

Temporalidad capitalista en la era global. Cronificación y degeneración del presente kairológico

María García Pérez¹

Recibido: 07-06-2020 / Aceptado: 08-02-2021 / Publicado: 31-07-2021

Resumen. En este artículo nos proponemos dar cuenta del régimen temporal propio del capitalismo tardomoderno y sus consecuencias tanto sociológicas como ontológicas. Para ello, partiremos de las tesis de Hartmut Rosa acerca de la aceleración y la alienación. Posteriormente daremos paso a la indagación ontológica de la mano de Heidegger y la psicología existencial. De ese modo, mostraremos que los análisis sociológicos no pueden prescindir de un estudio ontológico de la cuestión. Por último, concluiremos con el rastreo de los modos temporales de la Grecia clásica aplicada al mundo actual mediante la ontología de Gilles Deleuze, quien, junto a Felix Guattari, tuvo la virtud de analizar el capitalismo como movimiento de axiomatización. Nuestra reflexión quedará atravesada por la necesidad de un diagnóstico de las patologías individuales y colectivas que conectan con los estudios sobre el totalitarismo.

Palabras clave: aceleración; capitalismo; sociología; ontología; patología; totalitarismo.

Código UNESCO: 720303 (Metafísica, Ontología).

[en] Capitalist Temporality In The Global Era. Cronification And Degeneration of The Present Kairological

Abstract. In this article we propose to give an account of the temporal regime of late modern capitalism and its consequences, both sociological and ontological. To do this, we will start from Hartmut Rosa's theses about acceleration and alienation. Later we will give way to ontological investigation by Heidegger and existential psychology. In this way, we will show that sociological analyzes cannot do without an ontological study of the question. Finally, we will conclude with the tracing of the temporal modes of classical Greece applied to the current world through the ontology of Gilles Deleuze, who, along with Felix Guattari, had the virtue of analyzing capitalism as an axiomatization movement. Our reflection will be crossed by the need for a diagnosis of individual and collective pathologies that connect with studies on totalitarianism.

Keywords: acceleration; capitalism; sociology; ontology; pathology; totalitarianism.

Cómo citar: García Pérez, María (2021). Temporalidad capitalista en la era global. Cronificación y degeneración del presente kairológico. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 129-139.

En una obra reciente traducida al español, Hartmut Rosa (2016) propone la centralidad del análisis de la temporalidad propia del mundo capitalista en la era tardomoderna para una revisión de los estudios en Teoría Crítica. Desde una perspectiva específicamente sociológica, Rosa apunta a la aceleración como concepto definitorio a la hora de explicar los procesos de construcción de subjetividades alienadas en nuestro mundo globalizado. Partiendo de las conclusiones de Rosa, en el presente artículo albergamos un doble objetivo: en primer lugar, trasladaremos el concepto de aceleración hacia la reflexión ontológica para abordar las patologías que tienen que ver con la noción de *ser-en-el mundo* de manera que sigamos la tradición fenomenológica que va de Heidegger a la psicología existencial cuyos principales exponentes fueron Rollo May o Ludwig Binswanger, entre otros; en segundo lugar, plantearemos que la aceleración conduce a una experiencia paradójica del tiempo, el cual se desdobra en la forma de un presente absoluto, esto es, como presente continuo sin salidas para la proyección al futuro y sin ligazón con el pasado, y, a la vez, como presente sustraído, es decir, como presente evaporado o evanescente en el que las identidades emergen lábiles, precarias. Para este segundo objetivo nos apoyaremos, no sólo en los resultados de la psicología existencial antes mencionada, sino, también, en la teoría del tiempo esgrimida por Gilles Deleuze con su diferenciación entre *Cronos* y *Aion*, entre el tiempo cronológico, medible y cuantitativo, y el tiempo cualitativo del inapresable *Acontecimiento*. Como vamos a mostrar, la

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada, España.
Email: themylam@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3617-4374>

reflexión deleuziana del tiempo tiene la virtud de enlazar con una indagación determinada acerca del capitalismo actual a través del concepto de axiomatización que entretejió junto a Felix Guattari. A su vez, esta potencia axiomatizante del capitalismo, estaría ligada a una velocidad siempre *in crescendo* que, por instrumental, es capaz de apropiarse de las desterritorializaciones deseantes. Sin embargo, también mostraremos que a dichos planteamientos deleuzianos habría que añadir, tras lo indagado acerca de la paradoja entre un presente absolutizado y un presente sustraído, la recuperación del *kairós* como tiempo de oportunidad degenerado hoy en oportunismo mediante su cronificación.

En el fondo, queremos hacer notar que al enfoque sociológico no le es posible cubrir al completo una explicación acerca de la experiencia del tiempo. Condición de posibilidad de toda aprehensión y de toda vivencia, el tiempo es en sí mismo ontológico. Argumentar acerca de su aceleración tal y como lo hace Rosa (2016, p. 74), esto es, en tanto que “contracción del presente,” debe conducirnos no sólo a esclarecer los efectos sociales que se derivan de ella, sino, también, a considerar una posible alteración en la naturaleza misma del tiempo tal cual es experimentado. Sólo desde ahí, desde la aclaración del tiempo imbricado en el *ethos* humano que nos hemos dado, desde una *ontología crítica del presente* y el modo en que se nos da su *presencia*, podemos hallar el nudo patológico que aprieta las gargantas.² Como vamos a ver, la razón instrumental de la que ya habló Horkheimer (2010) y que, vista desde el prisma de la aceleración de Rosa, convierte al tiempo en mercancía, implicará un constante advenir del efímero *kairós* operando una sustitución degenerada de Aión y de Cronos. La prevalencia del *kairós*, emergencia del tiempo de la oportunidad para el provecho, para la ganancia, significará entonces el ocaso tanto de Cronos como de Aión, esto es, tanto del tiempo que proyecta hacia el futuro en base al pasado como del tiempo del instante eterno y acontecimental. En suma, la patología derivada de la aceleración no es tratable únicamente como fenómeno de morbilidad individual y social dado el poder económico del tardocapitalismo para colarse hasta en los intersticios más recónditos de nuestras vidas. Antes bien, puede ser vista como síntoma de una transformación más honda que aún se resiste a ser pensada en profundidad.

Sería factible realizar un análisis similar del concepto de resonancia que Rosa expone como alternativa al de alienación (Cf. Rosa, 2019). Puesto que, si bien tal categoría trata de dar cuenta del vínculo entre tiempo y significado descubriendo que por causa de la alienación nuestra relación con el mundo ha dejado de “resonar” quedando silenciada en el abismo lo asignificativo, de nuevo Rosa arma su argumentación fundamentalmente desde la sociología ignorando que ambos conceptos, tiempo y sentido, guardan implicaciones ontológicas insoslayables que deberían ser profundizadas. De hecho, algunas de las tesis de Rosa en la obra mencionada se acercan a las cuestiones que pueden derivarse de la psicología existencial que aquí desarrollamos abriendo un campo fecundo de análisis y crítica el cual, por razones de extensión, dejamos como propuesta abierta para otros estudios.

