

La filosofía como medicina: Nietzsche y Byung Chul-Han frente al nihilismo y la sociedad del rendimiento.

Jorge Díaz Gallardo¹

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Puebla, México.

E-mail: jorgediazgallardo@gmail.com

Resumen: Nuestra época ha sido definida de diversos modos (posmoderna, líquida, vacía, entre otros), los cuales manifiestan que los filósofos han continuado con el proyecto nietzscheano de hacer de la filosofía una “medicina de la cultura”. En este tenor, el filósofo surcoreano, Byung Chul-Han, ha realizado sugestivos diagnósticos que afirman que la nuestra es una sociedad dominada por la *transparencia* y el *rendimiento*, por un exceso de *positividad* que termina agotando y aislando al individuo del siglo XXI. Por ello, el propósito de este texto es mostrar cómo los diagnósticos de Han son una continuación de la concepción nietzscheana del filósofo como médico de la cultura, específicamente, cómo la sintomatología descrita por el filósofo surcoreano, es una evolución de la gran enfermedad de Occidente: el *nihilismo*. Por lo que pensar el nihilismo, esclarece la “necesidad histórica” de hacer de la filosofía una praxis, una medicina, un modo de vivir, antes que un sistema teórico explicativo de la realidad.

Palabras Clave: nihilismo, *décadence*, *transparencia*, *rendimiento*, *positividad*.

Abstract: Our era has been defined as various ways (postmodern, liquid, empty, among others), which show that the philosophers have continued with the Nietzschean project of making of the philosophy a “culture medicine”. In this regard, the South Korean philosopher, Byung Chul-Han, has made suggestive diagnoses that affirm that the our is a society dominated by *transparency* and *yield*, by an excess of *positivity* that ends exhausting and isolating the individual of the 21st century. Therefore, the purpose of this text is to show how the diagnoses of Han are a continuation of the Nietzschean conception of the philosopher as a doctor of the culture, specifically, how the symptomatology described by the South Korean philosopher, is an evolution of the great disease of

West: the *nihilism*. As far as to think the nihilism, it clarifies the "historical necessity" of making philosophy a praxis, a medicine, a way of life, rather than a theoretical explanatory system of the reality.

Key Words: nihilism, *décadence*, transparency, yield, postivity.

Introducción.

La filosofía contemporánea ha seguido, directa o indirectamente, la concepción que Nietzsche tenía para el quehacer de una "filosofía del futuro", es decir, hacer de los filósofos médicos de la cultura (Nietzsche, 2010: 558, Volumen I). Dentro de esta nueva concepción médica de la filosofía, se han realizado diagnósticos de nuestra cultura que la definen como una cultura posmoderna (Lyotard), líquida (Bauman), vacía (Lipovetsky), dominada por la reproductibilidad técnica (Benjamin) y el *remake* (Belting), entre una serie cada vez más alarmante de síntomas que parecen conducir a un final inexorable. Estos diagnósticos hacen que una buena parte del pensamiento filosófico contemporáneo retorne a una concepción antigua de la misma filosofía, esto es, retornar a la concepción de la filosofía como un modo de vida, un arte de vivir, antes que una construcción teórica, un sistema de explicación de la realidad. En esta tónica, uno de los filósofos contemporáneos que ha asumido el papel de médico de la cultura, realizando un diagnóstico, pero también, y a diferencia de muchos diagnósticos contemporáneos, esgrimiendo una cura, es Byung Chul-Han. Por ello, en lo que sigue habremos de mostrar por medio de la concepción nietzscheana del filósofo como médico de la cultura y de los diagnósticos realizados por Han, específicamente en sus obras *La sociedad de la transparencia* (2013) y *La sociedad del cansancio* (2012), la "necesidad histórica" de hacer de la filosofía una praxis, en el sentido antes mencionado, como un modo de vida, un arte de vivir, una medicina.

Para llevar a cabo esta empresa, habremos de detenernos en el "origen" de la concepción nietzscheana del filósofo como médico de la cultura a partir del gran diagnóstico que el mismo Nietzsche realiza: el *nihilismo* como la gran enfermedad de Occidente. Por lo tanto, será necesario realizar una breve historia del concepto hasta el sentido que gana al interior de la filosofía de Nietzsche. Posteriormente, habremos de pasar a los diagnósticos que Han realiza en las obras ya mencionadas, examinándolos como síntomas de la enfermedad que padece Occidente, el nihilismo. Por último, habremos de exponer la "necesidad histórica" de hacer de la filosofía una praxis al convertirse ella en un pensamiento en contra y, al mismo tiempo, a favor del nihilismo.

