

LA CRISIS DEL SUJETO DIGITAL

LUIS LLERA CANTERO; JUAN CALVIN PALOMARES

RESUMEN: En el horizonte tardomoderno nuevas formas de alienación digital exigen análisis que reflexionen críticamente sobre las formas en las que los saberes-poderes imponen modelos de rendimiento. Un ejemplo de estos trabajos es el de Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio* y que matizará significativamente en *Infocracia*. Este artículo recoge y critica algunas de las líneas del trabajo de este filósofo, especialmente en sus lecturas de Hannah Arendt (con quien dialoga sobre los espacios altamente tecnificados y la negativización del trato con el prójimo); o de Michel Foucault (con quien dialoga sobre la autoalienación y sus líneas de continuidad con la disciplina clásica). Estas lecturas exponen la pregunta por las posibilidades de resistir ante esta nueva autoalienación digital. La digitalización contemporánea, al diluir las fronteras entre trabajo y ocio, extiende la lógica del rendimiento a todas las esferas de la vida, erosionando la densidad del sujeto. Asimismo, la autoimposición del éxito como imperativo genera una paradoja: la misma voluntad de optimización conduce al agotamiento existencial. En síntesis, se propone una revalorización del aburrimiento frente a la hiperactividad, posibilitando nidos de tiempo donde pueda darse una poiesis nutrida de la contemplación y la escucha: una nueva mirada hacia la sociedad asumiendo el dinamismo dialógico de lo real y resistiendo las tendencias de la compulsividad implícita en las formas más perniciosas de las optimizaciones extremas de rendimiento. Resistir la compulsión del rendimiento implica recuperar el tiempo para la contemplación y la escucha, antes de que el sujeto digital se agote en la fatiga de su propia optimización.

PALABRAS CLAVE: sujeto virtual; autoalienación; infocracia; contemplación; escucha.

Crisis of the digital subject

ABSTRACT: In the late-modern horizon, new forms of digital alienation demand critical analysis that reflects on how knowledge-power structures impose performance models. One notable example of such work is Byung-Chul Han's *The Burnout Society*, which he significantly refines in *Infocracy*. This article examines and critiques some key aspects of Han's work, particularly his interpretations of Hannah Arendt—whom he engages in dialogue regarding highly technologized environments and the negative impact on human interaction—and Michel Foucault—whom he discusses in relation to self-imposed alienation and its continuity with classical disciplinary mechanisms. These perspectives raise the question of how to resist this new form of digital self-alienation. Contemporary digitalization, by blurring the boundaries between work and leisure, extends the logic of performance into all spheres of life, thereby eroding the subject's depth and density. Furthermore, the self-imposition of success as an imperative generates a paradox: the very drive for optimization leads to existential exhaustion. In summary, this study advocates for a reevaluation of boredom as an alternative to hyperactivity, fostering time sanctuaries where a poiesis nourished by contemplation and attentive listening can emerge. It calls for a renewed perspective on society, embracing the dialogical dynamism of reality and resisting the compulsive tendencies embedded in the most detrimental forms of extreme performance optimization. Resisting the compulsion of performance entails reclaiming time for contemplation and listening, before the digital subject is consumed by the fatigue of their own optimization.

KEY WORDS: Virtual subject, Self-alignment, Infocracy, Contemplation, Listening.

INTRODUCCIÓN: ENCADENAMIENTO PROMETEICO AL RENDIMIENTO

Prometeo¹ es un semidios cansado de batallar por la luz; desde que el hombre fue capaz de hacer fuego la evolución de la humanidad puede describirse como un tránsito de la adaptación a la dominación. El fuego, siendo una fuerza material, simboliza la posibilidad del dominio absoluto del hombre sobre la naturaleza. El fuego es el arquetipo de la libertad frente a la necesidad, a través del conocimiento. Es, pues, la materialización más primitiva de la voluntad de poder². El horizonte de lo humano se va perfilando desde la triple tensión que supone la adaptación, la liberación y la dominación. Ahora todas las posibilidades están dadas y con ellas todos los riesgos.

Estudiar la historia del hombre exige tener en cuenta las mutaciones que a lo largo del tiempo han sufrido estas variables. Pensemos, por ejemplo, que para los utopistas del progreso la necesidad, inherente al reino de la naturaleza, en algún momento será superada; pero aun superándose —esto es lo que con frecuencia se tiende a olvidar— los efectos implícitos de toda adaptación y su dinámica de liberación generaran nuevas necesidades. Todo acto de voluntad de dominio se enfrentará inevitablemente a fuerzas que le resistan. A la liberación y a la dominación le es inherente el conflicto.

1. AUTOALIENACIÓN, AUTOAFIRMACIÓN Y EXCESO DE POSITIVIDAD

En la sociedad digital de la tardomodernidad dicho conflicto origina nuevas formas de alienación o de patología autoinmunes. Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio* define estas afecciones como violencia neuronal³. El fuego

¹ HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Gredos, Barcelona 2021. En la épica arcaica Prometeo advierte a Epimeteo del peligro de aceptar y retener el regalo de Zeus (*Trab.* 86). Un terror atávico ante la posibilidad de dominar lo divino. Ante el evento de la virtualidad, el dominio de la omnisciencia es el peculiar «regalo divino», y esa capacidad despierta estos miedos ancestrales.

² HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Ariel, Barcelona 2019, p. 730. El regalo prometeico de la virtualidad, a pesar de los temores ancestrales, promete algo: el dominio. Hacer un análisis del espacio-tiempo virtual requiere poner en entredicho las variables analíticas que han sufrido una considerable mutación en el universo digital. Nos detendremos, sobre todo, en analizar aquellos reductos de los valores ilustrados. No es que tengamos que estar a favor o en contra de la Ilustración, se trata de estar atentos ante el nuevo saber digital que conlleva su propia genealogía del poder (FOUCAULT, M., *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid 2022, p.87).

³ HAN, B., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2020, p. 13-24. Han expresa de manera sugerente aquello que el espacio virtual tiene de condena prometeica. Este filósofo se deja llevar por el miedo atávico de aceptar aquello que va más allá de lo humano. Ahora bien, resulta exagerado decir (y la reciente pandemia es signo de ello) que la época viral ha llegado a su fin. Es cierto que el aspecto neuronal, en las condiciones en las que la virtualidad nos sitúa, nos obliga a replantearnos nuevos tipos de violencia. Y con Han creemos que es necesario preguntarnos las causas eventuales de enfermedades como la depresión. Por qué concibe este filósofo la violencia neuronal de la virtualidad como pura positividad es difícil de conciliar con algunos aspectos de esta, como la extensión y colonización que los dispositivos electrónicos ocupan hoy en nuestra vida. Es como si Han en su análisis se limite a explorar los inicios del uso del móvil, cuando aún la pura positividad del dispositivo en sus múltiples posibilidades no se ha revertido en una negatividad parasitaria.

prometeico que nos ha transformado en sujetos de dominación nos metamorfosea, acaso ya para siempre, en sujetos de rendimiento. Aunque no son términos equivalentes, rendimiento e intencionalidad presentan semejanzas semánticas significativas: propósito, meta o finalidad. El hombre de nuestro tiempo se ha ido modelando como un sujeto intencional y hasta tal punto esto es así como que en su orden de valores posee una más alta estimación la acción que la contemplación, la ejecución que la meditación. *El homo faber* encarna la imagen prometeica del único ser capaz de desafiar a su Creador. No hay una adjetivación precisa para el nuevo sujeto —intencional, de rendimiento, digital— y, sin embargo, cada vez se clarifican mejor sus metas. Ya no es un mero *ser-ahí*⁴, sino un cocreador capaz de diseñar un mundo en paralelo; la realidad virtual es la expresión más plástica de esta nueva «creación».

