



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ALEX ESPINOZA V. ... ALEXANDER ÁVILA M., NILSON F. CASTELLANOS R. Y MILTON F. DIONÍSIO L. ... ANDRÉS BETERO-BERNAL, PEDRO A. GARCÍA-OBANDO Y JUAN D. ALMEYDA-SARMIENTO ... GABRIEL ANDRADE Y MARIA S. CAMPO REDONDO ... SANDRO PAREDES DÍAZ ... VÍCTOR M. FIORINO Y ARMANDO ROJAS CLAROS ... JAVIER ROMERO ... VÍCTOR J. MORENO MOSQUERA Y JOHN F. RESTREPO TAMAYO ... JUAN C. BERROCAL DURAN, SANDRA I. VILLA VILLA Y JORGE J. VILLASMIL ESPINOZA ... HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ ... CRHISTIAN P. NARANJO NAVAS ... CLAUDIO CALABRESE Y ETHEL B. JUNCO ... JEFFERSON DIONÍSIO ... ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, APARICIO CHANCA FLORES Y RICARDO ARANGO OLARTE ... FERNANDO C. TERREROS CALLE Y HENRY J. DEVIA PERNIA ... GABRIEL A. TORRES DÍAZ, MAROLIN URREA CORRALES Y DERLIS A. VILLADIEGO RINCÓN ... JAIRO E. SOTO MOLINA, MILYS K. RODELO MOLINA Y WITT JAY VANEGAS ... DIOFANOR ACEVEDO-CORREA, PIEDAD MONTERO-CASTILLO Y MARLENE DURAN-LENGUA ... DIEGO A. HOYOS CARDONA, ANDRES F. ROCANCIO BEDOYA Y JOSÉ L. OSPINA AGUDELO ... CARLA G. GUANILO PAREJA, LIDIA Y. PAREJA PERA Y CARLOS E. GUANILO PAREDES ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN, JOSÉ L. RUIZ NIZAMA Y JOSÉ I. GONZÁLEZ GONZÁLEZ ... YICERA FERRER MENDOZA, JANYS C. HERNÁNDEZ Y ANA M. GUZMÁN VALERA ... YULY I. LIÑAN CUELLO, LORELEY MEJIA GONZALEZ Y DIANA E. OSPINO JARABA ... DIANA M. GARCÍA LEYVA ... MERCEDES I. RODRÍGUEZ S., ALEX A. CASTELLAR RODRÍGUEZ Y ORLANDO F. BARRIOS LOZANO ... PEDRO J. PACHECO TORRES Y SANDRA DE LA HOZ-ESCORCIA ... YENIFETH BLANCO TORRES, AMPARO C. VIDAL GÓMEZ Y MELANI C. VASQUEZ MAESTRE ... NANCY MALDONADO CABRERA Y MAIGUALIDA BEJAS MONZANT ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 97
2021 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 97, 2021-1 pp. 50-70

El espejo intervenido: una conversación entre David Hume y Byung-Chul Han¹

The Intervened Mirror: A Conversation Between David Hume and Byung-Chul Han

Andrés Botero-Bernal

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2609-0265>

Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga – Colombia
aboterob@uis.edu.co

Pedro Antonio García-Obando

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0399-2645>

Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga – Colombia
pgarciao@uis.edu.co

Juan David Almeyda-Sarmiento

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>

Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga – Colombia
juanalmeyda96@gmail.com

Resumen:

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876366>

Este texto tiene por objetivo generar una hibridación filosófica que permita completar lo dicho por Byung Chul-Han desde David Hume; en otras palabras, se quiere hacer una lectura haniana de Hume, de ahí que se recurra a la investigación documental-bibliográfica, con enfoque hermenéutico. Así, para conseguir este objetivo general, se divide el trabajo en dos momentos: primero, se delimita el concepto de sociedad del rendimiento del pensador coreano para, como segundo momento, poner

1 Resultado del proyecto de investigación institucional 2514, financiado por la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Este escrito sigue la metodología de investigación documental-bibliográfica.

en discusión los conceptos humeanos de simpatía y conversación con lo descrito por Han, de modo que se pueda complementar ciertos apartados de la teoría haniana por medio de las particularidades de la filosofía de Hume.

Palabras clave: David Hume; Byung Chul Han; Sociedad del rendimiento; Simpatía.

Abstract:

This research aims to generate a philosophical hybridization that allows completing what Byung-Chul Han has said from Hume's thought; hence, documentary-bibliographic research is used, with a hermeneutical approach. Then, to achieve this general objective, the work is divided into two moments; first, the concept of burnout society of the Korean thinker is delimited to, in the second moment, put into discussion with the humean concepts of sympathy and conversation with what was described by Han, so that certain sections of Hanian theory can be complemented by the particularities of Hume's philosophy

Keywords: David Hume; Byung-Chul Han; Achievement Society; Sympathy.

Introducción:

El texto que aquí se presenta, que tiene por base el método documental-bibliográfico², busca poner en diálogo dos pensadores: David Hume [1711-1776] y Byung-Chul Han [1959-]. Lo anterior tiene por objetivo demostrar cómo, desde la filosofía del autor escocés, es posible alimentar lo dicho por Han al respecto del papel de los sentimientos y la capacidad narrativa de los sujetos. Esto último quiere decir que se busca generar encuentros teóricos a modo de hibridación filosófica, de manera que sea posible no una mera coincidencia en sus postulados, sino que, desde una mirada crítica y analítica, como la que posibilita la investigación documental, se generen interpretaciones incisivas que conecten lo dicho entre un autor a otro, de forma activa y fluida, de modo que se amplíen los postulados de Han desde ciertos aspectos de la teoría de Hume, la cual escasamente se trabaja en la obra del coreano, lo que abre nuevos espacios de interpretación de la teoría del rendimiento de Han.

2 BOTERO, Andrés, "Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica", *Revista Pensamiento Jurídico*, n. 43, 2016, pp. 475-504.

Es bajo este marco que se requiere de dos momentos principales para poder generar este tipo de lecturas híbridas. Por un lado, se exponen las generalidades de la teoría de Han, esto es, se hace un intento por delimitar conceptualmente lo que es la *sociedad del rendimiento* en su multidimensionalidad (cansancio, transparencia, enjambre y psicopolítica). Este momento intenta sentar las bases interpretativas de las que se parte para leer, posteriormente, a Hume, lo cual implica un trabajo axiomático-conceptual de exposición, descripción y análisis riguroso de lo dicho por ambos autores. En la segunda parte de este trabajo, se hace una lectura crítico-analítica entre los postulados de Han y los de Hume, esto es, se pone a ambos autores en diálogo con el fin de llegar a puntos que permitan el enriquecimiento de la teoría de Han desde lo dicho por el escocés; en otras palabras, se busca hacer una lectura haniana de Hume.

Así, inicialmente, decir que, partiendo de lo que antes algunos autores de este texto han investigado sobre Hume³, en este escrito se parte de una tesis de Richard Rorty⁴ en la cual se afirma que Hume es mejor consejero que Kant para pensar el progreso y la civilización a partir de la capacidad moral del ser humano, ya que el escocés tiene por base la sensibilidad del hombre vía simpatía corregida y no mera razón. Se retoma la idea de Hume como *consejero* dentro de los nuevos contextos de la sociedad para poder pensar desde este mismo autor, y más allá de él, los problemas que corresponden al sujeto globalizado contemporáneo en sus relaciones con los otros

- 3 Se deben resaltar las investigaciones que en el pasado los autores de este escrito han realizado al respecto del pensamiento de Hume: BOTERO, Andrés, “Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento jurídico de David Hume”, en *Historia, narración y derecho: reportes de investigación*, Bogotá, Universidad de Medellín & Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pp. 77-106. GARCÍA, Pedro, “Conocimiento y causalidad en David Hume”, *Praxis Filosófica*, n. 4, 1997, pp. 113-127. GARCÍA, Pedro, “El error en filosofía: el caso de David Hume”, *Universitas Philosophica*, v. 19, n. 38, 2002, pp. 173 – 190. GARCÍA, Pedro, “El escepticismo como eutanasia de la razón pura”, *Revista Filosofía UIS*, n. 3, 2003, pp. 9-22. GARCÍA, Pedro, “David Hume: el problema de la causalidad y su relación con el conocimiento”, en *¿Más allá de la filosofía moderna? Un diálogo con los contemporáneos*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2005, pp. 13-73. En estos escritos se demuestra el interés por investigar al respecto de los postulados humeanos dentro de lo expuesto por el mismo autor; no obstante, en lo que sigue, se dispone de un nuevo enfoque que busca poner en diálogo la filosofía de Hume con la de otro filósofo.
- 4 RORTY, Richard, “Human rights, rationality, and sentimentality”, en *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 167-185.

