sino por su capacidad contemplativa. El pensar profundo no es un deber que implica un poder sin límites, sino un poder que implica un solo deber.

Heidegger no le da demasiada importancia a la *vita contemplativa*. Para él, sólo mienta ésta una vida apacible y monacal, quizá como la que llevó su hermano Fritz, en oposición a la *vita activa*, en el sentido de ocupaciones mundanas. Además, Heidegger reduce la contemplación a su elemento racional, a la visión clasificadora o analítica¹⁴¹. La relaciona con la observación (*contemplatio*= “*betrachtung*”). La entiende a partir del *tractare* latino, es decir, “tratar” o “elaborar”. Obrar en algo, según Heidegger, significa, “trabajar en vistas a algo, perseguirlo, ir tras ello para ponerlo seguro”¹⁴². Así, la contemplación es la “elaboración de lo real, una elaboración que persigue y pone seguro”, una “elaboración de lo real que interviene en él de un modo inquietante”¹⁴³. Se convierte, por lo tanto, en un trabajo.

¹⁴¹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 39.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 40.

¹⁴³ *Ídem.*

De acuerdo con Tomás de Aquino, la *vita contemplativa* es un modo de vida que hace perfectos a los hombres. Leemos: “*In vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis*” [En la vida contemplativa de la verdad se busca la perfección del hombre]¹⁴⁴. Al perder todo momento contemplativo, la vida se reduce al trabajo, al mero oficio. El detenimiento contemplativo irrumpe cualquier tiempo de trabajo. La *vita contemplativa* “eleva” al propio tiempo. Han señala: “la *vita contemplativa* sin acción está ciega. La *vita activa* sin contemplación está vacía”¹⁴⁵. Una *vita contemplativa* que no *ve* lo “otro” en lo mismo, se reduce a lo “igual” del pensamiento, a que *uno* piense como *se* debe pensar. Asimismo, una *vita activa* sin contemplación se reduce, sin más, a un *animal laborans*, donde el trabajo y la mera vida se entroncan, donde se muere a des-tiempo.

No obstante, la obra tardía de Martin Heidegger es guiada por un aroma contemplativo. Esto se refleja en ciertas descripciones que llevan por título *Camino de campo*. Aquí, prevalece un dirigir sin meta y constreñido a la plena demora contemplativa. De ahí que mencione al Meister Eckhart: “La vastedad de todo lo que ha crecido y habita los alrededores del camino dispensa mundo. Sólo en lo no dicho de su lenguaje Dios es Dios, según dice Meister Eckhart, el viejo maestro de lecturas y de la vida”¹⁴⁶. En efecto, se trata de una lectura despojada de toda meta, que trae la vida en su inconmensurabilidad, que acoge en cuanto extraña y bella, en la cual no cabe producir ni consumir nada. Se trata de una mediación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*. El pensar profundo, la meditación (*Besinnung*), o el pensar meditativo (*besinnliche Denken*), son una forma que se opone al pensar calculador como trabajo, cuyo tiempo es el del producir y consumir. El pensar meditativo engrandece las cosas. Es por ello que se despojan de su fugacidad y comienzan a durar. Desde luego, es un pensamiento pobrísimo, es más, obvio. Para el pensar calculador es una pérdida de tiempo. A la maximización del rendimiento le es fóbico este pensamiento. No obstante, “la pobreza de la meditación [...] es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular”¹⁴⁷. La meditación se encumbra cuando el pensamiento del trabajo cesa. En la mediación se llega

¹⁴⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II, 2, 180, 4.

¹⁴⁵ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 160.

¹⁴⁶ Heidegger, Martin, *Camino de campo*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁷ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 50.