La historia de la civilización puede describirse como una curva de rendimiento con etapas crecientes y decrecientes, pero siempre con un constante esfuerzo. Es justamente este esfuerzo continuado el que ha permitido al hombre alcanzar las actuales cotas de evolución y desarrollo, pero con un importante coste adicional: violentando su entorno y violentándose a sí mismo. El sujeto tecnológico, aunque ya se apuntaban síntomas en las sociedades industriales y postindustriales, empieza a tomar conciencia de que vive dentro de una paradoja autoinfligida. Debemos preguntarnos en qué radica esta paradoja y cómo se evidencia. La tesis de Han es que cada día nos violentamos conscientemente con tal de no reducir nuestra tasa de rendimiento. Si en las sociedades industriales hablábamos de alienación, en la sociedad digital habría que tener en cuenta la extensión de la alienación clásica al ámbito más radical e íntimo de la conciencia personal. Sería más riguroso hablar de autoalienación.

El problema, y es ahí donde radica la paradoja, es que esa voluntad de mejoramiento, de optimización, cree poder contar, como variable prioritaria, con la felicidad, concebida ésta como logro o bienestar. Y es en esta pretendida felicidad donde reside el peligro, debido a su sutileza, que conlleva la alienación autónoma⁵. Esto

⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2018, p. 74. El *ser-ahí* no sería un mero sujeto, en su acepción de cogito, pues su existencia, aun siendo un ente comprometido con su propio ser, se da dentro de la estructura fundamental de *estar-en-el-mundo*. En otras palabras, el *ser-ahí* requiere un análisis de la estructura del *estar-en-el-mundo*. Ahora bien, si es insuficiente el sujeto pre-virtual para comprender al sujeto virtual, el *estar-en-el-mundo* pre-virtual también sería insuficiente si consideramos la virtualidad como un evento apropiador (ereignis). En otras palabras, hay que considerar al sujeto virtual dentro de una estructura relacional distinta que sería su estar en el mundo virtual como un evento que funda una nueva época. Si esto es así, este análisis del *ser-ahí* requeriría una actualización. Donde sí podemos encontrar pistas para desarrollar un esbozo de esta apertura virtual es en el segundo Heidegger (HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 2003, p.79). En «El final de la filosofía y la tarea del pensar» se comenta la importancia que tendrá la cibernética. Al referirse a ella no se plantea como una simple técnica en manos del ser humano, sino como un destino que apunta a la acción social, al trabajo, y a una estructuración en dispositivos estéticos para la manipulación y la ordenación del lenguaje en noticias —sorprende que en 1962 se describa con tal precisión a algo muy parecido un smartphone, suerte que el mismo Heidegger dice de sí mismo que no es profeta—.

⁵ MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona 1994, 277-278. Desde este concepto observamos la capacidad de la negatividad para el dinamismo de lo real: todo hecho niega y restringe. Un ejemplo clásico de esto es la propiedad privada, un hecho que niega la posibilidad de

no significa que en nuestras sociedades no siga operando la alienación heterónoma; más bien habría que reconocer que en el tardocapitalismo ambos tipos de alienación se integran o acuerdan. La noción de bienestar, por ejemplo, está asociada a la del usuario satisfecho, pero para ello éste debe cumplir con las reglas laborales y con las que impone el mercado. Sospechamos que esta noción de bienestar lleva implícita la exigencia de la corrección y la normalización política. Difícilmente se puede esperar de un usuario satisfecho la disidencia. A diferencia de la alienación clásica la alienación del sujeto digital ha cambiado de signo: de negativo a positivo. Ahora no se trata tanto de limitar la capacidad creadora y liberadora del hombre, sino expandirla más allá de todo límite prefijado. El sujeto hoy se aliena por su misma voluntad de apropiación al exigirse el máximo para una tarea que no prescribe⁶.

2. EL IMPERATIVO DEL RENDIMIENTO

El nuevo sujeto busca con ello estar en la cúspide de la pirámide de Maslow, que como sabemos estableció un estamento jerárquico de las necesidades humanas. Recordemos que las condiciones que se habían de cumplir para alcanzar el estrato más alto eran las siguientes: moralidad, creatividad, aceptación de los hechos y resolución de problemas. La autorrealización corresponde al último de los estamentos o niveles. La teoría ha sido hace tiempo refutada, pero algo del modelo propuesto sigue vigente en el esquema social del auto-rendimiento en tanto que referido a un orden político y sociolaboral estructurado sobre el principio de la competencia.

María Moliner define el rendimiento como el producto o utilidad dado por una cosa en relación con lo que consume; pero hay otra acepción sobre la que merece la pena detenerse, aunque sea en sentido figurado: «situación de rendido». Todo rendimiento implica una suerte de sometimiento o sumisión; condición que describe el estado de alienación.

Los factores de rendimiento son esencialmente económicos, aunque no sólo. Conviene tener en cuenta cómo se ha impuesto el voluntarismo de los modelos

la colectivización de la propiedad. Este problema de lo público-privado podría encontrarse en la configuración actual del espacio virtual sin demasiado esfuerzo, pues la apuesta masiva por la privatización niega-imposibilita, en su avance del desarrollo virtual, las posibilidades de colectivización de dicho espacio. Pero hay otras negatividades que se han de tener en cuenta: por ejemplo: los síntomas de las enfermedades acrecentadas por los dispositivos cibernéticos. ¿Qué negatividad manifiestan estos signos? ¿Qué se está negando en la apertura virtual, en el hecho positivo de que se abren espacios inmensos gracias a nuevas tecnologías? ¿No posibilita la virtualidad negar el entorno exterior cuya densidad cada vez es menor?

⁶ La alienación como enajenación señala los efectos que el capitalismo tiene sobre los sujetos. Somos extraños ante nuestra tarea, no somos creadores de nuestra propia actividad. La enajenación-alienación proviene de un uso muy particular que Marx otorga a *aliéne* («locura»): cuando los propios actos son extraños y se sitúan contra nosotros, cuando perdemos la gobernabilidad de nuestras propias acciones. Para Eric Fromm (FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Madrid 1990, p. 105) este concepto se remonta al profetismo veterotestamentario, pues la crítica no se dirigía tanto al politeísmo como al gasto de las propias energías vitales y creativas vertidas a una «cosa».

ejemplares en la relación padre-hijo, o los llamados criterios de excelencia en el ámbito educativo. Sin que esto suponga una invalidación de dichos modelos, hay que admitir que poseen una enorme carga de profundidad psicológica que pueden llevar aparejadas formas muy sutiles y graves de enajenación. Mirarse exclusivamente a través del logro puede inducir al trastorno o la distorsión de sí mismo. Ya hemos visto cómo Han califica estos déficits emocionales del sujeto de rendimiento. La depresión, acaso la patología más extrema, o los síndromes de hiperactividad dan prueba de comportamientos sobreestimulados que entran en crisis⁷. Todas estas patologías —TDAH, TLP, SDO— comparten, a juicio de este autor, una sintomatología común: el exceso de positividad. Estos síndromes están asociados a un tipo de conducta en el que es determinante la variable temporal. Ahora bien ¿cómo se caracteriza ese tiempo? Consideramos que en un doble sentido: A) escasez de tiempo y B) celeridad. Si esto es así, surge entonces la necesidad de formular nuevos interrogantes: ¿dónde queda el reposo?, ¿qué ha sido del recogimiento?, ¿qué espacio-tiempo concedemos al silencio?, ¿cuál es el tiempo que consagramos a una meditación sin ocupación, a un ser sin hacer?