El desierto se acerca: el advenimiento del nihilismo.

Desde su sentido etimológico (*nihil*, nada), y de manera general, el nihilismo se refiere tanto a una preocupación por la nada, el no-ser, cristalizada en su forma más conocida como la pregunta leibniziana: “¿por qué el ser y no más bien la nada?”; como a un impulso “nadificante” manifestado en filosofías como la de Gorgias o Philipp Mainländer (2011). Asimismo, encontramos el término *nihilista* utilizado por Agustín de Hipona para referirse a los no creyentes (Volpi, 2007: 21). Sin embargo, la paternidad más conocida del término (antes que la de Nietzsche), la tiene el escritor ruso Iván Turguenev debido a su aparición en su novela *Padres e hijos* (1862) [1971], en la cual el término se utiliza, principalmente, para referirse a aquella generación (los hijos) que “niegan” los valores y costumbres de la generación precedente (los padres), por lo que el término nihilista posee una línea de consanguinidad más cercana al anarquismo que a un impulso “nadificante”, tal y como en las filosofías mencionadas anteriormente.

El nihilismo, en su significación más puramente filosófica (aunque teñida de una preocupación profundamente teológica), aparece en las críticas de Jacobi al idealismo como una filosofía nihilista al hacer de Dios una cuestión aprehensible por la razón, de algún modo, una cuestión sujeta a la argumentación del discurso filosófico, haciendo de él, de Dios, una divinidad que ha perdido su omnipotencia y que depende de la racionalidad para su captación antes que de la intuición, de la “fe”. En este sentido, el idealista es un ateo, un “negador” del estatuto de Dios, por lo menos así lo deja ver Jacobi en una famosa carta que escribe en 1799 a Fichte, misma que es citada por Volpi (2007: 24): “En verdad, mi querido Fichte, no debe irritarme si Usted, o quien sea, quiere llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al cual dirijo el reproche de *nihilismo*”. La crítica de Jacobi hará eco en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) de Kant, donde el filósofo de Königsberg, afectado por esa crítica, termina diciendo que: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe* [...]” (Kant, 2006: 27).

Pero el sentido más recurrente, y de mayores efectos, lo encontramos en la dupla Dostoyevski - Nietzsche, pues es el escritor ruso quien empieza a reflexionar sobre los efectos de una sociedad donde Dios – el máximo regente del cosmos, el supremo sentido y ordenador de toda la existencia –, desapareciera: Dostoyevski se inscribe dentro de esa tradición romántica que comienza a pregonar la *muerte de Dios*. Inicialmente narrada por el poeta alemán, Jean Paul Richter, la muerte de Dios se expresa como la total orfandad del hombre frente a un universo frío e indiferente que conduce, irremediamente, a la angustia. En su *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del Edificio del Mundo: no hay Dios* (1790), Richter pone en boca de Jesús, el mesías del nuevo pesimismo de la época, las siguientes palabras:

He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo, pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el Ser proyecta su sombra,

miré al abismo y grité: (“¡Padre!, ¿dónde estás?”), pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna... Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el ojo de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía, sin fondo. (Richter en Vilalta, 2011: 73).

