



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El tiempo como dispositivo en la era global. Acerca de las relaciones ontológicas entre tiempo y política

Borja Muntadas Figueras



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

FILOSOFIA: HISTÒRIA, ESTÈTICA I ANTROPOLOGIA

DIE03 (2004-2006)

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

Títol de la tesi: *El tiempo como dispositivo en la era global. Acerca de las relaciones ontológicas entre tiempo y política.*

Doctorant: Borja Muntadas Figueras. (46231961Y)

Director: Dr. Santiago López Petit.

Tutor: Dr. Gonçal Mayos Solsona.

Resumen

El tiempo como problema es y ha sido objeto de numerosos y amplios estudios filosóficos. Con la política y lo político, sucede lo mismo. Sin embargo, la pregunta que nos hacemos es: ¿existe algún tipo de relación entre el primero y los segundos? Sí. Si hacemos un sondeo histórico entre algunos filósofos –lo que ha ocupado la primera parte de esta tesis- observamos que en Aristóteles, en Kant, en Heidegger, en Deleuze o en Badiou, encontramos esa relación. En la estabilidad de la polis, en la materialización de principios de la razón práctica en la ley positiva, en la decisión que tiene como horizonte el futuro, en el acontecimiento y su fidelidad, en todos, tiempo y política se encuentran. Existe entre ambos una relación ontológica. Para cada autor, el ser de lo político y el ser del tiempo se sincronizan de acuerdo a un fin.

Este análisis hermenéutico nos lleva a preguntarnos: ¿cuál es la relación actual, en nuestro tiempo, que hemos llamado era global, entre tiempo y política? Partimos de lo siguiente: en la era global Realidad y capitalismo se identifican, el tiempo no es natural, sino que se corresponde con una serie de relaciones sociales que operan en planos muy diferentes. El plano de la sociedad de consumo, el plano de la red virtual, el plano del discurso económico y el plano laboral. El tiempo, en cada uno de estos planos, sincroniza series que permiten conectar, a través de una síntesis, al individuo con la Realidad. Luego, ¿qué es el tiempo? El tiempo es un dispositivo, construido social y políticamente, que conecta, de forma automática, al individuo con la Realidad. Como dispositivo, el tiempo es el operador que realiza la síntesis entre individuo y Realidad a través de cada una de las series en cada plano. La serie es la forma como el tiempo llena cada uno de los instantes, huyendo del vacío, en cada uno de los planos. La serie está en el plano, pero el plano no se reduce a la serie. Siempre existe lo heterogéneo, instantes que la serie no puede acoplar.

El tiempo opera –sincroniza- en la serie y ejecuta una síntesis de acuerdo a una finalidad. Lo hace de acuerdo a un plan: la autorreproducción del capital a través del individuo, que lo hace de forma automática y no consciente. Queda, entonces, abierta la pregunta: ¿existen otros dispositivos temporales que no atrapen al individuo a la Realidad de acuerdo al plan del capital? La respuesta: se están construyendo.

Índice

A.-Introducción general.	9
I.-El tiempo como dispositivo.	11
1.-El tiempo como relación.	11
2.-El tiempo como dispositivo a modo de hipótesis.	15
3.-El tiempo como dispositivo y lo político.	18
B.-Desarrollo. Primera parte.	23
Análisis Hermenéutico.	23
II.-Temporalidad y política: Ser, felicidad y trabajo.	25
1.-Introducción. Del caos al orden: de la naturaleza a la ciudad.	25
2.-El tiempo de la physis.	27
3.-El tiempo en el ser.	33
4.-El presente y futuro humanos.	36
5.-Conclusión: la vida como relato.	42
III.-El tiempo como límite: política y progreso.	45
1.-Introducción.	45
2.-El problema del conocimiento.	45
3.-El sujeto trascendental.	49
4.-El tiempo como centro de sensibilidad.	50
5.-Cuando el tiempo es una línea.	54
6.-El límite y el sujeto.	56
7.-El objeto =x y el ritmo.	59
8.-Lo sublime y el tiempo.	62
9.-Del tiempo lineal a la idea de progreso.	63
10.-El fin de lo político.	66
11.-La ley positiva como fundamento de lo político.	68
12.-La linealidad temporal como fundamento de la política.	70
13.-El derecho y la libertad.	72
13.1.-Libertad.	72
13.2.- Igualdad.	72
13.3.- Independencia.	73
14.-Conclusión.	75
IV.-Temporalidad y decisión: entre normalidad y excepción.	77
1.-Introducción.	77
2.-La condición de arrojado del Dasein y la caída.	79

2.1.- Facticidad.....	79
2.2.-Disposición afectiva.....	80
2.3.- La caída.....	81
3.-Temporizar el cuidado.	83
3.1.-La angustia.	84
3.2.-El fundamento y la nihilidad.....	86
3.3.-El sentido de la temporalidad propia.....	87
4.-La decisión: entre normalidad y excepción.....	91
4.1.- La decisión en Heidegger.....	91
4.2.-La decisión en C.Schmitt.	93
4.2.1.-Normalidad y excepción.	93
4.2.2.-La nada como fundamento del poder político.....	96
4.2.3.-La democracia liberal y la crisis de soberanía.	97
4.2.4.-El problema de la autoridad y la representación política.	100
4.2.5.-La naturaleza humana y la intensificación de lo político.	103
5.-Conclusión.	106
V.-Del acontecimiento político: la incertidumbre del porvenir.....	109
1.-Introducción.	109
2.-Primera síntesis del tiempo: El presente viviente.	110
2.1.-Entre el espacio y el tiempo.	110
2.2.-El poder sintetizador del hábito.	112
2.3.-Cronos y la primera síntesis.....	116
2.4.-La síntesis conectiva de producción: la primera síntesis del tiempo.....	118
3.-Segunda síntesis del tiempo: el pasado puro.....	120
3.1.-El inconsciente ontológico.	121
3.2.-La memoria pura de Bergson.	122
3.3.-De la memoria a la acción. Más sobre Bergson.	128
3.4.-¿Qué es “Una” multiplicidad?	131
4.-Tercera síntesis del tiempo: la insuficiencia de la memoria.	136
4.1. La reminiscencia temporal.	136
4.2.-El tiempo nuevo: el eterno retorno en Deleuze.....	138
5.-Conclusión.	142
VI.-Política y acontecimiento.....	147
1.-Introducción.	147
2.-¿Qué es un acontecimiento?.....	149
2.1.-Aion y Chronos.	149
2.2.-De la comunicación entre acontecimientos: el acontecimiento y la serie.	152

2.3.-Políticas del Acontecimiento.	158
2.4.-Nuestro acontecimiento.	160
3.-¿Qué significa ser fiel a un acontecimiento? El acontecimiento pensado desde el conjunto. (Badiou).....	163
3.1.-El vacío y la presencia: ¿Qué es impresentable?	164
3.2.-La función política de la re-presentación.	167
3.3.-¿Qué es lo a-normal?	168
3.4.-El sitio de acontecimiento y lo a-normal.	169
3.5.-El acontecimiento, la intervención, y el tiempo.	171
3.6.-Los límites del pensamiento estatal.	172
3.7.-Más allá del saber: la eclosión verdadera del acontecimiento y lo político.	174
3.8.-Cierre: “Estar preparado para un acontecimiento”.....	177
4.-Conclusión.	178
C.-Desarrollo. Segunda parte.	183
Análisis Estructural	183
VII.-Tiempo uno: la libertad se consume.	185
1.-Introducción. El objeto consumo.	185
1.1.-Modelos y series de objetos de consumo.	185
1.2.-Esbozo de una teoría del consumo.	192
1.3.-La soberanía del modelo.	196
1.4.-El simulacro democrático.....	198
1.5.-El crédito y la deuda.	199
2.-La sociedad de consumo.	203
2.1.-La cultura mediática.....	203
2.2.-El sistema de la publicidad.....	206
2.3.-La cultura consumista: Consumismo, consumo y consumidores.....	211
2.3.1.-El Yo-Marca.....	211
2.3.2.-La cultura consumista.	214
3.-El ocio y el tiempo libre.....	218
4.-Conclusión: del ocio al aburrimiento.	222
VIII.-Tiempo dos: gobernar desde el tiempo.	229
1.-Introducción: realidad y capitalismo.....	229
2.-De la economía política a la biopolítica.....	236
2.1.-El “nexo Estado-finanzas”.	236
2.2.-La nueva gubernamentalidad.	239
2.3.-La libertad liberal.	245
3.-El tiempo como dispositivo de gubernamentalidad.	248

3.1.-Antecedentes históricos: de la usura a las finanzas.....	248
3.2.-La preferencia temporal: un requisito para la acción.....	253
3.2.1.-El teorema de la “preferencia temporal”.....	253
3.2.2.-El capital según la “preferencia temporal”.	255
3.2.3.-El crédito y el interés.	260
3.3.-El crecimiento económico.....	264
4.-Conclusión: nuevos acontecimientos.	266
IX.-Tiempo tres: flexibilidad laboral.	269
1.-Introducción. Aproximación a una teoría del trabajo.....	269
1.1.-El problema de la movilidad y la fuga de la fuerza de trabajo.....	269
1.2.-Sobre el contrato y el mercado de trabajo.....	275
2.-El dispositivo tiempo durante la revolución industrial hasta el fordismo.	279
2.1.-Taylorismo.	279
2.1.1.-Un terreno abonado para el Taylorismo.....	279
2.1.2.-Los principios básicos de la gestión eficiente del trabajo.	281
2.2.-Un coche para todos. El fordismo y la producción en cadena.	284
2.3.-Crisis de la gestión científica del trabajo.	287
3.-El trabajo”just in time” y el toyotismo.....	290
4.-Trabajar en red: el trabajo en el siglo XXI.....	295
5.-Trabajo, malestar y fatiga. Las consecuencias mentales del trabajo en el siglo XXI. ..	303
6.-Conclusión. Más allá del trabajo alienado.	306
X.-Tiempo cuatro: tiempo 2.0.	311
1.-Introducción. Tiempo y tecnologías de la información.....	311
2.-Un nuevo tiempo.....	314
3.-Velocidad y movimiento: la paradoja del trayecto.	319
4.-Velocidad.	321
5.-Vacío y encierro: una lectura negativa de la red.	323
6.-Política, economía y ciber mundo.....	325
7.-Una nueva sociedad de control.	330
8.-Conclusión. Nuevas formas de <i>contra-poder</i> digital.	332
D.-Conclusiones.	339
XI.-Conclusiones finales.	341
E.-Apéndices.	347
XII.-Índice de Nombres.....	349
XIII.-Bibliografía.	351

A.-Introducción general.

I.-El tiempo como dispositivo.

1.-El tiempo como relación.

El punto de partida de esta tesis: las relaciones ontológicas entre los términos “tiempo” y “política”/“lo político” en la que hemos decidido llamar la *era global*, nuestro tiempo. El enfoque adoptado parte de un doble análisis: en primer lugar, un análisis estrictamente filosófico –hermenéutico-, a través de ciertos autores. Su objetivo: investigar los aspectos tanto ontológicos como políticos del tiempo; en segundo lugar, investigar sus implicaciones económicas, políticas y sociales en la *era global*. El objetivo central de la tesis es abordar la problemática relación entre “tiempo” y “política” en la *era global*. Una de las primeras conclusiones a la que llegamos es: lo que llamamos *Realidad, tiempo y política* están atravesados, todos ellos, de un extremo a otro, por un complejo entramado de relaciones económicas.

El “*tiempo*” ha sido, históricamente, un problema de físicos y filósofos; Bergson

frente a Einstein, Leibniz frente a Newton... cada uno se ocupa de su parcela de conocimiento; los primeros desde la Filosofía, los segundos desde la Ciencia. De ahora en adelante, cuando utilicemos el término “*tiempo*” no lo atribuiremos sólo al sujeto o al objeto: St. Agustín frente a Newton. Sino a la relación entre individuo y *Realidad* a través del tiempo.

A las primeras conclusiones nos acercamos desde dos autores bien diferentes: Einstein, en *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*,¹ y Elias en *Sobre el tiempo*.² El primero: físico. El segundo: sociólogo. Veamos cuál es la explicación que nos ofrece cada uno:

Einstein nos dice:

“Supongamos que nuestro tan traído y llevado vagón de ferrocarril viaja con velocidad constante v por la línea, e imaginemos que por su interior camina un hombre en la dirección de marcha con velocidad w ¿Con qué velocidad W avanza el hombre respecto a la vía al caminar? La única respuesta parece desprenderse de la siguiente consideración:

Si el hombre se quedara parado durante un segundo, avanzaría, respecto a la vía, un trecho v igual a la velocidad del vagón. Pero en este segundo recorre además, respecto al vagón, y por tanto también respecto a la vía, un trecho w igual a la velocidad con que camina. Por consiguiente, en ese segundo avanza en total el trecho $W=v+w$ respecto a la vía”.³

Más adelante el propio Einstein nos da una explicación del experimento:

“Sucesos que son simultáneos respecto a la vía no lo son respecto

¹ Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Alianza editorial. Madrid, 2008

² Elias, N. *Sobre el tiempo*. FCE. México, 2010

³Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. *Op cit.* PP. 21

al tren, y viceversa (relatividad de la simultaneidad). Cada cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su tiempo especial; una indicación temporal tiene sólo sentido cuando se indica el cuerpo de referencia al que se remite”.⁴

Veamos qué dice Elias sobre el tiempo:

“Así pues lo que llamamos “tiempo” es, en primer lugar, un marco de referencia que sirve a los miembros de un cierto grupo y, en última instancia a toda la humanidad, para erigir hitos reconocibles, dentro de una serie continua de transformaciones del respectivo grupo de referencia, o también para comparar una cierta fase de un flujo de acontecimientos con fases de otro, etc. Por esta razón, el concepto de tiempo es aplicable a tipos de *continuum* en devenir. (...) Veremos esto con mayor claridad si pensamos en la forma verbal de la palabra *tiempo*, en la actividad humana de sincronizar o, si se admitiese esta nueva acepción, de “temporizar” (...) En todos los planos del universo es posible sincronizar series de hechos: en los planos físico, biológico, social y personal. Es esto lo que quiere significarse cuando se dice que el concepto de tiempo se refiere a secuencias de todo tipo, prescindiendo de su especificidad. Pero para ello, en todos los casos, fue preciso *normalizar socialmente un proceso determinado como medida*, cualquiera que sea su índole, física o histórico-social. El carácter *instrumental* de la determinación del tiempo condiciona el que en su sentido ya no pueda mantenerse una división conceptual radical entre “naturaleza” e “historia” o “cultura”, que califica como propia de la época y superable”.⁵

Cuando Descartes o Kant hablan de tiempo se refieren a la experiencia de un individuo cerrado en sí mismo, de un sujeto concebido como una unidad autónoma, y no

⁴ *Ibidem*. Pp. 30 y 57. La cursiva es nuestra.