Al parecer, el nuevo Prometeo no sólo no ha logrado liberarse, sino que, por el contrario, está de nuevo encadenándose; mejor sería decir mal encadenándose. Siguiendo con la imagen de André Gide⁸ asistimos a la ceremonia de un Prometeo que ha de alimentarse de sus propios remordimientos; un Prometeo más preocupado por la conciencia de culpa que por la condena de Zeus. El sujeto digital de la tardomodernidad se ve obligado a acallar y ocultar su propio trastorno. Siguiendo con la metáfora del Prometo mal encadenado, el sujeto de rendimiento ama lo que le devora. Esa águila de nuestra conciencia resulta demasiado molesta e incómoda por lo que habrá de ser finalmente sacrificada. ¿Cuál es el síntoma que anuncia este dolor, este sufrimiento autoinfligido? El cansancio.

Ante tal crisis, Byung-Chul Han propone una terapia esperanzadora que, a nuestro parecer, está impregnada de espiritualidad oriental. El autor afirma que al hombre contemporáneo, adscrito al primer mundo, le pesa demasiado su yo,

⁷ La literatura en Ciencias de la Salud refleja en sus trabajos de metaanálisis una creciente evidencia en la correlación entre el uso del *smartphone* y las manifestaciones de síntomas relacionados con la depresión. Algunos metaanálisis correlacionan un descenso de la calidad de vida derivada de la adicción a internet. Las conclusiones a las que llegan es que internet afecta de forma negativa a la calidad de vida en general, en sus dimensiones físicas y psicológicas. Especialmente en la adicción, siendo esta un fenómeno en escalada y que debería ser considerado un problema serio de nuestro tiempo. (NOROOZI, F., HASSANIPUR, S., EFTEKHARIAN, F., EISAPAREH, K., & KAVEH, M. H., Internet Addiction Effect on Quality of Life: A Systematic Review and Meta-Analysis. *TheScientificWorldJournal*, 2021, 2556679. <https://doi.org/10.1155/2021/2556679>, p. 9-10). Además, no parece que el uso de las nuevas tecnologías (cuyas posibilidades hacen pensar a algunos investigadores que pueden lograr mejorías en pacientes psiquiátricos) tengan los resultados que se esperaban. Es decir, no hay evidencia de que el uso de teléfonos inteligentes en terapias tenga buenos resultados clínicos. ANMELLA, G., FAURHOLT-JEPSEN, M., HIDALGO-MAZZEI, D., RADUA, J., PASSOS, I. C., KAPCZINSKI, F., MINUZZI, L., ALDA, M., MEIER, S., HAJEK, T., BALLESTER, P., BIRMAHER, B., HAFEMAN, D., GOLDSTEIN, T., BRIETZKE, E., DUFFY, A., HAARMAN, B., LÓPEZ-JARAMILLO, C., YATHAM, L. N., LAM, R. W., ... KESSING, L. V., Smartphone-based interventions in bipolar disorder: Systematic review and meta-analyses of efficacy. A position paper from the International Society for Bipolar Disorders (ISBD) Big Data Task Force. *Bipolar disorders*, 24(6), 2022, pp. 580–614. <https://doi.org/10.1111/bdi.13243>, p. 581.

⁸ GIDE, A., *Prométhée mal enchaîné*. Éditions Gallimard. 1899.

su «arrogante» yo. La problemática del sí mismo ha devenido en dilema trágico. Nuestro yo —ya lo señalaba Ortega— es consustancialmente ejecutivo⁹ por lo que hemos llegado a creer que somos lo que hacemos; la inacción nos perturba, nos inquieta, cuando nos paramos sentimos que perdemos pie, nos falta asidero. En cierto modo, la acción adormece la atención reflexiva. No es de extrañar, entonces, que habitemos en sociedades donde el ruido, el estruendo, la saturación de voces —la mayoría de ellas irreconocibles— haya desalojado al silencio. El silencio se ha exiliado del hábitat humano, salvo en reducidos espacios de sacralidad, ha quedado alojado en el frágil entorno de lo natural donde la presencia del hombre no es todavía invasiva.

Sentimos la necesidad de salvar nuestro yo para ser y tomar conciencia de que somos, pero cada vez estrechamos más el receptáculo de la conciencia. En nuestro mundo, altamente tecnificado, hay poca holgura para lo que queremos ser. Además, si mi yo, debido a su arrogancia, se hincha demasiado le estoy —en palabras de H. Arendt restando espacio intermedio al prójimo¹⁰—. La conclusión derivada de la argumentación de este autor es que hay que desarmar al yo. Conclusión que exige ser precisada y corregida ya que Han soslaya la función de la negatividad en nuestras sociedades y ello porque parte de un postulado que se ha evidenciado inconsistente; a saber: ya no vivimos en una época vírica. La sola pandemia valdría para desmentirla, pero sin necesidad de referirnos a ella, basta con tener en cuenta los flujos migratorios para evidenciar el temor al contagio. Una época viral es una época de contagio. El primer mundo se siente indudablemente amenazado¹¹; los Estados no llegan a establecer un acuerdo firme respecto a las po-

⁹ ORTEGA Y GASSET, JI, *Historia como sistema, Obras Completas*, Fundación Ortega y Gasset y Santillana, Madrid 2008, p. 64. Ortega critica la naturalización tanto del cuerpo como del alma. Dicho de otro modo, se niega a reducir lo humano a «cosas». Esto supone una crítica a los límites de la racionalidad fisicomatemática, esto es, al racionalismo moderno. El sujeto es un «drama», es un acontecimiento. Tengan estas ideas más o menos calado, y nuestra existencia se componga o no de un entramado narrativo, lo cierto es que la autoalienación tiene como base un deseo prerreflexivo, cuyo dinamismo es el deseo y que se constituye en una red de acciones orientadas a un consumo compulsivo. Un derroche que no necesariamente tiene que traducirse en la adquisición de productos materiales (aunque también sea así), sino de productos virtuales cuya materia prima es nuestro propio entramado deseante, nuestra propia ejecución registrada en la red. En otras palabras, el signo de la producción virtual es la ejecución de un narcisismo como autoconsumo. En síntesis, la autoalienación es autoconsumo, nos consumimos, y no es extraño que el síntoma mayoritario de la adicción a internet sea el cansancio hasta la extenuación.

¹⁰ ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2009, p. 233. Para Arendt el espacio se atrofia y el sentido común se debilita cuando el marco social es puramente laboral, productivo. El *homo faber* sería un ser aislado, imperturbable en sus labores, pero también invisible, mudo, sin posibilidad de confirmación, sin comunión. El mundo que comparte es un conjunto de cosas, de productos, una comunidad de fabricantes. Hoy el *homo virtualis* habita un espacio virtual donde se dan las mismas consignas, pues consume y produce. Ahora bien, el cambio significativo es que la materia a consumir es el propio deseo. Estamos de acuerdo con Arendt en la pérdida de sentido común, y señalaríamos que en la virtualidad se acrecienta esta pérdida. Donde sólo queda lugar para el propio deseo ya no hay sentido común, ni deseo común, sólo el puro narcisismo transformado en producto para ser consumido.