Posteriormente Gérard de Nerval creará su propia versión de este acontecimiento titulado *Cristo en los olivos* (1844) [Vilalta, 1998]; pero será el relato del *Gran Inquisidor*, escrito por Dostoyevski e incluido dentro de su última novela, *Los hermanos Karamazov* (1880), donde el escritor ruso exponga una dura crítica a la Iglesia, en tanto institución que ha renunciado a Dios no porque haya dejado de existir, sino porque él ha dejado de operar dentro de la vida de los hombres como una instancia que pueda conferirle sentido a sus existencias y pueda conducirles a la felicidad (Dostoyevsky, 2013). Sin embargo, el nihilismo en la obra de Dostoyevsky es una cuestión recurrente, la cual, en su lectura del escritor ruso, Nietzsche hará suya, aunque imprimiéndole las preocupaciones presentes en su filosofía, así como su sentido más puramente filosófico al vincular al nihilismo con la historia de la filosofía, haciendo de ésta, no otra cosa sino “la historia de un error”. Lo cual se encuentra expuesto en su texto «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», perteneciente al *Crepúsculos de los ídolos* (1888) [Nietzsche, 2013: 70-71]. Ahora bien, ¿qué es el mundo verdadero? Para Nietzsche, el ser humano es incapaz, como cualquier otro animal, de captar el Devenir en su eterno flujo y cambio, por lo que debe constituir instancias que le permitan la supervivencia, la conservación y la potenciación de la especie; de este modo, las instancias que ha de crear para tales fines, deben contraponerse al modo en que el mundo se manifiesta naturalmente: deviniendo. Por ello, al mundo verdadero, al mundo en continuo devenir, se le opone un mundo inventado por el hombre con atributos opuestos a los del mundo verdadero, constituyéndose así un mundo que no fluye, que no cambia, un mundo que *es*. Así, se generan una serie de oposiciones binarias que permiten al hombre soportar el dolor de una existencia y de un mundo que no puede asir, que se le escapan y que no le ofrecen ningún sentido. En un fragmento póstumo del verano de 1887, titulado «Para la psicología de la metafísica», Nietzsche expone esta tesis de la siguiente manera:

Este mundo es aparente – *por consiguiente* hay un mundo verdadero.
Este mundo es condicionado – *por consiguiente* hay un mundo incondicionado.
Este mundo es contradictorio – *por consiguiente* hay un mundo carente de contradicción.
Este mundo está en devenir – *por consiguiente* hay un mundo del ente.
Todas las falsas inferencias (confianza ciega en la razón: si A es, entonces también tiene que ser su concepto opuesto a B) .
Estas inferencias son *inspiradas por el sufrimiento*: en el fondo son *deseos* de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, *más valioso*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador. (Nietzsche, 2008: 229, Volumen IV).

Antes de avanzar, preguntemos ¿por qué Nietzsche nombra a este aforismo “psicología de la metafísica”? ¿cuál es la relación entre una descripción evolutiva sobre la forma en que el hombre adaptó su medio y la metafísica como disciplina ocupada del ente en tanto ente (ontología) o de los primeros principios (teología)? Y, sobre todo, ¿cuál es su relación con el nihilismo? Para Nietzsche, el inicio de la desvalorización del mundo verdadero, del mundo-devenir, comenzó cuando se eligió al mundo que se había inventado, al mundo aparente, como el único “mundo verdadero”, invirtiendo así los términos. Esta elección, revestida de supuestos criterios de científicidad, comenzó con Sócrates y su aprecio exacerbado por el discurso lógico, por la razón, así como por su desprecio por lo aparentemente irracional, como los instintos, el arte, el cuerpo, etc. En su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche expone a un Sócrates altanero que, según su interpretación, se ufana de afirmar que la razón puede “corregir” al ser:

Ciertamente, junto a este conocimiento aislado está, como un exceso de honestidad, si no de altanería, una profunda representación ilusoria, que por primera vez vino al mundo en la persona de Sócrates, – aquella inconcusa creencia de que siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. (Nietzsche, 2012: 154).

Para Nietzsche, la elección entre el “mundo verdadero” (invención del intelecto humano) y el mundo aparente (múltiple y en continuo cambio), no dependió de un criterio científico, sino de un prejuicio moral: la vida en su continuo devenir, independiente del ser humano en el sentido de que no está sujeta a su libre arbitrio, concebida como *mala*, como no digna de ser vivida. Dicho prejuicio define lo que es la idiosincrasia filosófica y el modo en que el quehacer filosófico se ha realizado; en palabras de Nietzsche:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. [...]. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... (Nietzsche, 2013: 63).

