Byung-Chul Han

La sociedad del cansancio



Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado *best seller*, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan *Yes We Can* produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo *No*. En este sentido, obras como *Indignaos*, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como *originalidad, genialidad y creación de la nada* y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: «todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más». ¿O es acaso una coincidencia que los chinos, para quienes originalidad y genialidad son conceptos desconocidos, sean los responsables de casi toda invención —desde la pasta hasta los fuegos artificiales— que ha dejado huella en Occidente? Sin embargo, esto no deja de ser para el autor una utopía inalcanzable para una sociedad en la que todos, incluso el ejecutivo mejor pagado, trabajamos como esclavos aplazando indefinidamente el ocio.



Byung-Chul Han

La sociedad del cansancio

ePub r1.1
turolero 19.04.2018

Título original: *Die Müdigkeitsgesellschaft*
Byung-Chul Han, 2010
Traducción: Arantzazu Saratxaga Arregi

Editor digital: turolero
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2



Prólogo a la sexta edición

El Prometeo cansado

El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su *alter ego*, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio.

Kafka emprende una reinterpretación interesante del mito en su críptico relato «Prometeo»: «Los dioses se cansaron; se cansaron las águilas; la herida se cerró de cansancio». Kafka se imagina aquí un cansancio curativo, un cansancio que no abre heridas, sino que las cierra. *La herida se cerró de cansancio*. Asimismo, el presente ensayo desemboca en la reflexión de un cansancio curativo. Tal cansancio no resulta de un rearme desenfrenado, sino de un *amable desarme del Yo*.

La violencia neuronal

Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, existe una época bacterial que, sin embargo, toca a su fin con el descubrimiento de los antibióticos. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la *negatividad* de lo otro inmunológico, sino por un exceso de *positividad*. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño.

El siglo pasado era una época inmunológica, mediada por una clara división entre el adentro y el afuera, el amigo y el enemigo o entre lo propio y lo extraño. También la guerra fría obedecía a este esquema inmunológico. Ciertamente, el paradigma inmunológico del siglo pasado estaba, a su vez, dominado por completo por el vocabulario de la guerra fría, es decir, se regía conforme a un verdadero dispositivo militar. Ataque y defensa determinaban el procedimiento inmunológico. Este dispositivo, que se extendía más allá de lo biológico hasta el campo de lo social, o sea, a la sociedad en su conjunto, encerraba una ceguera: se repele todo lo que es extraño. El objeto de la resistencia inmunológica es la extrañeza como tal. Aun cuando el extraño no tenga ninguna intención hostil,

incluso cuando de él no parta ningún peligro, será eliminado a causa de su *otredad*.

En los últimos tiempos, han surgido diversos discursos sociales que se sirven de manera explícita de modelos explicativos procedentes del campo inmunológico. Sin embargo, no cabe interpretar el hecho de que el discurso inmunológico esté en boga como indicio de que la sociedad de hoy esté, más que nunca, organizada inmunológicamente. Que un paradigma sea de forma expresa elevado a objeto de reflexión es a menudo una señal de su hundimiento. Desde hace algún tiempo, está llevándose a cabo de manera inadvertida un cambio de paradigma. El final de la guerra fría tuvo lugar, precisamente, en el marco de este cambio.[1] Hoy en día, la sociedad incurre de manera progresiva en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización y resistencia inmunológicas. Se caracteriza por la desaparición de la *otredad* y la *extrañeza*. La otredad es la categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción frente a la otredad. Pero en la actualidad, en lugar de esta, comparece la *diferencia*, que no produce ninguna reacción inmunitaria. La diferencia postinmunológica, es más, posmoderna, ya no genera ninguna enfermedad. En el plano de la inmunología corresponde a lo *idéntico*.[2] A la diferencia le falta, por decirlo así, el aguijón de la extrañeza, que provocaría una violenta reacción inmunitaria. También la extrañeza se reduce a una fórmula de consumo. Lo extraño se sustituye por lo exótico y el *turista* lo recorre. El turista o el consumidor ya no es más un *sujeto inmunológico*.

Asimismo, Roberto Esposito basa su teoría de la *Immunitas* en un falso supuesto cuando constata:

> Un día cualquiera de los últimos años, los diarios publicaron, acaso en las mismas páginas, noticias aparentemente heterogéneas. ¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de Estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social y tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido. Como ya se pone de manifiesto desde el título de este ensayo, he identificado tal categoría con la de «inmunización». […] A pesar de su falta de homogeneidad léxica, todos los acontecimientos antes citados pueden entenderse como una respuesta de protección ante un peligro.[3]

Ninguno de los sucesos que menciona Esposito indica que nosotros nos

encontremos en plena época inmunológica. Asimismo, el llamado «inmigrante» no es hoy en día ningún *otro* inmunológico, ningún *extraño* en sentido empático, del que se derive un peligro real, o de quien se tenga miedo. Los inmigrantes o refugiados se consideran como una carga antes que como una amenaza. Del mismo modo, al problema del virus informático no le corresponde ya una virulencia social de semejante dimensión. Así, no es casualidad que Esposito dedique su análisis inmunológico a problemas que no son del presente, sino exclusivamente a objetos del pasado.

El paradigma inmunológico no es compatible con el proceso de globalización. La otredad que suscitaría una reacción inmunitaria se opondría a un proceso de disolución de fronteras. El mundo inmunológicamente organizado tiene una topología particular. Está marcado por límites, cruces y umbrales, por vallas, zanjas y muros. Estos impiden el proceso de cambio e intercambio universal. La promiscuidad general que, en el presente, se da en todos los ámbitos de la vida y la falta de la otredad inmunológicamente efectiva se condicionan de manera mutua. Del mismo modo, la hibridación que domina no solo el actual discurso teórico cultural, sino también el estado de ánimo de la actualidad en cuanto tal es diametralmente opuesta a la inmunización. La hiperestesia inmunológica no permitiría ninguna hibridación.

La dialéctica de la negatividad constituye el rasgo fundamental de la inmunidad. Lo otro inmunológico es lo negativo que penetra en lo propio y trata de negarlo. Lo propio perece ante la negatividad de lo otro si a su vez no es capaz de negarla. La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza, por tanto, como negación de la negación. Lo propio se afirma en lo otro negando su negatividad. También la profilaxis inmunológica, es decir, la vacunación, sigue la dialéctica de la negatividad. En lo propio se insertan solo fragmentos de lo otro a fin de provocar la reacción inmunitaria. La negación de la negación se realiza en este caso sin peligro de muerte porque la resistencia inmunológica no se ve confrontada con lo otro en cuanto tal. Se ejerce voluntariamente una pequeña autoviolencia para protegerse de una violencia mucho mayor, que sería mortal. La desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad. Ciertamente, las enfermedades neuronales del siglo XXI siguen a su vez una dialéctica, pero no de la negatividad, sino de la positividad. Consisten en estados patológicos atribuibles a *un exceso de positividad*. La violencia parte no solo de la negatividad, sino también de la positividad, no únicamente de lo

otro o de lo extraño, sino también de lo *idéntico*. Por lo visto, es a esta violencia de la positividad a la que se refiere Baudrillard cuando escribe: «El que vive por lo mismo perecerá por lo mismo».[4] Habla, asimismo, de «la obesidad de los sistemas del presente», de los sistemas de información, comunicación y producción. No hay reacción inmunitaria a lo obeso. Baudrillard, sin embargo, describe —y en ello consiste la debilidad de su teoría— el totalitarismo de lo idéntico desde la perspectiva inmunológica:

> No es casualidad que hoy se hable tanto de inmunidad, de anticuerpo, de trasplante y de rechazo. En una fase de penuria nos preocupamos de absorber y de asimilar. En una fase pletórica el problema consiste en rechazar y en expulsar. La comunicación generalizada y la superinformación amenaza todas las defensas humanas.[5]

En un sistema dominado por lo idéntico solo se puede hablar de las defensas del organismo en sentido figurado. La resistencia inmunitaria se dirige siempre contra lo otro o lo extraño en sentido empático. Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos. En un sistema dominado por lo idéntico no tiene sentido fortalecer las defensas del organismo. Debemos diferenciar entre el rechazo inmunológico y el no inmunológico. Este último va dirigido a la *sobreabundancia de lo idéntico*: al exceso de positividad. No implica ninguna negatividad y tampoco conforma ninguna exclusión que requiera un espacio interior inmunológico. El rechazo inmunológico, por el contrario, es independiente del *Quantum* porque consiste en una reacción frente a la negatividad de lo otro. El sujeto inmunológico, con su interioridad, repele lo otro, lo *expulsa*, aun cuando se dé solo en proporciones insignificantes.