ahí donde “sin experienciarlo” y “sin verlo del todo”¹⁴⁸, residimos “ya” desde siempre. La meditación abre el espacio temporal que mide el hacer y el dejar de hacer. Nos pone en camino a nuestra residencia, facticidad que consiste en estar arrojado al *Ser* de pobreza insondable y al tesoro del ser, la muerte. La meditación “abre” lo más digno de ser cuestionado por parte de un individuo, que se sustrae al rápido acceso. Al ensanchar la mirada, supera lo que está ahí delante y lo que está a la mano (*Vor-und-Zu-handende*), es decir, lo que le sirve al trabajo. Cuando la mano se detiene en la resistencia de la cosa, en su amable “decir no”, ésta recobra amplitud. El error ha consistido en suponer que sin un “algo” que rijan la “nada”, las cosas tienen que pensarse como mera producción y consumo, cuando en realidad no se atisba que esa nada es, ante todo, lo grandioso, lo incólume. Donde el *animal laborans* ve espacios, se atolondra. Donde el meditador ve espacios, se abre la inmensidad del silencio, que atrapa y sacude, pero también nutre y hace vivir. Se recobra el frío del que “el último hombre” tanto huye. El duro vivir se impone. En pocas palabras, ¡la *vita contemplativa* embellece! No asa a la fuerza, juguetea. Es amable (*schöne*). Se trata de una praxis de la amabilidad y el agradecimiento. Hoy sólo impera la producción y destrucción aceleradas. Se *consume* el tiempo. Si no hay definición del tiempo es porque no es consumible. Pensar el *ser* es justamente pensar la *nada* del tiempo. Lo que, dentro del tiempo, no dice nada. Si a la *vita activa* no la acompaña la *vita contemplativa*, todo colapsará. Son dos instancias que hacen posible el actuar humano. *Sorprenderse de lo sido, asombrarse de que hay ser y aterrorizarse del advenir, la muerte, de lo que es presa toda pedagogía del buen mirar, todo pensamiento profundo, hace posible un freno de mano mediante el cual el actuar humano evite irse de buces en su actuar.* Todo esto hace doblegar al hombre, el cual sólo se muestra amable y agradece. Donde cada vez más se muestra desagradable y olvidadiza la gente, la amabilidad y el agradecimiento tienen que imperar de nuevo. Pensar no es lograr una transformación espiritualista de ser para maximizar el rendimiento, sino ganar amabilidad y agradecimiento para con las cosas, cuando se les da su lugar, su respeto, no más. De ahí que quizá este trabajo no diga nada, porque no hay nada que decir cuando se aboga por dejar-ser a las cosas, y donde también entran los otros y uno mismo¹⁴⁹. Señala Han: “„Respeto” significa,

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴⁹ Y, en efecto, quizá en este tiempo de penuria diga más la poesía para este encuentro con la facticidad.

literalmente, „mirar hacia atrás“. Es un *mirar de nuevo*. En el contacto respetuoso con los otros nos guardamos del mirar curioso. El respeto presupone una mirada distanciada, un *pathos de la distancia*”¹⁵⁰. El hombre se vuelve *animal laborans* cuando gana familiaridad y confort y pierde extrañeza e inhospitalidad. Una hiperactividad letal se figura en la sociedad actual del rendimiento. Ésta amenaza cada vez más con cerrar espacios de tranquilidad y demora. El filósofo tiene que asumir su propia lucha, una lucha penosa, ciertamente. Ésta consiste únicamente en reiterar la necesidad de que estos espacios no se cierren por completo. El filósofo tiene que convertirse en un activista de la demora, del andar lento. El individuo pierde importancia cuando deja de ser idiota, es decir, cuando se deja llevar por lo público y ya no asume ninguna intimidad. Así termina Han *El aroma del tiempo*:

Es necesaria una revitalización de la *vita contemplativa*, puesto que abre el espacio de respiración (*Atemräume*). Quizá el *espíritu* deba su origen a un excedente de tiempo, un *otium*, una respiración pausada. Se podría reinterpretar *pneumas*, que significa tanto como “respiración” como “espíritu”. Quien se queda sin aliento no tiene espíritu. La democratización del trabajo debe ir seguida de una democratización del *otium*, para que aquello no se convierta en la esclavitud de todos.¹⁵¹

La experiencia del pensar es propia de cada quien que esté en camino. De ahí que no pueda tener explicación o fundamento. A continuación, y para concluir, nos gustaría exponer brevemente dos experiencias de pensar, una que hace Proust frente al tiempo de las prisas de su época, y otra de Heidegger frente al tiempo técnico. Es agradable ver que esta experiencia resulta ser la más noble de Heidegger; el hecho de comprender que, después de una largo y riguroso pensamiento, que comienza con *Ser y tiempo* y con una ontología fundamental, y pasa posteriormente a *Los aportes a la filosofía* y la historia del ser, su obra más tardía y casi poética regresa a *lo más simple*, a la cosa *misma*, a descripciones que no pueden decir más sino la facticidad de esto simple, al *hecho* de que las cosas *son* y que no resta más que festejarlo y agradecerlo, más allá de explicarlo y fundamentarlo.

¹⁵⁰ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014, p. 13.

¹⁵¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2015, p. 163.

b) La magdalena mojada en el té de tilo.

En busca del tiempo perdido, de Proust, puede atisbarse como una estrategia que ayude a que el tiempo recupere amplitud frente a lo que él concibe como la época de las prisas (*une époque de hâte*). El arte, esfera de la demora contemplativa, es breve (*bref*). Ha perdido su halo épico. La “época de las prisas” es, para el autor, la del ferrocarril, pues mata toda contemplación. Pero también es cualquier época “cinematográfica”, en la que la realidad se descompone en una veloz sucesión de imágenes.