Esa forma de pensar y proceder, esa lógica que dominó durante largo tiempo en la historia de la filosofía, condujo al juicio más nocivo sobre la vida: “*no vale nada*” (Nietzsche, 2013: 63). Este desprecio hacia la vida – fundado en un prejuicio moral y ataviado de supuesta científicidad – es lo que Nietzsche entiende por *nihilismo*, la total desvalorización de la vida. Aunque, como tal, el nihilismo refiere a la desvalorización de todos los valores, iniciada en la desvalorización de la vida. En un fragmento del otoño de 1887, Nietzsche define al nihilismo del siguiente modo: “*Nihilismo: falta la meta, falta la respuesta al «¿por qué?» ¿qué significa nihilismo? – que los valores supremos se desvalorizan*” (Nietzsche, 2008: 243).

¿Qué significa que los valores supremos se desvalorizan? Significa que ninguna de las ideas generadas por la tradición filosófica occidental pueden volver a fundar el mundo y la existencia, no porque esas ideas hayan caducado, sino porque, desde un principio, estuvieron fundadas en la nada, pues siempre se “basaron” en prejuicios morales. Ideas (valores) como las de razón o verdad quedan desacreditadas, desvalorizadas, a tal punto que la idea más cara al pensamiento filosófico, la idea de Fundamento (Dios, Ser, Verdad), se desvaloriza: ocurre la *muerte de Dios*.

La muerte de Dios no es un hecho ocurrido por alguna circunstancia en el siglo XIX, tiempo en el que Nietzsche diagnóstica el advenimiento del nihilismo, sino que es la consecuencia de la forma de concebir la vida como algo no digno de ser vivido, concepción revestida de un supuesto carácter científico, racional o metafísico (Gutiérrez, 2011: 29-30). Por ello, el nihilismo no es una teleología, más bien es la lógica que explica el proceso que lleva de la total desvalorización de la vida, su supuesta refundación metafísica en un “más allá” y la paulatina muerte de ese “más allá” fundado en la nada. Por ello, Nietzsche ha de concluir la *Genealogía de la moral* diciendo que: “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer...*” (Nietzsche, 2011: 233).

El nihilismo explica el proceso de desvalorización de la vida iniciado con Sócrates, es decir, el nihilismo es el diagnóstico que Nietzsche realiza del estado de salud de Occidente, pero no la enfermedad. A ésta, Nietzsche la llama: *décadence*. Pero ella no es ocasionada por Sócrates ni causa del desprecio a la vida, es un acontecimiento “natural” de toda sociedad, un declive, una degradación, sufrida del mismo modo que todo cuerpo que se acerca a su muerte. Dice Nietzsche en un fragmento de la primavera de 1888:

El *deshecho*, la *decadencia*, el *desperdicio* no es nada que, en sí, fuese condenable: es una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento de vida. El fenómeno de la *décadence* es tan necesario como cualquier ascenso y avance de la vida: *eliminarlo* no está en nuestras manos. La razón quiere, por el contrario, que a la *décadence* se le otorgue su derecho [...] Una sociedad no es libre de continuar siendo joven. (Nietzsche, 2008: 532, Volumen IV).

Entonces, ¿cómo ha de proceder el quehacer filosófico ante un “hecho natural”? ¿ante el declive necesario de toda vida? A esto habremos de volver más adelante. Por ahora revisaremos a un filósofo contemporáneo que realiza un diagnóstico similar al que Nietzsche realizó y que tiene su *tempo* en la misma línea que el nihilismo: el filósofo surcoreano, Byung Chul-Han.

Una nueva sintomatología: la sociedad del rendimiento.

Byung Chul-Han afirma en su obra, *La sociedad del cansancio* (2010), que: “Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas” (Han, 2012: 7). Lo cual está en estrecha relación con las

concepciones nietzscheanas sobre los filósofos como médicos de la cultura y con la sociedad como un cuerpo vivo, tal y como vimos líneas antes. Para Han cada época manifiesta una enfermedad distinta, la cual concluye gracias a un mecanismo capaz de repelerla, así, por ejemplo, la época bacterial termina con el descubrimiento de los antibióticos (Han, 2012: 7). Por lo que si hemos concluido con la época bacterial, debemos preguntarnos por la enfermedad propia de nuestra época, la cual, según Han, “no sería bacterial ni viral, sino neuronal” (Han, 2012: 7).