La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación, ya no es «viral». La inmunología no ofrece acceso alguno a ella. La repulsión frente al exceso de positividad no consiste en ninguna *resistencia inmunológica*, sino en una *abreacción digestivo-neuronal* y en un rechazo. El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la *sobreabundancia* tampoco son reacciones inmunológicas. Todos ellos consisten en manifestaciones de una violencia *neuronal*, que no es viral, puesto que no se deriva de ninguna negatividad inmunológica. Por eso, la teoría baudrillardesca sobre la violencia carece de claridad argumentativa, puesto que intenta describir la violencia de la positividad, o mejor dicho, de lo idéntico, que no implica ninguna otredad, desde claves inmunológicas. Así, escribe:

> Se opone una forma propiamente contemporánea de violencia, más sutil que la de la agresión: es la violencia de la disuasión, de la pacificación, de la neutralización, del control, la violencia suave del exterminio. Violencia terapéutica, genética, comunicacional: violencia del consenso […]. Esta violencia es vírica, en el sentido de que no opera frontalmente sino por contigüidad, por contagio, por reacción en cadena y desde el primer momento atenta contra todo nuestro sistema inmunológico. En el sentido también de que —a diferencia de la violencia negativa, la violencia clásica de lo negativo— esta violencia-virulencia opera por exceso de positividad, esto es, por analogía con las células cancerígenas, por proliferación indefinida, por excrecencias y metástasis. Existe una profunda complicidad en la virtualidad y lo vírico.[6]

Según la genealogía baudrillardesca de la enemistad, el enemigo aparece en la primera fase como un lobo. Es «un enemigo externo, que ataca y contra el cual uno se defiende construyendo fortificaciones y murallas».[7] En la siguiente fase, el enemigo adopta la forma de una rata. Es un enemigo que opera en la clandestinidad y se combate por medios higiénicos. Después de una fase ulterior, la del escarabajo, el enemigo adopta por último una forma viral: «El cuarto estadio lo conforman los virus; se mueven, por decirlo así, en la cuarta dimensión. Es mucho más difícil defenderse de los virus, ya que se hallan en el corazón del sistema».[8] Se origina «un enemigo fantasma que se extiende sobre todo el planeta, que se infiltra por todas partes, igual que un virus, y que penetra todos los intersticios del poder».[9] La violencia viral parte de aquellas singularidades que se establecen en el sistema a modo de durmientes células terroristas y tratan de destruirlo. El terrorismo como figura principal de la violencia viral consiste, según Baudrillard, en una sublevación de lo singular frente a lo global.

La enemistad, incluso en forma viral, sigue el esquema inmunológico. El virus enemigo penetra en el sistema que funciona como un sistema inmunitario y repele al intruso viral. *La genealogía de la enemistad no coincide, sin embargo, con la genealogía de la violencia*. La violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad. Se despliega precisamente en una sociedad permisiva y pacífica. Debido a ello, es menos visible que la violencia viral. Habita el espacio libre de negatividad de lo idéntico, ahí donde no existe ninguna polarización entre amigo y enemigo, entre el adentro y el afuera, o entre lo propio y lo extraño.

La positivización del mundo permite la formación de nuevas formas de violencia. Estas no parten de lo otro inmunológico, sino que son inmanentes al sistema mismo. Precisamente en razón de su inmanencia no suscitan la resistencia inmunológica. Aquella violencia neuronal que da lugar a infartos

psíquicos consiste en un *terror de la inmanencia*. Este se diferencia radicalmente de aquel horror que parte de lo *extraño* en sentido inmunológico. Probablemente, la Medusa es el otro inmunológico en su expresión más extrema. Representa una radical otredad que no se puede mirar sin perecer. La violencia neuronal, por el contrario, se sustrae de toda óptica inmunológica, porque carece de negatividad. La violencia de la positividad no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva. Por ello, es inaccesible a una percepción inmediata.

La violencia viral, que sigue rigiéndose por el esquema inmunológico del adentro y el afuera, o de lo propio y lo extraño, y que además presupone una singularidad o una otredad contrarias al sistema, no sirve para la descripción de las enfermedades neuronales como la depresión, el TDAH o el SDO. La violencia neuronal no parte de una negatividad extraña al sistema. Más bien es *sistémica*, es decir, consiste en una violencia inmanente al sistema. Tanto la depresión como el TDAH o el SDO indican un exceso de positividad. Este último significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la *sobreabundancia de lo idéntico*. El *hiper* de la hiperactividad no es ninguna categoría inmunológica. Representa sencillamente una *masificación de la positividad*.

Más allá de la sociedad disciplinaria

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. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos. Aquellos muros de las instituciones disciplinarias, que delimitan el espacio entre lo normal y lo anormal, tienen un efecto arcaico. El análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento. Tampoco el término frecuente «sociedad de control» hace justicia a esa transformación. Aún contiene demasiada negatividad.

La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el «no-poder»[10] (*Nicht-Dürfen*). Incluso al deber[11] (*Sollen*) le es inherente una negatividad: la de la obligación. La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder*[12] (*können*) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo «*Yes, we can*» expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad

disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados.

El cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento denota una continuidad en un nivel determinado. Según parece, al *inconsciente social* le es inherente el afán de maximizar la producción. A partir de cierto punto de productividad, la técnica disciplinaria, es decir, el esquema negativo de la prohibición, alcanza de pronto su límite. Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer (*Können*), pues a partir de un nivel determinado de producción, la negatividad de la prohibición tiene un efecto bloqueante e impide un crecimiento ulterior. La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber. De este modo, el inconsciente social pasa del deber al poder. El sujeto de rendimiento es más rápido y más productivo que el de obediencia. Sin embargo, el poder no anula el deber. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria. El poder eleva el nivel de productividad obtenida por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber. En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad.

Alain Ehrenberg sitúa la depresión en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de rendimiento:

> El éxito de la depresión comienza en el instante en el que el modelo disciplinario de gestión de la conducta, que, de forma autoritaria y prohibitiva, otorgó sus respectivos papeles tanto a las clases sociales como a los dos sexos, es abandonado a favor de una norma que induce al individuo a la iniciativa personal: que lo obliga a devenir él mismo […]. El deprimido no está a la altura, está cansado del esfuerzo de devenir él mismo.[13]

De manera discutible, Alain Ehrenberg aborda la depresión solo desde la perspectiva de la economía del sí mismo (*Selbst*). Según él, el imperativo social de pertenecerse solo a sí mismo causa depresiones. Ehrenberg considera la depresión como la expresión patológica del fracaso del hombre tardomoderno de devenir él mismo. Pero también la carencia de vínculos, propia de la progresiva fragmentación y atomización social, conduce a la depresión. Sin embargo, Ehrenberg no plantea este aspecto de la depresión; es más, pasa por alto asimismo la violencia *sistémica* inherente a la sociedad de rendimiento, que da origen a *infartos psíquicos*. Lo que provoca la depresión por agotamiento no es el imperativo de pertenecer solo a sí mismo, sino la *presión por el rendimiento*.

Visto así, el síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada. Según Ehrenberg, la depresión se despliega allí donde el mandato y la prohibición de la sociedad disciplinaria ceden ante la responsabilidad propia y las iniciativas. En realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo *mandato* de la sociedad del trabajo tardomoderna.

Alain Ehrenberg equipara de manera equívoca el tipo de ser humano contemporáneo con el hombre soberano de Nietzsche: «El individuo soberano, semejante a sí mismo, cuya venida anunciaba Nietzsche, está a punto de convertirse en una realidad de masa: nada hay por encima de él que pueda indicarle quién debe ser, porque se considera el único dueño de sí mismo».[14] Precisamente Nietzsche diría que aquel tipo de ser humano que está a punto de convertirse en una realidad de masa ya no es ningún superhombre soberano, sino el último hombre que tan solo *trabaja*.[15] Al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía. El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima. El sí mismo en sentido empático es todavía una categoría inmunológica. La depresión se sustrae, sin embargo, de todo sistema inmunológico y se desata en el momento en el que el sujeto de rendimiento ya no puede *poder* más. Al principio, la depresión consiste en un «cansancio del crear y del poder hacer». El lamento del individuo depresivo, «*Nada es posible*», solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que «*Nada es imposible*». No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. La depresión es la enfermedad de una sociedad que sufre bajo el exceso de positividad. Refleja aquella humanidad que dirige la guerra contra sí misma.

El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera, no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo. En este sentido, se diferencia del sujeto de obediencia. La supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento.[16] El exceso de trabajo y rendimiento

se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia. Las enfermedades psíquicas de la sociedad de rendimiento constituyen precisamente las manifestaciones patológicas de esta libertad paradójica.