1. Byung-Chul Han: delimitaciones de una sociedad del rendimiento

Este pensador presenta una serie de dimensiones de lo que corresponde a las demarcaciones axiomáticas de su concepto de sociedad. De modo que aquí se recurre a cuatro espectros que constituyen, mas no limitan, una idea de lo que es el *rendimiento* y sus implicaciones sociopolíticas dentro de la comunidad tecnoglobalizada del siglo XXI. De esta manera, se constituye una mirada de la sociedad que: “desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal”⁵. Estas patologías neuronales derivan de una serie de fenómenos que tienen lugar en el seno de las dinámicas económicas, políticas e ideológicas de la sociedad neoliberal digital de la actualidad. Esta última elimina la otredad de lo exterior y lo interior, esto es, se produce una fractura y reunificación del sujeto desde una mera *diferencia* consumible que no deja que acontezca lo otro. No solo esto, sino que dentro de las nuevas lógicas de corte *tecnoneoliberal*⁶, esto es, el *aggiornamento* de las dinámicas del capitalismo de corte neoliberal, se impone una concepción del ser humano desde una acelerada maximización de la competitividad de los medios, en este caso el capital humano, vía instrumentos digitales, los cuales amplifican la eficiencia y del rendimiento constantemente, algo propio de la era postdisciplinar⁷. Así, se concibe un tiempo en el que el prohibir se deja de lado por la *afirmación* (positividad), la cual: “no impide la tendencia de que ahora no solo el cuerpo, sino el ser humano en su conjunto se convierta en una «máquina de rendimiento», cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento”⁸.

De esta manera, la *sociedad como cansancio* se presenta como resultado de la nueva versión *tecnototalitaria*⁹ del neoliberalismo. El sujeto cansado de la sociedad que describe Han no posee un yo-vinculante que le permita crear comunidad. Este

5 HAN, Byung, *Sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012, p. 11.

6 Aquí es menester recalcar una idea, la crítica no se presenta hacia lo digital, sino hacia la versión digitalizada del neoliberalismo, esto es, a la tecnología digital absorbida como herramienta del modelo neoliberal de dominio hegemónico mundial.

7 Sobre esta idea se ha profundizado en investigaciones pasadas, en las cuales se concluía que: “el individuo potencialmente capaz de realizar luchas políticas es disuelto en un consenso político y ontológico radical en el que la totalidad de los seres humanos se integran como capitales humanos”. PABÓN, Ana; AGUIRRE, Javier & BOTERO, Andrés, “Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia”, *Justicia*, v. 25, n. 37, 2020, p. 121.

8 HAN, Byung, *Sociedad del cansancio*, op. cit., p. 72.

9 Esto es, propiamente: “la ontologización que se está haciendo de las nuevas tecnologías y de la inteligencia artificial, en su consideración como un nuevo actor político y social con capacidad para incidir en la realidad” FARIÑAS, María, La amenaza tecnototalitaria, *Desde abajo*, 2020, disponible en: <https://www.desdeabajo.info/sociedad/item/39666-la-amenaza-tecnototalitaria.html>.

estado en que es puesto el individuo lo concibe como un *solo*¹⁰ incapaz de un *nosotros*. Esta persona, resultado de la sociedad del cansancio, no está abierta al *espacio de la amistad*, sino que se cierra a un *yo constreñido* incapaz de volcarse con confianza al mundo. Este último es un lugar en el que es posible para uno *ver y ser visto*, pero se pierde cuando se difumina en el *cansancio a solas*:

Se trata de un «cansancio que da confianza en el mundo», mientras que el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo. Este «abre» el Yo y lo convierte en algo «permeable» para el mundo. Restaura la «dualidad», completamente arruinada por el cansancio a solas¹¹.

Continuando, la imposibilidad de descanso hace insostenible una *demora* contemplativa. Este tipo de demora implica una pérdida de valor, algo que dentro del capitalismo neoliberal no es válido y debe ser reemplazado. Por tanto, se recurre a una exposición del individuo para colocarlo en una nueva mirada de (auto)explotación, de ahí que dicha persona se ubique dentro del *panóptico digital*, valga decir, la realidad se ilumina hasta quedar pura *transparencia*: “Todo lo que descansa en sí se demora en sí mismo, ya no tiene ningún valor. Las cosas se revisten de un valor solamente cuando son vistas. La coacción de la exposición, que lo entrega todo a la visibilidad”¹². Este *valor de la exposición*, que se contrapone a la supuesta pérdida que representa el *descanso demorado* del sujeto, hace que se aniquile el habitar. El mundo se concibe como un lugar de visibilidad plena que no deja espacio a tonos grises u oscuros en los cuales posar la mirada, algo que vuelve imposible toda paz, esta última consecuencia de un habitar¹³.

Esta ausencia de habitar produce una destrucción de la *cercanía-lejanía* que enriquece la experiencia de la existencia por medio de una contemplación estético-

10 Más específicamente, Han hace referencia a un *cansancio a solas* (*Alleinmüdigkeit*), contrario al *cansancio elocuente* capaz de hacer un *nosotros* político que tenga una afinidad hacia la otredad que compone a los seres humanos. Para profundizar en estos conceptos ver: HANDKE, Peter, *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, Alianza, 2006.

11 HAN, Byung, *Sociedad del cansancio*, op. cit., p. 74.

12 HAN, Byung, *Sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013b, p. 26.

13 Esto es algo que desde la filosofía de Heidegger cobra mucho sentido: “Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su-esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Esta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra”. HEIDEGGER, Martín, “Construir, habitar y pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 131. Han es consciente de esto, por ello es que Heidegger es, en buena medida, su antecedente teórico.

profunda del mundo. Las dinámicas digitales que propone el progreso neoliberal implican una explotación de lo espasmódico para reemplazar la sensibilidad, lo cual fractura el entendimiento humano para dirigirlo desde una *racionalidad digital*¹⁴ que se sujeta netamente al rendimiento y a la eficacia.

Esto último implica una destrucción de lo *narrativo* por lo *aditivo*, ya que solo este último puede acelerarse: “La adición es más transparente que la narración. Solo puede acelerarse un proceso que es aditivo y no narrativo. Solo es por completo transparente la operación de un procesador, porque procede de modo puramente aditivo”¹⁵. La aceleración es parte del acontecer de una *discronía temporal*, discronía que hace que la percepción del mundo se reduzca a una atomización sucesiva del tiempo y el espacio, lo cual termina por convertir al sujeto cansado e iluminado en un sujeto sensorialmente colapsado.