Mientras que el siglo XX se caracterizaba, desde el punto de vista patológico, por ser una época inmunológica que buscaba la erradicación de lo anormal, lo negativo, lo otro; el siglo XXI se caracteriza por ser una época que deja atrás la erradicación inmunológica para marchar al mismo paso del proceso de globalización, convirtiéndose en una época que no busca eliminar la negatividad por miedo a una propagación por todo el cuerpo social, sino porque aquélla es borrada ante el exceso de *positividad* demandado por la globalización. Al respecto, dice Han: “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*” (Han, 2012: 11).

En un texto posterior, *La sociedad de la transparencia* (2012), Han explica más detalladamente la necesidad de positividad de las sociedades contemporáneas, necesidad que es provocada por la entrada a una era global que debe borrar los límites, las fronteras, los obstáculos, y todo aquello que detenga el movimiento de *lo hiper*: hiperinformación, hipercomunicación, hipervelocidad, etc. Esta necesidad se traduce en la exigencia contemporánea por la *transparencia* (comunicativa, social, política, entre otras), la cual llega a convertirse en una máxima de la época, una – dice Han – “omnipresente exigencia de transparencia, que aumenta hasta convertirla en un fetiche y totalizarla” (Han, 2013: 11).

Ahora bien, ¿qué significa la transparencia?, ¿en qué consiste esa “omnipresente exigencia”? Desaparecer la negatividad por medio de la positividad sólo es posible si aquélla no es capaz de resistir el embate de la “dialéctica de la positividad”, lo cual – después de la salida del pensamiento de izquierda del escenario político mundial – permitió la diseminación de lo positivo, y a su vez, de la transparencia. Sin otra alternativa política¹, el capitalismo pudo expandirse por todo el globo

¹ En una tonalidad similar a la de Han, Jacques Rancière afirma en su obra, *En los bordes de lo político*, que la oposición, el *disenso*, ha sido excluido del escenario político para dar paso a un *consenso* que integra sólo las posiciones que están en el mismo tenor que el sistema capitalista, dejando fuera todo discurso opuesto a él, haciendo que la praxis política no sea sino una ficción. Al respecto, dice Rancière: “[...] cuando el partido de los ricos y los pobres dicen aparentemente lo mismo – modernización – cuando se dice que no queda más que escoger la imagen publicitaria mejor diseñada en relación a una empresa que es casi la misma, lo que se manifiesta patentemente no es el consenso, sino la exclusión”. Véase: Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Traducción y presentación de Alejandro Madrid. La Cebra: Buenos Aires, 2007, p. 48.

reduciendo cada aspecto de él a una misma cosa, a una misma tasación, convirtiendo al mundo en un “*infierno de lo igual*” (Han, 2013: 12) que se encuentra regido por el dinero. Pero no sólo el ámbito político se ve afectado por la exigencia de transparencia, sino que el mismo hombre es reducido a un elemento más del sistema, despojándolo de toda la negatividad que le es propia (Han, 2013: 14).

Han afirma que – mientras la sociedad del siglo XX se caracterizaba por ser una “sociedad disciplinaria” – la sociedad del siglo XXI es una “sociedad del rendimiento”². Ésta, a diferencia de la otra, no necesita de la coacción física para convertir al hombre en una pieza más del capital, sino que se basta con medios más “sutiles” para el sometimiento de los individuos, medios que ofrecen una ficcional libertad de trabajo que se traduce, bastante bien, en una “libertad para la propia explotación”. Por ello, Han afirma que la violencia de la positividad “no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva” (Han, 2012: 14-15); ya que al no necesitar de la violencia física, se basta con una “violencia neuronal” que adoctrina al individuo en un suerte de máxima publicitaria donde “cada quien es su propio jefe”, siendo esa máxima el inicio del emprendedurismo contemporáneo (Han, 2012: 16).

Según los procesos hasta aquí expuestos, nuestra época sufrirá, por un lado, de un exceso de individualismo que pasaría por ser una forma ficcional de autoconstitución del individuo; y, por otro lado, de una desenfrenada exigencia de hacer todo igual, tasable, transparente. Ambos procesos – veámos – provocan una violencia neuronal, la cual consiste en una violencia que no es física (como sí era en el caso de la sociedad disciplinaria), sino en una violencia que se realiza contra la dimensión psíquica del individuo. Es por este motivo que esa violencia genera trastornos como la depresión, el TDAH (trastorno por déficit de atención con hiperactividad) o el TLP (trastorno límite de personalidad), los cuales están estrechamente relacionados con el individualismo y con las exigencias de la transparencia.