Aceleración, alienación y patologías sociales

Vivimos en un presente que nos roba la posibilidad de originar experiencias sustanciales y reflexivas, esto es, en el que se nos priva de las condiciones necesarias para constituirnos en su trasunto como sujetos libres y autónomos. Un presente angosto y volátil por la propensión a la aceleración de las sociedades tardomodernas. Es ahí donde reside el núcleo de la alienación neoliberal-capitalista en lo que concierne a la temporalidad según Hartmut Rosa, heredero de las tesis de la Escuela de Frankfurt. Su propuesta pasa, por tanto, por una reconsideración de los estudios en Teoría Crítica llevados a cabo por sus antecesores y contemporáneos, de manera que el examen sociológico del modo en que nos experimentamos en el tiempo les dote de mayor profundidad. El tiempo atraviesa todas las disposiciones constitutivas de la subjetividad del ser humano, ya sean vistas desde la perspectiva de las patologías del *reconocimiento* tal y como la ha desarrollado Axel Honneth, desde el decaimiento del atributo dialógico-racional postulado por Habermas que condena la praxis de la democracia, o desde la *reificación* lukacsiana que observa la conversión en objeto del humano. Por tanto, aducirá Rosa, no es posible elaborar con eficacia una crítica de la sociedad tardocapitalista sin adentrarnos en esta cuestión.

Dicho a partir de las tesis del maestro Horkheimer, la instrumentalización de la razón, su conversión en razón subjetiva, lejos ya de la razón objetiva de los grandes sistemas metafísicos y de las religiones seculares que una vez organizaron la vida y otorgaron direccionalidad a la Historia, no solo implica la operación por la cual todo lo ente se transforma en objeto, esto es, en un medio para alcanzar fines,³ sino que, más profundamente, traerá consigo una determinada experiencia del tiempo sometida a los ritmos cada vez más veloces del capital. Ritmos vertiginosos por los que, llegados al momento histórico en que nos encontramos, se hace imposible establecer una aprehensión reflexiva

² Como es sabido, Michel Foucault es el inaugurador de esta óptica según la cual se hace urgente y necesaria la elaboración de una ontología crítica del presente que indague acerca de las condiciones de posibilidad de un *ethos* situado que pugna, aun en la forma del *agón*, por la libertad entendida como cuidado de sí (*epimeleia heautou*). En otras palabras, no hay más salida a la retícula de la dominación que no pase por poner en ejercicio un dinamismo disruptivo y transformador en el seno de esta, de manera que originemos experiencias, igualmente contingentes e históricas, capaces de empujar en la dirección de una “crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible” (Foucault, 2003, p. 91).

³ Para Horkheimer, el papel de la razón ha quedado reducido al de mera adaptación: “Al buscar los mejores medios para fines no cuestionados, la razón subjetiva es un mecanismo adaptativo y pierde, por tanto, la capacidad de someter a crítica el todo social y los principios y fines que lo ordenan” (Sevilla, 2005, p. 380). Salir de este “estado de racionalidad irracional” (Horkheimer, 2016, p. 114) dado por la razón subjetiva, instrumental, es el reto de la Teoría Crítica porque, como afirmará Honneth (2005, p. 466) años después, “los seres humanos no pueden actuar con indiferencia ante una restricción de sus capacidades racionales, puesto que su autorrealización está ligada al requisito de una ocupación cooperativa de la razón, no pueden más que sufrir en sentido psíquico ante la deformación de ésta Este sufrimiento produce en los miembros de la sociedad el mismo deseo de curación y de liberación de los males sociales que el psicoanalista debe suponer en sus pacientes.”

del mundo, de los objetos, del otro y del propio yo. El tiempo, en suma, se ha convertido en mercancía y, como tal, ha entrado dentro del régimen de la competencia. Inapelable factor de su aceleración, por él se acomete la voladura de nuestra capacidad para establecer relaciones que alberguen la suficiente estabilidad como para conformarnos de manera autónoma y crítica respecto de nosotros mismos, de los objetos del mundo y de la alteridad.

La consecuencia, advierte Rosa (2016, p. 80), es la deriva mórbida de nuestras sociedades:

Cambios en esta escala obviamente conllevan el potencial para crear patologías sociales, desarrollos destructivos que provocan sufrimiento o angustia a los seres humanos ... en cada aspecto (es decir, en los mundos social, objetivo y subjetivo) la velocidad acarrea un significativo potencial de *alienación*.

Es de este carácter patológico derivado del modo en que la temporalidad se despliega en la precipitación de su mercantilización, en el que nos centraremos para pasar de la perspectiva sociológica de Rosa a las consecuencias del enfoque ontológico de la obra de Martin Heidegger *Ser y Tiempo*, y que se desarrollan fundamentalmente en la psicología existencial. Porque el tiempo, en la tradición filosófica, ha sido siempre motivo de indagación ontológica por constituir una de las dos dimensiones, junto con el espacio, en las que se organizan y emergen los fenómenos que aprehendemos, incluido el propio ser humano. En este sentido, la reflexión de Rosa se nos aparece reductiva o, en cualquier caso, da pie a ser conducida hacia el terreno de la ontología.

Pero previamente se ha de concretar la forma específica en que Rosa entiende el concepto de alienación. Brevemente, tal noción puede sintetizarse en nuestro autor como insuficiencia a la hora de apropiarnos de la experiencia vivida, en tanto que el instante presente se ha tornado objeto con el que mercadear y al que sacar el mayor rendimiento posible. Basándose en la distinción benjaminiana entre *Erlebnisse* y *Erfahrungen*, esto es, entre “vivencias” que no dejan rastro en la memoria y que, por tanto, no repercuten en la configuración de nuestra identidad, y “experiencias” cuya huella indeleble es agente en la producción de subjetividad, el pensador alemán concluye que el tardocapitalismo ha propiciado el incremento de las primeras en detrimento de las segundas. De este modo, tal predominio de las *Erlebnisse* frente a las *Erfahrungen* daría cuenta de una transformación radical que habría traído aparejadas nuevas formas patológicas derivadas de la alienación. En suma, los individuos que habitan las sociedades actuales se muestran inhábiles para solidificar sus vivencias y tejer con ellas una narración coherente que actúe de sustrato para la constitución de su identidad. Nuestra propiedad más propia, el sujeto que somos, se diluye en una temporalidad extemporánea e impropia debido al frenetismo al que nos vemos abocados. El tiempo ha dejado de pertenecernos y, por este motivo, quedamos finalmente alienados.

Esta es una tendencia que identificó Walter Benjamin hace casi un siglo. El alemán, estableció una distinción entre *Erlebnisse* (es decir, episodios de experiencia, vivencias) y *Erfahrungen* (experiencias que dejan huella, que se conectan con o son relevantes para nuestra identidad e historia; experiencias que tocan y modifican lo que somos). Y sugirió que podríamos estar aproximándonos a una época rica en *Erlebnisse* pero pobre en *Erfahrungen*. ... lo que está ocurriendo aquí es una falta de “apropiación del tiempo”; no logramos hacer que el tiempo de nuestras experiencias sea “nuestro” tiempo. (Rosa, 2016, pp. 168-169).

Rosa describe esta situación del siguiente modo: acuciados por la celeridad capitalista, por la implacable competencia que moviliza todas las energías, el presente se nos estrecha a base de introducir en él la necesidad de cumplir con más y más ocupaciones. Un ahora sin tiempo, en el que detenerse o descansar es quedar atrás y arriesgarse a la exclusión social. De este modo, el *pillaje* como explotación al máximo de cada ocasión y de cada instante, se convierte en el modo específico en que se entra en una situación de barbarie, la cual conlleva no pocos trances de padecimiento para los individuos.