⁵ Elias, N. *Sobre el tiempo*. *Op. cit.* Pp. 93

como una *configuración elaborada socialmente*, tal y como lo define, por ejemplo, Elias.⁶ Nuestra noción de *tiempo* puede cambiar en función de cada época, de cada espacio de acción, o, incluso, en función de una determinada voluntad política. Por ejemplo, “Las leyes de Newton del movimiento acabaron con la idea de una posición absoluta en el espacio. La teoría de la relatividad elimina el concepto de un tiempo absoluto”.⁷ Como de hecho, demostró Einstein, corrigiendo el concepto newtoniano de tiempo. Puso de manifiesto que la concepción de un tiempo continuo y uniforme ya no podía sostenerse. “Tanto Aristóteles como Newton creían en el tiempo absoluto. Es decir, ambos pensaban que se podía afirmar inequívocamente la posibilidad de medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, y que dicho intervalo sería el mismo para todos los que lo midieran, con tal que usaran un buen reloj”.⁸ Lo que Einstein demuestra es que el tiempo no existe como algo que está allí, como una presencia que pasa, como movimiento, sino que es una *forma de relación*. Este planteamiento pone de relieve que, en las diferentes formas de sincronización, *el tiempo nos pone en relación con la Realidad que nos rodea*. La cuestión es: *¿quién, en este caso, relaciona qué, con qué y con qué fin?* En este punto entramos de lleno en el plano político y social. Si las formas dominantes de determinar el tiempo y su concepto han llegado a ser lo que son ahora, únicamente podemos comprender su estado presente si somos capaces de descubrir cómo y por qué se han desarrollado en la actual dirección, y determinar cuáles son. A este tiempo del siglo XXI lo denominamos *el tiempo de la era global*. Que, en la línea de Einstein y Elias, no se trata de un tiempo absoluto, sino, más bien, de una *relación*.

Entonces, el hombre se pone *en relación* con la *Realidad* a través del tiempo. Tanto en el caso de Einstein como en el de Elias podemos ver que el tiempo es una forma de relación, como un sintetizador: como *dispositivo*; es decir, como un mecanismo o instrumento que pone algo de forma automática a disposición de la *Realidad* y orientado hacia un fin, un plan. ¿Qué dispone? Pone al hombre a disposición de la *Realidad* social y política, de forma automática, de acuerdo a un fin. Entonces: *el tiempo es un mecanismo, un instrumento, que pone al hombre a disposición de la Realidad automáticamente*.

⁶ Elias, N. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE. México, 2010.

⁷ W. Hawking. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Alianza editorial. Madrid, 2007

⁸ *Ibidem*. Pp. 40

2.-El tiempo como dispositivo a modo de hipótesis.

El tiempo como dispositivo está compuesto de diferentes líneas que rodean al trabajo, a la vida, al ocio, a la información y a la economía; cada una de estas líneas-de-tiempo, de series, entran en contacto las unas con las otras, mediante cruces, agenciamientos y resonancias. Se acercan y se alejan. Se trata de *levantar un mapa* de todas estas series que componen el tiempo, que nos ponen en contacto con la *Realidad*. *Dibujar el mapa del dispositivo-tiempo*. Cada una de estas líneas opera una síntesis diferente con la *Realidad*: síntesis de continuidad, síntesis de circularidad, síntesis de estabilidad. Y, al mismo tiempo, refuerza las otras. No vamos a hablar de un tiempo largo, de un tiempo macro, que responde al relato de la historia, de un tiempo histórico, sino del tiempo que opera *en nosotros y sobre nosotros*; que nos hace ser lo que somos, que nos conecta a la *Realidad* y nos pone a su disposición. De ahora en adelante, me referiré al *tiempo* como un *dispositivo*, como una forma de poner al individuo en relación con su entorno de forma automática.

El término “*dispositivo*” aparece plenamente en la obra de Foucault; sin embargo, a pesar de que en ninguna de sus grandes obras nos dé una definición específica, sí que podemos intentar determinar, a través de diferentes pasajes, qué es un *dispositivo* y cómo funciona. Nosotros, tampoco lo haremos, más allá de lo que se pueda esclarecer en esta introducción. Tan sólo aspiramos a explicar cómo *funciona* el dispositivo-tiempo en cada uno de los planos en los que se sitúa el individuo. Cuando decimos “*dispositivo*” debemos también hablar de *procesos de subjetivación*, o con la terminología de Elias de *procesos de individuación*. Sujetos estamos por un *dispositivo* que nos liga, que nos captura, que nos apresa o atrapa. Estamos atrapados en el tiempo, por el tiempo: del consumo, de la inmediatez, del trabajo, de la deuda... De procesos en los que se construye un sujeto en planos de *Realidad*.

El *dispositivo* es el término, que de ahora en adelante, emplearemos para referirnos a "aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno".⁹ El tiempo se emplea para gobernar. Como dice Foucault, es un instrumento de gubernamentalidad. Si nuestras vidas transcurren en el espacio de consumo y de ocio, en el trabajo o en las

⁹ Agamben, G. *Sociológica*, año 26, número 73, Pág. 256, mayo-agosto de 2011

relaciones de comunicación es, precisamente, en todas ellas donde se ejecutan acciones de gobierno. Veamos exactamente la definición que nos ofrece Agamben: “[...]llamo *dispositivo* a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos”.¹⁰ Y, del dispositivo al sujeto: “[...] llamo *sujeto* a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos”.¹¹

¿Cómo se gobierna a individuos a través de dispositivos? ¿Cómo creamos a un sujeto a través de dispositivos? ¿Cómo se gobierna a un sujeto a través del *dispositivo-tiempo*? De todas las funciones de un dispositivo, esto es, gestionar, gobernar, controlar y orientar, el término que los vincula mejor es el término *economía*. Ésta tiene una estrategia clara: hacer útiles los comportamientos, las conductas, los pensamientos. El término *economía*, del término griego *oikonomía*, significa gobierno de la casa, pero en su concepción actual, si consultamos cualquier manual de economía, éste significa la gestión de recursos siempre escasos, y de los que se espera obtener un máximo rendimiento. La economía es, entonces, la actividad de gobierno de los individuos a través de dispositivos. El tiempo es un dispositivo: a través de él se gobierna. *El tiempo no es un recurso* que gestiona la economía, sino un instrumento a través del cual se gobierna la vida desde la economía. A través del tiempo se gestionas la vida, divisible en pequeños instantes y fragmentos que delimitados artificialmente. Se produce un sujeto que se pone a disposición de la *Realidad*. Llenamos vacíos y eliminamos puntos muertos. El pánico al vacío no sólo es del espacio, lo es también del tiempo. No más tiempos muertos, no más vacíos.¹²

Los dispositivos son anónimos. Un dispositivo se construye globalmente, en un sistema determinado, que no sólo pone a disposición de la *Realidad* a su autor, sino que lo hace también sobre quien se aplica. El dispositivo atraviesa a unos y a otros. Un dispositivo se caracteriza por la indistinguibilidad entre su autor y su paciente, entre quien lo ejecuta y quien lo padece; *el dispositivo es anónimo*. El dispositivo no se crea en un sólo instante, sino que mantenemos todos su conservación y reproducción; en cada gesto,

¹⁰ *Ibidem*. Pág. 257, mayo-agosto de 2011

¹¹ *Ibidem*, Pp. 257, mayo-agosto de 2011

¹² Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2002. Pág. 76-77, También en: Bauman, Z. *Modernidad líquida*. FCE. Buenos Aires, 2003. Pág. 203-210

en cada acto lo reproducimos. El dispositivo se interioriza.¹³ Los actos se presentan en la *Realidad* como pautas o modelos para ser imitados; de esta manera la cadena de transmisión-reproducción jamás se detiene.

De la misma forma que existen diferentes *procesos de subjetivación*, existen también infinitos dispositivos. A los dispositivos no se puede escapar. La vida humana está atravesada por innumerables dispositivos. El dispositivo no es algo en lo que de repente uno está sin saber el cómo o el qué; más bien se trata es de mostrar cómo el dispositivo nos obliga a estar: a estar en la *Realidad*. El dispositivo -por ejemplo, un teléfono móvil- nos conecta con la *Realidad*, pero lo hace de una determinada manera. El dispositivo permite que estemos para la *Realidad*, que nos ajustemos a ella: el teléfono móvil nos mantiene conectados, nos pone a disposición de la *Realidad*.

Foucault nos ha mostrado cómo el control del tiempo ha sido un interés generalizado en diferentes ámbitos desde el siglo XVII en adelante. Lo explicita claramente en *Vigilar y castigar*.¹⁴ Desde las primeras comunidades monásticas hasta los diferentes periodos de desarrollo industrial, el empleo del tiempo, el problema de los ritmos o de los ciclos de repetición, han sido objeto de estudio a nivel escolar, laboral, etc. Durante siglos, las órdenes religiosas han sido maestras en disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares. Pero estos procedimientos de regularización temporal, que las disciplinas heredan, ellas mismas los modifican. Afinándolos.¹⁵ No existe una única técnica de gestión del tiempo constante y que atravesase la historia; que pueda aplicarse siempre de forma homogénea, pues el tiempo, como dispositivo, además de poner en relación, determina procesos de subjetivación, siempre diferentes en función de realidades diferentes, según el punto del desarrollo histórico en el que nos encontremos. Todo dispositivo es un conjunto heterogéneo de relaciones de poder y de saber.¹⁶ Abierto y dinámico que se conjuga con la *Realidad* sobre la que opera. Es un conjunto multi-serial siempre en desequilibrio. Cada época tiene su propio mapa de dispositivos, que siempre varía.

¹³ *Ibidem* Pp. 250, mayo-agosto de 2011

¹⁴ Foucault. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2004. Págs. 153-166

¹⁵ *Ibidem*. Pp. 153-166

¹⁶ Agamben, G. *Sociológica*, año 26, número 73, Pág. 250, mayo-agosto de 2011

A este tiempo lo llama Foucault *tiempo disciplinario*. Tiempo útil, sin puntos muertos; tiempo de buena calidad que debe poder ser medido para ser remunerado.¹⁷ En gran medida, éste será el modelo temporal hasta principios del siglo XX. Se orienta a través de un programa cronológico separado en fases donde cada gesto es integrado en el interior de una globalidad general;¹⁸ donde la disciplina opera una síntesis entre cuerpo y objeto para poder extraer de la serie de movimientos, de la secuencia, el mayor número de instantes. Si el tiempo se mide a través de la serie es porque ésta se puede descomponer cada vez en instantes más pequeños. El tiempo es infinito, no existe el vacío.¹⁹

Los métodos disciplinarios hacen aparecer una forma de tiempo lineal, en la que sus momentos se integran y solapan unos a otros, unos sobre otros, y que se orientan hacia un punto terminal y estable. En suma, un tiempo “evolutivo”. Ahora bien, hay que recordar que en el mismo momento, las técnicas administrativas y económicas de control hacían aparecer un tiempo serial de tipo social y político, orientado y acumulativo: descubrimiento de una evolución en términos de “progreso”. En cuanto a las técnicas disciplinarias, hacen emerger series individuales: descubrimiento de una evolución en términos de génesis. Progreso de las sociedades, génesis de los individuos, estos dos grandes descubrimientos del siglo XVIII son quizás correlativos, quizás de las nuevas técnicas de poder, y, más precisamente, de una nueva manera de administrar el tiempo y hacerlo útil, por corte segmentario, por seriación, por síntesis y totalización.²⁰ Sin embargo, nuestra noción del dispositivo tiempo ha mutado.

3.-El tiempo como dispositivo y lo político.

¿A qué nos referimos con los términos “político” y “política”, que tanto vamos a repetir? Por “política” nos referimos, no a aquel añorado espacio público, -en contraposición a la esfera privada y doméstica- en el que los griegos se mostraban al otro como *zoon logon ekhon* o *zoon politikon* (Aristóteles) a través de la palabra y de la

¹⁷ Foucault. *Vigilar y castigar*. Op cit. Pp. 155

¹⁸ Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre taylorismo, fordismo y producción en masa*. Siglo XXI. Madrid, 2001.