Esto da pie a otro lado del concepto de sociedad del rendimiento, a saber, el de *enjambre*. Este último se presenta con mayor fuerza debido a la cualidad digital que lo identifica, y que implica una amplificación de lo fragmentado y lo unificado¹⁶ del individuo. No es de extrañar, entonces, lo que dice Han del enjambre: “no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna *alma*, a ningún *espíritu*. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados. La masa está estructurada por completo de manera distinta”¹⁷. Así, este pensador coreano se aleja de la concepción de *multitud*¹⁸ para dar lugar a un concepto no de individuos vinculados, sino a una colección de soledades ruidosas, agotadas y saturadas sensorial y cognitivamente. Este tipo de enjambre, que describe Han, carece de una capacidad comunicativa que genere afinidades con los otros para constituir comunidad; la *hipercomunicación* desfigura lo narrativo de lo que se dice, lo convierte en pura

14 Para profundizar en este concepto y sus implicaciones, ver: HAN, Byung, *Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns*. Berlín, Matthes & Seitz, 2013a.

15 HAN, Byung, *Sociedad de la transparencia*, op. cit., p. 60.

16 Menester señalar la reunificación que la racionalidad neoliberal construye, puesto que una vez la racionalidad se impone frente al sentir se reemplaza este por la emocionalidad, la cual posibilita una coexistencia de ambos conceptos, razón-emoción, abriendo un espacio para un sujeto sin límites. Lo anterior, puesto que la pura racionalidad es paralela a la demora, en su defecto, ambas son coetánias, por lo que debe depurarse el concepto de razón para mejorar su rendimiento sistémico, ver: HAN, Byung, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014b, p. 72.

17 HAN, Byung, *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014a, p. 26.

18 Este concepto es tomado del trabajo de Hardt y Negri: “la multitud está organizada, en cierto modo, como un lenguaje. Cada uno de los elementos de un lenguaje se define por lo que lo diferencia del resto y, sin embargo, todos esos elementos funcionan en conjunto”. HARDT, Michael & NEGRI, Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 385.

habladuría (por utilizar un término de Heidegger), para dar lugar al flujo constante de información y datos:

Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún *nosotros*. Este no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de acción. El enjambre digital, por contraposición a la masa, no es coherente en sí. No se manifiesta en una *voz*. Por eso es percibido como *ruido*¹⁹.

Por tanto, el sujeto del enjambre es entendido como un *homo digitalis*²⁰, esto es, como un individuo abstraído por un nuevo tipo de subjetividad producto de los dispositivos de poder neoliberal, ahora de corte digital. Este *homo digitalis* no es un mero yo, un ego que busca imponerse o convivir con otros, sino que se configura como un particular *homo oeconomicus*²¹ dilatado por las implicaciones que lo digital produce dentro y fuera de él: “La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios para la acción común (...) que pudiera cuestionar realmente el orden capitalista. El *socio* deja paso al *solo*”²². Este nuevo tipo de sujeto neoliberal está achatado debido al impulso digital que se le da a la competencia, el rendimiento y la eficacia, lo cual produce un tipo de autoexplotación que, debido a los dispositivos de *poder suave*, direcciona hacia

19 HAN, Byung, *En el enjambre*, op. cit., p. 27.

20 Esto es algo que Han toma de su lectura de McLuhan, en la cual el coreano encuentra un *homo electronicus* como un sujeto previo al actual *homo digitalis*. MCLUHAN, Marshall, *Wohin steuert die Welt? Massenmedien und Gesellschaftsstruktur*, Berlín/Múnich/Viena, Europa Verlag, 1978, p. 74. Igualmente, se puede asociar al concepto de *homo videns*, en el que la teledirección toma un rol protagónico dentro de la constitución de la subjetividad humana. SARTORI, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Buenos Aires, Taurus.

21 Esta idea de *homo oeconomicus* parte de la racionalidad neoliberal: “Hablar de la economización implacable y omnipresente de todas las características de la vida por parte del neoliberalismo no es, por tanto, afirmar que el neoliberalismo comercializa literalmente todas las esferas, incluso cuando tal mercantilización es ciertamente un efecto importante del neoliberalismo. Más bien, la cuestión es que la racionalidad neoliberal difunde el modelo de mercado a todos los dominios y actividades, incluso donde el dinero no está en juego, y configura a los seres humanos de manera exhaustiva como actores del mercado, siempre, solo y en todas partes como *homo oeconomicus*”. BROWN, Wendy, *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Books, 2015, p. 31. Además, en un análisis de lo dicho por Brown, se concluyó que: “El *homo oeconomicus* reduce al ser humano a un portafolio de valores y servicios en el que se invierte y se atrae inversionistas (...) todas las áreas de la experiencia humana se configuran a partir de decisiones y prácticas estratégicas que apuntan a realzar el valor propio en la competencia entre capitales”. PABÓN, Ana; AGUIRRE, Javier & BOTERO, Andrés, “Neoliberalismo”, op. cit., pp. 120-121.

22 HAN, Byung, *En el enjambre*, op. cit., p. 31.

el aislamiento y la destrucción del *nosotros* vinculante que es necesario dentro de lo público²³.

Este componente de autoexplotación permite hablar del último lado que aquí se presenta para hablar de la sociedad del rendimiento: la *psicopolítica*. Dicho concepto busca que el sujeto se entienda a sí mismo como *serpiente monetaria*²⁴, esto es, como un *empresario de sí*: “El topo es un *trabajador*. La serpiente, por el contrario, *delimita el espacio a partir de su movimiento*. La serpiente es un empresario (...) La serpiente elimina la limitación a través de nuevas formas de movimiento”²⁵. Pero esta serpiente no nace de la nada, viene guiada por una ordenanza constituida desde los dispositivos de poder suave que se enraízan dentro de la psicología del individuo (tanto de sus planos conscientes como inconscientes), de modo que sea posible implantar la mecanización y la funcionalización de los acontecimientos y las singularidades que componen la experiencia de vivir y compartir en el mundo: “La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos”²⁶.

Este tipo de programación psicológica es una interrupción de lo repentino y contrariador de los acontecimientos humanos, esto es, de la disposición humana hacia las rupturas y las discontinuidades frente al orden de sometimiento por medio de acontecimientos que lo arranquen de la dinámica hegemónica:

La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitoria, protectora o represiva, sino prospectiva, permisiva y proyectiva. El consumo no se reprime, se maximiza. No se genera escasez, sino abundancia, incluso exceso de positividad. Se nos anima a comunicar y a consumir²⁷.

23 Estas son formas de ejercer poder vía violencia que no son perceptibles como lo eran en la negativa disciplina de Foucault. Este tipo de violencia se presentan como positividad permisiva que estimula en lugar de castigar: “Las formas de violencia manifiestas y expresivas remiten a una estructura implícita, que el orden de dominación establece y estabiliza, pero que, sin embargo, escapan a la visibilidad”. HAN, Byung, *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016b, p. 117.

24 Esto responde a la metáfora de Deleuze sobre las sociedades de control: “El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria lo es de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente, tanto el régimen en el que vivimos como en nuestra manera de vivir y en nuestras relaciones con los demás. El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre de control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua”. DELEUZE, Gilles, “Post-scriptum. Sur les sociétés de contrôle”, en *Pourparlers. 1972-1990*, v. 13, Paris, Les Éditions de Minuit, 1997, p. 244.

25 HAN, Byung, *Psicopolítica*, op. cit., p. 32.

26 *Ibid.*, p. 117.

27 *Ibid.*, p. 61

La psicopolítica no es una imposición de ideas, sino una (re)programación de las mismas, de modo que, una vez se genera el tránsito de lo disciplinar hacia lo digital, no se requiere más de un *otro inmunológico* que castigue²⁸, sino que el círculo del capitalismo se constituye como un *big brother* digital que existe como una mera abstracción que coordina, mientras que el *homo digitalis*, que no deja de ser *homo oeconomicus*, se autodomina hacia los modelos neoliberales de vida, repitiendo el *modus vivendi* hegemónico de constante cualificación de la competencia y la eficiencia de la empresa de sí. Esto último es posible, a su vez, gracias a la *Tercera Ilustración*²⁹, a saber, el dataísmo³⁰.