¹¹ ARGULLOL, R.; TRIAS, E., *El cansancio de occidente*, Ediciones Destino, Barcelona 1992, p. 42-44. Dicho miedo se percibe, comentará Argullol, en la visión de lo externo como amenaza: la amenaza de los miserables. Se genera una sensación de estar acorralados por una miseria impropia, extraña como más allá de la frontera. Pero no sólo eso, la sensación de amenaza extranjera es

líticas migratorias o de acogida, incluso algunos de estos Estados han recrudecido sus posiciones neo-nacionalistas ante la presencia de los «otros», lo que pone de manifiesto el temor del que hablamos.

Hay riesgos de pandemia en estas migraciones masivas que afectan al «sistema inmunológico» de los Estados nacionales; no existe una legislación común en la Unión Europea en cuanto a la llamada política de fronteras. Sin negar que exista una voluntad solidaria se ha de reconocer que, por lo general, se admite y se consiente una migración funcional; sólo en el caso de que los migrantes cumplan una «función social» serán consentidos, de lo contrario serán percibidos como una plaga. Nos hemos detenido en este punto porque consideramos que no es acertado en el análisis de nuestro autor restar importancia a la negatividad que representan los extranjeros y achacar los males y las dolencias de nuestra sociedad exclusivamente a un exceso de positividad de los sujetos. Pero no cabe duda de que la arrogancia del yo nos ha vuelto miopes para el prójimo. El exceso de positividad queda cuarteado por los que llegan y es un hecho, aunque Han no se detenga en ello, que se llevan a cabo políticas para repeler la negatividad de lo extraño. No compartimos la idea, sostenida por el autor, de que vivimos en un tiempo pobre de negatividad. Esto no es óbice para que reconozcamos la existencia de nuevas patologías sociales asociadas a este exceso de positividad y al uso de las nuevas tecnologías. No hay duda alguna de que hoy el tiempo del rendimiento es omniabarcante, cada día se diluye más la diferencia entre *otium* y *negotium*. La tecnología ha alterado la temporalidad del trabajo y sus modos; lo virtual va minimizando la presencialidad. La idea clásica de jornada laboral comienza a quedar obsoleta, el tiempo de trabajo crece exponencialmente porque la digitalización de la actividad lo permite. La hiperconectividad potencia el desarrollo de las multitareas que exceden los límites del espacio-tiempo material.

Es verdad que, sin descartar la violencia vírica, asistimos en nuestras sociedades a lo que el autor llama violencia de lo idéntico que no conlleva la amenaza de los otros. «La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, del super-rendimiento o la super-comunicación, 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 rechazo¹². El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia tampoco son reacciones inmunológicas. Todas ellas consisten en manifestaciones de una violencia neuronal, que no es viral, puesto que no se deriva de ninguna negatividad inmunológica»¹³. El argumento central del libro de Han es que la vio-

double, pues en la caída de las utopías modernas se hace patente que nos ha quedado el poso del terror nuclear; la vigencia de la destrucción ecológica, o el pavor pandémico. En el espacio virtual la amenaza se manifiesta en una creciente obsesión por la ciberseguridad, cuyas defensas parecen replicar los intramuros y extramuros medievales. Ejemplo máximo de disonancia ya que la realidad virtual se categoriza por su inmediatez.

¹² Abrección: Descarga de tensión, alivio o eliminación de emociones y afectos. Se trata de un proceso que consiste en descargar una emoción reprimida o una experiencia desagradable viviéndola de nuevo en palabras, actos o sentimientos. [Habría que preguntarse sobre cuál es el efecto de esa descarga: ¿es siempre liberadora o puede, también, resultar erosiva?].

¹³ HAN, B., *La sociedad* (...). En este punto Han describe las diferencias entre las negatividades víricas y las procedentes de las nuevas tecnologías. Es interesante cómo detecta diferencias

lencia de la positividad es inherente al sistema mismo, tal y como se refleja en el síndrome del desgaste ocupacional (SDO) o síndrome de Burnout. La violencia neuronal es inherente al sistema. ¿De qué modo se acusa dicha violencia? Sobre todo, más que como un rechazo al trabajo, al que muy probablemente se llegará con el tiempo, como un padecimiento personal que puede incluso conducir al cinismo ya sea falseando la propia tarea o mostrándose irresponsable ante ella. Las causas debemos buscarlas en la misma dinámica del trabajo; es decir, en la lógica del rendimiento. Su afirmación de la violencia neuronal, por oposición a la violencia vírica, lleva a nuestro autor a sostener —dejando de este modo abierta la polémica con Foucault— que la sociedad del siglo XXI no es disciplinaria. Generalización, como otras tantas en las que incurre Han, altamente discutible. Él mismo acabará por reconocerlo parcialmente en obras posteriores como *En el enjambre e Infocracia*¹⁴.

Si tomamos como referencia exclusivamente el primer mundo, un reduccionismo por otra parte inaceptable, apreciamos que el control de vigilancia no sólo se ejerce en y desde el espacio físico —psiquiátricos, cárceles, cuarteles, colegios u hospitales—, sino a través del espacio-tiempo virtual de las redes. El espacio de vigilancia se ha expandido, sutilmente camuflado en la neutralidad del consumo. Es obvio que las dinámicas del poder han cambiado, pero ello no nos debe hacer creer que no persistan las tensiones clásicas propias del poder disciplinario en sus diversos modos de fuerza y resistencia. Es cierto, sin embargo, que se están constatando otras formas de vigilancia inherentes al consumidor satisfecho. Han distingue entre sujeto de obediencia —siguiendo en este punto a Foucault— y sujeto de rendimiento. Pero debemos preguntarnos si un sujeto de rendimiento no es, así mismo, un sujeto de obediencia. Pensemos que la auto-imposición de una tarea en la que se busca la máxima eficacia no es siempre consecuencia de una elección sino de una imposición heterónoma. Es lo que ocurre cuando a un trabajador o a un alumno se le exige que alcance ciertos objetivos. ¿La idea, tan frecuente hoy en día, de que hay que reinventarse laboralmente es una imposición o una auto-imposición? Consideramos que ambas tensiones convergen en la sociedad del rendimiento. Los nuevos sujetos digitales se convierten en emprendedores de sí mismos; el trabajador ha de confiar en el verbo modal positivo: poder. *Yes, we can*; sí, nosotros podemos.

significativas entre ellas. Obviamente, un *smartphone* no es un coronavirus, ni una bacteria zoonótica como la peste. Pero el rechazo, por el exceso de positividad, supone una negatividad propia de un ente parasitario (aunque sea cibernético) y por tanto se ejerce una violencia colonizadora. Baudrillard, comentará Han, relaciona la violencia virtual con la vírica, o con la metástasis. Sin embargo, los dispositivos desde los que nos conectamos a internet tienen una naturaleza parasitaria: se han ido instalando en nuestros pupitres de trabajo, en nuestras mesillas de noche, en nuestros bolsillos, y pronto se implantarán en nuestras pieles, retinas, o directamente en nuestro sistema nervioso central.

¹⁴ HAN, B., *Infocracia*, Taurus, Barcelona 2022, p. 9-10. En este ensayo Han se percató del papel del cuerpo en el espacio virtual. Si hasta ahora consideraba que el *ganado consumidor*, en palabras de este filósofo, no requiere de un disciplinamiento corporal, lo cierto es que todo esto ha de matizarse. Si pensamos en el papel del cuerpo en el uso prolongado, y cada vez más estable (incluso, en algunos casos de adicción extrema, ininterrumpido) de los dispositivos que dan acceso a la virtualidad, ciertamente admitiremos con Han que el «poder disciplinario penetra en las vías nerviosas y en las fibras musculares».