¹⁹ Foucault. *Vigilar y castigar*. Op cit. Pp. 155

²⁰ *Ibidem*. Pp. 166

acción,²¹ sino a la política en su concepción moderna (XVII), como gestión, organización y normalización de los individuos en el interior del cuerpo social.²² En este contexto, podemos decir que el tiempo, el tiempo social, es un dispositivo que socializa y normaliza la conducta de los individuos de acuerdo con un fin social y a un plan político: hacer de la suma de individuos un todo social, una sociedad, un cuerpo social de acuerdo al plan del capital. Y así pensamos que sigue siendo en la actualidad. El tiempo es uno de los dispositivos preferentes, por ser de los que se interiorizan más profundamente, y ponen al individuo a disposición de la *Realidad* social casi de forma automática.

Consideremos el tiempo como un dispositivo. Como mecanismo que pone al hombre a disposición de la *Realidad*. ¿Qué queremos decir con la expresión *era global*? Llamamos *era global* a la *Realidad* social, política y económica en la que vivimos, en la que estamos, que no es otra que el capitalismo. En la *era global* decir “*Realidad*” es lo mismo que decir “capitalismo”.²³ Como tantas otras cosas, en la *era global*, el tiempo también está sometido a regulación social y política, y lo está desde una determinada óptica. El tiempo, sabemos que empieza a individualizarse a una edad muy temprana, y es parte esencial en nuestro proceso de socialización, lo cual contribuye a que tomemos, también muy pronto, conciencia personal de él, y asiente raíces profundas en nosotros.²⁴ Para bien o para mal, el tiempo nos ocupa, y no depende de nosotros, sino del entorno que nos rodea. Interiorizamos una determinada noción de tiempo en función de la *Realidad* en la que estemos inmersos.²⁵ A la vez que el tiempo nos pone en relación con esa misma *Realidad*. El tiempo, como hemos dicho anteriormente, en tanto que dispositivo que nos pone en relación con la *Realidad*, y que interiorizamos, *normaliza nuestra conducta*. Es decir, sienta las bases de lo que resulta oportuno: lo que no está a des-tiempo, lo que no está fuera de lugar... Si cuando decimos que capitalismo y *Realidad* son lo mismo, ¿a qué nos referimos con el término capitalismo? El capitalismo no es únicamente un sistema de relaciones económicas: es una red de relaciones globales de todo tipo sostenidas en lo económico que se extienden y atraviesan todo el tejido social, organizándolo y planificándolo. Como tal, se sostiene en una compleja red de relaciones

²¹ Arendt, H. *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona, 1998. Pág. 40.

²² Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal. Madrid, 2004. Págs. 39-157

²³ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Traficantes de sueños. Madrid, 2009.

²⁴ Elias, N. *Sobre el tiempo. Op Cit.*

²⁵ Jullien, F. *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir*. Arena libros. Madrid, 2001.

temporales, que él mismo elabora y gestiona; y que a su vez, hace todo lo posible para que sean interiorizadas como parte esencial en el proceso de socialización del individuo. Así normaliza su conducta de acuerdo con la *Realidad*. Pone al hombre a disposición de la *Realidad*. Como trama de relaciones, el capitalismo, orienta toda relación y planifica una *política del tiempo*, subsumiendo el pluralismo y la diversidad de los tiempos que maneja dentro de un plan: el tiempo de trabajo transformado en tiempo del capital, el del capital en consumo (mediante tiempo diferido), y ambos ampliados por los nuevos sistemas de información (velocidad). En este punto es donde se juega la *aporía* de “nuestro tiempo”, la del tiempo global, la de la posibilidad de un tiempo otro que no sea el del capital, pues éste, mediante su dinámica los orienta a todos. *El tiempo es un dispositivo construido social y políticamente para poder ser interiorizado y que permite relacionar a individuo y Realidad. El tiempo pone al hombre a disposición de la Realidad de acuerdo al fin del capital.*

N. Elias nos recuerda que el tiempo no es una idea, sino que es una institución social y política. Y en este punto basamos nuestro análisis. El tiempo es un dispositivo que orienta, organiza, distribuye y asigna tomando la forma de una coacción, ejercida ésta por el cuerpo social sobre el individuo, para que después sea interiorizado como autocoacción interna. Como coacción social el tiempo se extiende a todas las áreas de la vida, a todos los rincones de la *Realidad*. Marca el ritmo de nuestra relación con la *Realidad*, nos conecta a ella. Autocoacción interna que en el proceso de socialización regula y orienta la conducta de los individuos. Así pues, *la manera en la que el tiempo pone en relación al hombre con la Realidad toma la forma de una coacción social y política que el hombre interioriza como parte esencial de su ser.*

Situados en este punto podemos formular una primera tesis que dice así: una investigación que aspire a retomar el discurso sobre la validez actual de *algunas* de las afirmaciones fundamentales de Marx debe confrontar a Marx, no con su tiempo, sino con el nuestro.²⁶ Éste ya no es sólo el del capitalismo industrial, sino el que avanza y deja tras de sí la fábrica (Taylor y Ford),²⁷ el nacimiento de la biopolítica (Foucault)²⁸... este es el tiempo de la *era global*. Lo que nos proponemos es ajustar las tesis de N. Elias (el tiempo

²⁶ Tronti, M. *Obreros y capital*. Akal. Madrid, 2001. Pp. 35

²⁷ Coriat, B. *El taller y el cronómetro*. *Op Cit.*

²⁸ Foucault, M. *El nacimiento de la biopolítica*. *Curso del Collège de France 1978-1979*. Akal. Madrid, 2009.

como dispositivo coactivo que pone en relación al hombre con su *Realidad*) sobre nuestro contexto social: analizar las diferentes formas en que el capitalismo asigna y configura tiempo a su plan, y sincroniza con éste los diferentes modos de vida, dando forma a cómo conectamos con la *Realidad*. Es decir, cómo el tiempo, entendido como dispositivo, pone en relación al individuo con su *Realidad* en la *era global*.

De lo anterior se desprende una otra tesis, que dice así: ya que el tiempo es un dispositivo que pone en relación a hombre y *Realidad*; es decir, que pone al hombre a disposición de la *Realidad*, y que se individualiza bajo la forma de una *auto-coacción* interna impuesta social y políticamente, debe necesariamente existir, por tanto, una estrecha relación entre determinadas nociones de tiempo y concepciones políticas; así pues, la lógica política y económica actual tampoco escapan a esta relación. En la actualidad a lo político le corresponde una cierta noción o nociones de tiempo que sirven para poner en relación al hombre con la *Realidad* que ocupa, que pone a disposición de la *Realidad*, y que analizaremos en cuatro ámbitos diferentes: trabajo, ocio y consumo, ámbito económico y sociedad de la información. En cada una de estas series sincronizadas, el *dispositivo-tiempo* pone en relación al individuo con la *Realidad* bajo un modo diferente; pone al individuo a disposición de cada una de estas realidades; es decir, interioriza el tiempo como coacción interna de maneras diversas, pero de forma automática, siguiendo un plan previamente diseñado que se ajusta a sus necesidades.

A modo de conclusión:

¿Qué es el tiempo? El tiempo, como dispositivo, es un mecanismo político y social que pone al hombre de forma automática a disposición de la Realidad (capitalismo) a través de un proceso de socialización en el que éste es interiorizado como autoacción hasta llegar a formar parte de su ser; y así, sincronizar su vida con una Realidad construida y diseñada políticamente.

B.-Desarrollo. Primera parte.
Análisis Hermenéutico.

II.-Temporalidad y política: Ser, felicidad y trabajo.

“El pensamiento humano está tan sujeto a esta condición temporal que no sólo piensa en el tiempo lo que está en el tiempo: hasta lo intemporal puede ser pensado sólo a través de los esquemas de la temporalidad [...]”²⁹

1.-Introducción. Del caos al orden: de la naturaleza a la ciudad.

De la misma forma que no existe una única ciencia del Ser, tampoco el tiempo se dice, como generalmente se sostiene, de una única manera.³⁰ El principio que gobierna la

²⁹ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus ediciones. Madrid, 1974. Pp. 471.

³⁰ *Ibidem*. Pp. 199.

filosofía de la naturaleza en Aristóteles es el principio de *entropía*.³¹ La segunda ley de la termodinámica, que compete entre el orden y el desorden. Los sistemas de la naturaleza evolucionan de modo espontáneo, de forma que la mayoría de sus elementos tienden a distribuirse según sus configuraciones más probables, o de máxima entropía, que coinciden con aquéllas que presentan un mayor grado de desorden. De forma aleatoria la materia tiende a acomodar sus elementos en combinaciones cada vez más desorganizadas.³² Según su primera formulación, la de M. Planck, la entropía aumenta o se mantiene constante. La entropía es la propiedad de todos los sistemas físicos macroscópicos. Es lo que caracteriza lo real. El principio del desorden y del desgaste, que disipa la materia, impera universalmente en la naturaleza. En el mundo físico y en las formaciones vivas, así como en algunos sistemas sociales e históricos, que son fábricas de entropía, donde la energía se va degradando irreversiblemente. El segundo principio de la termodinámica mina todo lo existente. Va incluso en contra de cualquier fuerza teleológica que lucha tenazmente contra él.³³

En el tiempo humano, el tiempo de la acción y la política, sin embargo, gobierna el principio de *neguentropía* (el sistema social tiende a buscar el equilibrio), autorreferencialidad y *autopoiesis*,³⁴ de acuerdo con las tesis del pensador social Luhman. Es un intento por reequilibrar el sistema entrópico natural, intenta reducir la entropía a su mínimo nivel y construye modelos teóricos y prácticos que tiendan a la auto-organización. Se trata de sistemas que son operativamente cerrados, que tienen por objetivo mantener el orden.

En la misma línea se mueve el economista P. Krugman, que considera que la economía es un estado de auto-organización. Por ejemplo, en los ciclos económicos, que pasan por impulsos de expansión y contracción, existen procesos que generan auto-organización temporal: “Y este orden a gran escala surge precisamente debido a que el estado de desorden, en el que ya aparecen mezclados uniformemente, es inestable: si se revuelve un poco desencadenan un proceso dinámico que genera segregación”.³⁵ O bien: “De acuerdo con la más atrevida de las afirmaciones de los profetas de la complejidad,

³¹ Lindley, D. *Incertidumbre. Einstein, Heisenberg, Bohr y la lucha por la esencia de la ciencia*. Ariel. Barcelona, 2010. Pp. 29-32.

³² Blanco Leserna, D. Schrödinger. *Las paradojas cuánticas*. RBA. Madrid, 2012. Pp. 26.

³³ Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Paidós. Barcelona, 2006. Últimas páginas.

³⁴ Luhman, N. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos editorial. Barcelona, 1998. Pp. 21, 35.

³⁵ Krugman, P. *La organización espontánea de la economía*. Antoni Bosch editor. Barcelona, 1996. Pp. 30.

los sistemas complejos presentan con frecuencia propiedades de auto-organización de una manera espontánea en, por lo menos, dos sentidos. Partiendo de unas condiciones iniciales de desorden, tiende a evolucionar hacia un comportamiento sumamente ordenado y dicho comportamiento, cuando menos desde un punto de vista estadístico, manifiesta unas constantes de sencillez sorprendente [...]”³⁶ Finalmente: “La estructura originariamente desordenada acabará por organizarse, porque toda estructura desordenada es inestable cuando se encuentra sometida a shocks aleatorios”.³⁷ Ciertamente, las tesis de Krugman van contra los profetas del desorden, pero no debemos olvidar que el suyo es un análisis de la sociedad, no de la naturaleza. Es decir, la auto-organización puede darse en el campo económico porque intervienen los individuos. De lo contrario, nos encontraríamos ante un sistema entrópico.

La dispersión de las acciones humanas, en un espacio cerrado y delimitado, tiende hacia un estado de equilibrio autorreferencial: el Estado Ideal, garantía de orden estabilidad³⁸ y de un estado estacionario predecible que coincide con los modelos ideales de polis tanto de Platón como de Aristóteles.

2.-El tiempo de la physis.

La *physis* es un “impulso innato de movimiento”.³⁹ Para Aristóteles la física debe preceder a la metafísica, porque éste es el conocimiento de los principios y de las causas primeras de la naturaleza; de aquello que se nos presenta primero a nuestra indagación. “De ningún modo es verdad, entonces, como muchos creen, sino que es más bien al contrario, porque la metafísica no es otra cosa que el término extremo de la física, y es en el ámbito de la física que Aristóteles formula sus más importantes doctrinas [...]”.⁴⁰ El

³⁶ Krugman, P. *La organización espontánea de la economía*. Op. Cit. Pp. 52

³⁷ *Ibidem*. Pp. 68.

³⁸ Luhman, N. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Op. Cit. 262-266, 271.

³⁹ Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1950. Pp. 72.

⁴⁰ Berti, E. *Las razones de Aristóteles*. Editorial Oinos. Buenos Aires, 2008. Pp. 61. También Pp. 82 Sin embargo, debemos tener en cuenta la opinión contraria de W. Jaeger, quien considera que Aristóteles en ningún momento deja de ser platónico, y necesita de la existencia de una sustancia trascendente como lo era el mundo de las ideas. Ya que todo orden implica algo eterno, trascendente y duradero. Sin embargo, Aristóteles pone todo su empeño en relacionar lo inmóvil con lo móvil. Pero, la metafísica en último término será siempre ciencia de lo inmóvil y eterno, esto es, teología. Si no existiese algo imperecedero todo estaría sujeto al flujo heraclítico. Entonces, para Jaeger la metafísica es la ciencia inmóvil que descansa sobre la física, ciencia de lo móvil e inmanente. Como podemos observar para Jaeger la *Metafísica* —que llama

libro IV de la *Física* suele ser, en la mayoría de los casos, el único utilizado para realizar un análisis sobre el tiempo en la filosofía aristotélica,⁴¹ sin embargo, el tiempo recorre todas sus obras y sirve como criterio de demarcación en todas las cuestiones esenciales. Este es, también, el caso de Heidegger, por citar un ejemplo.⁴² Es cierto que el análisis que hace Aristóteles en la *Física* es el primero que plantea de forma sistemática qué es el tiempo, pero se refiere sólo al tiempo del cosmos y de la naturaleza. El tiempo humano, el tiempo de la política, también es analizado por Aristóteles, pero en otras obras.