De acuerdo con Byung-Chul Han, “la búsqueda del tiempo perdido de Proust es una reacción ante la progresiva destemporalización (*Entzeitlichung*) del *Dasein*, que lo disocia”¹⁵². Así, el yo se descompone en una sucesión de momentos en la que pierde continuidad y permanencia, por lo que la novela es un intento de estabilizar la identidad del yo, a punto de colapsarse. Prevalece una crisis de identidad. Como muchos sabemos, una de las experiencias claves de la novela es el olor y el sabor de una magdalena mojada en el té de tilo: “y muy pronto, abrumado por el día triste que había pasado y por la perspectiva de otro melancólico por venir, me llevé a los labios unas cucharadas de té en el que había echado un trozo de magdalena”¹⁵³. En una nota al pie, Han aclara: “El sentido del gusto implica necesariamente olores y aromas. El sabor del té depende, sobre todo, de su aroma. La proximidad espacial entre la fuente de olor y el sentido del olfato hace que la percepción de los olores que se despliegan desde el paladar sea especialmente intensa”¹⁵⁴. De esta experiencia con el té y la magdalena, el protagonista de la novela, Marcel, es retenido por un gran sentimiento de felicidad:

Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal.¹⁵⁵

¹⁵² *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵³ Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido*, Santiago Rueda, 1999, p. 64.

¹⁵⁴ Byung-Chul Han, *Op. cit.*, p. 68.

¹⁵⁵ Proust, Marcel, *op. cit.*, p. 64.

De esta suerte, a Marcel le es concedido “un poco de tiempo puro”. Se trata de una esencia aromática del tiempo que deja lugar a un sentimiento de la duración. Las cosas cobran amplitud, al mismo tiempo que queda seleccionado lo esencial de lo superfluo. Así, el protagonista se siente liberado de las contingencias del tiempo, las cuales, hemos señalado, se refieren a contingencias de un tiempo que se consume en una sucesión continua de horas puntuales, es decir, tiempo del reloj y por ende del trabajo. Como dice Han, cierta “alquimia” del tiempo “vincula” las sensaciones y los recuerdos en un “cristal temporal” (*Zeitkristal*). Lo *sido*, la propia historia, deja de ser mera información disponible, mero currículum, para convertirse en lo más relevante, en donde uno confunde el pasado del presente. El sabor y el olor no consumen, sino que reúnen tiempo. Mejor dicho, se trata de un lugar extra-temporal, donde no “sucede” nada y por ende nada está sometido a una disociación temporal. Pero no confundir extra-temporal con una eternidad temporal. Justamente ese espacio tiene ingredientes temporales. Este aroma del tiempo mienta precisamente que la existencia es histórica, que uno tiene una trayectoria, y no simplemente una infinitud de proyectos. Se trata de un aroma de la inmanencia.

Así entonces, el aroma del tiempo se despliega con base en un aroma real, gracias a que el sentido del olfato es un órgano del recuerdo y del despertar. No sólo el pensamiento profundo reúne tiempo, sino también el sentido del gusto. Sin pensar profundamente, de pronto puede irrumpir un olor que nos despierta una memoria involuntaria capaz de transportarnos a recuerdos casi olvidados, que de repente recuperan completa nitidez. Así, el recuerdo que se despierta en Marcel es el de la infancia. Los aromas y colores se entregan por completo al pasado. Generan amplios espacios temporales. La identidad se recobra como un presente de lo *sido*. Así recuerda Marcel su infancia:

Como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer, informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann y las ninfeas de Vivonne y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, *sale de mi taza de té*.¹⁵⁶

¹⁵⁶Ibíd., p. 68. Las cursivas son mías.

Una sutil gota de té es tan recóndita que soporta todo el recuerdo. Así como el pensamiento, el sentido del gusto engrandece una cosa que puede resultar tan fútil como una gotita de té. Pero quizá también el oído que presta atención al ruido del aire, el tacto que juega con la cosa, la vista que ve la sonrisa del otro, etc. Pensamiento y sentidos se entroncan en el festejo del *ser*, en su reunión. El gusto y el olor sobreviven a la muerte de las personas y el deterioro de las cosas. Dirá Han: “son *islas de duración* en el caudaloso curso del tiempo”¹⁵⁷. Proust concede el ejemplo: “pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan”¹⁵⁸. El sentido del olfato parece ser el sentido narrativo épico. Unimos, entretejemos y condensamos los acontecimientos temporales en una imagen, en una composición narrativa. Así, el aroma, que se impregna de imágenes e historia, devuelve estabilidad a un yo que se pierde en la esfera de lo público o de la disociación. La identidad recobra su marco. Esta extensión temporal permite que la identidad vuelva a sí misma, tanto como lo hace el “ser para la muerte”. Se trata, en todo caso, de un recogimiento que vuelve feliz. El sujeto de rendimiento, que vuelve lo *sido* meras informaciones disponibles en virtud de su optimización futura, se despide de su propia importancia para convertirse en un esbirro más del capital. Los aromas se suplen por una visión cinematográfica, por entre-tenimiento. El aroma del tiempo es una manifestación de la duración. No va a ningún lado, es indirecto, da rodeos y está mediado. Por medio del aroma, se re asocian los acontecimientos; así, la vida es liberada de la contingencia y cobra significatividad, pues “sólo hace falta observar atentamente al Ser para darse cuenta de que todas las cosas están entrelazadas, que hasta la más diminuta se comunica con una totalidad [...] Esta cordialidad (*Freundlichkeit*) del Ser permite sentir el aroma del mundo”¹⁵⁹. Si el individuo no es capaz de una persistencia o fosforescencia en las cosas, corre el riesgo de perder toda su identidad ante la barbarie de todo lo público, que carcome hasta las entrañas. Asimismo, no se trata de mostrar un papel prepotente y desesperante frente a ese infierno de lo igual. Quizá sólo se trata de asumir con más rigor el infierno de lo igual del que todos somos parte, lo cual ya es marcar una diferencia. La contemplación de un recogimiento