A este respecto, podemos reparar en dos formas patológicas características que se deducen del texto de Rosa. De un lado, la que estaría desvelando la Teoría Crítica del alemán, esto es, la alienación cuyo motor es la aceleración. Se trataría entonces de la patología de “los adaptados” a esa velocidad creciente, de los que producen y reproducen la urgencia de forma ciega. De otro lado, tendríamos las formas que la sociedad tardocapitalista acelerada instituye como figuras paradigmáticas de exclusión social. Estas últimas tienen que ver, por tanto, con anomalías sociales, perturbaciones en los ritmos del capital en las que el individuo no tiene más remedio que ralentizar o detener su actividad. En este contexto el sociólogo nos recuerda que “hallazgos científicos recientes indican que algunas formas patológicas de depresión psicológica deben ser entendidas como reacciones individuales (desaceleradoras) a presiones excesivas de aceleración.” Colapsados de perentoriedad, paralizados ante el apremio al que nos aboca la competencia en la dimensión temporal de nuestra existencia, miramos de reojo, mientras nos agitamos en el desasosiego de la infinita diligencia, el peligro que corremos de acabar siendo “los excluidos,” los que “sufren de ‘desaceleración extrema’” (Rosa, 2016, p. 59).

Sobre el totalitarismo

Si damos un paso más allá de Rosa, vemos cómo, paradójicamente, esta amenaza de exclusión por desaceleración funciona como operador de inclusión en el régimen de aceleración. De igual modo, la inclusión es potencial causa de

caída en la exclusión. El miedo a quedar estancados, relegados de la irreflexiva carrera a la que nos impele el mundo tardomoderno, nos precipita a apretar el paso, a asumir más menesteres con los que saturar, *ad infinitum*, cada instante. Por este miedo acabamos por contraer una *deuda infinita*,⁴ material y simbólica, que se alza como dispositivo fundamental para la servidumbre de los hombres y los pueblos. En efecto, culpables por deficitarios, corremos sin parar en la “rueda de hámster” (Rosa, 2016, p. 130).

Pero, de otro lado, a base de incurrir en esta prisa, el riesgo de sufrir una patología de desaceleración, una parálisis mórbida, se dispara. Círculo vicioso que Giorgio Agamben supo describir y aplicar a la disposición soberana de los Estados-nación modernos. Desde esta perspectiva, cabe indicar que también la biopolítica podría insertar la cuestión de la temporalidad entre sus argumentos. La estructura de la inclusión por exclusión que Agamben (2006) encuentra para definir la condición de *homo sacer* en los individuos ligados al *bando soberano* describe bien la lógica en la que se mueve la experiencia de aceleración temporal en la actualidad. Además, como es obvio dicha experiencia no es ajena a la vida biológica del ser humano, pues aquella somete el *bíos* a ritmos, horarios e intensidades determinadas moldeando los cuerpos y produciendo subjetividades. Dicho de otro modo, si la biopolítica occidental produce subjetividades y esculpe los cuerpos, como bien supo ver Foucault, también es cierto que tal ejercicio se entretaje haciéndolos entrar en este régimen de celeridad.⁵

En este sentido, creemos justificado que Rosa encuentre en la aceleración contemporánea un rasgo decisivo de la forma en que actualmente se vislumbran los perfiles del totalitarismo. Sin embargo, por lo aducido anteriormente, sería necesario demorarse más en su dilucidación. El sociólogo alemán, en efecto, ventila con demasiada ligereza esta cuestión fundamental. El poder totalitario, argumenta de forma sucinta, puede ser descrito mediante cuatro características:

[P]odemos llamar totalitario a un poder cuando: a) ejerce presión sobre la voluntad y las acciones de los sujetos; b) cuando es ineludible, es decir, que todos los sujetos son afectados por él; c) cuando es omnipresente, en otras palabras, cuando su influencia no se limita a una u otra área de la vida social sino a todos sus aspectos; y d) cuando es difícil o casi imposible criticarlo y luchar contra él (Rosa, 2016, p. 105).

Un poder totalitario, por tanto, consiste en una fuerza efectiva, ineludible, omnipresente e irresistible. Pero, visto así, cualquier experiencia de la temporalidad sería de hecho totalitaria. Porque el tiempo en sí mismo, sea cual sea el modo en el que lo experimentemos, constituye una omnipresencia insuperable sin la cual no seríamos. Acelerado o desacelerado, lento o rápido, su naturaleza es la de un trascendental. Por tanto, tal y como decía Derrida, no es posible mercantilizar el tiempo, hacerlo entrar en el círculo económico del intercambio, puesto que él es de naturaleza inapresable e irrepresentable. Lo que se mercantiliza son todas las cosas temporales, pero no el tiempo mismo.⁶ Rosa, por supuesto, no está pensando en esta dimensión trascendental, sino, parafraseando a Heidegger, en el modo óntico en el que construimos su afectación colectiva en un determinado momento histórico a través, en este caso, de las condiciones materiales del capitalismo. De ese modo, el sociólogo alemán confundiría rasgos ontológicos con rasgos de un orden factual concreto. Esclarecer el fondo totalitario del régimen temporal tardocapitalista no puede reducirse, por tanto, a la descripción que hace Rosa y que hemos traído en cita. Antes bien, se hace imprescindible diferenciar ambos órdenes y entender que lo totalitario adviene cuando los caracteres contingentes y coyunturales asignados a cualquier región de lo humano se quieren hacer pasar por necesarios e inapelables.

El tiempo en cuanto tal es lo inevitable, lo omnipresente y lo irresistible. Atraviesa la vida humana de principio a fin, tanto individual como colectiva. La cuestión cardinal en lo que concierne al totalitarismo se encontraría, pues, únicamente en el primer rasgo apuntado por Rosa: la *imposición*, en este caso, de una modalidad concreta de percibirlo y habitar en él. Pero hay que entender bien en qué consiste. La aceleración del tiempo *por mor* de su mercantilización es un artificio que se nos quiere hacer pasar por esencial y, en consecuencia, por imperativo. Convertido en mandato suprahumano, cancela la libertad para vivir otros ritmos, otras cadencias. Esto es lo que hizo el régimen nazi con la biología, usada para sustentar sus políticas raciales y ejecutar el holocausto eliminando al otro racialmente diverso respecto del ideal ario. Así, lo totalitario del tiempo acelerado se cifra en componer el sellado de nuestro particular “anillo de hierro” (Arendt, 2006, p. 690) a través, en este caso, de la ideología neoliberal. Axiomática aceleracionista que se ha vuelto autónoma respecto de los designios humanos. Fuera de control, independizado de las creaciones de

⁴ Al calor del auge neoliberal, Maurizio Lazzarato (2011, p. 83) recuperó la noción de “deuda infinita” sostenida años antes por Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo* aclarando y profundizando sus rasgos fundamentales para traerlos a un análisis plenamente actual: “Mediante una conjunción de la teoría nietzscheana del crédito en las sociedades arcaicas y la teoría marxista de la moneda en el capitalismo, ambos autores elaboran una pequeña historia de la deuda, que nos invita a una lectura no economicista de la economía. Significa, por un lado, que la producción económica es indisociable de la producción y el control de la subjetividad y sus formas de existencia, y, por otro, que la moneda, antes de cumplir las funciones económicas de medida, medio de intercambio, pago y atesoramiento, es expresión de un poder de mando y distribución de lugares y tareas de los gobernados.”

⁵ Agamben (2005, pp. 72-73) vincula los análisis de Foucault sobre las sociedades disciplinarias, su microfísica del poder, con el estudio sobre la soberanía, llevándose la cuestión al terreno jurídico de la mano de Carl Schmitt, “cuya contribución específica es precisamente la de hacer posible tal articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio derecho.”