Estas cuatro cualidades llevan, finalmente, a una aproximación de lo que es la noción de *sociedad del rendimiento*. Un concepto que, si bien al principio parece poseer un sentido unitario, realmente está asociado a toda una red de sentidos en los cuales se involucran múltiples fenómenos. Dentro de los subgrupos que conforman el macro concepto que aquí corresponde se describen cuatro: i) sociedad del cansancio, ii) sociedad de la transparencia, iii) sociedad del enjambre y iv) psicopolítica. Ya en un proceso más incisivo de análisis es posible encontrar más grupos pequeños de conceptos que componen esta *experiencia de lo abarcador* que es la sociedad del rendimiento. Sin embargo, es posible delimitar un punto en común que atraviesa todos los subgrupos y las subcategorías, esto es, *el terror de lo igual*, el cual: “alcanza hoy todos los ámbitos vitales. Viajamos por todas partes sin tener ninguna *experiencia* (...) Se ansían vivencias y estímulos con los que (...) uno se queda *siempre igual a sí mismo* (...) Nos enredan en un inacabable bucle del yo”³¹.

Este tipo de terror de lo igual está relacionado con la positividad que autodestruye las singularidades de los sujetos para reemplazarlas por un imperativo de autenticidad que mantiene al sujeto como un ente hiperactivo hacia los estímulos que a él se le

28 Como lo pensaba Esposito, ver ESPOSITO, Robert, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009

29 Tener en cuenta que Han concibe tres momentos de la Ilustración: el primero, correspondiente al imperativo de la razón, el cual eliminó la imaginación, la corporalidad y el deseo; el segundo, que reemplaza la razón por el imperativo de la información, los datos y la transparencia; el tercero, es aquel en el que domina el totalitarismo digital.

30 Para Han existe dentro de la racionalidad una destrucción de la sensación y la imaginación como capacidades asociativas dentro de los seres humanos, lo cual fue determinante para dar lugar a una racionalidad digital de corte neoliberal y a un dataísmo como dispositivo tecnototalitario: “El imperativo de la segunda Ilustración es: se ha de convertir todo en datos e información. El dataísmo, que pretende superar toda ideología, es en sí mismo una ideología. Conduce al totalitarismo digital. Por eso es necesaria una tercera Ilustración que revele que la Ilustración digital se convierte en esclavitud”. HAN, Byung, *Psicopolítica*, op. cit., p. 88).

31 HAN, Byung, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2017, p. 12.

arrojen. Al eliminarse la negatividad, se deja de lado el panorama completo de una dialéctica de la experiencia que permite el entendimiento del mundo³²; en su lugar, nace una mera realidad acelerada y desgastada producto de la programación del neoliberalismo tecnototalitario³³: “El imperativo de la autenticidad no conduce a la formación de un individuo autónomo y soberano. Lo que sucede es, más bien, que el comercio lo acapara por completo”³⁴. Esto quiere decir que, finalmente, la sociedad del rendimiento, como macro concepto, se entiende como el dispositivo de suave (digital) de preferencia para mantener al individuo bajo el sometimiento de la subjetividad neoliberal de competencia, rendimiento y eficiencia.

Este sujeto achatado hacia el consumo carece de una cualidad narrativa que dote de sentido al mundo en que se encuentra. La vida dentro del enjambre carece de elementos vinculantes que desplieguen una dialéctica de lo negativo hacia un entendimiento *demorado* con dirección a lo que es la realidad: “El cauce narrativo es estrecho. Por esa razón es muy selectivo y no produce ninguna asa de información. La información es una categoría posnarrativa. La negatividad de la narración impide la proliferación y la masificación de lo positivo”³⁵. Esta capacidad narrativa depende de la disposición sensible hacia el mundo y la realidad; el neoliberalismo tecnototalitario, que programa y reprograma la subjetividad de los individuos, busca eliminar lo narrativo debido a la capacidad que posee de producir acontecimientos y singularidades. Es decir, se elimina lo narrativo como productor de demora que tiene la disposición de entorpecer el avance acelerado del progreso capitalista³⁶.

32 Esta idea de lo negativo como dialéctica es tomada de la interpretación que hace Han de Hegel: “El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es así, dialéctico”. HEGEL, Georg, *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011, pp. 185-186.

33 En un antecedente de esto es posible encontrar en análisis de Lacan respecto del Discurso Capitalista como un círculo de saber-Amo: “si empiezan por poner en su lugar lo que constituye esencialmente el discurso del amo, a saber, que ordena, que interviene en el sistema del saber, pueden plantearse la cuestión de saber qué quiere decir si el discurso del saber, por este desplazamiento de un cuarto de círculo, no tiene necesidad de estar en la pizarra porque está en lo real”. LACAN, Jacques, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 215-216.

34 HAN, Byung, *Expulsión*, op. cit., p. 41.

35 HAN, Byung, *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona, Herder, 2016a, p. 10.

36 Esto lleva implícito una imposibilidad para el descanso como *fuerza elocuente* que produce vínculos; sin embargo, a nivel de relaciones humanas, esto implica una fantasía de descanso. Este último está supeditado a la idea de trabajo (auto)explotador que florece de la visión de mundo del *homo oeconomicus* y que se expande *suavemente* en su condición de *homo digitalis*: “Para dormir, hay que concluir el día. Hoy cerramos los ojos, si es que los cerramos, por cansancio y agotamiento. Sería más acertada la formulación: simplemente los ojos se cierran, lo cual no es ninguna conclusión”. HAN, Byung, *Por favor*, op. cit., p. 12.

Este sujeto posnarrativo que se entrega a la aceleración del rendimiento y de la eficacia competitiva no tiene la capacidad de estar *amablemente* con el mundo, o sea, más allá de los *meros cuerpos contrapuestos*³⁷. El tejido de lo social, lo político y lo ético requiere del vínculo, de la afinidad que genera una dialéctica de la negatividad y la positividad en un diálogo que estructura y se vuelve constituyente en el levantamiento del mundo de la vida como un *espacio de amabilidad*, a saber, como una comunidad del *nosotros* y no del *solo*. En dicho espacio *común* la cercanía-lejanía produce una *participación intensiva* entre los individuos, lo cual genera un umbral dialógico que permite ver y ser visto:

La amabilidad no se limita a simplemente dejar que las cosas existan unas junto a otras. Produce una participación intensiva (...) Aquella «desorganización» en cuanto «participación» es una forma «muy intensiva» de la mediación porque crea una cercanía por fuera de la continuidad *orgánica*, por fuera de la *organización*. Precisamente la lejanía conceptual, es decir, lo no orgánico, le confiere una intensidad especial a la cercanía de la participación. Las cosas que entran en una participación intensiva no son *miembros* ni *co-miembros*. La cercanía amable como «coexistencia de lo dispar» (*coexistence of dissimilars*), el amable estar-junto de lo discontinuo se debe al *vacío* especial que rompe la rigidez del sí mismo³⁸.