En la *Física* IV nos dice que tiempo y movimiento no son lo mismo, pero que no existe el tiempo sin el movimiento. También pone al descubierto el carácter relacional del tiempo; es decir, que el tiempo no es algo absoluto,⁴³ tal y como pensará siglos más tarde Newton. Siglos más tarde Einstein retomará la problemática anunciada por Aristóteles y demostrará el carácter relacional del tiempo con la teoría de la relatividad.

Aristóteles piensa el tiempo en relación al movimiento. Decimos del movimiento que puede ser rápido o lento, del tiempo decimos que es o bien mucho o más bien poco.⁴⁴ El movimiento de los cuerpos implica la velocidad; si un objeto recorre más espacio que otro en el mismo tiempo diremos, entonces, que el primero es más rápido que el segundo. Pero vemos que el intervalo es en los dos supuestos el mismo; luego, una vez más, a pesar de que estén relacionados, tiempo y movimiento no son lo mismo. *Ser-en-el-tiempo* significa que la mayor parte de entes del mundo se encuentran en el tiempo. Más adelante veremos qué no se encuentra en el tiempo.⁴⁵

Si bien, el tiempo no es lo mismo que el movimiento, es algo relativo al movimiento; concretamente, al movimiento que llamamos continuo; luego, el tiempo es también una

“física completa”- es un libro más importante de la *Física*, al contrario que Berti. Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para su desarrollo intelectual*. FCE. México, 1946. Pp. 243-244, 250, 252, 255-256. En la misma línea que Berti se mueve Ross: “No debemos afirmar un mundo separado de universales. Y no debemos suponer que podemos explicar el mundo, que es un mundo de cambio, por la operación de simples universales”. Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1950. Pp. 160.

⁴¹ Por ejemplo el caso de Heidegger en *Ser y tiempo* (1927), “Sobre la esencia del concepto de physis. Aristóteles, B, I” (1939), y actualmente Redondi, P. *Historias del tiempo*. Gredos. Madrid, 2010. Pp. 158-166-

⁴² Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003. Frag. 6.

⁴³ Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Editorial biblos. Buenos Aires 2011. Pp. 33.

Hawking, S. W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Alianza editorial. Madrid, 1999. Pp. 40. “Tanto Aristóteles como Newton creían en el tiempo absoluto. Es decir, ambos pensaban que se podía afirmar inequívocamente la posibilidad de medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, y que dicho intervalo sería el mismo para todos los que lo midieran, con tal que usaran un buen reloj.” El autor sólo ha tenido en cuarenta la *física*, no el resto de obras donde el tiempo está presente. Pp. 207.

⁴⁴ Aristóteles. *Física*. IV. 220 b 1-3.

⁴⁵ *Ibidem*. IV. 221 a 1-9.

magnitud continua.⁴⁶ Decimos que hay tiempo cuando podemos diferenciar en el movimiento entre un *antes* y un *después*; es decir, diferenciamos lo *anterior* de lo *posterior*, por lo que podemos distinguir el *entre*. El tiempo lo podemos fragmentar y éste sigue manteniendo su continuidad. También decimos de él que es una secuencia de *instantes* que se suceden entre pasado y futuro.

El análisis del tiempo se sostiene sobre la permanencia del instante o ahora; sin esa permanencia el tiempo no sería nada, ya que el pasado no es, y el futuro está por venir. El ahora por venir. Cuando decimos que Aristóteles en la *Física* hace prevalecer el tiempo presente significa “[...] una presencia que se hace a cada instante presencia de un nuevo acontecimiento [...]”.⁴⁷ Pero este devenir es una multiplicidad de instantes diferentes. El problema central gira alrededor de cómo atrapar ese instante, cómo hacerlo eterno.

Tales *instantes* son a la vez distintos e iguales. Todos estos *instantes* son iguales, en tanto que instantes, a pesar de que lo que ocurre ahora sea, en cada, caso diferente o distinto; luego, el tiempo es una serie uniforme e infinita, porque no hay un instante inicial (el mundo no es creado) y un instante final (el mundo en su globalidad es inmortal, no los entes y la vida): el instante es el límite entre el antes y el después. El *ahora* es un instante, un punto que delimita.

Para explicar qué es el tiempo Aristóteles lo compara con la continuidad de una línea formada por varios puntos. Es importante recalcar que se trata únicamente de una comparación, no de una reducción de la continuidad del tiempo a la continuidad de la línea. El tiempo no se reduce al espacio, tan sólo se lo compara con él. El tiempo está formado por la continuidad de instantes (diferentes *ahoras* alineados). Nosotros somos conscientes del tiempo cuando percibimos la distancia de un intervalo que separa estos dos instantes. Los instantes son como dos puntos que delimitan un segmento. Esta idea de tiempo como secuencia *pasado-presente-futuro* aparecerá también en la *Poética* como narración bajo la *forma principio-medio-fin*.⁴⁸

Utiliza el símil del punto y la línea para hablar del tiempo, pero en ningún caso tiene una concepción espacial de él. El punto puede moverse a lo largo de una línea en ambos sentidos, es decir, que su movimiento es reversible, mientras que en la sucesión de

⁴⁶ Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1950. Pp. 93

⁴⁷ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus. *Op. cit.* Pp. 418

⁴⁸ Aristóteles. *Poética*. 1459 a 17-21

instantes no existe esta reversibilidad. El tiempo, en tanto que irreversible se expande hacia adelante siguiendo *modelos no lineales*, dónde las posibilidades de expansión se multiplican exponencialmente, haciendo cada vez más compleja cualquier interpretación del cosmos y la naturaleza.⁴⁹ Entre el *instante* y el *punto* hay una diferencia ontológica fundamental: el movimiento del instante es de sentido único, mientras que el punto del espacio es reversible. Es lo que hoy en termodinámica suele llamarse “flecha del tiempo”,⁵⁰ que señala el sentido hacia el cual el tiempo tiende. Conclusión: la concepción aristotélica del tiempo no es una espacialización del tiempo. El tiempo no se reduce, tal y como afirmará Heidegger,⁵¹ a un tiempo espacial.

Ser-en-el-tiempo significa ser afectado por el tiempo; aquello que es afectado por el tiempo envejece y se deteriora. Porque los instantes están en el tiempo.⁵² El tiempo es causa de destrucción de las cosas que están en el tiempo. El tiempo hace salir de sí, del reposo, lo que existe.⁵³ Así pues, el tiempo es la causa de procesos como el envejecimiento o el olvido.⁵⁴ Este es el carácter extático del tiempo: el deterioro.⁵⁵ De esta forma todo en la naturaleza tiende hacia un estado de no equilibrio o “no linealidad”, como sostiene Prigogine. ¿Qué significa esto? No linealidad se refiere a las ecuaciones no lineales, por tanto aquéllas en las que la línea se hace curva; entonces, las soluciones de un sistema se multiplican de forma exponencial (ecuaciones exponenciales). En un modelo no lineal no sólo hablamos ya de cortes únicamente, sino de tangencias infinitas sobre los infinitos puntos que recorren la curva. “No-equilibrio y no-linealidad son conceptos ligados entre sí. [...] Las ecuaciones no-lineales tienen muchas soluciones posibles y por consiguiente una multiplicidad, una riqueza de comportamientos que no se puede encontrar cerca del equilibrio”.⁵⁶ Cuando aplicamos este modelo matemático para interpretar la naturaleza, entonces observamos que todo comportamiento natural antes

⁴⁹ “Lejos de poder someter nuestro concepto del tiempo a las regularidades observables del comportamiento de la materia, debemos comprender la idea de un tiempo productor, un tiempo irreversible que ha engendrado el Universo en expansión geométrica que observamos y que todavía engendra la vida compleja y múltiple a la que pertenecemos.” Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle. *La nueva alianza*. Círculo de lectores. Madrid. Pp. 42

⁵⁰ Hawking, S. W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Alianza editorial. Madrid, 1999. Pp. 209. También en Prigogine, I. *El nacimiento del tiempo*. Tusquets editores. Barcelona, 2012. Pp. 44-45 y 83

⁵¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003. Frag. 6.

⁵² Ross, W. D. *Aristóteles. Op. cit.* Pp. 94

⁵³ Aristóteles. *Física*. IV. 221 a 31-b 3.

⁵⁴ Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. 449 b.

⁵⁵ Aubenque ha demostrado que Heidegger tomó de estos términos el carácter extático del tiempo y del Dasein. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles. Op. cit.* Pp. 435.

⁵⁶ Prigogine, I. *El nacimiento del tiempo*. Op. Cit. Pp. 86

que dirigirse hacia un estado estable, cerrado y de equilibrio, sucede más bien lo contrario: nos encontramos ante una multiplicidad de comportamientos que están muy lejos de un estado de equilibrio. Luego, al exponencializar el significante matemático observamos que el significado se diversifica y se multiplica. Es decir, que en toda transformación hay un aumento de complejidad, por lo que el tiempo de la entropía es un tiempo creativo.⁵⁷

Él es la medida del movimiento, pero también la del reposo. Ser-en-el-tiempo, es ser medido por el tiempo: en movimiento y en reposo.⁵⁸ La visión que tiene Aristóteles del tiempo natural es un tanto pesimista. Ciertamente, el tiempo aristotélico parece conforme al segundo principio de la termodinámica: el principio de entropía. En la naturaleza todo tiende hacia la corrupción y degeneración -incluso en un mundo inmortal-, en el peor de los casos hacia la destrucción;⁵⁹ es decir, las cosas pierden la propia identidad, su esencia, al ir apagándose. Aristóteles recoge la visión trágica de los griegos acerca del tiempo: la falta de confianza en el futuro, la presencia de la angustia y de la muerte que aparece ya en las tragedias de Sófocles y de Esquilo. El tiempo del *agón* del oráculo y el adivino.⁶⁰ El tiempo hace salir las cosas fuera de sí, a esto lo llamamos irreversibilidad del tiempo. Por tanto, en el tiempo natural no hay ni retorno ni retroceso. Las cosas van de lo mejor a lo peor, pero jamás en sentido contrario. Por eso Prigogine⁶¹ reconoce en Aristóteles la intuición del principio de entropía.

Hay entes que no están en el tiempo; luego, para Aristóteles, no todo está en el tiempo.⁶² Mientras que todo lo que está en el tiempo es susceptible de degeneración y destrucción,⁶³ hay cosas que no están en el tiempo⁶⁴ y como tales no sufrirán cambios. Respecto al tiempo tenemos dos dimensiones: la *extratemporal* –cosas que no están sujetas al paso del tiempo- y la dimensión *intratemporal* –cosas y entes sujetos al paso del tiempo. Esta es la “*diferencia ontológica*” de Aristóteles: entes que estén en el tiempo y entes que no están en el tiempo.⁶⁵ Los astros, que son eternos, están en el tiempo, su movimiento se puede medir y sirve de referencia a los humanos, pero su tiempo es

⁵⁷ *Ibidem*. Pp. 98

⁵⁸ Aristóteles. *Física*. IV. 221 b 8-22.

⁵⁹ *Ibidem*. 222b.

⁶⁰ Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets editores. Barcelona, 1994. Pp. 49.

⁶¹ Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle. *La nueva alianza*. Círculo de lectores. Madrid, 1981.

⁶² Recordemos que en Platón. *Timeo*. El tiempo sólo se encuentra en el mundo sensible, no el mundo de las ideas. El tiempo aparece en el mundo por la creación del Demiurgo.

⁶³ Aristóteles. *Física*. IV. 221 b 26.

⁶⁴ Aristóteles. *Ibidem*. 222 a.

⁶⁵ Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Editorial biblos. Madrid. Buenos Aires, 2011. Pp. 38

infinito. Luego, en Aristóteles la eternidad y la duración de un tiempo infinito coinciden en el caso de los astros a los que nos referimos. El Ser de Parménides⁶⁶ y el mundo de las ideas de Platón o Ser eterno⁶⁷ quedan fuera del tiempo. A esta eternidad, entendida como tiempo de duración infinita, Aristóteles la denomina *Aión*. Luego, tenemos la eternidad de los entes que no están en el tiempo; éstos son el primer motor inmóvil que se encuentra más allá del cielo.⁶⁸ Sin embargo éste es un cielo físico, que no pierde realidad al perder su trascendencia⁶⁹. “[...] en Aristóteles interfieren dos concepciones de la filosofía sin duda de muy diferente origen: por un lado un proceso humano, un caminar laborioso y aporético; por otro la posesión “más que humana” de un saber trascendente [...]”.⁷⁰

Que el tiempo es infinito lo demuestra de forma lógica: no puede haber nada que preceda al tiempo, de ser así estaría antes que el propio tiempo, lo que significa el uso de una noción temporal. Tampoco tiene fin, ya que ello implicaría un después del tiempo: decir “después” implica el uso de una categoría temporal. Antes y después del tiempo hay tiempo, luego el tiempo es infinito. Aún más: el tiempo es eterno, como el mundo.⁷¹ No hay acto de creación. El tiempo infinito no tiene fin, pero es el tiempo del universo, en el que no hay muerte, no es el tiempo del hombre.