² Para Michel Foucault, la sociedad de su época era una sociedad que se valía de distintas “disciplinas” para coaccionar al sujeto, sometiéndolo a determinadas relaciones de dominación que, en su misma dinámica, excluían a una serie de individuos etiquetados como “anormales”, incapaces de integrarse al sistema. Sin embargo, y en la misma tónica que Han, Gilles Lipovetsky afirma que las sociedades contemporáneas han abandonado el carácter disciplinario para convertirse en sociedades flexibles, abiertas, donde el individuo puede integrar, en un fuerte eclecticismo, prácticas y conocimientos radicalmente disímiles para constituir su existencia, sin ser excluido por ello de la sociedad. El individuo posmoderno – como lo llama Lipovetsky – puede constituir su existencia por medio de distintos *procesos de personalización* que hacen de su existencia, “una existencia a la carta”. Ya que se puede ser, según Lipovetsky, budista, homosexual, capitalista y partícipe del dopaje, sin ser por ello excluido y sin encontrar, a su vez, una contradicción en combinaciones como esa. Un capitalismo que se encuentra en la etapa de un consumismo desenfrenado, necesita de la omnipresente positividad. Al respecto, véase: Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Barcelona: Anagrama, 2011, p. 6 y ss.

El individuo que surge de los procesos antes descritos, es un sujeto que – dice Han – “se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* [*können*] sin límites” (Han, 2012: 16-17). Es un sujeto de rendimiento, el cual actúa bajo ese “poder sin límites” que, como es de esperarse, encuentra rápidamente sus límites, conduciendo a la insatisfacción de no obtener lo deseado – aunque también surge la insatisfacción de obtener lo deseado y desear más, en un descontrolado movimiento del mismo deseo –, provocando frustración. Del mismo modo que el aparente carácter ilimitado de su poder, la frustración del sujeto de rendimiento se extiende ilimitadamente a todos los aspectos de su vida, no sólo al ámbito laboral; ya que, dirigido, paradójicamente, por la exigencia de transparencia, el poder sin límites del sujeto de rendimiento socava cada aspecto de su vida: lingüística, social, afectiva, sexual, perceptiva y existencial.

Así, el lenguaje se vuelve operacional, maquinal (Han, 2013: 13 y ss.); la intimidad se convierte en el espectáculo del mundo, en pura exposición (Han, 2013: 26 y ss.); el amor se vuelve llano e indoloro (Han, 2013: 35 y ss.); el erotismo sale de la oscuridad y sucumbe ante la transparencia de lo pornográfico (Han, 2013: 45 y ss.); el tiempo pierde su modalidad de demorarse y se convierte en pura aceleración (Han, 2013: 59 y ss.); todo sucumbe a la transparencia. Por lo que el nuevo sujeto de rendimiento, una vez deshabilitada toda negatividad en su vida e introyectada la máxima del “poder sin límites”, gasta todas sus energías en la producción, en el consumismo, en la positividad, llegando hasta el punto en que debe servirse del dopaje – no como recreación, sino como impulso para la producción – para poder rendir más, por lo que – dice Han – “[la] sociedad de rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje” (Han, 2012: 45).

Esto significa que, incluso, el cansancio suscitado después de una larga jornada dentro de las exigencias de la positividad, se convierte en algo totalmente “positivo”, en el sentido de que no es un cansancio de la relajación, del descanso, donde se reponen las fuerzas invertidas; el cansancio de la sociedad de rendimiento es un agotamiento excesivo que mantiene al individuo en la dinámica de la positividad en todo momento, provocando en el individuo un “infarto del alma” (Han, 2012: 46). Y, del mismo modo que la transparencia socava cada aspecto de la vida de los individuos de la sociedad de rendimiento, el cansancio destruye las relaciones con el mundo, con los otros y consigo mismo, pues se siente cansado – en una suerte de apesadumbramiento y aislamiento– al estar con todos ellos. Como dice Han: “el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo” (Han, 2012: 47).