El aburrimiento profundo

El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención. Debido a esto, la percepción queda fragmentada y dispersa. Además, el aumento de carga de trabajo requiere una particular técnica de administración del tiempo y la atención, que a su vez repercute en la estructura de esta última. La técnica de administración del tiempo y la atención *multitasking* no significa un progreso para la civilización. El *multitasking* no es una habilidad para la cual esté capacitado únicamente el ser humano tardomoderno de la sociedad del trabajo y la información. Se trata más bien de una regresión. En efecto, el *multitasking* está ampliamente extendido entre los animales salvajes. Es una técnica de atención imprescindible para la supervivencia en la selva.

Un animal ocupado en alimentarse ha de dedicarse, a la vez, a otras tareas. Por ejemplo, ha de mantener a sus enemigos lejos del botín. Debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales. El animal salvaje está obligado a distribuir su atención en diversas actividades. De este modo, no se halla capacitado para una inmersión contemplativa: ni durante la ingestión de alimentos ni durante la cópula. No puede sumergirse de manera contemplativa en lo que tiene enfrente porque al mismo tiempo ha de ocuparse del trasfondo. No solamente el *multitasking*, sino también actividades como los juegos de ordenadores suscitan una amplia pero superficial atención, parecida al estado de la vigilancia de un animal salvaje. Los recientes desarrollos sociales y el cambio de estructura de la atención provocan

que la sociedad humana se acerque cada vez más al salvajismo. Mientras tanto, el acoso laboral, por ejemplo, alcanza dimensiones pandémicas. La preocupación por la buena vida, que implica también una convivencia exitosa, cede progresivamente a una preocupación por la supervivencia.

Los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda. Esta es reemplazada progresivamente por una forma de atención por completo distinta, la hiperatención. Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Dada, además, su escasa tolerancia al hastío, tampoco admite aquel aburrimiento profundo que sería de cierta importancia para un proceso creativo. Walter Benjamin llama al aburrimiento profundo «el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia».[17] Según él, si el sueño constituye el punto máximo de la relajación corporal, el aburrimiento profundo corresponde al punto álgido de la relajación espiritual. La pura agitación no genera nada nuevo. Reproduce y acelera lo ya existente. Benjamin lamenta que estos nidos del tiempo y el sosiego del pájaro de sueño desaparezcan progresivamente. Ya no se «teje ni se hila». Expone que el aburrimiento es «un paño cálido y gris formado por dentro con la seda más ardiente y coloreada», en el que «nos envolvemos al soñar». En «los arabescos de su forro nos encontramos entonces en casa».[18] A su parecer, sin relajación se pierde el «don de la escucha» y la «comunidad que escucha» desaparece. A esta se le opone diametralmente nuestra comunidad activa. «El don de la escucha» se basa justo en la capacidad de una profunda y contemplativa atención, a la cual al ego hiperactivo ya no tiene acceso.

Quien se aburra al caminar y no tolere el hastío deambulará inquieto y agitado, o andará detrás de una u otra actividad. Pero, en cambio, quien posea una mayor tolerancia para el aburrimiento reconocerá, después de un rato, que quizás andar, como tal, lo aburre. De este modo, se animará a inventar un movimiento completamente nuevo. Correr no constituye ningún modo nuevo de andar, sino un caminar de manera acelerada. La danza o el andar como si se estuviera flotando, en cambio, consisten en un movimiento del todo diferente. Únicamente el ser humano es capaz de bailar. A lo mejor, puede que al andar lo invada un profundo aburrimiento, de modo que, a través de este ataque de hastío, haya pasado del paso acelerado al paso de baile. En comparación con el andar

lineal y rectilíneo, la danza, con sus movimientos llenos de arabescos, es un lujo que se sustrae totalmente del principio de rendimiento.

Con la expresión *vita contemplativa* no debe evocarse aquel mundo en el que originariamente fue establecida. Está ligada a aquella experiencia del Ser, según la cual lo Bello y lo Perfecto son invariables e imperecederos y se sustraen de todo acceso humano. Su carácter fundamental es el *asombro* sobre el *Ser-Así* de las cosas, que está libre de toda factibilidad y procesualidad. La *duda* moderna y cartesiana reemplaza al *asombro*. Sin embargo, la capacidad contemplativa no se halla necesariamente ligada al *Ser* imperecedero. Justo lo flotante, lo poco llamativo y lo volátil se revelan solo ante una atención profunda y contemplativa.[19] Asimismo, el acceso a lo lato y lo lento queda sujeto al sosiego contemplativo. Las formas o los estados de duración se sustraen de la hiperactividad. Paul Cézanne, aquel maestro de la atención profunda y contemplativa, dijo alguna vez que podía *ver* el olor de las cosas. Dicha visualización de los olores requiere una atención profunda. Durante el estado contemplativo, se sale en cierto modo de sí mismo y *se* sumerge en las cosas. Merleau-Ponty describe la mirada contemplativa de Cézanne sobre el paisaje como un proceso de desprendimiento o desinteriorización. «Al comienzo, trataba de hacerse una idea de los estratos geológicos. Después, ya no se movía más de su lugar y se limitaba a mirar, hasta que sus ojos, como decía Madame Cézanne, se le salían de la cabeza. […] El paisaje, remarcaba él, se piensa en mí, yo soy su conciencia.»[20] Solo la profunda atención impide «la versatilidad de los ojos» y origina el *recogimiento* que es capaz de «cruzar las manos errantes de la naturaleza». Sin este recogimiento contemplativo, la mirada vaga inquieta y no lleva nada a expresión. Pero el arte es un «acto de expresión». Incluso Nietzsche, que reemplazó el *Ser* por la voluntad, sabe que la vida humana termina en una hiperactividad mortal, cuando de ella se elimina todo elemento contemplativo:

> Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época, se han cotizado más los activos, es decir, los desasosegados. Cuéntase, por tanto, entre las correcciones necesarias que deben hacérsele al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo.[21]

Vita activa

Hannah Arendt, en su ensayo *La condición humana*, trata de rehabilitar la supremacía de la *vita activa* contra la primacía tradicional de la *vita contemplativa* y procura articularla de manera novedosa en atención a su complejidad interna. A su parecer, la *vita activa* ha sido, a lo largo de la tradición, injustamente reducida al mero desasosiego, *nec-otium* o *a-scholia*.[22] Ella vincula su nueva definición de la *vita activa* a la primacía de la acción y al hacerlo se consagra, como su maestro Heidegger, al accionismo heroico. No obstante, el joven Heidegger orientó la acción decisiva a la muerte. La posibilidad de muerte impone unos límites a la acción y convierte la libertad en algo finito. Por el contrario, Hannah Arendt orienta la posibilidad de acción al nacimiento, lo que da un énfasis más heroico a la acción. Según la autora, el milagro consiste en el hecho mismo de haber nacido y en el nuevo comienzo que los seres humanos, en virtud de su condición de ser nacidos, han de llevar necesariamente a efecto. La creencia, que origina milagros, es reemplazada por la acción. Ahora, los milagros son originados por la acción heroica, a la cual el ser humano es obligado por el hecho de haber nacido. Así, la acción adquiere una dimensión casi religiosa.[23]

Según Arendt, la sociedad moderna, como sociedad de trabajo, aniquila toda posibilidad de acción, degradando al ser humano a *animal laborans*, a meros animales trabajadores. Expone que la acción ordena nuevos procesos de manera activa, mientras que el ser humano moderno está sometido pasivamente al proceso de vida anónimo. Incluso la reflexión se degenera reduciéndose a una pura función cerebral que consiste en un ejercicio de cálculo. Todas las formas

de la *vita activa*, tanto la fabricación como la acción, se reducen al nivel del trabajo. Así, Arendt considera que la modernidad, que principalmente ha comenzado con una inaudita y heroica activación de todas las capacidades humanas, termina en una mortal pasividad.

La explicación de Arendt sobre la victoria del *animal laborans* no resiste una revisión que se atenga a los desarrollos sociales más recientes. Sostiene que en la modernidad la vida del individuo «está sumergida en el total proceso vital de la especie» y que la única decisión activa e individual consiste ya tan solo en soltarse, por decirlo así, y abandonar su individualidad para poder «funcionar» mejor.[24] La absolutización del trabajo está unida al desarrollo que consiste en que «solo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (“sociedad de género humano”) “social” comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental».[25] Arendt cree incluso poder reconocer señales de peligro de que el hombre «esté a punto de evolucionar en esa especie animal de la que, desde Darwin, imagina que procede».[26] Supone que si todas las actividades humanas se contemplaran desde un punto suficientemente distante en el universo, ya no aparecerían como actividades, sino como procesos biológicos. Así, para un observador en el cosmos, la motorización se vería como un proceso de mutación, en cuyo transcurso el cuerpo humano, a modo de un caracol, se envuelve con una casa de metal, como bacterias que reaccionan al antibiótico por medio de mutaciones que las convierten en cepas resistentes.[27]

Las descripciones de Arendt del *animal laborans* moderno no se corresponden con las observaciones que podemos hacer en la actual sociedad de rendimiento. 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. La sociedad de trabajo se ha individualizado y convertido en la sociedad de rendimiento y actividad. El *animal laborans* tardomoderno está dotado de tanto ego que está por explotar, y es cualquier cosa menos pasivo. 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. El *animal laborans* tardomoderno es, en sentido estricto, todo menos animalizado. Es hiperactivo e hiperneurótico. A las preguntas de por qué durante la modernidad tardía todas las actividades humanas se han reducido al nivel del trabajo y por qué, más allá de esta cuestión, se alcanza un nivel de agitación tan nerviosa, hay que buscar otras respuestas.