⁶ “Si hay algo que en ningún caso se puede dar, este algo es el tiempo, puesto que no es nada y puesto que, en cualquier caso, no es de nadie; si algunas personas o algunas clases sociales tienen más tiempo que otras —y esto es, en el fondo, lo más grave que está en juego en la teoría política— no es el tiempo mismo. ... ‘Dar (el) tiempo,’ en este sentido, quiere decir normalmente dar algo distinto del tiempo pero algo distinto que se mide con el tiempo como elemento suyo” (Derrida, 1995, p. 36).

lo común, el totalitarismo “cree que puede imponerse sin ningún *consensus iuris* y que, sin embargo, no se resigna al estado tiránico de la ilegalidad, la arbitrariedad y el temor porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y de toda voluntad humana; y promete la justicia en la Tierra porque promete hacer de la Humanidad misma la encarnación de la ley” (Arendt, 2006, p. 685).

El mundo compartido se agosta porque ya no es un espacio abierto a nuestra capacidad de iniciar juntos, de insertar la novedad en el mundo como “entre” o entramado de la pluralidad constitutiva de la comunidad humana. Se ha tornado la fría mazmorra de la homogeneización a través de la calculada premura a la que hemos quedado supeditados. El aislamiento está servido, otra de las características que Arendt asignó al totalitarismo. Dado que toda relación con la alteridad cae del lado del cálculo lógico-matemático y economicista para el cual el ideal consiste en extraer el mayor beneficio en el menor tiempo posible, según el dictado de la competitividad acelerada, el “entre” que emerge en el quicio de las relaciones humanas queda al servicio de la instrumentalidad. En la esfera de lo público, en consecuencia, lo político en tanto fin en sí mismo comienza a ser sustituido por la dominación y la violencia. Por tanto, el totalitarismo ya no está tan vinculado a la potencia estatal para producir regímenes autoritarios y, por tanto, a la soberanía del Estado-nación, como a la axiomática capitalista cuya *Gravitas* pasa por la conquista de la totalidad de lo real, incluido lo *en común*.

Deleuze y Guattari distinguen dos tipos de movimientos, el movimiento desterritorializador nomádico y el movimiento territorializado del sedentario. En efecto, ambos, el sedentario y el nómada, se mueven. Pero mientras que el primero va de A a B como puntos prefijados de una trayectoria extensa en que nada cambia, desplazamiento estéril que Deleuze denomina *Gravitas*; el segundo no marca puntos sino que traza líneas de fuga porque en él lo importante no son las zonas de partida y de llegada, sino lo indefinido de una tierra no medida en la que el movimiento, por ello, es turbulencia, perturbación o desorden caosmótico: *Celeritas*. Esta distinción elaborada en *Mil mesetas* (Deleuze & Guattari, 2002, pp. 377-390) se complementa con las tesis acerca de la axiomatización capitalista como movimiento reterritorializante que conduce tanto al deseo en fuga como a las antiguas estructuras no plenamente capitalistas hacia su territorialización o codificación.

Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía. (Deleuze & Guattari, 1985, pp. 41).

Así, si lo que el capitalismo desterritorializa con una mano, lo reterritorializa con la otra, el resultado es que la axiomática implica finalmente la “sedentarización” por medio del movimiento *Gravitas*. Apuntamos con ello, como vamos a ver en el siguiente apartado, a que la aceleración capitalista oculta un verdadero estacionamiento cualitativo.

En suma, la aceleración estaría transmutando la idea clásica de soberanía asociada a los Estados-nación, artefacto moderno, para quedar desleída y relegada por los flujos del capital que la ponen en entredicho y conforman el mundo globalizado. Movimiento de desterritorialización de las antiguas estructuras que van quedando atrás bajo la sombra de la mercadocracia. En dicho mundo, el tiempo ha acertado los antiguos lapsos en los que transcurría la cotidianidad de la vida hasta tal punto que no seguir su velocidad implica cierto destierro, castigo que nos convierte en parias en tierra del capitalismo global. El tiempo, por tanto, además de mercancía, es hoy un soberano implacable cuyo enemigo es la lentitud. Porque si soberano es quien decide entre amigos y enemigos y la soberanía ha pasado de los confines territoriales de los estados a la globalización del capitalismo transfronterizo, entonces tal decisión le compete.⁷ Las patologías sociales que Rosa destaca serían entonces producto de una suerte de guerra (in)civil soterrada, una guerra contra los cuerpos y las subjetividades que se resisten, incluso a costa de grandes penalidades, al régimen de aceleración extrema.

Es posible volver en este punto a lo que señalamos acerca de Agamben y la pertinencia de la biopolítica para un estudio acerca de la aceleración. El italiano analiza la figura de la guerra civil (*stasis*) acogiéndose al texto de Nicole Loraux, *La guerre dans la famille* (Cf., Agamben, 2017). La elección, desde luego, no es al azar. La relación que la autora establece entre *oikos* y *pólis* permitirá a Agamben incardinar sus conclusiones en torno a la indistinción entre *zoè* y *bíos* que ya había postulado con anterioridad. En este sentido, tanto la guerra civil como el estado de excepción muestran que la separación es sólo aparente. Mediante el análisis de la guerra civil ya desde la Grecia clásica, concluye que la política no se ha constituido como superación del ámbito privado que se circunscribe al *oikos*. Al contrario, en la *stasis* se manifiesta el carácter exterior de la intimidad biológica y, al mismo tiempo, se anuncia la cualidad interior de la exterioridad de la vida en la ciudad. No lugar, tierra de nadie, en la que se fraguan las disputas *político-oikónicas* más cruentas. Esas que, andando el tiempo, han caracterizado a los estados nacionales, estados en los que el derecho se da por nacimiento, hermanamiento en el estado, fraternidad política, sangre y ciudadanía: “*fratocentrismo*” (Derrida, 1998, p. 307). Pero, también, al mundo que se gesta en la actualidad en el que lo político coincide punto por punto con la administración de la economía globalizada.

⁷ Hablamos desde el punto de vista de esa soberanía polemológica que Jacques Derrida se esforzó en deconstruir en busca de un “*phileîn* más allá de lo político u otra política para amar” (Derrida, 1998, p. 144) enfrentándose a toda la tradición política de Occidente, pero, singularmente, a la famosa tesis de Carl Schmitt: “La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraña en un sentido particularmente intensivo . representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia.” (Schmitt, 2014, pp. 59-61).

Hiperaceleración y parálisis

Como se ha apuntado, el presente se precipita para enlodarnos en el tráfigo de la multitarea hurtando la posibilidad de un rumbo. Las actividades se multiplican, se diría, en paralelo al incremento de las incertidumbres. Pero esto no es sólo una sensación o una situación concreta de los individuos, es algo más, todo un paradigma epocal. Definitivamente periclitada, la idea de progreso esgrimida por la Ilustración que durante siglos orientó las conductas, los proyectos vitales y las ideologías político-sociales otorgando trayectoria y sentido a la historia humana, tanto individual como colectiva, ha pasado a ser sustituida por la de *variación*, la cual se ha instalado haciendo añicos el cosmos moderno que conducía la mirada, el imaginario socio-subjetivo, hacia la pretendida perfección civilizatoria.