Sin embargo, bajo el régimen del yo-narcisista, la *amabilidad* se ve truncada por la destrucción de la experiencia del Eros como elemento vinculante que conduce a la *simpatía* y a la *conversación*, en otras palabras, la decadencia del Eros conlleva a un

- 37 Esto implica una desaparición de la *pesadez del otro* que es parte, también, de lo que compone al yo enfático del sujeto, en una interpretación más clara, sin la negatividad de la otredad, de su corporalidad, no existe una experiencia de reconocimiento-entendimiento de lo propio: “El orden digital provoca una creciente descorporalización del mundo. Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos. El orden digital elimina también los cuerpos que se nos contraponen privando a las cosas de su pesadez material, su masa, su peso específico, su vida propia y su tiempo propio, y dejándolas disponibles en todo momento. Los objetos digitales han dejado de ser *obicere*. Ya no nos *replican con su contrapeso*”. HAN, Byung, *Expulsión*, op. cit. p. 74.
- 38 HAN, Byung, *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona, Herder, 2019, pp. 148-149. Esta idea de las composiciones de lo orgánico y lo no-orgánico es algo que es común en el pensamiento de John Cage, del cual Han bebe para trabajar su idea de la *amabilidad* como una participación de contrariedad y durabilidad: “Aquí nos preocupa la convivencia de disimilares, y los puntos centrales donde se produce la fusión son muchos: los oídos de los oyentes estén donde estén. Esta falta de armonía, parafraseando la afirmación de Bergson sobre el desorden, es simplemente una armonía a la que muchos no están acostumbrados”. CAGE, John, *Silence. Lectures and writings*, Connecticut, Wesleyan University Press, 2011, p. 12. “Creo en la *desorganización*; pero no veo eso en términos de no participación o aislamiento, sino más bien precisamente como una participación completa. Esas reglas de orden deben haber sido puestas allí para, como decimos, mantener las cosas juntas” KOSTELANETZ, Richard, *Conversing with Cage*, New York, Routledge, 2002, p. 267.

desgaste de lo que es la sensibilidad hacia el otro³⁹ y hacia el mundo de forma *amable*: “El Eros se dirige al *otro* en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. Por eso, en el infierno de lo igual (...) no hay ninguna experiencia erótica. Esta presupone la asimetría y exterioridad del otro”⁴⁰.

Esta interpretación del Eros lo hace un objeto de estudio para poder entender las mecánicas del amor como vínculo narrativo, alejado de la acelerada interpretación expuesta y pornográfica de la sociedad del rendimiento. Esto último quiere traer a colación un enfoque en los modos en que el ser humano constituye sus relaciones con los otros para poder fomentar experiencias que no respondan a los espasmódicos estímulos de lo tecnototalitario del neoliberalismo actual. Así, desde la teoría de Han, es menester que todo tipo de posible ruptura con lo circular del capitalismo contemporáneo tenga lugar en los seres humanos como singularidades narrativas que existen en una participación intensiva gracias a la amabilidad con la alteridad de lo otro que posibilita una dialéctica de la positividad y la negatividad, dando lugar a una especie de *idiotismo*⁴¹ que permite una concentración de las fuerzas singulares en una *revolución del tiempo*⁴². Este concepto se identifica propiamente con la demora como fuerza que contrarresta el pleno despliegue de dispositivos de poder suaves dentro de la sociedad del rendimiento del neoliberalismo digital. Empero, todo esto requiere reflexionar sobre los elementos que posibilitan la permanencia de una narratividad en lo humano.

39 Esto es crucial cuando se entiende que detrás existe una influencia barthesiana al respecto del otro y de su irrupción intempestiva dentro de la constitución del yo, no como un régimen de lo cerrado, sino como un espacio vacío abierto al discurrir de lo otro en conversación amable con lo propio: “Es *átomos* el otro que amo y que me fascina. No puedo clasificarlo puesto que es precisamente el Único, la imagen singular me ha venido milagrosamente a responder a la especificidad de mi deseo. Es la figura de mi verdad; no puede ser tomado a partir de ningún estereotipo (que es la verdad de los otros)”. BARTHES, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1993, p. 32.

40 HAN, Byung, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014c, p. 10.

41 Esto es algo que viene tomado de la interpretación que Deleuze hace de Spinoza: “Literalmente, yo diría que se hacen los idiotas. Hacerse el idiota. Hacerse el idiota siempre ha sido una función de la filosofía” DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 28. También apreciable en: “Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la «luz natural». El Idiota es personaje conceptual (...) El idiota antiguo quería lo verdadero, pero el idiota moderno quiere convertir lo absurdo en la fuerza más poderosa del pensamiento, es decir crear. El idiota antiguo sólo quería rendir cuentas a la razón, pero el idiota moderno (...) quiere que le rindan cuentas de «cada una de las víctimas de la Historia», no se trata de los mismos conceptos”. DELEUZE, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 63-64.

42 Un proyecto que Han desarrolla a plenitud como una manera de sublevación común desde los mismos sujetos en relación con el mundo-sistema que los somete, para profundizar en esto ver: HAN, Byung, *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder, 2015.

2. Han y Hume: una lectura de la simpatía y la conversación

Partiendo desde la base filosófica de David Hume⁴³, en lo que sigue se pretende ampliar los postulados de Han desde la perspectiva del filósofo escocés. Con esto, se pretende demostrar que es posible complementar lo que Han analiza y propone con una nueva perspectiva, lo que permitiría sacar a la luz nuevos panoramas interpretativos que enriquecen y conectan directamente con su teoría de la sociedad del rendimiento. Para lo anterior se recurre a dos conceptos humeanos, a saber: *simpatía* y *conversación*. Hay que aclarar algo de entrada, Hume es parte de la tradición liberal, lo cual implica una inclinación hacia un orden de cosas de corte capitalista y utilitarista, sin embargo, las peculiaridades de su filosofía lo convierten en un objeto de estudio particular para pensar las dinámicas del rendimiento actual, puesto que el autor se ubica en una cercanía-lejanía de lo que es el neoliberalismo hegemónico contemporáneo, puesto que en Hume existe una visión del mundo demorada y ociosa. La sociedad se concibe dentro de parámetros de utilidad, pero la demora y la ociosidad de un *tiempo sin trabajo* están presentes; el mundo, en Hume, tiene una orientación que le permite pensarse más allá de la mera vida como *empresa de sí*. Es por ello que es posible encontrar una viabilidad teórica entre Hume y Han, lo cual permite sortear ciertas aparentes contradicciones entre ambos.

Dentro de lo expuesto por Han sobre la fragmentación del sentir del sujeto frente a la racionalidad digital, en contraste con Hume, parecería que existe una contradicción con los postulados utilitaristas del autor escocés⁴⁴. Lo anterior es producto de que, de acuerdo con Hume, el ejercicio filosófico sobre los sentimientos del individuo son los que posibilitan una participación mutua entre los egos de los individuos en una comunidad, haciendo que esta última avance hacia un bien común en la medida en que los sentimientos por el otro afloran⁴⁵; ejemplo de esto es la interpretación de Hume al respecto de la simpatía:

43 Es decir, aquella en la cual la razón debe existir como esclava de las pasiones: “We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”. HUME, David, *A treatise of human nature* (L. Selby, Ed.), Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 415.

44 Un ejemplo de esto está en la *Investigación sobre los principios morales*: “seems so natural a thought to ascribe to their utility the praise, which we bestow on the social virtues, that one would expect to meet with this principle everywhere in moral writers, as the chief foundation of their reasoning and enquiry”. HUME, D., *An enquiry concerning the principles of morals*, Chicago, The Open Court Publishing, 1912, p. 46.

45 No solo eso, para Taylor es precisamente con esta idea de reflejo entre sujetos, que él encuentra como un valor común, que se da una *igualdad de la diferencia* que permite una existencia que no se reduce a homogeneidad: “If men and women are equal, it is not because they are different, but because overriding the difference are some properties, common or complementary, which are of value. They are beings capable of reason, or love, or memory, or dialogical recognition”. TAYLOR, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 51. Esto último cobra importancia más adelante.

it is certain, that, wherever we go, whatever we reflect on or converse about, everything still presents us with the view of human happiness or misery, and excites in our breast a sympathetic movement of pleasure or uneasiness. In our serious occupations, in our careless amusements, this principle still exerts its active energy⁴⁶.