La moderna pérdida de creencias, que afecta no solo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero. Nunca ha sido tan efímera como ahora. Pero no solo esta es efímera, sino también lo es el mundo en cuanto tal. Nada es constante y duradero. Ante esta falta de *Ser* surgen el nerviosismo y la intranquilidad. El hecho de pertenecer a la especie habría podido ayudar al animal que trabaja para ella a alcanzar el sosiego propio del animal. El Yo tardomoderno, sin embargo, está totalmente aislado. Incluso las religiones en el sentido de técnicas tanáticas, que liberen al hombre del miedo a la muerte y generen una sensación de duración, ya no sirven. La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda. El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El trabajo desnudo es precisamente la actividad que corresponde a la vida desnuda. El mero trabajo y la nuda vida se condicionan de manera mutua. Ante la falta de una tanatotécnica narrativa nace la obligación de mantener esta nuda vida necesariamente sana. Ya lo dijo Nietzsche: tras la muerte de Dios, la salud se eleva a diosa. Si hubiera un horizonte de sentido que rebasara la vida desnuda, la salud no podría absolutizarse de ese modo.

Más desnuda que la vida del *Homo sacer* es la vida de hoy en día. Un *Homo sacer* es originalmente alguien que a causa de una infracción ha sido excluido de la sociedad. Se lo puede matar sin ser sancionado por ello. Conforme a Agamben, el *Homo sacer* representa una vida absolutamente aniquilable. Como *homini sacri* describe también a los judíos en un campo de concentración, a los presos en Guantánamo, a los sin papeles, a los asilados que en un espacio sin ley esperan su expulsión, o incluso a los enfermos que yacen vegetantes enchufados a los aparatos de la unidad de cuidados intensivos. Si la sociedad de rendimiento tardomoderna nos reduce a todos a la vida desnuda, entonces no solamente los seres humanos al margen de la sociedad o que se hallan en estado de excepción, es decir, no solo los excluidos, sino todos nosotros somos *homini sacri*, sin excepción. No obstante, estos *homini sacri* tienen la particularidad de no ser absolutamente aniquilables, sino absolutamente inaniquilables. Son, en cierto modo, «muertos vivientes». Aquí, el término *sacer* no tiene el significado de «maldito», sino de «sagrado». Ahora, la nuda vida es en sí misma sagrada, de modo que ha de conservarse a toda costa.

A la vida desnuda, convertida en algo totalmente efímero, se reacciona justo con mecanismos como la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción. También la actual aceleración está ligada a esa falta de *Ser*. La sociedad de

trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre. Produce nuevas obligaciones. La dialéctica del amo y el esclavo no conduce finalmente a aquella sociedad en la que todo aquel que sea apto para el ocio es un ser libre, sino más bien a una sociedad de trabajo, en la que el amo mismo se ha convertido en esclavo del trabajo. En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. Y lo particular de este último consiste en que allí se es prisionero y celador, víctima y verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio. Los seres humanos que padecen depresión, TLP o SDO desarrollan síntomas patentes también en los llamados *Muselmänner* de los campos de concentración. Los *Muselmänner* son los reclusos debilitados y tábidos que, como las personas que sufren una depresión aguda, se han vuelto totalmente apáticos y ya no son capaces ni de diferenciar entre el frío físico y la orden del celador. No podemos sustraernos de la sospecha de que el *animal laborans* tardomoderno afectado por trastornos neuronales correspondería al *Muselmann*, con la diferencia, en todo caso, de que al contrario de este último está bien nutrido y no en pocas ocasiones obeso.

El último capítulo de *La condición humana* de Hannah Arendt trata de la victoria del *animal laborans*. Frente a este desarrollo social, Arendt no ofrece ninguna alternativa efectiva. Tan solo constata con resignación que la capacidad de acción queda reservada ahora a pocos. Entonces, en las últimas páginas de su libro, hace un llamamiento directo al pensamiento. Según la filósofa, este es el menos perjudicado de aquel desarrollo social negativo. Aunque el futuro del mundo dependa del poder de los hombres en acción y no del pensamiento, este, no obstante, no será irrelevante para el futuro del ser humano, puesto que es la más activa de las actividades de la *vita activa* y supera a todas las demás en su puro ser activo. De esta manera, Hannah Arendt concluye su libro con las siguientes palabras:

> Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret; numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»).

Estas líneas finales parecen un recurso de emergencia. ¿Qué puede hacer este pensamiento puro, en el cual «la experiencia de ser activo» se pronuncia de la manera «más pura»? Pues precisamente el énfasis de ser activo tiene mucho en común con la hiperactividad y la histeria del sujeto de rendimiento

tardomoderno. También la cita de Catón, con la que Hannah Arendt concluye su libro, parece un tanto impropia, puesto que a ella remite originariamente Cicerón en su tratado *De re publica*. En el pasaje citado por Arendt, Cicerón incita a sus lectores a apartarse del «foro» y del «jaleo de la multitud» y retirarse a la soledad de una vida contemplativa. Así, enseguida después de haber citado a Catón, Cicerón elogia propiamente la *vita contemplativa*. Según él, la vida contemplativa, y no la vida activa, convierte al hombre en aquello que en un principio debe ser. Arendt hace de ello un elogio de la *vita activa*. Asimismo, la soledad de la vida contemplativa de la que habla Catón no es compatible sin más con el «poder de los hombres en acción» que evoca Arendt una y otra vez. Por ende, al final de su tratado *La condición humana* Arendt habla en favor de la *vita contemplativa* sin pretenderlo. No se percata de que precisamente la pérdida de la capacidad contemplativa, que, y no en último término, está vinculada a la absolutización de la vida activa, es corresponsable de la histeria y el nerviosismo de la moderna sociedad activa.

Pedagogía del mirar

La *vita contemplativa* presupone una particular pedagogía del mirar. En *El ocaso de los Dioses*, Nietzsche formula tres tareas por las que se requieren educadores: hay que aprender a *mirar*, a *pensar* y a *hablar y escribir*. El objetivo de este aprender es, según Nietzsche, la «cultura superior». Aprender a *mirar* significa «acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo», es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la «*primera* enseñanza preliminar para la espiritualidad». Según Nietzsche, uno tiene que aprender a «*no* responder *inmediatamente* a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas». La vileza y la infamia consisten en la «incapacidad de oponer resistencia a un impulso», de oponerle un No. Reaccionar inmediatamente y a cada impulso es, al parecer de Nietzsche, en sí ya una enfermedad, un declive, un síntoma del agotamiento. Aquí, Nietzsche no formula otra cosa que la necesidad de la revitalización de la *vita contemplativa*. Esta no consiste en un Abrir-Se pasivo, que diga *Sí* a todo lo que viene y a todo lo que sucede. Antes bien, opone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen. En lugar de exponer la mirada a merced de los impulsos externos, la guía con soberanía. En cuanto acción que dice No y es soberana, la vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual. La dialéctica del ser activo, que a Arendt se le escapa, consiste en que la hiperactiva agudización de la actividad transforma esta última en una hiperpasividad, estado en el cual uno sigue sin oponer resistencia a cualquier impulso e instinto. En

lugar de llevar a la libertad, origina nuevas obligaciones. Es una ilusión pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre se es.

Sin esos «instintos que ponen término», la acción se dispersa convirtiéndose en un agitado e hiperactivo reaccionar y abreaccionar. La pura actividad solo prolonga lo ya existente. Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción. Tan solo a través de la negatividad propia del detenerse, el sujeto de acción es capaz de atravesar el espacio entero de la contingencia, el cual se sustrae de una mera actividad. Ciertamente, la vacilación no es una acción positiva, pero vacilar es indispensable para que la acción no decaiga al nivel del trabajo. Hoy en día vivimos en un mundo muy pobre en interrupciones, en entres y entre-tiempos. La aceleración suprime cualquier entre-tiempo. En el aforismo «El principal defecto de los hombres activos» escribe Nietzsche:

> A los activos les falta habitualmente una actividad superior […] en este respecto son holgazanes. […] Los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica.[28]

Hay diferentes tipos de actividad. La actividad que sigue la estupidez de la mecánica es pobre en interrupciones. La máquina no es capaz de detenerse. A pesar de su enorme capacidad de cálculo, el ordenador es estúpido en cuanto le falta la capacidad de vacilación.