Si el “tiempo es número del movimiento”, debe haber alguien capaz de numerar. Esto sólo lo puede hacer la inteligencia humana, que está en el alma. Sin alma no habría numeración, luego no habría tiempo.⁷² Incluso el tiempo natural depende de un alma que numere el tiempo. Entonces, el tiempo es relativo al alma: sin alma no hay tiempo. En Aristóteles, a diferencia de Platón, la exigencia de estabilidad queda asegurada, no ya por el recurso a un mundo ideal, sino mediante la estabilización del alma, en un entorno en el que todo cambia.⁷³ A esta estabilización o reposo se llega a través de la Filosofía. A la luz de lo enunciado: ¿qué es el tiempo? El tiempo es la relación entre el alma y el movimiento. Delimitar este intervalo implica numerar, medir, por eso la definición aristotélica del tiempo se ha generalizado como “medida del movimiento según lo anterior

⁶⁶ Poema de Parménides. B 8. Traducción y notas de Martínez Marzoa, en Martínez Marzoa, F. *Historia de la filosofía. Vol. I*. Ediciones Istmo. Madrid, 2000. Pp. 35-36; Cornford, F. M., *Platón y Parménides*. Visor. Madrid, 1989. Pp. 81 y 89.

⁶⁷ Platón. *Timeo*. 29e-39d.

⁶⁸ Aristóteles. *Metafísica*. Libro XII.

⁶⁹ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. *Op. cit.* Pp.304

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Berti, E. *Las razones de Aristóteles*. Editorial *Op. cit.* Pp. 84.

⁷² Ross, W. D. *Aristóteles*. *Op. cit.* Pp. 94

⁷³ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. *Op. cit.* Pp. 201

y lo posterior”. “Anterior” y “posterior” son los dos instantes, como puntos, que me permiten tener una percepción del tiempo, y, por tanto, medirlo.⁷⁴ Cuando se refiere al número del movimiento quiere decir que es el alma, y por tanto el individuo, los que cuentan estos instantes; es decir mide la sucesión de las distancias.⁷⁵ De la misma forma que no existe un Ser, sino seres, decimos lo mismo del instante o el evento; todos ellos diferentes en un mismo tiempo.⁷⁶ El tiempo, no el movimiento, dependen de un alma que lo percibe como movimiento, y como tal está también en movimiento, en el tiempo. Siglos más tarde el tiempo, junto con el espacio, serán para Kant las intuiciones puras que hacen posible cualquier experiencia: las formas a priori de la sensibilidad. Para Aristóteles sin el alma no habría tiempo –medida del movimiento–, sólo movimiento. No existe el tiempo sin la existencia del alma. Kant dirá: no existe el tiempo sin el sujeto trascendental.⁷⁷

El tiempo natural que nos describe Aristóteles es el que Heidegger denominará tiempo cotidiano, el que nos sirve de referencia para ordenar las cosas y organizar la vida humana. Irreversibilidad y ex-taticidad son conceptos que ya aparecen en la *Física*, y que Heidegger se apropió⁷⁸ para utilizarlos en *Ser y tiempo*, y presentarlos como elaboración propia y auténtica de la temporalidad humana.

3.-El tiempo en el ser.

El ser se encuentra separado de sí mismo por el tiempo.⁷⁹ En la *Metafísica* Aristóteles presenta una visión positiva del tiempo, al menos en lo que se refiera a la Historia de la Filosofía, ya que considera que en ella ha existido un cierto *progreso*.⁸⁰

Para Parménides en el Ser no era posible el cambio, porque para ello era necesario el movimiento, y para que haya movimiento debe existir el vacío.⁸¹ Ambas cosas eran

⁷⁴ Aristóteles. *Física*. IV. 218 a 35-219 b 2.

⁷⁵ Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. 450 a.

⁷⁶ Aubenque, P. El problema del Ser en Aristóteles. *Op. cit.* Pp. 173, 179, 181

⁷⁷ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid, 1993. BXVI-BXVII

⁷⁸ Volpi, F. *Ser y tiempo en Aristóteles*. FCE. Buenos Aires, 2012. Pp. 70-73

⁷⁹ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus Volpi, F. *Ser y tiempo en Aristóteles*. FCE. Buenos Aires, 2012. Pp. 435

⁸⁰ Aristóteles. *Metafísica*. Libro II. Cap. 1. 993 a-993b. También afirma Mondolfo la idea que tenían los griegos de un cierto progreso en la Historia de la Filosofía. Mondolfo, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. II*. Eudeba. Buenos Aires, 1979.

⁸¹ Cornford, F. M., *Platón y Parménides*. Visor. Madrid, 1989. Pp. 77.

negadas por Parménides en la Vía de la verdad. Todo ello implicaría la existencia del No-Ser, y el no ser no es. Aristóteles se enfrenta a esta tesis: es posible el cambio. Por eso los entes tienen diferentes aspectos y atributos en diferentes momentos, y todos igualmente son. Es decir, una misma cosa puede tener atributos diferentes en tiempos diferentes (principio de no contradicción). Aristóteles salva el devenir y el cambio del callejón sin salida al que Parménides lo había conducido, que entendía el principio de no contradicción como atributos diferentes en un mismo tiempo, no en tiempos diferentes.

También aparece el tiempo en relación a la noción *Sustancia (ousía)*. Lo dice así: la sustancia es primera desde el tiempo, el ser y la noción.⁸² El primer sentido del ser es la sustancia, ya que todas las categorías se dicen siempre en referencia a ella. Es decir, la sustancia precede cronológicamente a todas las otras categorías. La prioridad en el tiempo y la prioridad en el ser coinciden en la sustancia. Por otro lado, el tiempo aparece también en la doctrina de la *potencia y del acto*.⁸³ *Entelequia* quiere decir llegar a la perfección de una cosa, a su *telos* o *areté*. La *entelequia* es el cumplimiento de esta perfección. La relación entre la potencia y el acto es temporal. Primero está la *potencia*, y seguidamente el *acto (entelequia en su máxima perfección)*. Pero existen casos en los que se da una prioridad del acto respecto a la potencia en el orden cronológico.⁸⁴ Decimos que el acto es anterior a la potencia de diferentes modos. Antes de tener la noción de potencia debo tener la noción de acto. El *telos* hacia el que se dirige la potencia.⁸⁵ Por otro lado, para que un ente pase de la potencia al acto necesita de una *causa*, y ésta debe ser en acto. En los entes particulares la potencia precede al acto, pero no sucede lo mismo en la especie, donde es el acto el que precede a la potencia. El acto goza de superioridad respecto a la potencia. El acto también precede a la potencia en cuanto a fin hacia el que se mueve el ente en potencia. El acto es anterior a la potencia en el tiempo. Para pasar del acto a la potencia es necesaria la existencia de una causa que debe ser en acto.⁸⁶

Por último, están los entes eternos –cuerpos celestes o motores inmóviles– que siempre están en acto.⁸⁷ El movimiento eterno de los astros hace que el mundo sea eterno, por lo que jamás se destruirá. En resumen, para afirmar el primado de la sustancia respecto

⁸² Aristóteles. *Metafísica*. Libro VII.

⁸³ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pp. 454

⁸⁴ Aristóteles. *Metafísica*. Libro IX.

⁸⁵ *Ibidem*. 1049 b.

⁸⁶ Reale, G. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Herder. Barcelona 1999. Pp. 175.

⁸⁷ Aristóteles. *Metafísica*. 1050 b.

a las otras categorías y el acto respecto de la potencia, Aristóteles recurre nuevamente a la noción de tiempo.

En el libro XII de la *Metafísica* Aristóteles aborda el problema de los *motores inmóviles*. En el mundo no todo puede ser corruptible, por lo que determinadas sustancias deben estar fuera del tiempo.⁸⁸ Curiosamente no son corruptibles aquellas cosas que hacen que el resto de cosas sí lo sean: el movimiento y el tiempo, que son eternos. Hemos dicho que los cuerpos celestes tenían un movimiento eterno, luego son incorruptibles. ¿Qué mueve eternamente los cuerpos celestes? Un *motor inmóvil*. Si el movimiento de los cuerpos celestes es eterno su causa no puede *estar* nunca en acto, ya que, entonces, podría dejar de moverlos; luego el motor inmóvil está *siempre* en acto. El motor inmóvil tiene un movimiento incesante, siempre en acto. Y si siempre está en acto debe ser inmóvil, porque de no ser así podría dejar de moverse, y entonces el movimiento de los cuerpos celestes no podría ser eterno.⁸⁹ Mueve como causa eficiente no como no causa final.⁹⁰ El motor inmóvil ama, pero se ama a sí mismo, y mueve porque le da placer mover. El placer es el pensar. Es decir, que hablamos de un placer intelectual, no sensual. El primer motor se piensa a sí mismo, y ya que está fuera del tiempo el placer y el pensamiento duran en él para siempre. El Primer motor no debe confundirse con el Dios cristiano lleno de amor, y comparable a la gracia cristiana.⁹¹ Es difícil determinar si el motor inmóvil está fuera o dentro del mundo. Para Aristóteles el mundo es finito, por lo que no hay un afuera, pero es necesario que el motor inmóvil esté en un cierto afuera para que quede fuera del tiempo. Por eso decimos que no está ni afuera ni dentro, sino que es otro.⁹²

Una vez más el tiempo nos sirve de criterio para diferenciar el pensamiento humano del pensamiento de lo divino. Una vez más la dimensión temporal es la verdadera diferencia ontológica. El pensamiento humano se acerca sólo en un breve instante de tiempo al pensamiento divino: en el momento de la *intelección pura*. El acontecimiento intelectual más elevado según Aristóteles. Sólo un breve instante de tiempo dura el placer del pensamiento humano: el momento en el que el intelecto agente deja al intelecto humano captar su objeto, pero éste momento, este instante es efímero. En el mismo

⁸⁸ *Ibidem*.1071 b.

⁸⁹ Aristóteles. *Metafísica*. 1071-1072

⁹⁰ Ross, W. D. *Aristoteles. Op. Cit* Pp. 182

⁹¹ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles Op. Cit* Pp. 355

⁹² Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles. Op. Cit.* Pp. 67

instante que se desea pensar el todo éste escapa al pensamiento, entonces el pensamiento debe volver a pensar aún a sabiendas de su próximo fracaso. El error en la interpretación durante el siglo XX es mezclar la filosofía de Aristóteles con la de Platón, y no ver la ruptura entre maestro y discípulo, entre ontología y metafísica.⁹³ Aristóteles no tiene una concepción unitaria de la realidad. No reduce toda la realidad a la identidad. Para él los principios son muchos y las causas son cuatro, por lo que la metafísica de Aristóteles es pluralista, una metafísica de la multiplicidad y de la diferencia.⁹⁴

4.-El presente y futuro humanos.

Cuando uno se adentra en los asuntos humanos la visión aristotélica del tiempo da un giro. El tiempo no juega ya a favor del desorden natural, sino a favor del orden humano, que culminará en la ciudad ideal. En los libros en los que aborda la acción humana el tránsito del tiempo de un instante a otro no tiende siempre hacia la corrupción, más bien lo contrario: se trata de un tránsito del desorden al orden, lo que hoy podríamos definir como *neguentropía*. En la *Ética nicomáquea* Aristóteles nos presenta el *tiempo de la acción*, la relación entre presente y futuro. Todo hombre primero decide el qué –la felicidad-, después actúa, y como ser racional, entre uno y otro debe haber una elección. Esta es la base del razonamiento moral aristotélico. Es decir, toda acción humana tiende hacia un fin, pero los fines son muchos. Que haya muchos fines no significa que todos sean iguales, sino que entre ellos hay un orden de prioridad. Aristóteles, fiel a su realismo, considera que este fin o bien humano debe ser realizable. Este fin es la felicidad.⁹⁵ El fin determina el tipo de vida que deseemos llevar, es decir, que el futuro orienta las acciones presentes y también las acciones que se desarrollan en la vida entera de un individuo.

¿Qué es la felicidad para Aristóteles? Realizar aquello para lo que está dispuesto el hombre, es decir, su *areté*. Llegar a la excelencia que le es propia, y que debe durar una vida entera.⁹⁶ La felicidad humana consiste en desarrollar la función propia del hombre para la que se necesita de una vida entera.⁹⁷ Para conseguir la felicidad el individuo debe elegir los medios adecuados que nos conducen hacia ella. La elección tiene que ver con

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*. Pp. 67.

⁹⁵ Aristóteles. *Ética nicomáquea*. 1097 b.

⁹⁶ *Ibidem*. 1097.

⁹⁷ *Ibidem*. 1098.

los medios más idóneos. La voluntad humana está dirigida hacia el fin –la felicidad, pero a través de la deliberación debe saber escoger los medios adecuados-. Ser felices es un deseo, no una elección; en todo caso elegimos los medios para conseguir realizar este o aquél deseo, en este caso la felicidad.⁹⁸ La realización del deseo, la felicidad, depende tanto de factores externos –riquezas, salud...- como de factores internos al individuo y que dependen de él; como la elección, que es el acto deliberativo que selecciona medios. Aristóteles es realista, el individuo delibera (*boulesis*) antes de elegir sobre asuntos que dependen de él. La deliberación es algo humano que tiene por objeto las cosas humanas. Deliberamos sobre lo que podemos y no podemos hacer, más tarde elegimos. En definitiva, no deliberamos sobre el fin, ya que este simplemente se desea; sobre lo que se delibera es sobre qué medios elegir.⁹⁹ Pero, ¿qué relación guarda todo esto con el tiempo? Primero, establecemos un fin futuro: deseo ser feliz. En segundo lugar, deliberamos en el presente sobre los medios y después elegimos unos u otros en función del fin deseado.