La historia, así contada, puede ser comparada con un caleidoscopio, en el que cada figura es una combinación diferente de un número limitado de elementos, combinación que resulta no sólo de la específica disposición de dichos elementos en relación con el conjunto sino también de la presencia de unos y de la ausencia de otros. La diferencia está en que el caleidoscopio funciona con un número limitado de elementos, mientras que el número de elementos que la historia pone en juego es quizá infinito, por lo menos indeterminado. Por ello, el número de combinaciones o variaciones posibles es también indeterminado. Es precisamente la categoría de variación la que parece venir a reemplazar a la categoría de progreso. (Campillo, 1985, p. 88).

Aunque aún queden rastros de la noción de progreso, como en el caso del mantra del desarrollo sostenible, eufemismo que enmascara la sobreexplotación de las capacidades biofísicas de la Tierra (Riechmann, 2012, p. 10) y con ello del propio ser humano, lo cierto es que hemos dado al traste con todo un paradigma cuyo epicentro era el encauzamiento teleológico. Porque, a pesar de sus tensiones y aporías, el devenir teleológico de la historia nunca se pensó desconectado de la potestad y de las obligaciones del individuo en lo que concernía a sus actos. La Historia, *magistra vitae*, señalaba el camino hacia adelante a condición de lograr extraer las lecciones adecuadas del pasado de cara al porvenir. Por tanto, si en la actualidad el presente adolece del vigor experiencial imprescindible de la reflexión que nos dota de autonomía, tal y como aduce Rosa, esto quiere decir que, a diferencia de lo que sucedía en la modernidad, el pasado queda hoy licuado hasta constituir una nada, un vacío en nuestra memoria, un tiempo en el que simplemente no estábamos. Pretérito discurrir inválido para trabajar por la emancipación, puesto que su decurso fue marcado por las leyes ciegas del capital. De igual modo, el futuro se nos presenta obturado, *topos* de la imaginación en el que en modo alguno conseguimos proyectarnos, aunque sea mínimamente, dueños de los sucesos del porvenir. La diferencia cualitativa entre pasado y futuro ha quedado borrada. Diferencia entre aquello que ya ha sucedido pero sobre lo que podemos reflexionar para tornarlo fontanal de un sin fin de enseñanzas, y aquello que podemos ir construyendo sobre sus cimientos, creando a su vez nuevas aperturas para nuestro modo de vida.

En consecuencia, sólo existe el presente. El tiempo se reduce a este éxtasis temporal enflaquecido o impropio. En tanto que fuente de alienación es, además, por lo que tiene de tiempo colonizado por los resortes del capital, un presente que salta, que detona lo adquirido en cuanto encuentra una nueva coyuntura, una oportunidad para seguir dando de sí al principio de competitividad. Ser competitivos es, en efecto, ser flexibles, aprovechar cada supuesta oportunidad, cada posible nicho de ganancia. Habitando en su seno, la guía para la praxis social e individual de los sujetos consiste en el mandato que obliga a ser lo suficientemente receptivos, esto es, siempre atentos y dispuestos para abordar posibilidades nuevas en detrimento de la planificación en el medio y largo plazo. El futuro, más ignoto que nunca, deja de ser predecible y, en este sentido, tampoco constituye un espacio venidero en el que podamos habitar de forma proyectiva. Así, habitamos el presente en estado de continua alerta. En efecto,

Los cambios y la dinámica de la vida individual y del mundo social ... ya no se experimentan como elementos de una cadena de acontecimientos significativa y dirigida o, dicho de otro modo, como elementos de "progreso", sino como cambio frenético, sin dirección. (Rosa 2016, p. 69).

Se trata, como decimos, del dictado de la flexibilidad, el cual acaba generando subjetividades dúctiles y, en consecuencia, identidades precarias, efímeras y frágiles:

"Identidad situacional" flexible, que acepta lo provisional de todas las autodefiniciones y parámetros de identidad, y no trata de ajustarse a un plan de vida sino que se dedica a seguir la corriente. Dondequiera que haya una oportunidad nueva y atrayente, uno tiene que estar preparado para dar el salto. (Rosa 2016, p. 69).

Flexibilidad hiperacelerada que, no obstante, coincide punto por punto con el carácter *estacionario* de un sistema que se ha convertido en férreo callejón sin salida. Como afirma el filósofo Luis Sáez Rueda:

Su actividad ya no encuentra meta más allá de sí misma, es actividad que encuentra sentido en incrementar la actividad, bullicio ardoroso que se tiene a sí mismo como horizonte. ... Y cuanto más le acucia el rumor de esa nihilidad, más se afana en acallarlo emprendiendo incesantes itinerarios de compensación, permaneciendo así en una especie de atareada organización de la carencia. [El hombre] es un ser estacionario, porque pertenece a una sociedad estacionaria. (Sáez Rueda, 2009, pp. 31-32).

Sin lugar a dudas, desde una perspectiva crítica acerca de la necesidad de creación de un afuera, esto es, de la creación de líneas de fuga no axiomatizables, es decir, no susceptibles de ser engullidas por los movimientos hipercelerados del capitalismo, diremos entonces que estas patologías que Hartmunt Rosa ha señalado y que nos arrastran a la alienación, son patologías de la libertad de alcance político por dar cuenta de la deriva totalitaria de nuestras sociedades:

Las fuerzas de la aceleración, por más que no estén articuladas y sean completamente despolitizadas, al grado de que parecen axiomas naturales, ejercen una presión uniforme sobre el individuo moderno que llega a configurar un régimen acelerador totalitario. (Rosa, 2016, p. 72).

Es precisamente por eso, por haber elevado lo presuroso a la categoría de axioma, de evidencia incuestionable, que el tiempo acelerado queda dispuesto como ley suprahumana fuera del alcance de los hombres. Factor de imposición de ritmos y conductas que abarcan todos los aspectos de nuestra vida. La última astucia del capitalismo que explica su deriva totalitaria consistiría en haber invadido esta esfera trascendental de la existencia, promoviendo que la aceleración se conserve extramuros de nuestra acción y nuestra reflexión, en suma, que escape al espacio de lo político tal y como lo pensó Hannah Arendt.

Ser-sin tiempo. Del lazo paradójico entre un presente absoluto y un presente sustraído

Ahora bien, desde la perspectiva de la psicología existencial que hemos venido anunciando, esta sustracción del presente, sostenida sobre la paradoja de la hiperaceleración y la parálisis, la velocidad y el estatismo, nos revela como un *ser-sin tiempo*. El tiempo, condición de posibilidad de nuestra actualidad y nuestra potencialidad,⁸ es decir, del develarse del *ser* más allá de lo ente,⁹ la cual nos abre a las posibilidades proyectivas, se resuelve en un presente que es, a la vez, *presencia* y *despresencia*. Siempre escaso y escurridizo respecto de la creciente demanda de quehaceres, constituye una angustiada ausencia. Nunca tenemos tiempo suficiente, por ende, “nunca tenemos tiempo.” Pero, también, dado que el pasado y el futuro se han desvanecido, él consiste en una continuidad persistente, inagotable, ininterrumpida.

Sin construir memoria ni porvenir, el presente es una nada que cierra el paso a la significatividad del mundo óntico y por tanto al *ser*. No obstante, esa nada es lo único con lo que contamos. El presente se absolutiza sin un atrás y un adelante cualitativamente asimétricos entre sí y respecto de él. Permanencia huera, inane constancia que culmina en una *subjetivación agénésica*:

[N]os gustaría llamar *subjetivación agénésica* al fenómeno en virtud del cual la constitución de subjetividades por el poder revela un carácter totalitario que se evidencia en la descomposición y ruina del ser autocreativo inherente a lo humano. El hombre es un ser autocreador; este es uno de los rasgos que pertenecen a su condición, sorprendente y cautiva: su tarea en la vida no es experimentada exclusivamente como deseo de subsistencia, de permanencia en sí, sino, más allá, como anhelo de una vida más intensa, más rica, creciente en cualidad. (Sáez Rueda, 2016, p. 228).