La sociedad disciplinaria generaba una específica patología social: locura y crimen; por la sociedad del rendimiento desfilan deprimidos y fracasados, sin que haya disminuido ni la locura ni el crimen. Si el deber es el infinitivo que mejor caracteriza a la sociedad disciplinaria y el poder a la sociedad del rendimiento, lo más lógico sería reconocer que desde ambos infinitivos se puede trazar una línea de continuidad. Ambos —deber y poder— están correlacionados dentro del sistema. El poder se transforma en un deber de maximización. El propio Han así lo reconoce: «El cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento denota una continuidad a un nivel determinado [...], al inconsciente social le es inherente el afán de maximizar la producción»¹⁵. Cuando la prohibición empieza a generar un efecto bloqueante opera la positividad del poder. «De este modo el inconsciente social pasa del deber al poder. El sujeto de rendimiento es más rápido y productivo que el de obediencia»¹⁶. La motivación posee una relevancia funcional en esta dinámica social; ahora bien, ¿esta dinámica es extrínseca o intrínseca? ¿Se trata de una autodeterminación o de una hetero-determinación? Las dinámicas motivacionales se caracterizan por una tensión oscilante; el rendimiento exige un reforzamiento positivo e interno de la conducta, de ahí que la motivación derive en autodisciplina. El problema surge cuando los objetivos no se alcanzan, entonces surge la anomalía. Por lo general no nos rebelamos contra la dinámica que nos exige ese esfuerzo sino contra nosotros mismos. El efecto, en muchos casos, suele ser un cuadro depresivo. Como dice Alain Ehrenberg, «el deprimido no está a la altura, está cansado del esfuerzo de devenir él mismo»¹⁷. Ehrenberg sitúa la depresión en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de rendimiento. La depresión es efecto del fracaso de la iniciativa personal. No llegar a devenir él mismo es tanto como no llegar a ser. Y aquí debemos entender el ser en su suplantación diabólica por el haber; no llegar a ser no será otra cosa que no haber llegado a realizar la tarea. El infarto psíquico nos permite visualizar el resultado de la depresión por agotamiento. El sujeto —más específicamente el sujeto digital— sucumbe ante la presión del rendimiento. ¿Pero esta presión no es, en sí misma, una imposición disciplinaria? ¿Nos presionaríamos a nosotros mismos como lo hacemos si no nos sintiésemos presionados? El rendimiento se convierte en un nuevo mandato, en un terrible imperativo. Por ello consideramos que la prohibición no cede ante la responsabilidad, sino que la autodetermina con

¹⁵ HAN, B., *La sociedad (...)* p. 27-28. En estas páginas podemos ver la postura previa de Han a *Infocracia*, pues señala que hay un cambio de paradigma entre la sociedad disciplinaria y la de rendimiento. Ahora bien, admite cierto grado de continuidad entre la voluntad de producir (incluso afirma que el sujeto de rendimiento continúa estando disciplinado), pero esto se trunca en los límites propios de la esfera disciplinaria: aunque podamos estar de acuerdo con Han cuando afirma que la positividad del poder trasciende la negatividad del deber; si recordamos el papel de lo corpóreo en la vivencia del espacio virtual este se pliega a una lógica en la que ya no impera esa libertad, ese exceso de positividad neuronal, pues es matizado por las negatividades de un cuerpo sometido ante la máquina, incluso convertido en máquina. La depresión, por tanto, no responde solamente a un fracaso psíquico ante un escenario casi ilimitado de posibilidades en el espacio virtual (en el que la psique sucumbe), sino por el extremo disciplinamiento al que se ve sometido el cuerpo forzado al plegarse, sumiso ante las exigencias de las máquinas que emplea para el acceso virtual.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

sutileza. Desde esta perspectiva podemos entender el rendimiento convertido en mandato como un imperativo auto-represivo. Al interiorizar el mandato nos comprometemos tanto con el poder como con el deber.

¿El hombre que se auto-percibe en función de su rendimiento no se asemeja al hombre masa —en el enjambre, dirá Han? No hay ninguna soberanía en el modelo de conducta del sujeto de rendimiento que mide su escala de realidad con arreglo al cumplimiento de una tarea; no hay en él, propiamente hablando, autonomía moral en el sentido kantiano, aunque haya auto-imposición. Nos referimos a la soberanía personal como auto-creación de sí mismo. El propio Han lo reconoce: «Al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía»¹⁸. Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene el autor, no queda del todo claro que el depresivo —como sujeto que padece el rendimiento— sea aquel que se explota a sí mismo sin coacción externa. Pero es un hecho que el rendimiento ha de ser evaluable y no sólo autoevaluable; el depresivo muestra su impotencia ante una sociedad que proclama orgullosamente que «nada es imposible». El sujeto de la tardomodernidad es un claro ejemplo de libertad obligada. «Las enfermedades psíquicas de la sociedad del rendimiento constituyen precisamente las manifestaciones patológicas de esta libertad paradójica»¹⁹. ¿Qué diferencia habría entre el enjambre y la masa? Según Han no nos encontramos ya en la crisis de la soberanía que plantea Le Bon, sino en una propia de la virtualidad: la masa sería enjambre. Si la masa está unida por un espíritu, el enjambrado está aislado. Han dirá, no sin cierta radicalidad, que no existe un nosotros en el enjambre virtual. Lo que sí es patente es el carácter efímero del nuevo «nosotros», tan volátil en el espacio virtual, que no llega a masificarse.

La evidencia más palpable de este exceso de positividad es la hiperactividad generada por la multitarea. Advertimos que el aumento de actividad guarda una relación inversamente proporcional con la atención²⁰. ¿Existe un verdadero riesgo de regresión cognitiva? En todo caso, la dispersión atencional parece retrotraer al hombre a un estadio primario de supervivencia. Es decir, necesitamos saber que somos los más aptos en un entorno de competencia feroz. Estamos inmersos en el espacio-tiempo de la máxima ocupación lo que inevitablemente conlleva una

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid 1999, p.73-74. La discontinuidad presentada por Han entre masa y enjambre genera dudas, pues habría que responder más despacio si el *homo virtualis* puede o no puede conformarse en masa a través del espacio virtual. Ahora bien, obliga a replantear las argumentaciones, más o menos clásicas, sobre dicha cuestión. No es cierto que el avance del hábitat virtual impida que nos encontremos en escenarios masificados, como estadios, conciertos, o manifestaciones. La pregunta es más bien cómo los vivimos cuando la virtualidad supone una permanente intersección. ¿Hemos superado la crisis inherente al hombre masa, diagnosticada por Ortega?

¹⁹ HAN, B., *En el enjambre*, Herder, Barcelona 2020, p. 26-27

²⁰ PARRA-MEDINA, L. E., ÁLVAREZ-CERVERA, F. J., «Síndrome de la sobrecarga informativa: una revisión bibliográfica». *Rev Neurol* 2021;73 (12):421-428. Un concepto interesante que englobaría algunas de estas problemáticas es el de «sobrecarga informativa». Señala el exceso de información digital en cantidad o intensidad hasta el punto de superar los límites cognitivos. La confusión, ineficiencia, la falta de autocritica, la mayor tolerancia al error, o la ansiedad, etc., son algunos de los síntomas más comunes ante dicha sobrecarga. Sería interesante replantear nuestra relación con lo tecnológico para que fuese acorde con las posibilidades cognitivas, pues mantener en el tiempo esta sobrecarga puede derivar en problemas mayores

superficial atención. Superficialidad que no se contradice con la hiper-atención, más bien es la constatación de su paradoja intrínseca: «Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos»²¹.