En el marco de la aceleración e hiperactividad generales, olvidamos, asimismo, lo que es la rabia. Esta tiene una temporalidad particular que no es compatible con la aceleración e hiperactividad generales, las cuales no toleran ninguna extensión dilatada del tiempo. El futuro se acorta convirtiéndose en un presente prolongado. Le falta cualquier negatividad que permita la existencia de una mirada hacia lo otro. La rabia, en cambio, cuestiona el presente en cuanto tal. Requiere un detenerse en el presente que implica una interrupción. Por esa condición se diferencia del enfado. La dispersión general que caracteriza la sociedad actual no permite que se desplieguen el énfasis y tampoco la energía de la rabia. La rabia es una facultad capaz de interrumpir un estado y *posibilitar que comience uno nuevo*. Actualmente, cada vez más deja paso al enfado y al estado enervado, que no abren la posibilidad a ningún tipo de cambio decisivo. Así, uno se enfada incluso de cara a lo inevitable. El enfado es para la rabia lo que el temor para el miedo. A diferencia del temor, dirigido a un determinado objeto, el miedo se refiere al *Ser como tal*. Comprende y quebranta *toda* la existencia

(*Dasein*). Tampoco la rabia se refiere a un determinado estado de cosas. Niega el todo en su conjunto. En ello consiste su energía de negatividad. Representa un estado de excepción. La creciente positivización del mundo hace que este se vuelva pobre en estados de excepción. Agamben pasa por alto esta creciente positividad. Frente a su diagnóstico, según el cual el estado de excepción se desborda, convirtiéndose en estado normal, la positivización general de la sociedad absorbe en la actualidad todo estado de excepción. De este modo, el estado normal es totalizado. Precisamente, la creciente positivización del mundo presta mucha atención a conceptos como «estado de excepción» o *Inmunitas*. Sin embargo, la atención de que estos gozan no es prueba de su actualidad, sino de su desaparición.

La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad, es decir, que son sentimientos negativos.[29] Si el pensamiento mismo fuera una «red de anticuerpos y de defensa inmunológica natural»,[30] entonces la ausencia de negatividad transformaría el pensamiento en un *ejercicio de cálculo*. Quizás el ordenador hace cálculos de manera más rápida que el cerebro humano y admite sin rechazo alguno gran cantidad de datos porque se halla libre de toda *otredad*. Es una máquina positiva. Precisamente por su egocentrismo autista, por su carencia de negatividad, el *idiot savant* obtiene resultados solo realizables por una calculadora. En el marco de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una *máquina de rendimiento autista*. También puede decirse que justamente el esfuerzo exagerado por maximizar el rendimiento elimina la negatividad porque esta ralentiza el proceso de aceleración. Si el ser humano fuese un ser de negatividad, la total positivización del mundo tendría un efecto no inofensivo. Según Hegel, precisamente la negatividad mantiene la existencia llena de vida.

Hay dos formas de potencia. La positiva es la potencia de hacer algo. La negativa es, sin embargo, la potencia del no hacer, en términos de Nietzsche, de decir No. Se diferencia, no obstante, de la mera impotencia, de la incapacidad de hacer algo. La impotencia consiste únicamente en ser lo contrario de la potencia positiva, que, a su vez, es positiva en la medida en que está vinculada a algo, pues hay algo que no logra hacer. La potencia negativa excede la positividad, que se halla sujeta a algo. Es una potencia del no hacer. Si se poseyera tan solo la potencia positiva de percibir algo, sin la potencia negativa de no percibir, la

percepción estaría indefensa, expuesta a todos los impulsos e instintos atosigantes. Entonces, ninguna «espiritualidad» sería posible. Si solo se poseyera la potencia de hacer algo, pero ninguna potencia de no hacer, entonces se caería en una hiperactividad mortal. Si solamente se tuviera la potencia de pensar algo, el pensamiento se dispersaría en la hilera infinita de objetos. La *reflexión* sería imposible, porque la potencia positiva, el exceso de positividad, permite tan solo el «seguir pensando».

La negatividad del *«no-…» (nicht-zu)*[31] es, asimismo, un rasgo característico de la contemplación. En la meditación zen, por ejemplo, se intenta alcanzar la pura negatividad del «no-…», es decir, el vacío, liberándose del Algo atosigante que se impone. La negatividad del «no-…» constituye un proceso extremadamente activo, a saber, es todo menos pasividad. Es un ejercicio que consiste en alcanzar en sí mismo un punto de soberanía, en ser centro. Si solo se poseyera la potencia positiva, se estaría, por el contrario, expuesto al objeto de una manera del todo pasiva. La hiperactividad es, paradójicamente, una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre. Se basa en una absolutización unilateral de la potencia positiva.

El caso Bartleby

El relato de Melville *Bartleby*, a menudo objeto de interpretaciones teológicas o metafísicas,[32] admite también una lectura patológica. Esta «historia de Wall Street» refiere un mundo de trabajo inhumano, de habitantes reducidos a *animal laborans*. Se describe con detalle la atmósfera lúgubre y hostil del bufete, envuelto en una cadena compacta de rascacielos. A menos de tres metros de distancia de las ventanas sobresale «un majestuoso muro de ladrillo, negro por los años y por la sombra sempiterna». Al despacho, que se parece a una cisterna, le falta «vida» (*deficient in what landscape painters call «life*»). La melancolía y la aflicción, temas recurrentes del relato, configuran la tonalidad fundamental. Todos los asistentes del abogado sufren trastornos neuróticos. Turkey, por ejemplo, se ve arrastrado por una «extraña temeridad fogosa, aturullada y desenfrenada de actividad» (*a strange, inflamed, flurried, flighty recklessness of activity*). Al ayudante Nippers, marcado por una ambición exagerada, lo atormenta un psicosomático trastorno digestivo. Durante el trabajo, rechina los dientes y constantemente suelta sapos y culebras. Con su irritabilidad e hiperactividad, estos dos forman el polo opuesto a Bartleby, que enmudece y se queda petrificado. Bartleby desarrolla síntomas que serían característicos de la neurastenia. Visto así, su fórmula «*I would prefer not to*» («Preferiría no…») no expresa ni la potencia negativa del «no-…» (*nicht-zu*) y tampoco el instinto que inhibe y que sería esencial para la «espiritualidad». Antes bien, representa la falta de iniciativa y apatía que acaban con la vida de Bartleby.

La sociedad que describe Melville es todavía una sociedad disciplinaria. Así, en todo el relato abundan los muros y paredes, los elementos de una arquitectura

propia de dicha sociedad. Pues *Bartleby* es una «historia de *Wall Street*». El muro (*wall*) es una de las palabras más repetidas en el relato. A menudo, se habla de *dead-wall: «The next day I noticed that Bartleby did nothing but stand at his window in his dead-wall revery»*.[33] El mismo Bartleby trabaja detrás de un tabique y mira ausente hacia la *dead brick wall*. El muro está asociado siempre a la muerte.[34] Como representante de la sociedad disciplinaria aparece también, no en último término, el motivo —recurrente en Melville— de la prisión con sus muros monumentales, que llama *Tombs*. Ahí, toda vida está extinguida. También Bartleby aterriza en las *Tombs* y muere en total aislamiento y soledad. Él representa aún un sujeto de obediencia. Todavía no desarrolla los síntomas de la depresión característica de la sociedad de rendimiento tardomoderna. El sentimiento de insuficiencia e inferioridad o el miedo al fracaso no forman parte de la vida emocional de Bartleby. No conoce ni los reproches a sí mismo ni la autoagresión. No se ve confrontado con el imperativo de ser él mismo, signo característico de la sociedad de rendimiento tardomoderna. Bartleby no naufraga ante el proyecto de ser Yo. La monótona transcripción, única actividad que ha de llevar a cabo, no le permite ninguna libertad de acción que hiciera necesario o posible desarrollar iniciativa propia. Lo que a Bartleby lo enferma no es el exceso de positividad o posibilidad; no lleva el lastre del imperativo tardomoderno de dejar que comience el Yo *mismo*. Transcribir es precisamente una actividad que no permite ninguna iniciativa. Bartleby, que vive aún en la sociedad de convenciones e instituciones, no conoce el superagotamiento del Yo que conduce a un depresivo *cansancio-del-Yo*.