Todo este proceso mencionado se desarrolla en el tiempo en vistas de la realización de un futuro, por ejemplo, de un proyecto. La teoría de la deliberación y de la elección aristotélica considera el tiempo humano como tiempo futuro. Y un futuro que se abre en el horizonte como unidad: todos los hombres desean por naturaleza ser felices. Toda acción se orienta a un único fin deseable, y el proceso para su consecución pasa siempre a través de la reducción de la multiplicidad de posibles acciones a través del cálculo racional. Para Aristóteles el tiempo futuro es el tiempo de la acción que reduce la complejidad orientándose hacia un único fin. Esta capacidad de deliberar bien es la prudencia (*phronesis*) Cuando un fin bueno se une a una correcta deliberación tenemos lo que Aristóteles denomina una “verdad práctica”.¹⁰⁰ “Aquí tenemos lo que es la prudencia: la capacidad de deliberar rectamente con un razonamiento recto sobre el bien, no particular, sino general –“para vivir bien en general”-. Este “vivir bien en general” es la felicidad”.¹⁰¹

La prudencia es la capacidad de deliberar no sólo sobre el presente, sino fundamentalmente sobre el futuro; es la mejor actitud humana dirigida hacia el tiempo futuro. La prudencia mejora con el tiempo, ya que la experiencia ayuda a saber elegir

⁹⁸ *Ibidem*. 1111.

⁹⁹ *Ibidem*. 1112.

¹⁰⁰ *Ibidem*. 1139-1140

¹⁰¹ Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles. Op. Cit.* Pp. 92.

mejor.¹⁰² El tiempo libre es el lugar de la acción humana donde el hombre se proyecta hacia el futuro. Pero, ¿cuál es el modelo de prudencia? No es el filósofo, sino el político. El buen político es quién sabe escoger los medios necesarios en la *polis* para alcanzar el fin humano más valorado: la felicidad.¹⁰³ La verdadera prudencia aristotélica es la prudencia política. El tiempo futuro es el tiempo de la deliberación humana, y no sólo del hombre particular, sino de la ciudad entera. El tiempo futuro es el tiempo de la buena política.

Dos aspectos giran en torno a la política en Aristóteles: la consecución del bien supremo humano, la felicidad, el primero, y el segundo el del orden y la unidad en la ciudad.¹⁰⁴ El primero necesita necesariamente del segundo. El hombre parte de una sociedad estructurada jerárquicamente, y no puede ser feliz sino entabla relaciones de poder. La autoridad es necesaria, ya que sin ella no existiría la sociedad y el hombre no podría ser feliz.¹⁰⁵ El gobernante debe garantizar a través del orden y la justicia la felicidad de la ciudad.¹⁰⁶ Todo hombre ha nacido para la consecución de la felicidad, y ésta sólo es realizable según la *areté* propia del individuo; esto es, la actividad según la razón,¹⁰⁷ ya que “el hombre es por naturaleza una animal social”,¹⁰⁸ que hace uso de la palabra¹⁰⁹ y tanto la una como la otra sólo pueden desarrollarse en la ciudad. En segundo lugar, la ciudad está compuesta de muchos elementos distintos¹¹⁰ y muchas partes: una ciudad es una pluralidad diversa, lo suficientemente abundante, de ciudadanos. Por eso cuando hablamos de ciudadano debemos hablar también de cierto ejercicio del poder¹¹¹ con tal de preservar la estabilidad de la ciudad. Este elemento al cual nos referimos es el ciudadano, y como el Ser se dice de muchas maneras¹¹². La ciudad no es una sustancia, sino un conjunto de muchas sustancias que son cada uno de los ciudadanos que la habitan.¹¹³ El fin es la felicidad humana, que sólo es realizable en la ciudad. Antes de hablar sobre qué es un ciudadano debemos tener en cuenta ciertas consideraciones acerca

¹⁰² Aristóteles. *Ética nicomáquea*. 1142

¹⁰³ Aristóteles. *Política*. 1323 b10.

¹⁰⁴ *Ibidem*. 1274 b2.

¹⁰⁵ Berti, E. *Aristóteles. [Il pensiero político di Aristotele]*. Gredos. Madrid, 2012. Pp. 26.

¹⁰⁶ Aristóteles. *Política*. 1332 a.

¹⁰⁷ Aristóteles. *Ética nicomáquea*. 1098a

¹⁰⁸ Aristóteles. *Política*. 1253 a.

¹⁰⁹ Arendt retomará esta importancia de la palabra en la política, y, por tanto, en la acción humana, en *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993. Pp. 216-222

¹¹⁰ Aristóteles. *Política*. 1277 a6.

¹¹¹ *Ibidem*. 1276 a6.

¹¹² *Ibidem*. 1275 a.

¹¹³ Berti, E. *Aristóteles. [Il pensiero político di Aristotele]*. Op. Cit Pp. 37.

de cuáles debían ser las funciones del esclavo en la ciudad.¹¹⁴ El esclavo era un instrumento para la vida del ciudadano libre; esto es, permitía que pudiera desarrollar la acción en el espacio público; por tanto, el esclavo es un instrumento, no de producción, sino de acción. Lo que significa que no era un instrumento ni para la producción ni dedicado al trabajo.¹¹⁵ “Por eso todos los que tienen posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía.”¹¹⁶ A la producción se dedicarán los trabajadores, a cambio de un jornal, que siendo ciudadanos libres, no disponían de *tiempo libre* para dedicarse a la vida política y en los asuntos públicos, que consistía en participar en funciones judiciales, de gobierno e incluso legislativas.¹¹⁷ Observamos en este punto cómo el análisis aristotélico da un giro en el plano político: el tiempo es un bien que unos ciudadanos poseen y otros no. Disponer de este bien era garantía de desarrollar todas las capacidades humanas, y, por tanto, lograr la máxima felicidad, aquella que tiene que ver con la política y la filosofía.¹¹⁸ Llega incluso a decir: “La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador”.¹¹⁹ Ya que no dispone de tiempo libre para la actividad pública. Una vez más el tiempo, libre y ocioso, y el tiempo ocupado por el trabajo, marcan quien es real y prácticamente ciudadano. El trabajador es el ciudadano despojado de la mayoría de derechos de un ciudadano. Podemos decir que no son ciudadanos de pleno derecho.¹²⁰

El problema de la clase dirigente, que ostenta el poder de forma temporal y por turnos, y debe tener una virtud superior a la media de ciudadanos¹²¹, será cómo hacer de una pluralidad de ciudadanos diferentes entre sí una unidad llamada ciudad, ya que la ciudad es una pluralidad de seres distintos y por tanto, existe una tendencia natural hacia el conflicto. La ciudad es precisamente eso, la tendencia de *fuerzas disgregadoras* fruto de la multiplicidad y de las *fuerzas de atracción* que dan forma a la ciudad¹²² como un todo armónico, como una unidad. Para Aristóteles la solución se encuentra en: la educación,

¹¹⁴ Aristóteles. *Política*. 1253.

¹¹⁵ Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1950. Pp. 240.

¹¹⁶ Aristóteles. *Política*. 1255 b4.

¹¹⁷ *Ibidem*. 1278.

¹¹⁸ Simmel, G. *Filosofía del dinero*. Capitán swing. Madrid, 2013. Pp. 267.

¹¹⁹ Aristóteles. *Política*. 1278 a3.

¹²⁰ *Ibidem*. 1284 a.

¹²¹ *Ibidem*. 1325 b6.

¹²² Simmel, G. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Sequitur. Madrid, 2013. Pp. 19.

las leyes, las costumbres, la fuerza y la filosofía.¹²³ Por tanto, el fin de la ciudad debe ser siempre el bienestar, la felicidad, la justicia y la igualdad entre los ciudadanos.

Por eso la virtud del buen ciudadano debe ser la de aquél que sabe vivir en comunidad.¹²⁴ Lo que no implica necesariamente la virtud del hombre de bien. Buen hombre y buen ciudadano no son lo mismo. Ya que el buen ciudadano es el que obra con justicia y obedece las leyes porque ha sido parte activa en su constitución.¹²⁵ Ahora bien, el principio ideal de Aristóteles es que la vida en comunidad sea el resultado de la amistad entre iguales.¹²⁶

El uso o la disponibilidad temporal marca el papel que juega el individuo en la ciudad. El trabajador debe ser retirado de la vida política porque no dispone de *tiempo libre*, *ocio* dice Aristóteles, para formarse en la virtud y en la actividad política.¹²⁷ Por lo que sólo deben participar en las asambleas aquellos que tienen tiempo libre, y los trabajadores no lo tienen.¹²⁸ El fin de la ciudad es el orden y la estabilidad y para ello es necesaria la virtud, por ello Aristóteles excluye a cualquier trabajador, ya que no dispone de tiempo libre para ejercitarla. Por eso, no sólo los trabajadores, sino también los pobres no deben formar parte de la actividad política de la ciudad.¹²⁹ Por eso, Aristóteles define claramente en qué debe consistir ese tiempo libre del ciudadano real¹³⁰ que huye del trabajo para dedicarse a la política y la filosofía:¹³¹ tener bienes que garanticen su subsistencia, haber tenido una educación que fomente la virtud, ser un hombre prudente -como resultado del estudio de la filosofía-, no tener que trabajar. Por tanto, queda claro el desprecio que muestra Aristóteles respecto al trabajo y su exaltación del *ocio*: “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo [...] también los trabajos asalariados, porque privan del ocio a la mente y la hacen vil”,¹³² entonces, “[...]el ocio [...] es el principio de todas las cosas”¹³³ El *ocio*, esto es, *tiempo libre* es sinónimo de placer, felicidad y vida dichosa;

¹²³ Aristóteles. *Política*. 1263 a15.

¹²⁴ *Ibidem*. 1277 a9.

¹²⁵ Ross, W. D. *Aristóteles. Op. Cit* Pp. 247.

¹²⁶ Aristóteles. *Política*. 1280 b13. Y *Ética nicomáquea*. 1157 b18.

¹²⁷ *Ibidem*. 1329 a.

¹²⁸ *Ibidem*. 1292 b6.

¹²⁹ *Ibidem*. 1329 b.

¹³⁰ *Ibidem*. 1334 a-1334b.

¹³¹ *Ibidem*. 1255 b5.

¹³² *Ibidem*. 1337 b10.

¹³³ *Ibidem*. 1337 b30.

debe cultivar la música, la lectura, la escritura y la gimnasia,¹³⁴ en suma, el *tiempo libre* permite ser al hombre, realizarse en lo que es: purificar y armonizar el alma.¹³⁵

A pesar de considerar como modelo ideal la política o república —el gobierno de todos—, que podríamos llamar “ciudad feliz”, en su línea realista, considera que dadas las circunstancias sociales, económicas y políticas de su tiempo, la mejor forma de gobierno realizable es un término medio entre la oligarquía y la democracia¹³⁶ —recordemos según él formas desviadas de constitución—. Vemos cómo el realismo aristotélico se impone al idealismo platónico: la ciudad debe ser realizable.¹³⁷ En la que la mayor parte de la población fuera clase media,¹³⁸ en la que hubiera una posesión moderada de bienes y de fortuna,¹³⁹ que promoviera la amistad y la comunidad política y que mantuviera en equilibrio la ciudad. “Donde el número de ciudadanos de clase media es superior a ambos extremos [esto es, ricos y pobres] o a uno solo de ellos, allí el régimen puede ser duradero”.¹⁴⁰ La forma de asegurar esta estabilidad consiste en: no infringir la ley,¹⁴¹ infundir cierto temor sobre la población, tasación proporcional de los bienes, no permitir la acumulación de riquezas, aumentar en lo posible la clase media, evitar la corrupción y excluir de la vida política a la clase trabajadora, igualdad de oportunidades en los cargos políticos, fomentar la educación y evitar la usura.¹⁴² La familia, dice Aristóteles es anterior en el tiempo, pero la polis es anterior por “naturaleza”; es la comunidad de desarrollo más completa, y, por lo tanto, es la que mejor muestra el espíritu de la comunidad.

¹³⁴ *Ibidem*. 1338a.

¹³⁵ *Ibidem*. 1342 b35.

¹³⁶ Sabine, G H. *Historia de la teoría política*. FCE. México, 1994. Pp. 108.

¹³⁷ *Ibidem*. Pp. 92.

¹³⁸ Ross, W. D. *Aristóteles. Op Cit.* Pp. 259.

¹³⁹ Aristóteles. *Política*. 1395 b5.

¹⁴⁰ *Ibidem*. 1296 b.

¹⁴¹ Sabine, G H. *Historia de la teoría política. Op cit.* Pp. 95. La Política de Aristóteles estaría construida bajo dos aspectos. Por un lado el referente de la ciudad ideal —de inspiración platónica—, mientras que la obra tiene un marcado carácter empírico y descriptivo, por eso la podemos describir como una de las primeras obras de ciencia política. Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para su desarrollo intelectual*. FCE. México, 1946. Pp. 304, 310,

¹⁴² Aristóteles. *Política*. 1307 b8-1310b.

5.-Conclusión: la vida como relato.

La *Poética* de Aristóteles analiza el tiempo del relato humano, lo que hoy llamaríamos ficción. Aristóteles revaloriza la *mímesis* –que Platón desechó de la *República*- y la función catártica y purificadora del arte, concretamente de las tragedias. El arte libera las pasiones del dolor cuando son vividas en la vida real, y transforma el dolor del espectador en placer. La purificación actúa sobre las pasiones, no las elimina.