Lo más relevante en este punto de nuestra reflexión es el antagonismo radical entre hiperactividad y aburrimiento. Necesitamos ralentizar el tiempo de nuestras acciones para que pueda emerger el proceso creativo; hay que pararse y ampararse en nuestros nidos de tiempo. Deberíamos acogernos, envolvernos —como ocurre en el sueño— en una temporalidad no activa; en un espacio-tiempo de inmersión y no de proyección. Los nidos de tiempo entrañan un modo particular de copertenencia con el cosmos que va más allá de cualquier forma de apropiación o de mundo a la mano. Sólo de este modo puede cancelarse por un tiempo la intencionalidad para dar cabida a la poiesis; se trata, pues, de un tiempo —otro tiempo— de contemplación y escucha. El don de escuchar que se va poco a poco perdiendo en nuestras sociedades; cada vez nos reunimos con mayor frecuencia para ver, incluso el alfabeto parece declinar ante el icono. «El don de la escucha se basa justamente en la capacidad de una profunda y contemplativa atención, a la cual el ego hiperactivo ya no tiene acceso»²².

Por medio de esa relación de pertenencia, a la que antes nos hemos referido, el hombre consigue desprenderse no sólo de lo que busca poseer, sino, en cierto modo también, de sí mismo, adelgazando de este modo su yo y haciéndolo más liviano. Ese despojamiento —dexamiento en el lenguaje de algunos místicos— conlleva una interiorización previa de mayor profundización. Se trata de un desprenderse que es —aunque nos pueda sorprender— un adentrarse. El adentramiento del estado contemplativo ha de entenderse como un salir y un sumergirse; quizás fuera más preciso hablar de interiorización negativa o desinteriorización. Cézanne constata su experiencia de realidad al decir que huele los colores. Nada más alejado de la hiperactividad digital que esta confesión, ya que el sujeto de rendimiento padece, en gran medida, una atrofia sensitiva²³.

²¹ HAN, B., *La sociedad* (...), pág. 35-36. Han aquí elogia cierto aburrimiento, pues incuba procesos creativos. Trae a la reflexión a Walter Benjamin quien consideraba que el aburrimiento era el punto álgido de la relajación espiritual, pues la agitación solo remueve lo ya existente. Además, es desde esta posición de inactividad donde es posible la escucha. Ese es uno de los mayores problemas de la hiperactividad relacionada a la hiperconectividad, pues un ego sobredimensionado, como es el del sujeto virtual, es incapaz de escuchar atentamente. Este es un punto que acrecienta el narcisismo del autoconsumo: además de consumir productos cuya materia prima son nuestros propios deseos, ese exceso de apropiación se traduce en una actividad desenfrenada que imposibilita la escucha. Cuanto más se desea, más se autofagocita el propio sujeto.

²² *Ibid.*, 36.

²³ MERLEAU, P., *La duda de Cézanne*, p. 40-43. La experiencia del color de Cézanne, narrado por Merleau-Ponty, nos trasporta hacia un trabajo meticuloso en el que se pretende profundizar en las texturas, incluso olores, de aquello que racionalmente sólo es luz. La experiencia de este pintor, aunque definitivamente angustiada, es un ejemplo de expansión de la experiencia como inmersión en la exterioridad. Dicha vivencia en las ilimitadas posibilidades del acceso virtual toma la apariencia de una especie de democratización de la mística, pues podemos sumergirnos en la red en un sinfín de contenidos cuyas texturas son cada vez más sorprendentes. Y es posible que algunas manifestaciones artísticas sí logren dicho objetivo, por ejemplo, en la producción cinematográfica. Pero dentro de la lógica parasitaria del *smartphone* la experiencia se cierra de tal manera que se nos hace imposible una externalización de la vivencia.

CONCLUSIONES: EL EXILIO DEL SILENCIO Y LA RESISTENCIA

Hay que sosegar, apaciguarse, calmarse, para contrarrestar la hiperactividad que nos exilia de la contemplación. «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 hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo»²⁴. Semejante es el hilo que recorre la tradición mística de Occidente al intentar conciliar acción y contemplación; más aún, la vida activa es la que conduce a la contemplación, pero, a su vez, lo contemplado en nuestro interior nos insta a volver al mundo. La vida del espíritu descansa en una estructura corpórea, jamás el alma humana podrá identificarse con un espíritu puro. El alma no es sino el modo del ser personal de la realidad humana, y sólo podrá hacer efectiva su potencia espiritual a través de la vida consciente del yo. Lo espiritual es recibido en el alma a través de los sentidos. A ello se refiere Edith Stein cuando afirma que «esta interioridad es accesible por medio de la exterioridad sensible»²⁵. Se trata de un psiquismo continuo con grados o escalas de accesibilidad hacia el interior de la conciencia. Pero ya nos advierte esta pensadora que «la elaboración interna de lo que penetra en la profundidad del alma no es inmediata, sino que requiere tiempo»²⁶. El yo personal se encuentra en la interioridad más profunda del alma y es por ello por lo que está cerca de todo lo que sucede. Más aun, dicha interioridad termina impregnando el cuerpo, espiritualizándolo. Somos herederos de una iconografía ascética que nos muestra los cuerpos de los eremitas consumidos por una vida austera de renuncia, pero también, cuerpos que encarnan la glorificación de la alegría emanada de las pequeñas cosas, de las realidades más humildes y menesterosas. En esa interioridad, dirá Stein, «se encuentra el verdadero centro de lo corporal»²⁷. Es la experiencia unitiva la que dota de sentido

²⁴ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal Madrid 2019, p. 180. Para Nietzsche si hay algún rasgo de continuidad entre la modernidad y la actualidad pasa por el nerviosismo, cuya agitación hace improbable la maduración necesaria para dejar de permanecer en la barbie de un sistema que premia a los desasosegados. En otras palabras, si hoy destaca alguien es quien vive en un activismo hasta el ahogo. La solución a esto, para este filósofo, pasaría por reforzar la contemplación tomando conciencia de que el activismo no deja de ser pereza ante dicha actitud contemplativa. En gran medida esta consigna nos da una clave para el sujeto virtual, aunque sea otro el contexto, pues salir de esa experiencia superficial de la imposibilidad de profundización requiere superar una pereza propia de quien es incapaz de consumir nada que le quede más lejos que uno mismo. Se produce aquí una paradoja: nos movemos frenéticamente, en una movilidad sin parangón en la historia, pero en realidad nuestro movimiento es compulsión ya que nuestro dinamismo es nulo. Fomentar un estado contemplativo que nos fuerce a salir de esa letanía compulsiva del autoconsumo, del baile frenético a la luz de un fuego virtual que promete no extinguirse jamás, es un acto de desperezarse: un necesario bostezo que llene nuestros pulmones de aire nuevo y nos saque del ensimismate, del deliro, del activismo frenético de la virtualidad.