¹⁵⁷ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 71. Las cursivas son mías.

¹⁵⁸ Proust, Marcel, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵⁹ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 73.

devuelve a las cosas su belleza, su esencia aromática, se las vitamina, por así decirlo, de duración.

c) El camino de campo

De acuerdo con Byung-Chul Han, “en sus últimos escritos, Heidegger se aleja cada vez más del modelo temporal histórico. En lugar de historia, aparecen fechas u otras figuras de la repetición”¹⁶⁰. En *Camino de campo*, se lee:

En el aire del camino de campo, que cambia según la estación, madura la sabia serenidad, con un mohín que, a menudo, parece melancólico [...]. En su senda se encuentran la tormenta de invierno y el día de la siega, coinciden lo vivaz y excitante de la primavera con lo queado y feneciente del otoño, están frente a frente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero todo rebosa serenidad unísino, cuyo eco el camino de campo lleva calladamente *de aquí para allá*.¹⁶¹

Así, el “unísono silencioso” de décadas y el eco que perdura, que se renueva “aquí y allá”, suponen una duración. El mundo se torna como un espacio sonoro vibrante, en el que nada se pierde ni desaparece. Se trata de un “juego recolector”, que no abandona nada a la dispersión y la desaparición, generando una duración plena: “en el frío de un día de otoño el fuego del verano se consume en la serenidad. [...] La serenidad del frío otoñal, que abraza en sí al verano, detiene este camino de campo cada año con su juego recolector”¹⁶². Heidegger recurre una y otra vez a la figura del “aquí y allá”, por lo que se trata de una contrafigura del tiempo histórico, debido a que el tiempo pareciera detenerse. Así se lee “Tiempo”, poema de Heidegger:

¿Hasta dónde?
Cuando se encuentra, la hora,
en la oscilación entre el aquí y ahí,
Oyes: va y fue y ya
no va.
Cuando acabe el día, la hora,

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁶¹ Heidegger, Martin, *Camino de campo*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 4.

un pálido rastro hacia el tiempo,
que, cerca de la finitud,
surge de ella.¹⁶³

El “aquí y ahí” presenta la duración en un tiempo cíclico. Según Han, “el „camino de campo” de Heidegger también está construido como si se tratara de un péndulo”¹⁶⁴. Esto con base en que *Camino de campo* comienza con las siguientes palabras: “del portón del jardín sale hacia Enhried”. Y finaliza: “desde el Enhried el camino regresa al portón del jardín”. Este “aquí y ahí” ejecuta del camino de bosque una figura de la repetición y la recolección (*Sammlung*). Nada avanza sin regresar. Todo “aquí” será recogido en un “eco” del “ahí”. Esto se asemeja al juego de los niños: “con la corteza de roble los muchachos construían sus barcos que, equipados con banco de remeo y timón, flotaban en el estanco o en la fuente de la escuela. Los viajes por el mundo de los juegos aún alcanzaba fácilmente su *destino* y conseguía *regresar* siempre a la orilla”¹⁶⁵. No se trata de ningún tipo de producción y consumo, es decir, de ningún tipo de trabajo. Pero tampoco nada se pierde en lo indeterminado. Nada se somete al cambio. El camino de campo es simplemente un lugar silencioso de la repetición eterna. Todo permanece recogido: “el camino congrega todo lo que existe a su alrededor y a todo el que por él transita le aporta lo suyo”. Todo lo existente mantiene una vigencia intemporal, un presente eterno. El aquí y el allá del camino de campo *detiene* el mundo en “lo mismo”, en su más pura facticidad. El mundo se *origina* en la oscilación entre el aquí y el allí, “el camino de campo representa un mundo de la duración que oscila en sí mismo y no tiene ninguna frontera”¹⁶⁶, pues todo permanece bajo el sobrio resplandor de un orden abarcable. Es algo bello. Nada escapa a la mirada ni al alcance de la mano de la madre: “ojo y mano de la madre delimitaban su reino [de las cosas]. Como si su preocupación no dicha velase por todas las cosas”¹⁶⁷. Y es que el camino de campo, espacio temporal o arte de demorarse, intervalo, umbral o calma, como ya queramos llamarle, no se apresura a ninguna meta, sino que descansa en sí mismo, contemplativo. Ilustra la *vita contemplativa*. Ir y venir, dar rodeos, lo libera de un objetivo sin sumirlo en una dispersión destructiva. Está habitado por un recogimiento (*Sammlung*).