La interpretación ontoteológica de Agamben sobre Bartleby, que pasa por alto todo aspecto patológico, fracasa ya ante los hechos narrativos. Tampoco tiene en cuenta el giro estructural psíquico de la actualidad. Agamben eleva a Bartleby, de manera discutible, a una figura metafísica de la pura potencia:

> A esta constelación filosófica pertenece Bartleby, el escriba. Como escriba que ha dejado de escribir es la figura extrema de la nada de la que procede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia pura y absoluta. El escribiente se ha convertido en la tablilla de escribir, ya no es nada más que la hoja de papel en blanco.[35]

Bartleby personifica, por tanto, el «espíritu», el «Ser de pura potencia», al que remite la tablilla en blanco, sobre la que todavía no hay nada escrito.[36]

Bartleby es una figura sin referencia a sí mismo o a otra cosa. Carece de

mundo, es ausente y apático. Si fuera «una hoja en blanco», se debería a que está vacío de toda referencia de mundo y sentido. Ya los ojos turbios y cansados de Bartleby (*dim eyes*) hablan en contra de la pureza de la potencia divina, que él presuntamente personifica. Tampoco resulta muy convincente la afirmación de Agamben según la cual Bartleby, debido a su obstinada negación a escribir, persevera en la potencia del *poder*-escribir, y que su radical renuncia al querer denota una *potentia absoluta.* La negación de Bartleby es, por tanto, notificadora, *kerigmática*. Él personifica el puro «Ser sin predicado alguno». Agamben hace de Bartleby un mensajero angelical, un ángel de anunciación, la cual, sin embargo, «no afirma nada de nada».[37] Pero Agamben pasa por alto que Bartleby rechaza cualquier recado de mensajería (*errand*). Así, Bartleby se niega rotundamente a ir a Correos: «*"Bartleby", said I, "Ginger Nut is away; just step round to the Post Office, won't you?" […] "I would prefer not to*"».[38] Como es sabido, la historia termina con el curioso epílogo de que Bartleby ha trabajado temporalmente de empleado en el departamento de envío de cartas "muertas", es decir, cartas para destinatarios ignotos (*Dead Letter Office): «Dead letters! does it not sound like dead men? Conceive a man by nature and misfortune prone to a pallid hopelessness, can any business seem more fitted to heighten it than that of continually handling these dead letters and assorting them for the flames?*».[39] Lleno de dudas exclama el abogado: «*On errands of life, these letters speed to death*».[40] La existencia de Bartleby es un negativo ser para la muerte. Con esta negatividad no va conforme la interpretación ontoteológica de Agamben, que eleva a Bartleby a anunciador de una segunda creación, de una «des-creación», que disuelve el límite entre lo que ha sido y lo que no ha sido, entre el ser y la nada.

Si bien es verdad que Melville deja brotar un diminuto germen de vida en medio de las *Tombs*, ante la masiva pérdida de esperanza y la arrolladora presencia de la muerte, el pequeño trozo de césped encarcelado (*imprisoned turf*) pone de relieve aún más la negatividad del imperio de la muerte. Completamente impotentes parecen también las palabras alentadoras que el abogado dirige al Bartleby encarcelado: «*Nothing reproachful attaches to you by being here. And see, it is not so sad a place as one might think. Look, there is the sky and here is the grass*».[41] A ello responde Bartleby sin inmutarse: «*I know where I am*».[42] Agamben interpreta tanto el cielo como la hierba en cuanto signos mesiánicos. El pequeño trozo de césped como único signo de vida en medio del imperio de la

muerte acentúa tan solo el vacío sin esperanza. «*On errands of life, these letters speed to death*»[43] es el mensaje central del relato. Todos los esfuerzos por la vida conducen a la muerte.

Un ser más falto de ilusión es, en cambio, el artista del hambre de Kafka. Su muerte, de la que nadie se percata, significa un gran alivio para todos los implicados, un restablecimiento «hasta para el más obtuso de los sentidos». Su muerte abre paso a la llegada de la pantera joven, que personifica la plácida alegría de vivir:

> La comida que le gustaba traíansela sin largas cavilaciones sus guardianes. Ni siquiera parecía añorar la libertad. Aquel noble cuerpo, provisto de todo lo necesario para desgarrar lo que se le pusiera por delante, parecía llevar consigo la propia libertad; parecía estar escondida en cualquier rincón de su dentadura. Y la alegría de vivir brotaba con tan fuerte ardor de sus fauces que a los espectadores no les era fácil poder hacerle frente. Pero se sobreponían a su temor, se apretaban contra la jaula y en modo alguno querían apartarse de allí.[44]

Al artista del hambre, sin embargo, tan solo la negatividad de la negación le da la sensación de libertad, una libertad que es igual de ilusoria que aquella que la pantera guarda «en cualquier rincón de su dentadura». A Bartleby se le une Mr. Cutlets («el señor Chuleta»), que tiene aspecto de un trozo de carne. Mr. Cutlets elogia exaltado el lugar e intenta seducir a Bartleby para que coma: «*Hope you find it pleasant here, sir; —spacious grounds— cool apartments, sir —hope you'll stay with us some time— try to make it agreeable. May Mrs. Cutlets and I have the pleasure of your company to dinner, sir, in Mrs. Cutlets' private room?*».[45] Casi irónicas suenan las palabras del abogado con las que, tras la muerte de Bartleby, responde al sorprendido Mr. Cutlets: «*"Eh! —He's asleep, aint [sic] he?" "With kings and counsellors", murmured I*».[46] El relato no se abre a la esperanza mesiánica. Con la muerte de Bartleby cae precisamente «la última columna del templo desmoronado». Él se hunde como un «barco naufragado en medio del Atlántico». La fórmula de Bartleby «*I would prefer not to*» se sustrae de toda interpretación cristológico-mesiánica. Esta «historia de Wall Street» no es ninguna historia de la «des-creación», sino una historia del agotamiento. La exclamación con la que concluye el relato es al mismo tiempo lamento y acusación: «¡Oh, Bartleby, oh, Humanidad!».

La sociedad del cansancio

El cansancio tiene un gran corazón.

Maurice Blanchot

La sociedad de rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje. Entretanto, el *Neuro-Enhancement* reemplaza a la expresión negativa «dopaje cerebral». El dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento. Mientras tanto, incluso científicos serios argumentan que es prácticamente una irresponsabilidad no hacer uso de tales sustancias. Un cirujano que, con ayuda de nootrópicos, opere mucho más concentrado, cometerá menos errores y salvará más vidas. Incluso un uso general de drogas inteligentes, según ellos, no supone ningún problema. Solo hay que establecer cierta equidad, de manera que estén a disposición de todos. Si el dopaje estuviera permitido también en el deporte, este se convertiría en una competición farmacéutica. Sin embargo, la mera prohibición no impide la tendencia de que ahora no solo el cuerpo, sino el ser humano en su conjunto se convierta en una «máquina de rendimiento», cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento. El dopaje solo es una *consecuencia* de este desarrollo, en el que la *vitalidad* misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento vitales. El reverso de este proceso estriba en que la sociedad de rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivos. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en

negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. No se trata de reacciones inmunológicas que requieran una negatividad de lo otro inmunológico. Antes bien, son fruto de una «sobreabundancia» de positividad. El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma.

El cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas (*Alleinmüdigkeit*), que aísla y divide. Corresponde al cansancio que Handke, en el *Ensayo sobre el cansancio*,[47] denomina el «cansancio que separa»: «[…] 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». Este cansancio que separa atormenta «con la incapacidad de mirar y con la mudez». Solamente el Yo llena por completo el campo visual:

> No, no le hubiera podido decir: "Estoy cansado de ti", ni siquiera un simple "¡Cansado!" (lo que como grito común, tal vez nos hubiera podido liberar de nuestros infiernos particulares): estos cansancios nos quemaban la capacidad de hablar, el alma.

Estos cansancios son violencia, porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje: «Aquel tipo de cansancio —sin habla, como tenía que seguir siendo— forzaba a la violencia. Esta tal vez se manifestaba solo en la mirada que deformaba al otro».

Handke contrapone el cansancio elocuente, capaz de mirar y reconciliar, al cansancio sin habla, sin mirada y que separa. El cansancio como un «Más del Yo aminorado» abre un *entre*, al aflojar el constreñimiento del Yo. No solamente veo lo otro, sino que también lo soy, y «lo otro es al mismo tiempo yo». El entre es un espacio de amistad como indiferencia, donde «nadie ni nada "domina" o siquiera "tiene preponderancia" sobre los demás». Cuando el Yo se aminora, la gravedad del Ser se desplaza del Yo al mundo. Se trata de un «cansancio que da confianza en el mundo», mientras que el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo. Este «abre» el Yo y lo convierte en algo «permeable» para el mundo. Restaura la «dualidad», completamente arruinada por el cansancio a solas. Uno ve y es visto. Uno toca y es tocado: «Un cansancio en cuanto volverse accesible, es más, como consumación del hecho de ser tocado y poder tocar a su vez». Es ese cansancio que hace posible que uno se detenga y se demore. La aminoración del Yo se manifiesta como un aumento de mundo: «El cansancio era mi amigo. Yo volvía a estar ahí, en el mundo».