El tema del tiempo lo encontramos en la tragedia en el con el mito, entendido como trama de sucesos o relato y narración. La tragedia no imita a simples personas, sino acciones y modos de vida.¹⁴³ En la tragedia, para el mito, es esencial el tiempo. El mito, como relato, debe tener un comienzo, medio y fin. El mito, que sigue este orden cronológico decimos que está completo. Esta narración debe tener una extensión ni demasiado corta ni demasiado larga, lo suficiente para que el espectador pueda abarcarla con facilidad en su totalidad.¹⁴⁴

El mito debe ser unitario, es decir, que no se deben relatar todos los hechos, sino sólo aquellos que confieren unidad al relato. Esto es lo que diferencia el mito de la historia de Sófocles y de Herodoto. El mito no se refiere sólo al pasado, sino también al futuro, ya que puede narrar aquello que es posible que suceda, respetando la unidad. El hecho de que el mito narre lo verosímil y posible le dota de cierto carácter de universalidad.¹⁴⁵ Todo esto sucede en un tiempo humano que muestra todo lo que le puede suceder al hombre en general.

Los hechos que se narran están conectados en un solo periodo de tiempo. Esta es la unidad temporal ligada a la unidad de acción. Esta unidad de tiempo es esencial para la narración del mito.¹⁴⁶ Es decir, el espectador debe poder abarcar simultáneamente el principio y el final.

El tiempo humano es el tiempo del relato, el tiempo de la prudencia política. En todos los casos el tiempo tiene que ver con el *logos*, que es la esencia de lo humano como ser

¹⁴³ Aristóteles. *Poética*. 1450.

¹⁴⁴ *Ibidem*. 1450.

¹⁴⁵ *Ibidem*. 1451.

¹⁴⁶ Aristóteles. *Poética*. 1459.

social.¹⁴⁷ El tiempo humano rompe con el tiempo de la *physis*, más bien diríamos que la flecha se mueve en sentido inverso. La dirección es la misma, el par orden-desorden, sin embargo el sentido de la flecha humana es otro. El tiempo humano, gracias al saber y la razón tiende hacia la unidad, al orden y al reposo: la felicidad de la ciudad como bien supremo. El Estado Ideal de Aristóteles está fuera del tiempo: no es corruptible, es estable y garantía de orden, como la República platónica. Pero, si como hemos dicho antes es el tiempo de la acción, aquéllos que no disponen de tiempo libre y necesitan del trabajo para su supervivencia, no tienen futuro, únicamente viven un presente que se repite instante tras instante y queda fuera de la acción. Es lo mismo que vuelve una y otra vez, porque fuera de la acción no hay espacio para la novedad. El instante se repite, pero siempre es el mismo. Por tanto, el deseo de la plena felicidad puede ser que exista, pero no sus condiciones de posibilidad: un presente que se renueva en la acción. Por tanto, el hombre condenado al trabajo estará siempre separado de todo lo que puede y de todo lo posible.

¹⁴⁷ Aristóteles. *Política*. 1253 a.

III.-El tiempo como límite: política y progreso.

1.-Introducción.

Con Kant aparece una conciencia moderna del tiempo, diferente de la conciencia antigua, como, por ejemplo, la que encontramos en los diálogos de Platón. El hecho, no es que Kant cree, en plena *Ilustración*, un nuevo concepto de tiempo, sino que para una nueva conciencia del tiempo Kant creará un nuevo *dispositivo-tiempo* que pretende elevar a estatuto filosófico esta nueva conciencia. Un nuevo *dispositivo-tiempo* que conectará al hombre a la *Realidad* social de forma diferente; que al pensar la linealidad temporal, permitirá hablar del cambio social en términos de progreso de la humanidad hacia una sociedad cosmopolita.

2.-El problema del conocimiento.

Los filósofos, y no sólo ellos, han hecho generalizaciones del tipo: “el agua hierve a 100 grados”. Pero generalizaciones como ésta no están dadas en la misma experiencia inmediata. Entonces, desde que la filosofía es filosofía los filósofos han empleado

expresiones como “siempre”, “necesario” o “universal”. Conceptos, todos ellos, propiamente filosóficos. Sin embargo, ¿no ocultan tales conceptos otra cosa que una proyección futura que va más allá de la experiencia inmediata? Precisamente eso es lo que significan los términos “universal” y “necesario”, que por definición no están dados en una experiencia inmediata, ya que ésta se caracteriza por ser siempre particular y contingente. Porque la experiencia nunca nos da nada que sea ni universal ni necesario. Tales verdades, aquéllas que son universales y no contingentes, significan que no debemos esperar al hecho de la experiencia para saber que ese mismo hecho va a cumplirlas. Entonces, podemos decir: tales verdades son de antemano válidas para toda experiencia posible.¹⁴⁸ En Kant esto nos lleva a una segunda determinación, la del término *a priori* -lo que es independiente de la experiencia- y, por tanto, universal y necesario. Y el problema aparece muy rápido: ¿cómo algo que es independiente de la experiencia se puede aplicar a ella? Este es el centro entorno al cual gira la *Crítica de la razón pura*: el problema de la aplicabilidad de términos como “universal” y “necesario”. *A priori* son lo universal y lo necesario. Pero lo *a priori* se define como independiente de la experiencia.¹⁴⁹ Gracias, precisamente, a lo universal excedemos la experiencia. Veremos cómo el entendimiento, y luego la razón, se exceden respecto la experiencia.

El hecho de que una pluralidad de sensaciones puedan agruparse en conjuntos es lo que permite el conocimiento. Ahora bien, esta multiplicidad no se presenta nunca de forma caótica, sino ya preparada en virtud de una sensibilidad *a priori* –que ya estamos delineando-.¹⁵⁰ Esta determinación es la *regla de construcción* de una figura u objeto en la intuición. El *espacio* y el *tiempo* como formas de aparición de lo que aparece es lo que Kant llama “formas de la intuición”. La *intuición* es la presentación, la *intuición* es lo inmediato. Es decir, los fenómenos siempre aparecen en el espacio y en el tiempo; aparecen inmediatamente en ellos. Espacio y tiempo son las *formas* –puras- de la immediatez. El *concepto* (*categorías*) es la mediación. La función final del concepto es remitir a otro concepto y operar una unificación, para la cual es necesaria una regla. Por eso es especialmente importante recalcar el “re” del término “representación”, porque el *concepto es la forma de representación de lo que aparece*. Espacio y tiempo son la forma

¹⁴⁸ Martínez Marzoa, F. *Releer a Kant*. Anthropos. Barcelona, 1992. Pp. 22.

¹⁴⁹ Deleuze, G. *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra. Madrid, 2007. Pp. 17 y 27.

¹⁵⁰ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid, 1993. A44 y A77.

de nuestra *receptividad*, mientras que el concepto (con el que opera el entendimiento) es la forma de nuestra *actividad*.

Cada regla de construcción aplicable es sólo posible en aquéllos casos en que la pluralidad de sensaciones permita tal agrupación; es decir, cada regla de construcción comporta un conjunto de condiciones que el material sensorial dado debe cumplir, para que ésta pueda ser aplicada. La *regla de aplicación* es lo que antes hemos llamado universal, y que Kant llamará *concepto*. El *concepto* es una *regla de construcción*.¹⁵¹ Luego, para que haya conocimiento son necesarios tanto el *concepto* como la *sensación* o *intuición*. La regla de construcción y lo dado. Entonces, el *concepto* se refiere siempre a la *intuición*, no inmediatamente a la cosa. Pero la referencia a la *intuición* se refiere a una objetividad, la objetividad de las sensaciones en cuanto *fenómeno*. La regla de construcción está determinada por condiciones *a priori*; esto, es: espacio y tiempo. Por eso también hablamos de una receptividad pura (presentaciones de tiempo y de espacio) o forma y de una receptividad empírica o material. Esta intuición pura – *a priori*– es la que condiciona la experiencia misma, esto es, la sensibilidad. Es la condición trascendental de lo sensible. Habrá pues dos tipos de elementos *a priori*: las categorías (conceptos) y el espacio y el tiempo. Las categorías, como predicados de la experiencia posible, son representaciones o conceptos, mientras que el espacio y el tiempo son presentaciones (puras). “La mencionada “receptividad” constitutiva del conocimiento es lo que Kant llama *sensibilidad (Sinnlichkeit)*; el “hecho de ser afectado por” al que acabamos de referirnos se llama en Kant *sensación (Empfindung)*. La intuición, por ser finita, es *sensación*”.¹⁵² Finito es lo contrario de *absoluto*. La sensibilidad designa la receptividad cuyo acto es la *sensación*; mientras que la unidad es designada por el entendimiento cuyo acto es el *concepto*. Todo juego del ser y el no-ser se da en un espacio y en un tiempo. Aquí se encuentra uno de los rasgos creativos del kantismo: el descubrimiento de una *sensibilidad a priori*, y, por tanto, *trascendental*.

“El objeto de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo que llamo materia del mismo. Llamo, en cambio, forma del *fenómeno*, aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en

¹⁵¹ Martínez Marzoa, F. *Releer a Kant. Op cit.* 1992. Pp. 45 y 59.

¹⁵² *Ibidem.* Pp. 43.

ciertas relaciones. [...] Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente a priori dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, para ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación”.¹⁵³

Debemos hacer otra distinción: la que se refiere a los términos *presentación* y *representación*. Lo que se presenta o aparece en la intuición sensible es lo que Kant denomina *fenómeno*, esto es, una diversidad sensible empírica (*a posteriori*). Para Kant el *fenómeno* no es apariencia, sino una aparición que nos afecta. “Por el contrario, la representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente al fenómeno de algo, y el modo según el cual ese algo nos afecta”.¹⁵⁴ ¿Qué tiene de particular el *fenómeno* respecto cualquier terminología anterior? El *fenómeno* aparece en el espacio y en el tiempo; es decir, las formas de toda aparición posible, las formas puras de nuestra *intuición* o de nuestra sensibilidad. “Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son formas puras; la sensación es su materia”.¹⁵⁵ Las primeras las conocemos *a priori*, mientras que las segundas *a posteriori*. Ahora bien, tanto el espacio como el tiempo son también presentaciones, pero ahora a priori, ya que lo que se presenta es la diversidad pura del espacio y el tiempo mismos.

A priori significa que los objetos toman forma en función de un sujeto que pretende establecer algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Es decir, que los objetos son construidos en una *intuición*. Esta construcción Kant la llama *síntesis*. *Síntesis* de materia y forma. Sobre el objeto construido el entendimiento elabora juicios. El conocimiento se define como *síntesis de representaciones*. En otros términos, decimos del sujeto que es constituyente, no de lo que aparece, sino de las condiciones bajo las cuales lo que aparece se le aparece. Ahora bien, todas las representaciones deben poder ser integradas en la representación de una única situación objetiva; que el objeto sea uno, o lo que es lo mismo, que el sujeto es uno para todo posible contenido de conocimiento

¹⁵³ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op Cit. A20.

¹⁵⁴ *Ibidem*. A44.

¹⁵⁵ *Ibidem*. A42.

válido. Lo que tienen en común todas mis representaciones es que todas ellas son representaciones que me pertenecen a mí como *sujeto trascendental*.

3.-El sujeto trascendental.

Durante muchos siglos se ha pensado bajo la distinción apariencia/esencia -por ejemplo en la tradición platónica y el cristianismo-. Pero, durante la *Ilustración*, con filósofos como Kant, se ha producido un cambio radical. Ante la dualidad apariencia/esencia, que implicaba un mundo sensible degradado, aparece una forma radicalmente nueva de pensamiento: algo aparece, veamos, entonces, bajo qué condiciones y reglas lo hace. Esta nueva distinción asegura un giro filosófico hacia el problema del sujeto, en tanto que él es responsable de las condiciones bajo las cuales lo que le aparece se le aparece. Aparte del *sujeto empírico* (dónde la aparición misma aparece) existe el *sujeto trascendental*, que es la unidad de todas las condiciones bajo las cuales algo aparece. El primero es contingente, el segundo universal. En definitiva, lo realmente importante son las condiciones del hecho de aparecer. Estas condiciones de aparición son: las *categorías* y las formas *a priori* de la sensibilidad. Ambas son las formas de toda experiencia posible, y pertenecen a las formas en tanto que *fenómeno*: en tanto que formas de toda aparición. Luego, ambas son las dimensiones del *sujeto trascendental*.

¿Cuál es la diferencia entre unas y otras? Espacio y tiempo son las formas de la presentación de lo que aparece; mientras que las categorías son las formas –conceptos– de representación de lo que aparece. Pero, el espacio y el tiempo son irreductibles al orden de los conceptos. Kant ya apunta a una reflexión filosófica del tiempo no como concepto, sino como la forma de la experiencia posible de todo sujeto; esto es, como *dispositivo*. Como síntesis entre sujeto y *Realidad*. Ya que las formas *a priori* de la sensibilidad elaboran la *síntesis* de forma automática, y es la única vía de cualquier acto de conocimiento válido. La posición espacio-temporal no es una cuestión de concepto, ya que cualquier objeto que aparece –que es contingente y *a posteriori*– está siempre *en situación*. El sujeto no construye situación tal, tan sólo sus condiciones de posibilidad del reconocimiento de cualquier objeto en tal situación.