Esto quiere decir que lo patológico se cifra en el decaimiento de la tensión entre actualidad y potencialidad, es decir, entre lo que un ser humano es y lo que puede llegar a ser, entre su ser actual y sus potencias. Sólo en ese quicio, el mundo, los otros y los objetos cobran auténtico significado. El sentido de una vida humana se juega entonces en el discurrir temporal que le hizo llegar a ser lo que es y que le llevará a ser lo que pueda ser. Sin una experiencia del tiempo de este calibre, en la cual la existencia se involucra en su propio desarrollo, las denominadas patologías de la existencia advienen generando ciertas sensaciones de irrealidad. El flujo temporal se vuelve autónomo, sobrevenido e inexorable, independiente del ser al que envuelve, de manera que, con él, se produce la incapacidad para crear nuevos mundos de sentido en los que habitar.

Ser-sin tiempo que es a la vez un *ser-sin mundo*. Esto, que enlaza a la perfección con lo que hemos aseverado a través de Hannah Arendt acerca del totalitarismo en tanto neutralización de la capacidad de iniciar juntos, de generar un mundo común, es lo que Ludwig Binswanger alumbró en el análisis del caso Ellen West (1944). A través del estudio de su paciente, Binswanger descubre el lazo que une el derrumbe de la temporalidad con la pérdida de mundo. West, relata el psiquiatra, vive atenazada en un doble movimiento de ascenso y descenso, entre un mundo etéreo, ágil, amplio y brillante, y un mundo hecho mazmorra sepulcral, pesada y oscura. Entre el éter celestial y la tierra dura y fangosa, esta sintomatología a la que se enfrentó West y que la llevó al suicidio coincide con la vivencia del *ser-sin*

⁸ Rollo May entendía que “una persona es a la vez actualidad y potencialidad” (May et al., 1963, pp. 61, 97 y 105). Así, aseveraba que “el conflicto dentro de la persona cuando se enfrenta con la elección de si se opondrá a su propio ser, a sus propias potencialidades, y cuánto tiempo lo hará.” De otro modo: “una ansiedad específica sólo se resolverá si el paciente pierde el temor de ser la potencialidad específica con respecto a la cual estuvo ansioso.”

⁹ “El hombre, único entre todos los entes llamado por la voz del ser, hace experiencia de la maravilla de todas las maravillas: que el ente es” (Heidegger, 1976, p. 307).

tiempo en la doble cualidad señalada, esto es, en tanto temporalidad que se sustrae y temporalidad absoluta, entre la evanescencia de un *tiempo-levedad*, puesto que no conforma futuro ni depende del pasado, y un *tiempo-pesadez*, inacabable homogeneidad para la que no se atisban cambios. Es así que el mundo ya no ofrece nada, tampoco el mundo compartido (*Mit-Dasein*), toda vez que el tiempo ha quedado reducido a ese cruel *presentismo* que devora la apertura al sentido, incluso al sentido de la propia existencia del *ser-ahí* (*Da-sein*) el cual, sin la irreductible imbricación de los tres *éxtasis* temporales (pasado, presente y futuro) emerge empantanado, sin proyecto (*Entwurf*).

La cronificación del *kairós* como *tiempo-ocasión*

El historiador francés François Hartog ha propuesto la categoría de “régimen de historicidad” como herramienta heurística que permite analizar las relaciones entre pasado, presente y futuro para una determinada época histórica. Específicamente, Hartog se centra en dilucidar el modo desigual en que la experiencia del tiempo se ha ido organizando a partir de la modernidad señalando la preponderancia de una dimensión temporal sobre otra. Muy resumidamente, de la modernidad como era de la primacía del futuro, aunque sin romper amarras con el pasado, habríamos pasado en la actualidad al *presentismo*, esto es, a la preeminencia radical de un presente independizado.

Según Koselleck, la estructura temporal de los tiempos modernos, marcada tanto por la apertura del futuro como por el progreso, se caracteriza por la asimetría entre la experiencia y la espera; desde finales del siglo XVIII, esta historia puede conocerse esquemáticamente como la historia de un desequilibrio siempre creciente entre ambos, como efecto de la aceleración. De esa manera, la fórmula “mientras más escasa es la experiencia, mayor se torna la espera” podría resumir esa evolución. ... Ahora bien, ¿acaso no se ha impuesto desde aquel entonces una configuración bastante diferente? ... De allí, quizá, la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil, que intenta a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo. ... Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituyen lo que yo designo con el nombre de “presentismo.” (Hartog, 2007, pp. 39-40).

Con todo, cabe aún preguntarse por el nombre y la condición última de este modo temporal específico, por este encogimiento del presente y esta fractura con los hilos que lo anudaban al pasado y al futuro. ¿De qué modo nombrar y describir la presencia de este presente, a la vez esquiva y omnimoda? La Grecia antigua puede darnos la clave en este asunto.

Seguramente, uno de los aportes más clarificadores y sintéticos acerca del pensamiento griego clásico en torno al tiempo, nos lo ha facilitado el filósofo y sociólogo Antonio Campillo Meseguer con su texto *Chrónos, Aión, Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia clásica*. Si tenemos en cuenta lo prolífico que ha sido siempre para la filosofía hacerse con estas tres nociones temporales para esgrimir las como herramientas teóricas de renovada valía, no es para nada baladí la siguiente afirmación sostenida por Campillo (1991, p. 36): “no se trata sólo de saber cómo pensaron ellos acerca del tiempo, de su propio tiempo, sino también de cómo podemos pensar nosotros nuestro tiempo a partir de lo ya pensado por estos lejanos antepasados nuestros.” Por tanto, un estudio pormenorizado de esta tríada, Cronos, Aión, Kairós, puede darnos algunas claves que singularicen nuestra época en lo que se refiere al modo temporal en el que acontece.

A este hilo, hemos de reconocer que, a partir de lo deducido en la obra de Rosa pero también por lo sostenido por Hartog, pareciera que sólo Cronos se encuentra en entredicho en la era del capitalismo postfordista. Dios del tiempo lineal y sucesivo, tic-tac de los días, del antes y el después, de lo pretérito y lo ulterior, del tiempo cuantitativo, del orden en el calendario y de la acumulación experiencial, Cronos es la figura que podemos reconocer como dios de la Historia *magistra vitae* y de su comprensión en tanto proceso de progreso teleológico: el dios de la Ilustración que presidía el tribunal de la razón permitiendo el avance de las sociedades hacia la mejora científico-técnica y moral. No en vano, para Kant el tiempo, junto con el espacio, es condición *a priori* de la experiencia, trascendental de la sensibilidad, él mismo no empírico y, sin embargo, necesario para el acaecer de toda aprehensión fenoménica. Así, objetivado el mundo trascendente, agarrado a las potencias del entendimiento humano, el tiempo, como tantas otras esferas del mundo humano y natural, se racionalizó. Por tanto, estamos ante la modalidad temporal que coincidió y propició el primer capitalismo sustituyendo a la sociedad feudal. El mismo que, después, impulsará la dialéctica hegeliana hacia la libertad del *Espíritu Absoluto* o la lucha de clases marxista hacia la revolución comunista. No obstante, con el paso de los siglos la sospecha se desató motivada por sucesivas catástrofes. Las guerras mundiales, el ascenso de los totalitarismos, las crisis económicas o la era nuclear, fueron hollando la conciencia occidental e hicieron saltar por los aires el reinado cronológico mostrando que aquel avance seguro por mor de la razón no alcanzaba su culmen, más bien al contrario. Pero el capitalismo sobrevivió acogiéndose y promocionando un nuevo régimen temporal que no comprometía sus crisis y sus desmanes. Inclusive, los hacía posibles.