La simpatía humana es un sentimiento narrativo, diría Han, puesto que no es una emoción explotable y capitalizable, sino que parte desde una base socio-moral que encuentra en el *reflejo* de lo que le ocurre al otro, y que, por ende, genera un efecto simpático en mí, una afinidad que permite a la comunidad existir sin necesidad de caer en el completo egoísmo⁴⁷. Esto no es adrede, responde a los principios utilitaristas de Hume, puesto que sin los sentimientos como elementos narrativos que crean vínculos, la guerra interna por el control y el dominio del otro llevaría a un estado salvaje que no permitiría la constitución de civilización alguna⁴⁸, una situación que no beneficia a más que unos pocos. Lo anterior fundamenta la idea humeana de simpatía, sin embargo, el *theatrum mundi*, con el que Hume compara la sociedad, requiere del *sentir* como una capacidad humana de interrelación. Es por esto que la simpatía es un sentimiento con la capacidad narrativa de generar espacios sociales en los que el otro se *presenta* y genera efectos en mí, de modo que me sea posible hacer lo mismo, esto último recuerda la idea de Han de *ver y ser visto* (por lo que el recurrir a la metáfora del *theatrum mundi* no es, del mismo modo, una casualidad)⁴⁹. La simpatía

46 HUME, David, *An enquiry*, op. cit., p. 56.

47 Más aún si se piensa en la cualidad socio-moral que está imbuida en dicho sentimiento dominante: “No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion proposed to them; but also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions”. HUME, David, *A treatise*, op. cit., p. 316. Recordar que Hume elogía el ego como una imagen del individuo, pero él mismo expone lo problemático que es la imposición de un ego particular, totalizador, si se quiere, dentro de la sociedad: “We have, all of us, a wonderful partiality for ourselves, and were we always to give vent to our sentiments in this particular, we shou’d mutually cause the greatest indignation in each other, not only by the immediate pre sence of so disagreeable a subject of comparison, but also by the contrariety of our judgments” *Ibid.* p. 597.

48 Para esto hay que entender la división civilización-cultura que se ha desarrollado históricamente, ver: ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

49 En el *Tratado*, Hume recurre a esta metáfora del *theatrum* para referirse a la mente, mientras que en sus escritos morales es más presente el uso del *theatrum* para hacer referencia a lo moral y lo social: “The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations (...) The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos’d”. HUME, David, *A treatise*, op. cit., p. 253.

es la *participación intensiva* que permite la entrada al mundo con los otros: “Every movement of the theatre (...) is communicated, as it were by magic, to the spectators; who weep, tremble, resent, rejoice, and are inflamed with all the variety of passions, which actuate the several personages of the drama”⁵⁰.

Hume, en su teoría política, encuentra en la simpatía un factor civilizador que permite a la sociedad relacionarse íntimamente con el *gusto*. Este último, del mismo modo, se concibe como un sentimiento que se conecta por medio de la simpatía. Este dúo (simpatía-gusto)⁵¹ funciona como elemento en contraposición a la idea de una moral racional o, en términos de Han, fungirían de singularidades narrativas que, al estar fundamentados en sentimientos inaprehensibles por la racionalidad del *homo digitalis*, permite el acontecimiento de nuevos caminos en los que exista una ética basada en elementos más allá del cálculo. La simpatía humeana, como una expresión de la narratividad de los sujetos⁵², tiene un carácter moral y social que repercute en el modo en que una sociedad, como la entiende Hume, genera vínculos entre los seres humanos. De ahí, que la concepción del mundo como un teatro recalque la cualidad de narración que constituye todo el actuar y el entendimiento humano tanto en Hume como en Han⁵³.

En este sentido, la simpatía de Hume puede entenderse como una actividad de la *demora contemplativa*, esto es, como un ejercicio del idiotismo del individuo que se detiene a reflejarse en el otro para encontrar ese vínculo que posibilita *sentir* afección

50 HUME, David, *An enquiry*, op. cit., p. 56.

51 Un trabajo a profundidad de este análisis se puede encontrar en URREA, Adriana, “Gusto y Civilización en David Hume”, *Universitas Philosophica*, v. 31, 1999, pp. 43-60. Del mismo modo, directamente Hume trabaja esto en su *Tratado sobre el gusto* HUME, David, “Of the standard of taste”. En *Selected essays*, Oxford, Oxford University Press, 1998b, pp. 133-154.

52 Este tipo de narratividad en Hume es constante, especialmente cuando este autor se refiere a escritura y a la lectura: “Such subjects of thought furnish not sufficient employment in solitude but require the company and conversation of our fellow creatures, to render them a proper exercise for the mind; and this brings mankind together in society, where every one displays his thoughts in observations in the best manner he is able, and mutually gives and receives information, as well as pleasure”. HUME, David, “Of essay writing”, en *Selected essays*, Oxford, Oxford University Press, 1998a, p. 1 y “The view, or, at least, imagination of high passions, arising from great loss or gain, affects the spectator by sympathy, gives him some touches of the same passions, and serves him for a momentary entertainment. It makes the time pass the easier with him, and is some relief to that oppression under which men commonly labour when left entirely to their own thoughts and meditations”. HUME, David, “Of Tragedy”. En *Selected essays*, Oxford, Oxford University Press, 1998c, p. 127.

53 Por citar otro ejemplo, esto es algo que Nussbaum ha utilizado para fundamentar toda su filosofía de las emociones en la construcción de la democracia, ver: NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1992. NUSSBAUM, Martha, *The fragility of goodness luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

por las alegrías y los sufrimientos de los demás, algo que, dentro de la sociedad del rendimiento, como ya se explicó, entorpece la aceleración del *homo digitalis*. No solo eso, sino que la simpatía conduce a que lo interior del sujeto, el *solo*, encuentre el *nosotros* fundamental que articula sentido y genera comunidad⁵⁴. Incluso, si se piensa desde los procesos civilizatorios, la simpatía humeana rompe con el frío de la insensibilidad digital neoliberal⁵⁵, la cual ha extraído los principios económicos como fuente primaria para entender el sujeto en su complejidad (*homo oeconomicus*):

If any man from a cold insensibility, or narrow selfishness of temper, is unaffected with the images of human happiness or misery, he must be equally indifferent to the images of vice and virtue: As, on the other hand, it is always found, that a warm concern for the interests of our species is attended with a delicate feeling of all moral distinctions; a strong resentment of injury done to men; a lively approbation of their welfare⁵⁶.

La simpatía que concibe Hume, desde el pensamiento de Han, está fuertemente relacionada con las singularidades que desestabilizan el sistema hegemónico que implanta su modelo de *hombre organizativo*⁵⁷, el cual no encuentra la simpatía como un espejo que permite al otro reflejarse en mí y generar una afección por los sufrimientos y las alegrías de los demás (*ver y ser visto*), sino que este sujeto concebido dentro de la sociedad del rendimiento ve intervenido el reflejo que produce la simpatía; es decir, el sujeto del rendimiento se refleja no ante otro (negatividad), sino ante un modelo ideal de hombre eficiente (competitivo y acelerado) *empresa de sí* que es pura positividad, lo cual desgarrar y unifica tanto la sociabilidad como la moral, así como el entendimiento que el hombre hace del *theatrum mundi*.

- 54 Deleuze, en su lectura de Hume, ve esto claramente. Dentro del entendimiento del autor francés, la simpatía es una regla general que estabiliza los puntos de vista de manera firme y *común*: “Estar en sociedad es ante todo sustituir la violencia por la conversación posible: en el pensamiento de cada uno se representa el de los otros (...) con la condición de que las simpatías particulares de cada uno sean superadas de cierta manera, y sobrepasadas las parcialidades correspondientes, las contradicciones que aquellas engendran entre los hombres”. DELEUZE, Gilles, *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*, Barcelona, Gedisa, 1977, p. 36.
- 55 Esto quiere decir que permite que exista un *nosotros*. Rorty es consciente de esta capacidad de *reconocimiento* que genera la simpatía: “it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation - the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of «us»”. RORTY, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 192.
- 56 HUME, David, *An inquiry*, op. cit., p. 60.
- 57 Esto es un concepto de Erich Fromm: “The organization man has lost the capacity to disobey, he is not even aware of the fact that he obeys. At this point in history the capacity to doubt, to criticize and to disobey may be all that stands between a future for mankind and the end of civilization”. FROMM, Erich, *On disobedience and other essays*, New York, The Seabury Press, 1981, p. 23.