¹⁶³ Citado en: Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶⁴ Ídem,

¹⁶⁵ Heidegger, *Camino de campo*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁶ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁷ Heidegger, *Camino de campo*, *op. cit.*, p. 25.

No hay transcurso, sino demora. Es un viaje sin rumbo, donde se entrecruzan los más desgarradores sufrimientos, pero también la bondad de las cosas. Uno termina agradeciendo, pues no hay más. De alguna forma, también el trabajo se vuelve sagrado, pues todo recobra extrañeza, inhospitalidad. Se reconoce que somos huéspedes. Por ende, la amabilidad y el compromiso se recuperan, pero desfasado todo esto de un ideal de rendimiento. La demora contemplativa, el camino de campo, simboliza un habitar que “se las arregla” sin teología o teleología alguna, pues ahora el *ab-istmo* de las cosas resulta ser no lo más fugaz, sino lo más profundo. La revitalización de la *vita contemplativa* se hace necesaria. La contemplación atisba al *Ser* como lo mismo, como lo simple: “lo sencillo encierra el enigma de lo que *permanece* y es grande. Entra de improviso en el hombre y requiere una larga maduración. En lo imperceptible de lo que es siempre lo mismo oculta su bendición”¹⁶⁸. En la *vita contemplativa* se resguarda el enigma de lo que permanece y es grande.

Habiendo dicho todo lo que nos parece fundamental para resaltar el carácter de la *vita contemplativa*, no resta más que ofrecer esta cita de Nietzsche, que quizá resume todo lo que hemos querido decir: “por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época se han cotizado más los activos, es decir, los desasosegados. Cuéntese por tanto entre las correcciones necesarias que deben hacerle al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo”¹⁶⁹. Creo que nosotros, en la presente investigación, hemos ya reiterado este fortalecimiento.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, p. 180.

Conclusión

a) Observaciones en torno al *entre*: “cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti”

La sociedad de rendimiento no da espacio para la detención en sus intervalos vacíos. La duración es el tiempo que transcurre desde el comienzo hasta el fin. Ese “transcurso” invita, en mayor o menor medida, a la demora. Por otro lado, la duración mienta una duración breve, instantánea. De ahí que posea la “cualidad de huir” (*fugax*). La fugacidad se presenta cuando no hay nada que rija el tiempo. De esta manera, todo “huye” de la mirada para dar paso a meras informaciones y temores (puntos e intervalos), que son, bien vistos, esta vacuidad de la falta de *ser*. Cuando el tiempo no tiene sostenimiento, pierde su mirada y se desboca. De esta suerte, todo se empequeñece a mera presencia, como algo que está ahí y a la mano. La sociedad de rendimiento es un tiempo sin “ser”, sin ninguna duración o narración. De ahí que ya nada se relacione entre sí. No hay libertad, en sentido estricto. Como hemos visto, en el tiempo mítico, el comienzo es siempre el fin, el *haber sido*. En un tiempo lineal escatológico, el fin de los tiempos es siempre el comienzo, esto es, el *advenir*. El tiempo moderno, por su parte, se concibe como una línea direccionada y acelerada en virtud de acortar distancias hacia el encuentro del poder ser absoluto. Estos tres tiempos son regidos por cierta narración: Dioses, Dios, Razón. Así, uno “está arrojado” al sentido. Tras la pérdida de toda narración, y la mera postura de una voluntad de poder por parte de lo humano, que dará origen en última instancia a un tiempo de puntos, el “ser libre para la muerte” funge como resistencia a este tiempo discontinuo. Asumir la muerte como lo más propio hace recobrar una duración en donde el haber sido y el advenir se insertan. Se recobra un *estar arrojado para el fin*. Infortunadamente, cada vez más el tiempo de puntos vuelve insólita la experiencia de la duración y del fin. Al contrario, se piensa que, si no hay un “sostén”, todo debe desbordarse más rápido para la vida, la cual no asume la fugacidad y por ende su muerte, sino que huye de esto multiplicando las vivencias y manteniendo el cuerpo sano por todos los medios. La percepción “hace corto” ante una sucesión de acontecimientos, informaciones y fragmentos infinitos. Uno salta de información en información, de fragmento en fragmento, de avidez en avidez. Y *entre* uno y otro, uno se

precipita históricamente. Los intervalos vacíos tienen que acortarse lo más rápido posible, por lo que los acontecimientos también se aceleran. Dice Byung-Chul Han: “si los intervalos se acortan, se acelera la sucesión de acontecimientos. La densificación de acontecimientos, informaciones e imágenes hace imposible la *demora*. El veloz encadenamiento de fragmentos no deja lugar a una demora contemplativa”¹⁷⁰.