El resultado de la caída de Cronos anuncia la venida del tardocapitalismo contemporáneo y, de nuevo, esta etapa puede ser evaluada siguiendo el esquema griego. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, el auge del consumo y, por último, la creación de grandes empresas transnacionales no sólo dedicadas a la producción

y a la venta, sino también a la especulación, se insertan y encuentran su suelo nutricional en esa aceleración temporal de la que hablaba Rosa, desbocado motor de precariedades materiales y simbólicas por la cual “se nos ha instalado *la incertidumbre* sobre la dirección de la historia” (Rosa, 2016, p. 79). De este modo, se puede afirmar que la quiebra de la idea de progreso ha traído consigo el advenir triunfante de un enloquecido y degenerado *kairós* donde cada instante es concebido como oportunidad u ocasión atravesada de una instrumentalidad (*mêtis*) fraudulenta. Porque en su resolución ya no se juega ningún destino, ni individual ni colectivo. Puro *presentismo*, a decir de Hartog, lo cierto es que el tiempo equivale a ocasión. Pero ocasión sin meta en la que ya no somos ni sabios ni héroes, como aconsejaban los antiguos griegos frente a este tipo de temporalidad. La excepcionalidad de *kairós* se ha convertido en norma, imposible, entonces, desvelarlo a través de las señales que lo anticipan porque, aunque de forma paradójica, siempre está ya aquí. *Kairós* “no es nunca presente, pertenece al pasado y al porvenir, es lo que aún no ha llegado o lo que ya se ha ido no se revela nunca como una presencia total” (Campillo, 1991, p. 60). Sin embargo ha devenido ubicuo y, con ello, su *despresencia* ha acabado por engullir toda pretensión a la presencia. *Tiempo-ocasión* que nos coloca en una espera perenne y, por ello, desesperada.

No es de extrañar que el colectivo Tiqqun reivindique una reactivación del presente, es decir, de un “ahora” en el que “estar presentes en el mundo” (Comité invisible, 2017, p. 111) porque, como ya advirtieron desde sus primeros escritos

El “imperativo categórico de echar por tierra todas las condiciones en las que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx) sólo puede fundarse en una definición del hombre como ser metafísico, es decir, abierto a la experiencia del sentido. (Tiqqun 1, 1999).

Esto quiere decir, como ya vimos al hablar de la psicología existencial de raigambre heideggeriana, que no existe vínculo alguno entre el tiempo y la constitución de sentido, esto es, ni con la venida a presencia de la significatividad de los fenómenos ni con el sí mismo. *Kairós* cronificado, Cronos *kairificado*. En cada tic-tac nos la jugamos sin jugar nada, porque lo que sucedió antes y lo que viene después no son sino otros tic-tacs preñados de las mismas ansiedades. Raudos y eficaces hasta el paroxismo, despachamos menesteres, tareas y escaseces, obligados por el carácter perpetuamente deficitario de nuestras frágiles existencias en contraposición a las exigencias múltiples y multiplicadas. Caemos así en una “administración del vacío” (Sáez Rueda, 2015, pp. 242-257), esto es, en la organización de esa *despresencia* radical, de la ausencia de mundo de sentido, perdidos en el farrago de las oportunidades que nunca se colman. Este presente vacío, presente que se resuelve siempre en una nada (*nihil*), es, como ya se apuntó, a la vez, un presente continuo. Absolutizado en su inanidad, hipostasiado, esto es, distinguido como necesidad y no como accidente, este tiempo *kairológico cronificado* coagula como interregno permanente, paréntesis que no cierra, fatídico *impasse* de lo que parecía sólo un medio. *Medio sin fin*, parafraseando a Agamben (2001), pero porque la finalidad nos ha sido hurtada, zanahoria delante de un caballo cansado que no deja de moverse en círculos.

Aion quiere vivir

El modo en que aprehendemos la temporalidad conforma, pues, una determinada afección que incumbe a la constitución de un *ethos* específico, esto es, de una forma particular de *ser-en el mundo* que guía la praxis humana y establece sus condiciones de posibilidad. De la perspectiva sociológica de la Escuela de Frankfurt movida por el *factum* del sufrimiento humano a través de la categoría de alienación, al examen ontológico en cuanto analítica existencial desde la óptica netamente heideggeriana que viene a conformar lo que ha venido a llamarse *Psicología existencial*, el diagnóstico viene a ser similar aunque con notables diferencias derivadas de la óptica escogida. Como hemos visto, el estudio de los hechos sociales, de los tipos de relación de los individuos entre sí y con el mundo de objetos a los que tenemos acceso colectivamente, concluye que la condición volátil y fantasmática del tiempo acelerado aboca a que la desaceleración sea el sustrato de diversas formas de exclusión social. Parar es quedar fuera del mundo (social, laboral, político, económico e incluso afectivo). Ontológicamente hablando, el asunto cobra radicalidad porque tras dicha expulsión se esconde la cancelación de una nota trascendental, de un *existenciarío* propio del ser humano en cuanto tal.

Estaríamos así ante un *ser-sin mundo* donde lo que se juega es el entumecimiento de las potencialidades humanas debido a la reducción instrumental espuria a la que asistimos. Por tanto, este *ser-sin mundo* sólo es explicable si de forma simultánea lo apreciamos desde el punto de vista de un *ser-sin tiempo*. Porque la instrumentalidad, como decimos, también ha sufrido una suerte de transformación. El presente no se vende al futuro, al menos no a un futuro que podamos planificar. Por tanto, el presente no es simplemente un medio para un fin toda vez que la finalidad nos es desconocida y nunca está garantizada. Si vendemos el presente, si este se ha mercantilizado hasta el extremo de la aceleración patológica, es porque el futuro es territorio de incertidumbres. Lo vendemos, pues, a cambio de nada. Sin promesa, sin cálculos que tracen probabilidades para construir una vida que se sostenga en el medio y el largo plazo, el presente se liquida gratuitamente. En este sentido, el pasado se desintegra por carecer de valor, mientras que el futuro se torna abismo de inseguridades al que es mejor no mirar. ¿Qué queda entonces? Un presente continuamente *despresente*, un *kairós cronificado* o *tiempo-ocasión* que no conforma experiencia hacia el pasado ni abre al futuro.

Un presente que no pasa, en el que nada nuevo se inicia y, por tanto, en el que se agosta también la capacidad de construir aquello a lo que Arendt (1993, p. 134) llamó “mundo común” en oposición al totalitarismo.