Pero este *teatro del mundo* es un concepto que, al estar tan fuertemente relacionado con lo narrativo de la simpatía, tiene el carácter de ser un *teatro de la conversación*⁵⁸. Es aquí donde retorna, con mayor importancia, la idea del reflejo propio en el otro y viceversa, puesto que la conversación, el diálogo, es lo que hace posible las *circunstancias*⁵⁹ especiales de *reconocimiento* del otro como un igual que se presenta a mí en la positividad de ser igual, pero, a la vez, en la negatividad de ser una singularidad. Valga decir, la mera presencia (*cuerpos contrapuestos*, diría Han) no es suficiente, se requiere de la dialéctica de lo negativo, esto es, de la *conversación* para un movimiento *demorado* de lo negativo y lo positivo. En otras palabras, es menester una *conversación de reflejos-singulares* por medio de la narratividad del diálogo y de la simpatía para permitir una lucidez:

learning has been as great a loser by being shut up in colleges and cells, and secluded from the world and good company. By that means every part of what we call *belles lettres* became totally barbarous, being cultivated by men without any taste for life or manners, and without that liberty and facility of thought and expression which can only be acquired by conversation⁶⁰.

La conversación y la simpatía humeanas se presentan, así mismo, como fenómenos de la *demora*, salvo que para Hume no son contradictorios a la naturaleza misma del ser humano, sino que son constitutivos de este, de ahí que sean parte de su teoría de los sentimientos morales y del entendimiento humano. Por el contrario, dentro de la sociedad del rendimiento se extirpa el contenido narrativo de la conversación y la simpatía para dejar un cascarón vacío de mera información y conectividad que no permiten la afinidad entre seres humanos⁶¹. La *amabilidad* de Han se adhiere

58 Esto es una idea que viene del barroco y que, a pesar del paso del tiempo, va a continuar dentro de la época en la que Hume escribe su filosofía: “la idea del *theatrum mundi* hay que ponerla en el barroco en relación con toda otra serie de temas como los de «la locura del mundo», «el mundo al revés», el mundo como «confuso laberinto», «gran plaza», «gran mercado» o como «mesón» donde se aprende la vida, con la idea pesimista de las relaciones entre individuos como relaciones teatrales, falsas, engañosas y aparentes. El hombre del barroco es una máscara en una sociedad profundamente enmascarada y piensa (...) que sólo mediante el disfraz, el antifaz y la máscara puede llegar a descubrirse a sí mismo; que la persona no existe más que en el personaje y que el disfraz es la verdadera realidad”. GONZÁLEZ, José, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998, p. 109.

59 Aquí hay que ubicar la interpretación que hace Deleuze de este concepto dentro de la obra de Hume: “La noción de circunstancia aparece constantemente en la filosofía de Hume. Está en el centro de la historia y vuelve posible una ciencia de lo particular, una psicología diferencial (...) esta noción siempre designa a la afectividad (...) estas [las circunstancias] son exactamente las variables que definen nuestras pasiones”. DELEUZE, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 113.

60 HUME, David, *On essay writing*, op. cit., p. 2.

61 Han encuentra la destrucción del *teatro narrativo* a manos del *teatro del afecto* como resultado del ruido del enjambre digital: “El sentimiento permite una narración. Tiene una longitud y una anchura narrativa (...) El teatro narrativo del sentimiento cede hoy ante el ruidoso *teatro del afecto*. A causa de

directamente con la *simpatía* de Hume, puesto que ambos permiten conciliar que la *conversación* con el otro implica un enaltecimiento del espíritu en aras de generar espacios para *compartir* con la alteridad en su pura singularidad, sin distorsiones de lo meramente igual y en una facticidad más allá de la racionalidad digital. Simpatía y conversación (*diálogo*) son elementos narrativos, diría Han, y como tales reconcilian las contrariedades del mundo sin desaparecerlas, esto es, permite lo negativo y lo positivo de coexistir⁶² por medio de una participación intensiva que fractura las dinámicas de la racionalidad digital al tener, en su núcleo, elementos de la demora contemplativa que disrumpe la aceleración y recomponen la discronía temporal en una sola *indiferencia amable* entre sujetos. Esto es, con la conversación simpática de Hume, con su cualidad narrativa como eje, se produce un *aroma* especial⁶³ de *tiempo compartido* donde se producen espacios de amabilidad:

In conversation, the lively spirit of dialogue is agreeable, even to those who desire not to have any share in the discourse: hence the teller of long stories, or the pompous declaimer, is very little approved of. But most men desire likewise their turn in the conversation, and regard, with a very evil eye, that loquacity which deprives them of a right they are naturally so jealous of⁶⁴.

Esta *conversación simpática* de Hume no es una exposición pornográfica, sino que es, respondiendo a la metáfora del *teatro del mundo* y del *teatro de la conversación*, un juego en el que la máscara⁶⁵ (*lo que se dice y lo no dicho*) tiene un papel fundamental

esta ausencia de narración, el escenario se carga de una masa de afectos”. HAN, Byung, *Topología*, op. cit., p. 66. Estos afectos y emociones no permiten la conversación, sino que meramente son ruido que se pierde por falta de *durabilidad narrativa*.

- 62 Hume tiene esto muy presente a la hora de pensar el papel de la simpatía y la conversación dentro de la vida en sociedad y, más aún, dentro de su concepto de *ser humano*: “But these principles, we must remark, are social and universal; they form, in a manner, the *party* of humankind against vice or disorder, its common enemy. And as the benevolent concern for others is diffused, in a greater or less degree, over all men, and is the same in all, it occurs more frequently in discourse, is cherished by society and conversation, and the blame and approbation, consequent on it, are thereby roused from that lethargy into which they are probably lulled, in solitary and uncultivated nature”. HUME, David, *An inquiry*, op. cit. p. 114.
- 63 El aroma llega cuando aparece lo narrativo, este permite una amplitud del tiempo: “El tiempo comienza a tener aroma cuando adquiere una duración, cuando cobra una tensión narrativa o una tensión profunda”. HAN, Byung, *Aroma del tiempo*, op. cit., p. 38.
- 64 HUME, David, *An inquiry*, op. cit., pp. 99-100.
- 65 Esta idea de la máscara está presente en Han, pero este autor parte de la filosofía de Nietzsche para recalcar el valor de *lo no dicho* dentro de los *espíritus profundos*: “Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil (...) Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara”. NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio a una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1997, §40.

para la constitución de lo que es el proceso civilizatorio vía conversación simpática⁶⁶: “wherever we go, whatever we reflect on or converse about, everything still presents us with the view of human happiness or misery, and excites in our breast a sympathetic movement of pleasure or uneasiness”⁶⁷. Así, lo dicho por Hume hace referencia a un ocultamiento virtuoso que se fundamenta en la moral cortesana que el escocés delinea a la hora de pensar las relaciones humanas⁶⁸. Esto es algo capital, ya que dentro del análisis haniano de la sociedad del rendimiento no tendría lugar un espíritu de la conversación tal y como lo articula Hume. El *nosotros* que comparte sentimientos, que permite el reflejo de las singularidades y no el puro calco del modelo sin dejar espacio a la alteridad⁶⁹, es ineficiente dentro de las aceleradas mecánicas del *homo digitalis*, de ahí que lo dicho por Hume amplíe los modos de pensar la *revolución del tiempo* de Han.