²⁵ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura económica, México D. F., 1996, p. 449-451.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* En la descripción que Stein hace de la relación entre exterioridad e interioridad se respira la atmósfera de *Las Moradas* de Teresa de Ávila. Ejemplo donde los haya de ejercicios de contemplación. El drama del espacio virtual, en la imposibilidad de la interiorización, es la pérdida del hábitat, del sentirse en el hogar. Como si a las puertas de nuestra propia morada se les hubiesen

al activismo evangélico. Al místico no le está permitido permanecer en el éxtasis; al «descender» proyectará el sentido y la fuerza de su experiencia interior en el espacio-tiempo de los hombres. No obstante, la vita activa —corrigiendo en este punto la crítica de Han sobre Hanna Arendt— no está determinada exclusivamente por la intencionalidad o necesidad que impone y exige una tarea; no es, pues, un mero hacer o ejecutar funcional. La vita activa es, además, acción creadora en la medida en que dispone y prepara las condiciones para el diálogo y la interrelación entre los hombres dentro del espacio intermedio que constituye lo político. No se trata, por tanto, de un accionismo heroico, empeño excesivo incluso para sujetos no digitales, sino de un encontrarse. Con cada acción los hombres van trazando sus vidas, con independencia de que estas acciones se ajusten o no a un proyecto. Hacemos y actuamos porque vivimos y no siempre nuestros actos revisten una finalidad precisa. La errancia, y no sólo el proyecto, es un rasgo característico del existir humano. Ya sabemos que Arendt se rebela contra la afirmación heideggeriana del ser para la muerte; para ella es más enigmática la vida, juicio que comparte con María Zambrano. La vida es una posibilidad abierta e indefinida, la muerte y su imposible posibilidad constituye un cierre definitivo. Hasta la muerte de los otros cobra sentido únicamente desde esta ladera, al menos hasta que sus recuerdos comiencen a desvanecerse en nuestra memoria; las muertes no son más que el recordatorio de sus vidas. La acción adquiere una dimensión casi religiosa, pero no por el «heroísmo» implícito que conlleva perseguir una meta, sino sólo porque desde la vida, y su acción en ella, el hombre enlaza con la realidad y con su posible sentido.

La acción a la que hace referencia Hannah Arendt en su obra *La condición humana* no es el trabajo del *animal laborans* donde el riesgo de alienación es tan elevado. En el trabajo los hombres están sujetos a una estructura socioeconómica de aceptación de condiciones externas que degeneran, por lo común, en un proceso de vida anónima. La anonimidad del individuo guarda estrecha relación con la absolutización del trabajo; el carácter funcional de la tarea tiende a la permutabilidad o sustitución de unos trabajadores por otros; se impone el trabajo y su rendimiento por encima de los sujetos que lo ejecutan. ¿Desde este análisis preliminar se puede seguir sosteniendo la tesis de Han de que la actual sociedad del rendimiento no genera anonimidad ni pérdida de individualidad como acontecía en las sociedades industriales? La argumentación siguiente es cuando menos controvertida: «El animal *laborans* tardomoderno no renuncia de ningún modo a la individualidad ni a su ego para consumarse trabajando en el proceso vital anónimo de la especie»²⁸. ¿En

cerrado las cerraduras: tal es el frenesí de la virtualidad, en su configuración actual (como mercado incesante del propio deseo). Si ya no tenemos acceso ni a nosotros mismos ni a los otros, quienes nos forman como «sangre y carne», deberíamos pensar en volver a los grandes maestros del castillo interior.

²⁸ HAN, B., *La sociedad* (...), p. 42, Han da a atender que las líneas de continuidad entre el animal *laborans* de Arendt y el sujeto de rendimiento no son claras. Lo cierto es que, como hemos visto al comentar *Infocracia*, el disciplinamiento en el espacio virtual también supone un domino que paraliza el cuerpo sometándolo. El animal *laborans*, quien trabaja y construye, habitando el mundo desde este modo, es también un sujeto de patologías relacionadas con el frenesí compulsivo. Por tanto, el producir desde la red intensifica la positividad del *laborans* mediante una aceleración frenética que genera ritmos, compulsiones, rituales, que con el tiempo se cronifican en una inmensa cadena de producciones para el consumo.

verdad estamos dispuestos a afirmar que en las sociedades del tardocapitalismo el trabajo ha supuesto una mayor individualización? ¿Cómo se corresponde esta individualización con la robotización de las tareas y con el desarrollo exponencial de la IA? Indudablemente el trabajador de la sociedad del rendimiento posee un yo arrogante, casi podríamos hablar de un super-ego; pero ¿hasta qué punto, ese super-ego lo convierte en un sujeto menos pasivo? La auto-idealización del sujeto de rendimiento simboliza una de las formas más acabadas de mixtificación de nuestro tiempo. Aunque se responsabilice de su autoexigencia, ello no significa que el sujeto de rendimiento no deba atender a presiones externas. Más bien resulta lo contrario, ya que con su conducta de optimización se refuerzan los estímulos exteriores. La consecución de objetivos no deja de ser sino una coerción camuflada bajo la apariencia seductora de la decisión voluntaria. Hacer que el sujeto de rendimiento se haga consciente y responsable de su tarea no supone ninguna acción creativa y, mucho menos, un retorno a la contemplación.

Hay un punto en la argumentación de Han sobre el que merece la pena detenerse: el sujeto hiperactivo e hiper-neurótico de la sociedad del rendimiento no cree en nada más allá de su propia tarea. Ya sabemos que no cree en los otros, a los que ni tan siquiera ve, ni en Dios; además considera que su vida es efímera. ¿Cómo se corresponde, entonces, este constante esfuerzo del sujeto digital con la conciencia pasajera y huidiza de nuestras vidas y su total ausencia de trascendencia? ¿Cuál es el sentido, si lo hay, de la propia autoexigencia? ¿Posee, acaso, un significado endogámico que se agota en la autosatisfacción de sí mismo? El sujeto digital constata que nada es constante y duradero. «Ante esta falta de ser surgen el nerviosismo y la intranquilidad»²⁹. El individuo tardomoderno de la sociedad del cansancio está desnudo; se trata indudablemente de una desnudez existencial pero que exige una aproximación hermenéutica. Con ello simplemente queremos decir que el hombre de nuestro presente se está quedando sin un relato que le otorgue sentido; es decir, se está desnarrativizando. Nos encontramos, pues, con una lógica biológica que permite prolongar la vida al tiempo que la hace más liviana, más ingrátida en su sentido ontológico. En las sociedades industriales el trabajo compartido permitía generar un sentimiento solidario, una conciencia de clase, pero el trabajo del sujeto digital es una actividad desnuda que corresponde a una vida desnuda³⁰. El hecho de que nuestras vidas estén despojadas de sentido nos hace perder entidad, facticidad y, a consecuencia de ello, valor. Nos afirmamos como sujetos morales cuando dotamos de significación nuestras vidas y las de otros. Es nuestra existente realidad, en lo que tiene de resistencia fáctica, lo que nos convierte en sujetos de juicio. La realidad importa porque nuestra relación con ella suele ser dramática. Existe, a nuestro juicio, una relación directamente proporcional entre densidad existencial y rebeldía. La existencia reclama, al menos, el sentido de su dignidad, de su gravedad intrínseca. La existencia pesa. Si, por el contrario, somos hombres huecos nos convertimos en *homines sacri*, dispuestos al sacrificio por un Dios oculto. El hombre necesita reinterpretarse moralmente si no quiere convertirse en objeto residual; quizás en la reapropiación de valores comunitarios radique nuestra única posibilidad de resistencia. Los hombres huecos son calificados por

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 45-46.

Han como *muselmänner*: hombres consumidos y extenuados: «figura sin forma, sombra sin color»³¹.