Sin embargo, es en ese *entre*, más que en los “puntos”, en el que se muestra con total nitidez la falta de fundamento, es decir, el abismo, un tiempo sin “tierra”. De hecho, la vastedad de informaciones funge como “consumo” alienante ante la falta de significación, la cual hace olvidar la misma falta. Precisamente, porque no hay nada que *rija* el tiempo, el entre-tenimiento, es decir, un “tener” *entre*, se hace completamente posible. Los ahora puntuales, que también podemos denominar “esferas”, funcionan como casas de aseguramiento frente a un ab-istmo amenazante. Ya no se puede hablar de un “regimiento” narrativo, sino de una vastedad que entre-tiene. La precipitación o el atolondramiento aceleran en virtud de pasar lo más rápido posible ese *entre*, que es la nitidez de un tiempo sin aroma. Su “amenaza” es precisamente lo que precipita ese *entre* y de lo cual uno huye a toda costa. Es la experiencia de ese *entre*, el cual experimentamos activamente día tras día cotidianamente, el que nos hace saltar precipitadamente de aquí para allá. Es el *ser así*, el terror que produce, el que hace huir de miedo.

En el fondo de ese *entre* resalta la falta de fundamento, la cual amenaza con arrebatarnos una ilusoria familiaridad construida a base de una huida ante la falta de fundamento misma. Es la falta de sostén, de “ser”, la que nos hace aprehendernos de informaciones somáticas infinitas. Reencontrarse con esta falta resultaría desastroso. Implicaría dolor y sufrimiento, pues se aceptaría un “decir no” frente a una positividad imperante y confortante. En realidad, de vez en vez, el *entre* se acerca y hace “sacudir”. Quiere decir que uno se ha prolongado más de la cuenta en ese *entre*, que no se ha atolondrado lo suficiente. Por ejemplo, el aburrimiento puede interpretarse como un miedo al vacío (*ab-horrere*), como un miedo a una falta de fundamento, a un abismo. Ya dice Han que el aburrimiento, al fin y al cabo, remite al *vacío* del tiempo. La mera libertad del sujeto de rendimiento no genera ninguna gravitación temporal. Si su impulso de acción no ocupa un objeto nuevo, se abre un intervalo vacío que aburre, y esto resulta peligrosísimo. El aburrimiento se manifiesta

¹⁷⁰ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, op. cit., p. 64.

cuando el *entre* no se acorta, sino que se prolonga, lo que en mayor o menor medida hace ver cierto abismo. En un estado de *profundo* aburrimiento, el miedo a la muerte puede presentarse de repente. Y es que la muerte en tanto finitud forma parte de la vacuidad temporal, de la facticidad, del ser así y de ninguna otra manera. El aburrimiento logra desaparecer cuando un entretenimiento tiene lugar, cuando es solapado ese *entre*. La angustia, por su parte, es la sensación de pasar a través de desfiladeros, es decir, a través de intermedios abismáticos. En realidad, es la experiencia de sentir la *nada* del tiempo, es la experiencia de la profundidad de ese *entre*. Uno, incapaz de *asumir* un tiempo carente de significación, debido a un dolor o sufrimiento impregnados, prefiere huir a toda prisa, lo que también hace que los acontecimientos se aceleren.

Cuando Byung-Chul Han afirma que: “uno se tiene a sí mismo, al pequeño yo”¹⁷¹, ese “tener” es la huida momentánea de todo *entre*. En realidad, más que hablar de intervalos vacíos, puede hablarse de uno solo, en el que las informaciones fungen como “parches” de un tiempo sin aroma. La vida, por muy larga que sea, resulta breve cuando se aleja de toda experiencia abismática, de toda *vita contemplativa* del *entre*. Así, el cuerpo mismo resulta un entretenimiento, algo que se entretiene para no descubrir su miseria.

Bajo lo que hemos dicho, la masificación de información, esto es, la ralentización, surge cuando ésta asegura la posibilidad de suprimir por completo el *entre*. Así, ya no hay por qué aumentar la velocidad. Ésta disminuye porque ya está todo cubierto. Si los acontecimientos se amontonan en el presente, ya no hay necesidad estricta de transitar, pues está todo ahí, disponible.

El individuo salta *entre* uno y otro acontecimiento. Se asegura de precipitarse antes de que el *entre* lo pesque. Ciertamente, esto implica que si bien los acontecimientos “están ahí” o son producidos, funcionan como mero consumo. Éstos terminan por agotarse y deben ser relevados por otros. Su duración es breve. Su brevedad es con base en que, a la postre, terminan por aburrir; “demorarse largo y tendido sólo provocaría aburrimiento”¹⁷². En realidad, en ningún acontecimiento o información prevalece alguna contemplación, ningún saber o verdad, que implican duración. Antes de que ésta pueda liberarse por medio de aburrimiento, miedo o angustia, es mejor transitar lo más rápido a otra esfera. El

¹⁷¹ Ibídem, p. 9.