El teatro de la conversación es un lugar de *mediación amable* que pone en tensión las dinámicas de lo positivo y lo negativo, algo inconcebible dentro de la figura dominante de la deshumanización económica y consumista del sujeto que se encuentra reflejado frente al modelo del *homo digitalis*: “Among the arts of conversation, no one pleases more than mutual deference or civility, which leads us to resign our own inclinations to those of our companion, and to curb and conceal

66 Esto se debe, principalmente, al modo en que *lo no dicho*, la hipocresía humena, tiene la capacidad, en la medida de las circunstancias, de ser objeto de utilidad: “Among well-bred people, a mutual deference is affected; contempt of others disguised; authority concealed; attention given to each in his turn; and an easy stream of conversation maintained, without vehemence, without interruption, without eagerness for victory, and without any airs of superiority. These attentions and regards are immediately agreeable to others, abstracted from any consideration of utility or beneficial tendencies: they conciliate affection, promote esteem, and extremely enhance the merit of the person who regulates his behaviour by them” HUME, David, *An inquiry*, op. cit., p. 98. Sin embargo, dentro de la sociedad del rendimiento, la sobreexposición no posibilita una máscara que permita la presencia de la mentira, la verdad se crea a partir de la saturación de información de manera hipercomunicativa.

67 HUME, David, *An inquiry*, op. cit., p. 56.

68 La hipocresía humeana, fundamentada en una *mentira cortesana*, resalta una *virtud de la opacidad* en la cual se contrasta el ser completamente transparente como una cualidad del *imprudente* frente a un *no decir* basado en las buenas maneras, ver: SANTOS, Juan, “Una moral de la opacidad: Hume y la virtud del ocultamiento”, *Isegoría*, 2018, n. 58, pp. 55-76.

69 Nuevamente, es menester pensar a Nietzsche como filósofo que se ubica entre ambos autores y permite mediar ambos postulados, ya que, si bien él no habla de la simpatía como reflejo, sí habla del fantasma del ego que siempre está compuesto por otros: “La mayoría de la gente, independientemente de lo que piense y de lo que diga de su egoísmo, no hace nada, a lo largo de su vida, por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que se ha formado en el cerebro de quienes les rodean (...) ¡Qué singular es este mundo de fantasmas, que es capaz de ofrecer una apariencia tan racional!”. NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid, M.E. Editores, 1994, § 105.

that presumption and arrogance so natural to the human mind”⁷⁰. La subjetividad que se asoma de esta versión intervenida (reprogramada) que es el *homo digitalis* por definición, no pertenece al teatro de la conversación que narra simpáticamente con los otros. Dentro de la tecnoautoritaria subjetivación del individuo no existe un otro, en su lugar hay una estructura de sujeto que domina el entendimiento de lo humano en un proceso desfigurado y reconducido de las relaciones humanas. La idea de una *conversación simpática* es un *principio estético*⁷¹ que permite una experiencia *duradera* de lo moral, lo político, lo jurídico y lo social, es decir, se expone como parte de los procesos civilizatorios que recurren al ocio como parte de lo que es el “progreso” de la humanidad más allá de la idea capitalista⁷².

Conclusión

Como se ha podido ver, existe una afinidad entre ambos autores. Al poner el pensamiento de Hume y el de Han frente a frente, tal y como se hizo a lo largo de este artículo, fue posible complementar la teoría del segundo con los postulados del primero. La teoría de los sentimientos morales de Hume tiene correlación con la teoría del *aroma del tiempo* de Han. Recurriendo principalmente a la simpatía, se puede

70 HUME, David, “Of the rise and progress of the arts and sciences”. en *Selected essays*, Oxford, Oxford University Press, 1998d, p. 69.

71 Reflexionar sobre la simpatía como principio estético permite ubicarla como un sentimiento vinculado a la imaginación y que permite transformar vía sensibilidad las ideas humanas: “podríamos decir que es un principio estético, en la medida en que transforma la percepción intelectual en percepción sensible, por la vía de la imaginación. Sin el principio de simpatía, no sólo la comunidad humana sería tan descarnada como una manada de lobos, sino que los hombres serían incapaces de actuar, ya que, por sí sola, la razón carece de capacidad práctica”. URREA, Adriana, “Gusto y civilización”, op. cit., p. 52.

72 Sobre esto es menester ver la investigación de Elias, donde se puede pensar la ideología del ocio como parte vital de la sociedad que busca pensar las tensiones trabajo-descanso: ELIAS, Norbert & DUNNING, Erich, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, específicamente, p. 118. No solo eso, en Han, la falta de intención y de dirección que tiene el ocio como contemplación profunda, pensado más allá de ser el “tiempo libre del trabajo”, permite una luxación de lo necesario y así, conseguir un disfrute liberador: “La verdadera dicha surge más bien de la divagación, de lo desenvuelto, de lo exuberante, de lo que carece de sentido, en fin, de la luxación de lo necesario. Es la excedencia o lo superficial lo que libera la vida de toda coerción”. HAN, Byung, *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, Barcelona, Herder, 2018, p. 60. Este ocio civilizatorio está, a su vez, justificado dentro del pensamiento de Lafargue: “Una extraña locura se ha apoderado de las clases obreras en las naciones donde reina la civilización capitalista (...) Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda por el trabajo llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de su prole” LAFARGUE, Paul, *Derecho a la pereza*, México, Grijalbo, 1970, p. 11.

afirmar que es un sentimiento narrativo que dentro de los márgenes del teatro del mundo funciona como un espejo que permite un reflejo de las singularidades, pues permite un *ver y ser visto*. El pensador coreano no profundiza demasiado en cada uno de los sentimientos que se hacen presentes para dar aroma a la vida, de ahí que la explicación humeana pareciera llenar ese silencio de Han. El caso principal es aquel en el que afirma Hume: “the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions maybe often reverberated, and may decay away by insensible degrees”⁷³. Esto último, al leerse desde Han, permite explicar la razón por la que hoy día existe un *teatro del afecto*. La mente (el espejo), haciendo una lectura haniana de Hume, está intervenida y ya no se refleja frente a otros sentimientos, sino que se refleja frente a un modelo de ser humano que, en lugar de permitir la afinidad de las singularidades, elimina todo lo que no sirva a la aceleración, la eficiencia y la competencia, esto es, el *homo oeconomicus* y el *digitalis*. Todo esto reafirma el objetivo principal de este escrito, que es profundizar y ampliar híbridamente en lo dicho por Han desde Hume, un autor escasamente mencionado por el coreano.

Han, continuando, encontraría correcto lo dicho por Hume sobre la conversación y el diálogo. Lo anterior debido a la cualidad narrativa que se desenvuelve en el habla como proceso de dialéctica de la negatividad. La visión de Hume permite a Han reforzar su tesis de lo vital que es lo narrativo del sujeto frente a la constitución deshumanizante que es para el ser humano su estado actual de *homo digitalis* dentro de la sociedad del rendimiento. Esto es un proyecto que se aproxima al potencial que Nussbaum encuentra en este autor escocés para sustentar su teoría de las emociones. Una lectura haniana de estos conceptos de Hume permite ampliar el rol de lo narrativo a la hora de concebir la sensibilidad como una cualidad del aroma de la existencia. Hume, en esta lectura, sirve de aporte a la defensa contra el desgaste de la aceleración, algo que el mismo Han ha ignorado en sus investigaciones sobre los modos de entender al sujeto del rendimiento. Los postulados humeanos, así entendidos, se resisten a los procesos de autoexplotación y de completa eliminación de todo lo que no sirva a la hegemonía sistémica del neoliberalismo. Esto último, se debe a que, siguiendo la teoría de Han, dentro de la sociedad del rendimiento no hay simpatía o conversación, ya que son dos elementos narrativos propios de la *demora* y el *ocio*, que entorpecen el rendimiento esperado del *homo digitalis*. Dicha eliminación, para Hume, es algo inconcebible, puesto que, de no existir dicho principio de la *simpatía* y su reafirmación vía *conversación*, el hombre se expone a un caos que lo conducirían a perder su componente civilizatorio.

73 HUME, David, *A treatise*, op. cit., p. 365.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 97-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2021, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org