La positividad exigida por la sociedad de rendimiento, que socava cada aspecto de la vida de los individuos, que convierte el cansancio en una cuestión agotadora, necesita una cura que impida la prolongación del infarto del alma, por lo que Han receta, en lugar de un cansancio agotador, un “cansancio fundamental”. Éste, a diferencia del otro, es un cansancio de la negatividad, donde el reposo es posible y se convierte en fuente de inspiración, como cuando después de un largo día de

trabajo, un artista descansa para contemplar su creación, para regocijarse con ese uso de las fuerzas, tal y como Dios descansa el séptimo día. Por ello, siguiendo a Han: “El cansancio fundamental *inspira*. Deja que surja el *espíritu*. [...] El cansancio que inspira es un *cansancio de la potencia negativa*, esto es, del «no-...» [*nicht-zu*]. [...] El «cansancio fundamental» suprime el aislamiento egológico y funda una comunidad que no necesita ningún parentesco” (Han, 2012: 47-49).

A pesar de que la cura propuesta por Han ha su diagnóstico de la sociedad contemporánea no sea del todo convincente, y resulte más bien un paliativo, un placebo dado a alguien para minimizar el dolor de la enfermedad, el filósofo surcoreano retoma la concepción nietzscheana del filósofo como médico de la cultura al hacer de la filosofía no un sistema teórico, sino un modo de vida, similar al quehacer de la filosofía antigua. Pues la sociedad del rendimiento es un elemento más dentro del diagnóstico nietzscheano del nihilismo: la positividad, la transparencia, el rendimiento, son parte de la desvalorización de todos los valores, parte de un *nihilismo pasivo* que se convierte en el estandarte del último hombre, el cual es un hombre debilitado, cansado, que sucumbe ante el peso de la desvalorización. La definición dada por Nietzsche del nihilismo pasivo, se escucha como reverberación en los muros de la sociedad de rendimiento de Han:

Nihilismo como *descenso y retroceso del poder del espíritu*: el NIHILISMO PASIVO: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada*, de manera tal que las metas y los valores existentes *hasta el momento* son inadecuados y no encuentran ya crédito — que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes *disfraces*, con carácter religioso, o moral o político o estético etc. (Nietzsche, 2008: 242, Volumen IV).

Por último, quisiéramos concluir con unas breves consideraciones finales sobre lo que significa filosofar en el nihilismo, filosofar en contra y a favor de él, de modo que se esclarezca la necesidad de hacer del quehacer filosófico una praxis en el sentido indicado por Nietzsche, como una medicina de la cultura y como un modo de vida similar al practicado por los filósofos antiguos.

Consideraciones finales: pensar el nihilismo.

En su diagnóstico del nihilismo, Nietzsche vislumbra dos modos del mismo: uno que, como veíamos, es un nihilismo pasivo que avecina una humanidad cada vez más deteriorada y enferma, es decir, una humanidad que actúa según los nocivos valores de la sociedad de rendimiento; y, un nihilismo activo, “un pensamiento divino”, que apertura un mundo más amplio a partir de la destrucción del mundo verdadero y del desprecio a la vida. Dice Nietzsche:

La forma extrema del nihilismo sería: que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un MUNDO VERDADERO*. [...] *En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino: ---.* (Nietzsche, 2008: 243, Volumen IV).

Esa necesidad de negar el “mundo verdadero”, se convierte en la “necesidad histórica” de emprender un nuevo tipo de filosofía que, si bien no debe abandonar la construcción sistemática de teorías (y no de sistemas), debe encaminarse a una relación total entre vida y teoría. Pues ante la total falta de valores supremos, la filosofía debe crear nuevas tablas de valores que permitan una forma “divina de pensar”, que aplauda el nihilismo en tanto caída de los supremos valores que desprecian la vida, pero que también piense en contra de él en tanto desvalorización progresiva de todos los ámbitos de la vida. Es decir, el filósofo debe convertirse en el puente que permita el paso a la destrucción de los valores que desprecian la vida y en el puente que cierre el paso a la total desvalorización, al desierto del nihilismo.