¹⁷² Ibídem, p. 64.

desencadenamiento de informaciones obedece al problema de la falta de fundamento capaz de darles un sentido narrativo. Por ende, si bien son otra cara del *entre*, su fondo es el mismo. De ahí que tengan la “cualidad” de huir ante la mirada, tanto como la tiene el intervalo. Estar en un acontecimiento es estar ya proyectado hacia otro. Asimismo, aquí se nota más de cerca algo así como una disincronía. Es por esto que, visto desde esta postura, la *Sorge* de Heidegger significa anticiparse a sí estando ya en medio del ente¹⁷³. Se trata de un tiempo vulgar porque carece de todo “sostén”. Un tiempo vivido propio implica un sostén, de ahí que la muerte sea tan constitutiva en *Ser y tiempo*. Uno escapa de las informaciones por temor a que éstas terminen revelándose como tiempo vacío, lo cual ocasionaría un terror insoportable. Ante la crudeza o nitidez de ningún “para qué”, la pregunta de Leibniz, por qué algo y no más bien nada, se vuelve terrorífica. Cansarse, esto es, desviarse del tránsito, implicaría la total miseria. De ahí que diga Nietzsche: “la gente continúa trabajando, más procura que el *entretenimiento* no *canse*”¹⁷⁴. Uno no sólo escapa de los intervalos, sino también de las informaciones, de ahí que éstas tiendan a multiplicarse.

El arte de demorarse, la *vita contemplativa*, surge cuando el “sí mismo”, despojado de su *quién*¹⁷⁵, deja de huir de su tiempo vacío y más bien se inserta en él, “mirando detenidamente” este espacio. Se trata de ver y asumir la falta de “ser” sólo para asumir el *ser así*. La amenaza para el tiempo vacío, por medio, por ejemplo, de la angustia o el aburrimiento, y no huir de esto, sino demorarse, hacen posible la *vita contemplativa*. Heidegger, bajo su propia fenomenología, da cuenta de ello en el famoso párrafo 64 de *Ser y tiempo* dedicado precisamente al problema de la mismidad del Dasein: “El Dasein *es propiamente él mismo* en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia”¹⁷⁶. No es tiempo ni momento para debatir sobre ello, pero puede señalarse que *Ser y tiempo* es ya una obra que trata de revitalizar la *vita contemplativa* y la duración (la muerte como “ser”); pero aquí sólo como simulacro, pues después el mortal se integra como uno de los Cuatro en la cercanía de lejanía *es ser*.

¹⁷³ Heidegger, *op. cit.*, p. 210.

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 53. Las cursivas son mías.

¹⁷⁵ Es decir, del “uno” heideggeriano.

¹⁷⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, p. 338. Asimismo, en una nota al pie, recalca: “es decir, el claro del ser en cuento ser”. El ser se clarea cuando se deja de huir de la falta de sostén.

El arte de demorarse no supone, como ya insinuamos, un salto de una esfera a otra más “profunda”, por así decirlo, sino simplemente asumir el tiempo de puntos como “sí” y como “no”, como un tiempo sin “ser”, pero con *ser así*, en oposición a huir de todo esto. La voluntad de poder o el poder sin límites no obedecen a una supuesta libertad, según la cual, ante la falta de fundamento, no resta más que explotar las capacidades del individuo al límite; más bien, se explotan al límite las capacidades gracias a una coacción huidiza ante la falta de sostén. Hablar de Razón es hablar de Modernidad. En la posmodernidad, en cambio, ya no hay ninguna razón, sino un desbocamiento hacia todas direcciones. Ni siquiera la muerte es capaz de reunificar o dar sentido en tanto “estar vuelto al fin”, casi como el tiempo escatológico. Se trata de un desbocamiento de acortar cada vez más todo *entre*.

El *entre*, hemos visto, supone dolor y sufrimiento. Supone un mero estar lanzado a la *nada*, al completo sin-sentido. De ahí que el *entre* forme parte de la topología de la pasión. No en balde Han señala que “los intervalos forman parte de la topología de la pasión”¹⁷⁷. En efecto, pasión viene del latín *passio*, y éste del verbo *pati*, que significa “padecer”, “sufrir”, “tolerar”. En el intervalo, uno padece, sufre y tolera su vacuidad. Mienta una pasividad en oposición a una acción desosegada. Pero también es la zona donde uno puede experimentar la mayor felicidad. ¿No es todavía lo más divino del hombre padecer *ser*? Sólo cuando el hombre retiene el *entre*, el abismo puede retener también a uno e iluminarlo en su actuar, es decir, en una *vita activa* resuelta. En este contexto, no resta más que una cita de Nietzsche, bien famosa, pero muy poco pensada:

*Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti*¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, p. 114.