Handke recoge en este «cansancio fundamental» todas esas formas de la existencia y del estar-con que, en el transcurso de la absolutización del ser activo desaparecen por completo. El «cansancio fundamental» es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta incapaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial. El cansancio fundamental *inspira*. Deja que surja el *espíritu*. La «inspiración del cansancio» se refiere al «no-hacer»: «¡Una oda de Píndaro a un cansado en lugar de a un vencedor! A la comunidad de Pentecostés recibiendo al Espíritu Santo —a todos los apóstoles— me la imagino cansada. La inspiración del cansado dice menos lo que hay que hacer que lo que hay que dejar». El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no-hacer sosegado. No consiste en un estado en que se agoten todos los sentidos. En él despierta, más bien, una visibilidad especial. Así, Handke habla de un «cansancio despierto». Permite el acceso a una atención totalmente diferente, de formas lentas y duraderas que se sustraen de la rápida y breve hiperatención. «El cansancio articulaba […] —la maraña habitual, gracias al ritmo del cansancio, en beneficio de la forma— forma, hasta donde alcanzaban los ojos». Cada *forma* es lenta. Cada *forma* es un rodeo. La economía de la eficiencia y de la aceleración la conducen a la desaparición. Handke eleva el cansancio profundo incluso a una forma de salvación, esto es, a una forma de rejuvenecimiento. El cansancio devuelve el asombro al mundo. «Ulises, cansado, ganó el amor de Nausícaa. El cansancio te rejuvenece, te da una juventud que nunca has tenido. […] Todo en la calma del cansancio se hace sorprendente».

A la mano que trabaja y coge Handke le contrapone la mano juguetona, que ya no coge de manera decidida: «[…] y todas las noches, aquí, en Linares he estado contemplando cómo se iban cansando los muchachos […]; ningún afán ya, las manos no cogen nada, tan solo juegan». 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*. Se suprime la rígida delimitación que divide a unos de otros: «La cosa en este cansancio fundamental no aparece nunca sola para sí, sino siempre junto con otras, y aunque solo pocas cosas, al fin y al cabo todo está junto». Este cansancio funda una profunda cordialidad y hace posible la concepción de una comunidad que no precise pertenencia ni parentesco. Los hombres y las cosas se muestran unidos por un cordial «*y*». Handke ve esta colectividad singular, esta colectividad de

singularidades modelada en un bodegón holandés: «Tengo para el "todo en uno" una imagen: aquellas naturalezas muertas, generalmente holandesas y del siglo XVII, en las que aparecen flores: en estas, de forma que parecen seres vivos, hay un escarabajo, aquí un caracol, allí una abeja, allí una mariposa y, aunque quizás ninguno de ellos tiene idea de la presencia del otro, en este momento, están todos juntos». El cansancio de Handke no es ningún cansancio del Yo, no es ningún cansancio del Yo agotado, sino que lo llama un «cansancio del nosotros». En este caso, yo no estoy cansado de ti, sino, como dice Handke, «Te estoy cansado». «De este modo estábamos sentados —recuerdo que siempre fuera, al sol de las primeras horas de la tarde— y, hablando o callados, disfrutábamos del cansancio común. […] Una nube de cansancio, un cansancio etéreo nos unía entonces».

El cansancio del agotamiento es un cansancio de la potencia positiva. Incapacita para hacer *algo*. El cansancio que inspira es un *cansancio de la potencia negativa*, esto es, del *«no-…» (nicht-zu)*. También el Sabbath, que originariamente significa *finalizar con*, es un día del «*no*-…», un día libre de todo *para-que (um-zu)*; dicho con Heidegger, de todo cuidado. Se trata de un *entre-tiempo*. Dios, después de la creación, declaró el séptimo día sagrado. Sagrado no es, por tanto, el día del *para que*, sino el del «*no*-…», un día en el que se hace posible el *uso* de lo *inutilizable*. Es el día del cansancio. El *entre-tiempo* es un tiempo sin trabajo, un *tiempo de juego*, que se diferencia asimismo del tiempo de Heidegger, que esencialmente es un tiempo de cuidado y trabajo. Handke describe este entretiempo como un tiempo de paz. El cansancio desarma. En la larga y pausada mirada del cansado, la determinación deja paso a un sosiego. El entretiempo es un tiempo de la indiferencia como cordialidad:

> Estoy hablando aquí del cansancio en la paz, en el intervalo. Y en aquellas horas había paz […]. Y lo sorprendente es que allí mi cansancio parecía contribuir a aquella paz temporal, ¿amansando, suavizando con su mirada cualquier intento de gesto de violencia, de pelea o siquiera de actuación poco cordial?

Handke esboza una *inmanente religión del cansancio*. El «cansancio fundamental» suprime el aislamiento egológico y funda una comunidad que no necesita ningún parentesco. En ella despierta un *compás* especial, que conduce a una *concordancia*, una cercanía, una vecindad sin necesidad de vínculos familiares ni funcionales: «Un cierto cansado, a modo de Otro Orfeo en torno al cual se unen los animales más feroces y al final pueden estar cansados con él. El

cansancio les da el compás a los solitarios distraídos».[48] Aquella «comunidad de Pentecostés» que inspira el «no-hacer» se opone a la sociedad activa. Handke se la imagina «cansada sin excepción». Consiste en una sociedad de los cansados en sentido especial. Si «la comunidad de Pentecostés» fuera sinónimo de la sociedad futura, entonces la sociedad venidera podría denominarse *sociedad del cansancio*.



BYUNG-CHUL HAN (Seúl, Corea del Sur, 1959) Byung-Chul Han estudió metalurgia en Corea antes de mudarse a Alemania, en la década de 1980, para estudiar filosofía, literatura alemana y teología católica en Friburgo y Múnich. En una entrevista explicó: «Al final de mis estudios [de metalurgia] me sentí como un idiota. Yo, en realidad, quería estudiar algo literario, pero en Corea ni podía cambiar de estudios ni mi familia me lo hubiera permitido. No me quedaba más remedio que irme. Mentí a mis padres y me instalé en Alemania pese a que apenas podía expresarme en alemán. […] Yo quería estudiar literatura alemana. De filosofía no sabía nada. Supe quiénes eran Husserl y Heidegger cuando llegué a Heidelberg. Yo, que soy un romántico, pretendía estudiar literatura, pero leía demasiado despacio, de modo que no pude hacerlo. Me pasé a la filosofía. Para estudiar a Hegel la velocidad no es importante. Basta con poder leer una página por día».

Recibió su doctorado en Friburgo con una disertación sobre Martin Heidegger, en 1994. En 2000, se incorporó al Departamento de Filosofía de la Universidad de Basilea, donde completó su habilitación. En 2010 se convirtió en miembro de la facultad *Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe*, donde sus áreas de interés fueron la filosofía de los siglos XVIII, XIX y XX, la ética, la filosofía social, la fenomenología, la antropología cultural, la estética, la religión, la teoría de los

medios, y la filosofía intercultural. Desde 2012, es profesor de estudios de filosofía y estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín (UdK), donde dirige el *Studium Generale*, o programa de estudios generales, de reciente creación.

Han es autor de dieciséis libros, de los cuales los más recientes son tratados acerca de lo que él denomina la «sociedad del cansancio» (*Müdigkeitsgesellschaft*), y la «sociedad de la transparencia» (*Transparenzgesellschaft*), y sobre su concepto de *Shanzai*, neologismo que busca identificar los modos de la deconstrucción en las prácticas contemporáneas del capitalismo chino.

El trabajo actual de Han se centra en la «transparencia» como norma cultural creada por las fuerzas del mercado neoliberal, que él entiende como el insaciable impulso hacia la divulgación voluntaria de todo tipo de información que raya en lo pornográfico. Según Han, los dictados de la transparencia imponen un sistema totalitario de apertura a expensas de otros valores sociales como la vergüenza, el secreto y la confidencialidad.

Hasta hace poco, Han se negaba a dar entrevistas de radio y televisión, y raramente divulga en público sus detalles biográficos o personales, incluyendo su fecha de nacimiento.