A este tenor, nos hemos guardado una reflexión final. ¿Dónde queda Aion en este esquema? Si hemos acudido a la triada griega para entender el tipo de temporalidad en la que nos ha tocado vivir, hemos de ofrecer una respuesta a esta cuestión. Pues bien, una de las interpretaciones más bellas y más potentes que nos ha dejado la filosofía en torno a este dios griego del tiempo nos la ha dado sin duda Gilles Deleuze. Aion, decía el filósofo francés, es el tiempo de la diferencia en cuyos brazos “Cronos quiere morir” (Deleuze, 2011, p. 199). Ruptura respecto de la sucesión lineal y homogénea, Aion es a la vez instante y eternidad. Porque bajo su auspicio, lejos de sucederse, pasado, presente y futuro concurren en síntesis. Por eso ha sido identificado con la geometría del círculo y representado con la imagen de una serpiente que se muerde la cola. Los tres éxtasis temporales coinciden en la temporalidad aiónica subdividiendo hasta el infinito al presente en pasado y en futuro. Todo es más y menos sí mismo, todo es un proceso de bulliciosos devenires en el que se vinculan diferencias haciendo emerger más y más diferencias: los platónicos simulacros suben a la superficie agrietando la solidez de las identidades y las esencias. Sólo así, dirá Deleuze, es posible dar respuesta al *problema del pasaje*:

Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. ... Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante que pasa consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. (Deleuze, 2002, pp. 71-72).

En efecto, en la interpretación deleuziana de Nietzsche, Aion es el dios del *eterno retorno*, pero lo que vuelve por su mano, lo que retorna, nunca es *lo Mismo*, siempre es diferencia *qua* diferencia. Porque, si la diferencia no habita el tiempo, si no hay lo virtual en tanto que movimiento de la diferencia o diferenciación, el tiempo seguiría espacializado, uniforme e isótropo bloque de espacio-tiempo sin fisuras. Es así que el pasado se constituye como fundamento del pasar del tiempo coexistiendo, a su vez, con el futuro en tanto que advenimiento de la creación, de la novedad. Y es este dios el que nos brinda el sentido como Acontecimiento. Porque mediante dicha síntesis temporal es recogida la problematización de aquello que *está pasando*, de un pasado virtual que abre al futuro como porvenir. Crear, en el ser humano, es crear sentido, de manera que toda idea constituye una *Idea-problema* pero, también, una *Idea-porvenir*.

En consecuencia, si Cronos se ha detenido en este presente perpetuo a base de ser *kairificado*, tal y como afirmamos en el apartado anterior, esto quiere decir que es Aion el que ha sido destituido y, con él, la generación de sentido. El tiempo no pasa porque la diferencia ha sido sustituida por *lo Mismo*. Sin pasado no hay pasaje y, por tanto, tampoco porvenir. Ayunos de “nueva tierra” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 422; 2013, p. 102), de horizontes no expoliados por la aceleración capitalista, esta se presenta como permanente axiomatización, creciente deglución por parte de los flujos del capital ávidos de plusvalor (humano, financiero y maquinal). Por eso, para Deleuze y Guattari (1985, p. 145) el capitalismo no crea nada nuevo, sino que se expande desterritorializando y reterritorializando lo dado, imponiendo “una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda.” Tiempo de necesidad (*bêtise*), de ausencia de sentido donde la aceleración, como se dijo y finalmente aclaramos, es movimiento-*Gravitas*, esto es, movimiento que no conduce a cambios cualitativos. Aion, tiempo de bifurcaciones inesperadas, verdadera *Celeritas*, es el modo temporal que pone en variación las subjetividades dando oportunidad a una liberación de la máxima de la competitividad y la aceleración.

Así, cuando en *El Anti-Edipo* Deleuze y Guattari (1985, p. 247 y 352) hablan de “acelerar el proceso,” de “ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización” se están refiriendo a un tipo de movimiento que, en tanto fuga, salga por fuera y rompa el “gran movimiento inmóvil ... [h]uida ante la huida” del fascismo capitalista. En consecuencia, la crítica de Rosa y la que esgrimen Deleuze y Guattari al capitalismo en ciernes distan en un punto central: el primero caería en una suerte de melancolía por las promesas incumplidas de la primera modernidad, esto es, en una denuncia por la ruina de Cronos y, así, de los sujetos autónomos de los que aquella se autoproclamó posibilitadora; mientras que Deleuze y Guattari asumirían la irreversibilidad de la historia hasta el final, proponiendo la necesidad de bifurcaciones amplificadas radicalmente alterantes que abran a *posibilidades imposibles*, a novedades inesperadas.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2001). *Medios sin fin. Notas sobre política* (Antonio Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II* (Flavia Cosca e Ivana Cosca, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (Rodrigo Molino-Zavalía, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana* (Ramón Gil, Trad.). Paidós.
- Arendt, Hannah (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (Guillermo Solana, Trad.). Alianza.

- Binswanger, Ludwig (1944). El caso Ellen West. En R. May (Ed.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Gredos.
- Campillo, Antonio (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Anagrama.
- Campillo, Antonio (1991). Chrónos, Aión, Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia clásica. *La(s) otra(s) Historia(s). Una reflexión sobre los temas y los métodos de la reflexión histórica* 3, 33-70.
- Comité invisible (2017). *Ahora* (Diego Luis Sanromán, Trad.). Pepitas de Calabaza.
- Deleuze, Gilles (2000). *Nietzsche y la filosofía* (Carmen Artal, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición* (María Silvia Dely y Hugo Beccacece, Trad.). Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2011). *Lógica del sentido* (Miguel Morey, Trad.). Paidós.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix (1985). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Franciso Monge, Trad.). Paidós Ibérica.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez y Umbelina Larraceta, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles., y Guattari, Felix (2013). *¿Qué es la Filosofía?* (Thomas Kauf, Trad.). Anagrama.
- Derrida, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (Cristina de Peretti, Trad.). Paidós.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger* (Patricio Peñalver, Trad.). Trotta.
- Foucault, Michel (2003). *Sobre la Ilustración* (Antonio Campillo, Trad.). Tecnos.
- Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (Norma Durán y Pablo Avilés, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, Martin (1976). Nachwort zu “Was ist Metaphysik?” [Epílogo de “¿Qué es la metafísica?”]. *Wegmarken, Gesamtausgabe, vol. IX*, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1982). *El ser y el tiempo* (José Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Honneth, Axel (2005). Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica. En G. Leyva (Ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos.
- Horkheimer, Max (2010). *Crítica de la razón instrumental* (Jacobo Muñoz, Trad.). Trotta.
- Lazzarato, Maurizio (2011). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu.
- May, Rollo, Allport, Gordon, Feifel, Herman, Maslow, Abraham y Rogers, Carl (1963). *Psicología existencial* (Marcelo Chérez, Trad.). Paidós.
- Riechmann, Jorge (2012). *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialistas*. Catarata.
- Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (CEIIHC-UNAM, Trad.; revisión de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz). Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvndv5zf>
- Rosa, Hartmut (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Alexis E. Gros, Trad.). Katz.
- Sáez Rueda, Luis (2009). *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*. Trotta.
- Sáez Rueda, Luis (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19m65bq>
- Sáez Rueda, Luis (2016). Totalitarismo y agenesia cultural en el presente. En Cardona Suárez, L. F. (Ed.), *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. P.U. Javeriana. <https://doi.org/10.2307/j.ctv86dgm6.13>
- Sevilla, Sergio (2005). La Teoría Crítica. En M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (Eds.) *El legado filosófico y científico del s. XX*. Cátedra-Teorema.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político* (Rafael de Agapito, Trad.). Alianza.
- Tiqqun (1999). *¿Qué es la metafísica crítica?*. <https://tiqqunim.blogspot.com/p/primer.html>