b) Comentario final

El trabajo que hemos presentado ha tenido un carácter sumamente reiterativo. Acompañados de la obra de Byung-Chul Han, se ha elaborado una crítica a la sociedad de rendimiento actual y se ha intentado resaltar que un modo de hacerle frente es la revitalización de la *vita contemplativa*; asimismo, más que “explicar” o “fundamentar” esta *vita*, hemos querido que apareciera por sí sola su urgente necesidad y libertad. Así, este trabajo apenas ha dicho nada, porque precisamente su misión ha consistido en redirigir la mirada a lo simple, a lo fáctico, no al *qué* de las cosas, sino al *que* son. En efecto, este trabajo no ha tenido la intención de *producir* nada consumible, sino de abrir un espacio para la demora. No se ha tratado en todo caso de *convencer* mediante argumentos sólidos, sino de *hacer ver* primordialmente una necesidad mediante series de descripciones y figuras, que el lector no sepa, sino sienta, esta necesidad, que lo cale, que lo “sacuda”, antes de invitarlo a hacer crítica. Así también, creemos que el presente trabajo ha abierto nuevamente problemáticas tales como la negatividad y el ser-capaz mismo.

La obra del filósofo surcoreano es breve y clara, es *simple*, por ende, misteriosa. Resguarda su propia privacidad. Que sea el filósofo de moda tiene su razón. Deja de lado el discurso de la sociedad de rendimiento, que intenta explicar y transparentar todo, como “el último hombre”, que “es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido”. Han se favorece de una brevedad y claridad intempestivas, en la que antes de convencer, algo ya está retumbando desde sí mismo. Es un vástago de Nietzsche, de Hegel y de Heidegger. No explica nada, sino abre más cuestiones, como una invitación para que el lector piense por sí mismo. No obstante, su obra también constata al “lector de rendimiento”, aquél que o bien únicamente saca citas aisladas o bien hace crítica desde su inmediatez, antes que pensar desde sí mismo aquellos hechos expuestos. Así, aunque la obra de Han es inmediata y muy digerible, es todo menos pornográfica. De hecho, frente a las críticas que se le han hecho a su obra, Han responde claramente, pero mal entendido: “tut mir leid, aber das sind Tatsachen” [disculpa, pero son hechos]. Es como decir, “disculpa, pero es lo que ha salido al encuentro”.

El lector se habrá dado cuenta de que la obra de Han puede ser tratada de diversas formas y accesos. Uno bien podría hacer un trabajo de la interpretación que hace de la “dialéctica del amo y del esclavo”, o bien entablar un diálogo más fecundo con Hannah Arendt y Foucault. Asimismo uno bien puede dar cuenta de la influencia de Nietzsche y Heidegger, pero también de Baudrillard o Barthes. También conceptos como el de neoliberalismo, más allá de sus acepciones económicas o políticas, puede llevarse a esferas ontológicas. Aquí sólo se ha acentuado lo que respecta a la necesidad del arte de demorarse.

Por último, pero no menos importante, el presente trabajo tiene la intención de ser una invitación a la Filosofía. A fin de cuentas, lo que también se ha dejado ver, es que la filosofía, al ser todavía quien más ejercita la *vita contemplativa*, no tendría que desaparecer, sino rehabilitarse completamente, antes de que el circuito de lo igual se cierre por completo, antes de que cualquier espacio de demora se clausure. A la inteligencia del “último hombre” y del sujeto de rendimiento, sólo les puede hacer frente la idiotez del filósofo.

Bibliografía

Bibliografía primaria.

- Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona, 2015.
_____, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
_____, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014.
_____, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013
_____, *La agonía de eros*, Herder, Barcelona, 2014.
_____, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.

Bibliografía secundaria:

- Agamben, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.
-Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
-H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000.
-Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
_____, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Barcelona, 2008.
-San Agustín, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo 15, Madrid, 1978.
-Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. [En línea]. <http://hjj.com.ar/sumat/>
-San Benito, *La regla de San Benito*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2000.
-Cicerón, *La república*, Madrid, Akal, 1989.
-Cameron, Rondo; Neal, Larry, *Historia económica mundial. Desde el paleolítico hasta el presente*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
-Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
_____, *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007.
_____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
-Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza, Madrid, 2006.
-Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007
-Heidegger, Martin, *Camino de campo*, Herder, Barcelona, 2003.
_____, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.
_____, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987.
_____, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997,
_____, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002.
-G.W.F Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2009
-Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1982.
-Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2006.
_____, *Manuscritos filosófico-económicos*, Colihue, Buenos Aires, 2006.
-Moro, Tomás, *Utopía*. [En línea]. <https://historialimagen.files.wordpress.com/2009/08/morotomas-utopia.pdf>
-Nancy, Jean-Luc, Hegel, *La inquietud de lo negativo*, Arena libros, Madrid, 2005.
-Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2011.
_____, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.
-Ponty, Merleau, *El ojo y el espíritu*, Mínima Trotta, Madrid, 2013.
-Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, 1966.
-Puello-Socarrás, José Francisco, *Nueva gramática del neo-liberalismo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008.
-Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