Notas

[1] Curiosamente, hay una sutil interacción entre los discursos sociales y biológicos. Las ciencias no están libres de dispositivos que no tienen su origen en la ciencia. Así, después de la guerra fría se produjo un cambio de paradigma también en el marco de la inmunología médica. La inmunóloga norteamericana Polly Matzinger rechaza el antiguo paradigma inmunológico de la guerra fría y diferencia entre *friendly y dangerous*, en lugar de entre *self* y *non-self*, es decir, entre lo propio y lo extraño o lo otro (cf. P. MATZINGER, «Friendly and dangerous signals: is the tissue in control?», en *Nature Immunology*, vol. 8, 1, 2007, pp. 11-13). El objeto de la resistencia inmunológica ya no consiste en la extrañeza o la otredad como tales. Se repele únicamente al intruso que se comporte de manera destructiva en el interior de lo propio. Mientras lo extraño no llame la atención en este sentido, la resistencia inmunológica no lo afecta. Según la idea de Matzinger, el sistema inmunitario *biológico* es más generoso de lo que hasta el momento se pensaba, pues no conoce ninguna xenofobia; por tanto, es más inteligente que la sociedad humana, que implica xenofobia. Esta corresponde a una reacción inmunitaria patológicamente exagerada, que es nociva incluso para el desarrollo de lo propio. <<

[2] Asimismo el pensamiento de Heidegger presenta un carácter inmunológico. Así, rechaza de manera decidida lo *idéntico (das Gleiche)* y le opone el término de lo *mismo (das Selbe)*. En contraposición a lo idéntico, lo mismo guarda una interioridad sobre la que se apoya toda reacción inmunitaria. <<

[3] R. ESPOSITO, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 9. <<

[4] J. BAUDRILLARD, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 72. <<

[5] *Ibíd.*, p. 82. <<

[6] *Íd.*, «Violencia de la imagen. Violencia contra la imagen», en *La agonía del poder*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 45-47. <<

[7] *Íd.*, *Der Geist des Terrorismus*, Viena, Passagen, 2002, p. 85. <<

[8] *Ibíd.*, p. 86. <<

[9] *Ibíd.*, p. 20. <<

[10] El verbo modal *dürfen* se traduce por «poder» en el sentido de «tener permiso». Con ello se indica una posibilidad, o derecho de poder hacer algo en función de que esté o no permitido. Asimismo, su forma negativa, *nicht-dürfen* tiene el significado de prohibición. *[N. de la T.]* <<

[11] El verbo modal *sollen* se traduce por «deber» y expresa un consejo o una obligación autoimpuesta, en el sentido de que resulta muy conveniente y aconsejable cumplir esa imposición. *[N. de la T.]* <<

[12] El verbo modal *können* se traduce por «poder», en el sentido de «posibilidad», o de «ser capaz», «tener capacidad». *[N. de la T.]* <<

[13] A. EHRENBERG, *La fatigue d'être soi-même. Depression et société*, París, Odile Jacob, 2008, pp. 10s. (trad. cast.: *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000). <<

[14] *Ibíd.*, p. 129. <<

[15] El último hombre de Nietzsche eleva la salud al estatus de diosa: «Se honra la salud». «Nosotros hemos inventado la felicidad —dicen los últimos hombres, y parpadean» (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011 [1972], p. 40). <<

[16] La libertad, en sentido propio, está vinculada a la negatividad. Es siempre libertad de obligación que parte de lo otro inmunológico. Allá donde el exceso de positividad reemplaza la negatividad, desaparece también el énfasis de la libertad, que dialécticamente procede de la negación de la negación. <<

[17] W. BENJAMIN, «El narrador», en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991, p. 118. <<

[18] *Íd.*, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 131. <<

[19] Así, escribe Merleau-Ponty: «Solemos olvidar constantemente las ambiguas y fluidas manifestaciones y pasamos a través de ellas de forma inmediata hacia las cosas por ellas presentadas». (M. MERLEAU-PONTY, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburgo, Meiner, 1984, p. 16). <<

[20] M. MERLEAU-PONTY, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,op. cit.*, p. 15. <<

[21] F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 2007, p. 180. <<

[22] En contra de la suposición de Hannah Arendt, tampoco en la tradición cristiana se da una prevalencia unilateral de la *vita contemplativa*. Antes bien, se aspira a una mediación entre *vita activa* y *vita contemplativa*. Así, escribe también san Gregorio Magno: «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». Cf. según A. M. HAAS, «Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts», en *Arbeit, Muße, Meditation*, ed. por B. VICKERS, Zúrich, Verlag der Fachvereine, 1985, pp. 109-131, para esta cita: p. 113. <<

[23] «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. Solo 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"». Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 266. <<

[24] *Ibíd.*, p. 346. <<

[25] *Ibíd.*, p. 354. <<

[26] *Ibíd.*, p. 335. <<

[27] *Ibíd.* <<

[28] F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 2007, p. 179. <<

[29] Tanto el «miedo» de Heidegger como la «náusea» de Sartre son reacciones típicamente inmunológicas. El existencialismo es el discurso filosófico de mayor calado inmunológico. El énfasis existencial filosófico de la libertad debe su virulencia a la otredad o extrañeza. Precisamente estas dos obras principales de la filosofía del siglo XX indican que esta fue una era inmunológica [se refiere a *Ser y tiempo*, en el caso de Heidegger, y a *La náusea*, en el de Sartre *(N. de la T.)*]. <<

[30] J. BAUDRILLARD, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 68. <<

[31] En el idioma alemán, la fórmula sustantivada del «*nicht-zu*» precede a un verbo cualquiera en infinitivo cuando se quiere expresar su negación; es el equivalente del inglés «*not-to*». Puesto que en castellano la negación de un verbo no precisa de ninguna preposición como «*zu*» o «*to*», en la presente traducción se han añadido en su lugar los puntos suspensivos. El significado del «no-…» estriba en la negación de cualquier verbo/acción, en definitiva, en la ausencia de toda actividad. *[N. de la T.]* <<

[32] Así, escribe Deleuze: «Catatónico y anoréxico, Bartleby no es el enfermo, sino el médico de una América enferma, el *Medicine-man [sic]*, el nuevo Cristo o el hermano de todos nosotros». Cf. G. DELEUZE, «Bartleby o la fórmula», en J. L. PARDO *et al.*, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-Textos, 2009. <<

[33] «Al día siguiente noté que Bartleby no hacía más que mirar por la ventana, en su sueño frente a la pared», traducción citada de *Bartleby, el escribiente*, traducción y prólogo de J. L. Borges, Buenos Aires, Emecé, *Cuadernos de la quimera*, 1944. Las traducciones de todos los fragmentos de la obra mencionados en el texto se citan según esta edición. <<

[34] En las traducciones al alemán [y al castellano *(N. de la T.)]* *Brandmauer* («cortafuego») o *blinde Ziegelmauer* («muro de ladrillo») se pierde totalmente el matiz de muerte. <<

[35] Cf. G. AGAMBEN, «Bartleby o De la contingencia», en J. L. PARDO *et al.*, *Preferiría no hacerlo, op. cit.* <<

[36] *Ibíd.* <<

[37] *Ibíd.* <<

[38] «Bartleby —le dije—. Ginger Nut ha salido; cruce al Correo [sic], ¿quiere? […] —Preferiría no hacerlo». <<

[39] «¡Cartas muertas!, ¿no se parece a hombres muertos? Conciban un hombre por naturaleza y por desdicha propenso a una pálida desesperanza. ¿Qué ejercicio puede aumentar esa desesperanza como el de manejar continuamente esas cartas muertas y clasificarlas para las llamas?». <<

[40] «Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte». <<

[41] «Nada reprochable lo ha traído aquí. Vea, no es un lugar tan triste como podría suponerse. Mire, ahí está el cielo, y aquí el césped». <<

[42] «Sé dónde estoy». <<

[43] «Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte». <<

[44] F. KAFKA, «Un artista del hambre», en *La metamorfosis y otros cuentos*, Buenos Aires, Losada, 1972. <<

[45] «Espero que esto le resulte agradable, señor; lindo césped, departamentos frescos, espero que pase un tiempo con nosotros, trataremos de hacérselo agradable. ¿Qué quiere cenar hoy?» [En el original, la última pregunta reza literalmente: «¿Nos concede a la señora Cutlets y a mí el placer de cenar con nosotros en la habitación privada de la señora Cutlets?». *(N. de la T.)*] <<

[46] «¿Eh?, está dormido, ¿verdad? —Con reyes y consejeros —dije yo». <<

[47] P. HANDKE, *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, Alianza, 2006. <<

[48] Tanto la ética de Kant como la de Levinas están inmunológicamente estructuradas. Así, el sujeto moral de Kant se ejercita en la tolerancia, que representa una categoría genuinamente inmunológica. Pues lo que se tolera es la otredad. La ética de Kant es una ética de la negatividad, que Hegel lleva a la culminación con su teoría del reconocimiento. Por el contrario, Levinas lleva al punto cero la tolerancia inmunitaria del Yo. De esta manera, el Yo queda «expuesto» a aquella «violencia» que parte de lo otro y cuestiona por completo al Yo. El énfasis de lo totalmente otro concede a la ética de Levinas un carácter inmunológico. <<