Por estas razones, la empresa de Han no es nada despreciable, pues logra colocar su pensamiento en ese umbral entre la destrucción y la renovación. Asimismo, el filósofo surcoreano actúa del mismo modo que Nietzsche en su tiempo: pronostica la descomposición porvenir, provocada por la exigencia de transparencia de la sociedad de rendimiento. Es claro que buena parte del diagnóstico de Han se ve contradicho por los hechos históricos actuales (el cierre de fronteras, el nuevo ascenso de la ultraderecha en países desarrollados, el desenfreno del nacionalismo, la intolerancia hacia diferentes grupos, el uso de disciplinas, entre otros); sin embargo, el filósofo surcoreano vislumbra las consecuencias de los procesos que, paulatinamente, ganan fuerza en diferentes partes del mundo debido al proceso de globalización. Por ello, Han se suma a los pronósticos que Nietzsche vislumbró habrán de advenir durante los próximos dos siglos, siendo esos pronósticos tanto una advertencia como una oportunidad (Nietzsche, 2008: 489, Volumen IV).

Ante esos pronósticos, la filosofía (la filosofía del futuro, decía Nietzsche), debe convertirse en un modo de vida, la cual habrá de crear nuevos valores enraizados en la vida misma, siendo la existencia de los individuos porvenir, una obra de arte que se constituye a partir del absoluto hacerse cargo de la propia existencia, dejando la libertad ficcional promovida por la sociedad de rendimiento para los últimos hombres, aquellos que no son capaces de un “pensamiento divino”. Por ello, cuando Nietzsche afirma que la *décadence* es una enfermedad “natural” en todas las sociedades, no propone enfrentarla, sino, más bien, separar a los individuos enfermos de los sanos, de modo que las valoraciones de los enfermos no vuelvan a negar la vida por tanto tiempo, tal y como ha sucedido desde hace más de dos mil quinientos años.

Ahora bien, podemos afirmar que si Nietzsche es el médico que diagnóstica la enfermedad general, Han es el especialista que diagnóstica la evolución de la enfermedad y propagación a diferentes partes del cuerpo social. Ante los diagnósticos vistos hasta aquí, la emergencia de que la filosofía se convierta en una praxis, en una medicina, en un modo de vivir, se convierte en una “necesidad histórica”, y en esa medida, en una “forma divina de pensar”. **¶**

BIBLIOGRAFÍA:

DOSTOYEVSKI, Fiodor. 2013. *El gran inquisidor*. Traducción de Rafael Cansinos Assens. (México: Taurus.)

GUTIÉRREZ Lozano, Carlos. 2011. *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*. (México: Editorial Torres Asociados.)

HAN, B. -C. 2012. *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga Arregi. (Barcelona: Herder.)

HAN, B. -C. 2013. *La sociedad de la transparencia*. Traducción de Raúl Gabás. (Barcelona: Herder.)

KANT, Immanuel. 2006. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, nota e índices de Pedro Ribas. (México: Taurus.)

LIPOVETSKY, Gilles. 2011. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendax. (Barcelona: Anagrama.)

MAINLÄNDER, Phillipp. 2011. *Filosofía de la redención (Antología)*. Traducción de Sandra Baquedano Jer. Estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer. (Chile: FCE.)

NIETZSCHE, Friedrich. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. 2008. *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Trad., intr. y notas de Juan Luis Verma y Joan B. Llinares. (Madrid: Tecnos.)

NIETZSCHE, Friedrich. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. 2010. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Trad., intr. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. (Madrid: Tecnos.)

NIETZSCHE, Friedrich. 2011. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. (Madrid: Alianza.)

NIETZSCHE, Friedrich. 2012. *El nacimiento de la tragedia*. Trad., intr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. (Madrid: Alianza.)

NIETZSCHE, Friedrich. 2013. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

RANCIÈRE, Jacques. 2007. *En los bordes de lo político*. Traducción y presentación de Alejandro Madrid. (Buenos Aires: La Cebra.)

TURGUENEV, Iván. 1971. *Padres e hijos*. Traducción de Tatiana Pérez Sacristán. (Madrid: Alianza.)

VILALTA Yáñez, Adriana. 1998. *Nerval y el romanticismo*. México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarios.

VILALTA Yáñez, Adriana. 2011. *El tiempo y lo imaginario*. (México: FCE.)

VOLPI, Franco. 2007. *El nihilismo*. Traducción del italiano de Cristiana I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. (Madrid: Siruela.)

Recibido: Agosto 2018. Aceptado: Noviembre 2018