La interpretación que hace Han de la vida activa de Arendt es sesgada; no es cierto que la autora ponga un especial énfasis en la acción, todo lo más constata que en y desde la acción nos comprometemos moralmente con el prójimo. La vida activa ha de alimentarse de vida contemplativa, pero sólo desde aquella podrá el hombre comprenderse como un sujeto de juicio, nunca en soledad. Abogar por la vida activa no supone absolutizar la acción, ni tampoco excluir la contemplación. El espacio-tiempo de los hombres es dialógico y dinámico y es desde ese ámbito común como el hombre ha de hacer frente a la contingencia. El reto consiste en transformar ese espacio-tiempo en la «sociedad del género humano». Pero esto exige que aprendamos a mirar de nuevo nuestra realidad. Una mirada atenta que en su extensión metafórica compromete a todos los sentidos. Hay que detenerse ante aquello a lo que se atiende, resistiéndose al impulso y ganando tiempo para elaborar el juicio. La reacción inmediata puede degenerar en una afección patológica. Resistir a la sobresaturación que supone el flujo de información es uno de los modos de oposición que adopta la vida contemplativa. «Esta no consiste en un abrirse pasivo, que diga sí 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»³². El decir no, es una de las formas más intensas que reviste la vida activa, pero esta negación tiene su origen en la contemplación, en la mirada atenta. Lo atento y lo distante son figuras del juicio, ahí radica la fortaleza del escéptico. No sólo hay que medir el alcance de nuestras respuestas, en ocasiones es preferible no dar respuesta alguna. La dialéctica acción-reacción manifiesta una patología eruptiva muy poco reflexiva y, en este sentido, muy poco liberadora. «Es una ilusión pensar que cuanto más activo uno se vuelva más libre es»³³. Hay que aprender a parar para tomar conciencia de que el tiempo existencial no es continuo; la segmentación —pensemos en la liturgia de las horas— permite la recapitulación como un excelente antídoto contra la rutina. La aceleración suprime cualquier entretiempo. El principal defecto de los hombres activos, escribe Nietzsche, es que les falta habitualmente una actividad superior: «Los activos ruedan como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica»³⁴. Habría que enojarse con más frecuencia por el uso que hacemos de nuestro tiempo; cuando confesamos nuestro cansancio fragmentamos el tiempo, rompemos con la ficticia continuidad de un presente prolongado; damos cabida a la negatividad ante el exceso de positividad de nuestras tareas. En este punto, y siguiendo a Heidegger en su reflexión sobre la muerte, Han se muestra muy lúcido: «La creciente positivización del mundo hace que éste se vuelva pobre en estados de excepción»³⁵. Hasta las situaciones excepcionales de nuestra vida se pretenden normalizar, convertirlas en cifras o datos de un cuadro estadístico. Pero la radical excepcionalidad del existir humano no es datable y el Dasein no es disponible. No

³¹ ELIOT, T. S., *The Hollow Men. Poems*, Boni & Liveright, New York. 1925.

³² HAN, B., *La sociedad del cansancio*, p. 50.

³³ *Ibid.*

³⁴ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal. Madrid. 2007, p. 179.

³⁵ HAN, B., *La sociedad (...)*, p. 52.

sólo el desamparo, la enfermedad o la muerte, sino cualesquiera de las máscaras con las que se reviste el temor y el temblor; incluyendo la duda ante la mixtificación de toda certeza, evidencian la negatividad dentro de la dinámica funcional del cálculo. Suprimir la vacilación quizás nos acerque a lo transhumano, a costa de alejarnos de lo humano.

El esfuerzo por optimizar el rendimiento «elimina todo aquello que pueda haber de negatividad porque ralentiza el proceso de aceleración»³⁶. Y, sin embargo, en el sentido definido por Hegel, la negatividad mantiene la existencia llena de vida. El no a algo, el no ante la pura y simple actividad del mero hacer, el no al impulso; así mismo, el no ante aquellos juicios que hayan invalidado con demasiada premura otros juicios posibles. La negatividad nos permite retornar de nuevo a la autonomía de la conciencia del sujeto. Él no puede ayudar a contrarrestar la fatiga de un rendimiento vital que conduce al agotamiento, al «infarto del alma». Es, además, un cansancio solitario, no solidario como el del sistema fordista del trabajo en cadena. Un cansancio, en palabras de Peter Handke, que nos quema la capacidad de hablar, el alma³⁷. El cansancio aporta algo de levedad a la gravedad de nuestro yo, al adelgazarlo se debilita su arrogancia, tomamos conciencia de nuestra fragilidad. Sabemos que no somos máquinas de rendimiento autista, pero hay que confesarlo. Sin embargo, el cansancio permeable, que me permite aminorar el ser, es un cansancio elocuente, inspirador. Nos avisa, nos dice que debemos dejar de hacer algo y nos predispone hacia una aprehensión de la realidad que no es enteramente mía, que escapa a mis propósitos. Nos invita a dejarnos acariciar por el «aura de cordialidad de las cosas». No es siempre el resultado de un acto consciente, puede tratarse de una impresión instantánea o de un momento que ejerce el efecto de una iluminación. No es de extrañar que las religiones hayan ritualizado el tiempo del no, el espacio-tiempo del descanso. Este entretiem po constituye una tregua; aprendamos a descansar en ella.

REFERENCIAS

- Anmella, G., Faurholt-Jepsen, M., Hidalgo-Mazzei, D., Radua, J., Passos, I. C., Kapczinski, F., Minuzzi, L., Alda, M., Meier, S., Hajek, T., Ballester, P., Birmaher, B., Hafeman, D., Goldstein, T., Brietzke, E., Duffy, A., Haarman, B., López-Jaramillo, C., Yatham, L. N., Lam, R. W., ... Kessing, L. V. (2022). «Smartphone-based interventions in bipolar disorder: Systematic review and meta-analyses of efficacy». A position paper from the *International Society for Bipolar Disorders (ISBD) Big Data Task Force*. *Bipolar disorders*, 24(6), 580–614. <https://doi.org/10.1111/bdi.13243>
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Argullol, R.; Trías, E. (1992). *El cansancio de occidente*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Eliot, T. S. (1925) *The Hollow Men. Poems*. New York: Boni & Liveright.
- Foucault, M. (2018). *Vigilar y castigar*. Barcelona: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2022). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Fromm, E. (1990). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Madrid: Fondo de cultura económica.

³⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁷ HANDKE, P., *Ensayo sobre el cansancio*. Madrid, Alianza. 2006.

- Gide, A. (1989). *Prométhée mal enchaîné*. Éditions Gallimard.
- Han, B. (2020). *En el enjambre*. Barcelona: Herder, p. 26-27
- Han, B. (2022). *Infocracia*. Barcelona: Taurus.
- Han, B. (2020). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Handke, P. (2006). *Ensayo sobre el cansancio*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2019). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Hesíodo (2021). *Obras y fragmentos*. Barcelona: Gredos.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Merleau, P. (2022). *La duda de Cézanne*. Madrid: Casemiro.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Noroozi, F., Hassanipour, S., Eftekharian, F., Eisapareh, K., & Kaveh, M. H. (2021). «Internet Addiction Effect on Quality of Life: A Systematic Review and Meta-Analysis». *TheScientificWorldJournal*, 2021, 2556679. <https://doi.org/10.1155/2021/2556679>
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Historia como sistema, Obras Completas*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset y Santillana.
- Ortega y Gasset, J. (1999). *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral.
- Parra-Medina, L. E. (2021). Álvarez-Cervera FJ. «Síndrome de la sobrecarga informativa: una revisión bibliográfica». *Rev Neurol* 2021;73 (12).
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México D. F.: Fondo de Cultura económica.

LUIS LLERA CANTERO
JUAN CALVIN PALOMARES

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]