Presentación y representación se miden la una con la otra en el juego del conocimiento. Lo que se presenta es el objeto en su diversidad como *fenómeno* en el espacio y en el tiempo. La representación, sin embargo, es la recuperación activa de lo que está presente; es la *síntesis* de lo que se presenta. “Considerada en su actividad, la síntesis remite a la *imaginación*; en su unidad, al *entendimiento*; y en su totalidad, a la razón”.¹⁵⁶ Tres facultades en las que opera una síntesis, pero que son también fuente de representaciones diferentes. “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón”.¹⁵⁷ Sin embargo, de las tres, la que verdaderamente legisla es el *entendimiento*, ya que la *razón* abandona el entendimiento para perderse en lo absolutamente incondicionado.¹⁵⁸ Por eso “[...] la palabra “conocimiento” no designa un hecho, sino una *legitimidad*; no un *factum*, sino un *ius*; la cuestión del conocimiento como tal no es una *questio facti*, sino una *questio iuris*”.¹⁵⁹ Hechos y legislar. Legislar, en el sentido de legitimidad, es lo que remite al conocimiento como validez. Ambas hacen referencia a un “proceder de”, por eso Kant se interroga sobre si hay conocimientos anteriores o independientes a la experiencia. Pero, no se trata, en caso alguno, de conocimientos que podamos tener antes de tener experiencias, sino que para su demostración no ha de entrar como premisa ningún dato empírico. ¿Qué validez? No la de juicios analíticos, sino de la experiencia misma; es decir, que en general exista conocimiento. En definitiva, la *síntesis a priori* no se hace entre conceptos, sino entre el concepto y una determinación espacio-temporal. La verdadera *síntesis a priori* no se realiza entre conceptos, a pesar de que un concepto se pueda sintetizar con otro, ya que las formas a priori de la sensibilidad han tejido una red de determinaciones que permite que dos conceptos heterogéneos puedan establecer relaciones necesarias.

4.-El tiempo como centro de sensibilidad.

Sólo el tiempo tiene el privilegio de ser el centro de toda la sensibilidad, porque nada se nos entrega “de golpe”, sino progresivamente, en una sucesión más o menos continua. Como ya afirmaba San Agustín: “[...] la duración del tiempo es el resultado de un gran número de movimientos que pasan y que no pueden prolongarse todos a la

¹⁵⁶ Deleuze, G. *La filosofía crítica de Kant*. Op Cit. Pp. 23.

¹⁵⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Op Cit. A299.

¹⁵⁸ *Ibidem*. A326.

¹⁵⁹ Martínez Marzoa, F. *Releer a Kant*. Op Cit. Pp. 13.

vez”.¹⁶⁰ El espacio está siempre distendido temporalmente. Lo exterior al final remite siempre a un interior. Todo aparece ante el sujeto bajo el carácter discursivo del tiempo. El tiempo dispone los objetos en un espacio para el *sujeto trascendental*. Es algo evidente que no podemos realizar la siguiente pregunta: ¿por qué los *fenómenos* se someten al espacio y al tiempo? Porque los *fenómenos* son lo que aparece a un sujeto, y aparecer en la *Realidad* es ya ser en el espacio y en el tiempo. Tanto el espacio como el tiempo son intuiciones puras que contienen a priori la condición de posibilidad de los objetos como *fenómenos*.¹⁶¹ Los *fenómenos* no se someten al espacio y el tiempo. Primero, porque la sensibilidad es pasiva, y, segundo, porque es inmediata. Por eso,- la *síntesis*, como mediadora, relaciona los *fenómenos* con un *entendimiento* que legisla. La *imaginación* encarna, precisamente, esta mediación, opera esta síntesis de los objetos de la intuición: relaciona los fenómenos con el entendimiento. Es decir, los *fenómenos* se someten al entendimiento legislador a través de la síntesis de la imaginación. Las categorías o conceptos vienen a resolver el problema particular de la sumisión de los *fenómenos*. Por eso los *fenómenos* se someten al *entendimiento* bajo su forma, no su materia. De acuerdo con las categorías el entendimiento emite juicios. De acuerdo con esto, las categorías, como predicados de un objeto cualquiera, son a priori y condiciones de la experiencia posible. Sin embargo, la imaginación esquematiza con sus *síntesis*. ¿Qué es la síntesis? Es la determinación de un cierto espacio y de un cierto tiempo, mediante el cual se relaciona la diversidad con el objeto en general y en conformidad con las categorías. Por eso decimos que el esquema es una determinación espacio-temporal correspondiente a las categorías. Las categorías no son imágenes, “[...] sino *relaciones espaciotemporales que encarnan o realizan relaciones conceptuales propiamente dichas*”.¹⁶²

Volvemos, otra vez, a la pregunta del inicio: ¿cómo se aplica el entendimiento a los fenómenos? Dice Kant que se trata de un misterio profundo de la *Razón*, una función ciega de la que rara vez llegamos a darnos cuenta, o de la extraña y desconocida *raíz común*¹⁶³ del entendimiento y la sensibilidad.¹⁶⁴ La “raíz común” resulta aludida no sólo como raíz común del entendimiento y la sensibilidad, sino a la vez como raíz común de la *Razón teórica* y la *Razón práctica*.¹⁶⁵ En efecto, la facultad de la síntesis es la

¹⁶⁰ San Agustín. *Confesiones*. Alianza. Madrid, 2011. Pp. 323.

¹⁶¹ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. *Op Cit.* A86-A89.

¹⁶² Deleuze, G. *La filosofía crítica de Kant*. *Op Cit.* Pp. 38.

¹⁶³ Kant, I. *Crítica del juicio*. Espasa. Barcelona, 2013. § 59.

¹⁶⁴ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. *Op cit.* A15 y A78.

¹⁶⁵ Martínez Marzoa, F. *Desconocida raíz común*. Visor. Barcelona, 1987. Pp. 35.

imaginación. Mientras que la razón debe construir ideas que excedan la posibilidad de la experiencia: constituye hogares ideales más allá de la experiencia, hacia los que convergen las categorías, forma horizontes superiores.

Así pues, tenemos ya dibujadas las tres facultades activas: *imaginación*, *entendimiento* y *razón*. ¿Debemos suponer que existe un sentido común que las unifique? En la *Crítica de la razón pura* Kant choca contra esta posibilidad. El desarrollo del problema del sentido común lo encontraremos en la *Crítica de la razón práctica*, en un sentido común moral que se materializa en la acción y en el derecho, que debe gobernar la política. Sin embargo, para que exista una concordancia libre e indeterminada de las facultades, deberemos esperar al *Crítica del Juicio*. Las dos primeras críticas encuentran su culminación en la última. Concretamente en el *juicio estético* y en el *juicio teleológico*. La libre concordancia de las facultades de culminar con el interés práctico y el dominio moral. Éste es el sentido de lo suprasensible en Kant, la predestinación de un ser moral. O bien, que la idea de lo suprasensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de lo suprasensible como razón práctica; o bien, que el interés por lo bello implica el ser moral, porque el interés de lo bello nos dispone a ser morales.¹⁶⁶

“La consideración de esa analogía es ordinaria también al entendimiento común; y a bellos objetos de la naturaleza o del arte damos a menudo nombres que parecen poner a la base un juicio moral. [...] El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del entendimiento sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible”.¹⁶⁷

En última instancia todos los juicios que realiza el entendimiento, gracias a las categorías, remiten siempre a un estatuto temporal. El *concepto* directa o indirectamente siempre se refiere a una *intuición*, a pesar de que se pueda hacer abstracción de ella. La indivisibilidad del conocimiento significa que todo aquello que está bajo la condición del tiempo, todo aquello de lo que hay una sensación posible, está también bajo las categorías.

¹⁶⁶ Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. FCE. Madrid, 1948. Pp. 419-420.

¹⁶⁷ Kant, I. *Crítica del juicio*. *Op cit.* § 59.

Al revés sucede lo mismo: no tiene ningún sentido aplicar las categorías a algo que esté al margen de la posibilidad de una sensación. La posibilidad del conocimiento de la *Realidad* o la posibilidad de la experiencia de la *Realidad* es una sola cosa. Considerada como intuición, es el tiempo; mientras que considerada conceptualmente es el sistema de las categorías. El tiempo, como forma interna a priori de la sensibilidad –objetiva, necesaria y universal- coloca la presentación múltiple de la *Realidad* a disposición de un ser racional –*sujeto trascendental*-, entendimiento del cual legisla objetivamente sobre ella. Algo es posible desde el momento en que su re-presentación es concorde con las condiciones que constituyen la forma del conocimiento y su posibilidad. Condiciones obligatorias para cualquier objeto de conocimiento; estas condiciones a las que nos referimos constituyen al intuición del tiempo. Entonces, el espacio y el tiempo adquieren un poder constituyente, que será el poder constituyente de toda experiencia posible.

“En ti, alma mía, mido yo el tiempo. No me vengas ahora con que el tiempo es otra cosa. Ni te perturbes por la multitud de tus sensaciones. En ti misma, repito, es donde mido yo el tiempo. Lo que mido es aquella misma sensación impresa en las cosas que pasan y que queda impresa en ti después que han pasado. No mido las que han pasado dejando esa sensación. Al medir el tiempo, mido esa impresión o sensación. Luego, o esta impresión es el tiempo o no mido el tiempo”.¹⁶⁸

Entonces, el tiempo es la condición de toda sensación, de cualquier experiencia sensible presente, nos dice San Agustín antes que Kant. Tiempo en presente que es, y que es el alma quien lo mide, separándolo entre pasado, presente y futuro. Pero se trata siempre de un presente que ya ha sido, o bien, está por venir. El presente de lo que se va es la memoria, en el alma. El de las cosas presentes, la percepción en el alma. El presente de las cosas futuras es la espera, en el alma. Entonces, pasado, presente y futuro son formas de estar presente el tiempo en el alma.¹⁶⁹

¹⁶⁸ San Agustín. *Confesiones. Op Cit.* Pp. 341.

¹⁶⁹ *Ibidem.* Pp. 332.

5.-Cuando el tiempo es una línea.

Para cumplir con las condiciones anteriores una cosa tiene lugar en el tiempo, en el sentido newtoniano de tener lugar en algún tiempo. Recordemos que Newton creía en un tiempo absoluto. Es decir, que podía afirmar la posibilidad de medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, y que este intervalo sería el mismo para cualquier sujeto que lo midiera, con tal que usara un buen reloj. Kant es heredero de esta idea de tiempo absoluto, sólo así es fuente de objetividad en el conocimiento. El tiempo deja de representarse bajo la forma circular, para devenir una línea recta pura. Sin embargo, la aportación kantiana tiene su punto crucial en mostrar cómo este tiempo absoluto sirve para conectar al sujeto a la *Realidad*. Pero, en tanto que absoluto y único el tiempo pone a todo *sujeto trascendental*, primero, y empírico, después, a disposición de la *Realidad* en la que este tiempo absoluto se encuentra.¹⁷⁰

Afirmar que el tiempo deviene línea recta pura significa que ya no delimita el mundo, sino que lo atraviesa. Ya no es un límite en el sentido de limitación, es límite en el sentido de que está al extremo, no deja de estar al extremo. La palabra “límite” cambia absolutamente de sentido en la modernidad. El límite es una tendencia absoluta e infinita hacia la exterioridad sin rebasarla. No es más la operación que limita algo, es el término hacia el cual algo tiende. Eso es el tiempo. La tendencia hacia la cual algo tiende.

Decir que el *tiempo sale fuera de sus goznes* significa que ya no gira, que no pivota, que no está enrollado de forma que se encuentre subordinado a algo que está fuera de él. Es decir, el tiempo deviene tiempo en sí mismo y para sí mismo, deviene tiempo puro y plenamente vacío, sin contenido. La duración de un tiempo que es el resultado de los movimientos que pasan, no de la eternidad en la que nada se mueve y todo está presente. El tiempo lineal es la condición para operar cambios en y sobre la *Realidad*.¹⁷¹ Ya no mide nada, ya no mide el movimiento –más bien sucede lo contrario- se independiza de él: adquiere su propia desmesura, no se encuentra subordinado a la naturaleza. Ya no es circular, como en la tradición griega. El tiempo curvado cuyo secreto va a ser el retorno periódico de los planetas hacia una misma posición. El tiempo cíclico

¹⁷⁰ Hawking, W. S, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Alianza. Madrid, 1999. Pp. 40.

¹⁷¹ San Agustín. *Confesiones. Op Cit.* Pp. 323.

es la imagen de la eternidad.¹⁷² Desde el momento en que Kant ha concebido el *tiempo formal*, la forma pura del tiempo liberada del movimiento que hay que medir, ya no se puede medir como un orden de sucesiones. El tiempo no puede definirse por la sucesión porque la sucesión no es más que un modo del tiempo. ¿Qué significa esto? Tanto la coexistencia como la simultaneidad por la cual se pretende definir el espacio es otro modo del tiempo, no es espacio. El espacio no puede ser definido como un orden de coexistencias, ya que nociones como la de coexistencia sólo pueden ser comprendidas en relación al tiempo, pues “coexistir” significa “existir al mismo tiempo”. Para Kant el tiempo tiene tres modos: duración, coexistencia y sucesión. No podemos definir el tiempo por ninguna de las tres, ya que no podemos definir una cosa por sus modos.

El espacio es la forma bajo la cual algo exterior me afecta, mientras que el tiempo es la forma bajo la cual yo me afecto a mí mismo. El tiempo es autoafección de sí por sí. El espacio lo definimos como forma pura de la exterioridad, el tiempo, como la forma pura de la interioridad. Como ya apuntó San Agustín en las *Confesiones*. No es la exterioridad la que constituye el espacio, más sucede a la inversa: es el espacio el que constituye la forma de la exterioridad, o la exterioridad como forma. Luego, el espacio es la forma de la exterioridad. El tiempo, como forma pura de la interioridad, es la forma bajo la cual nos afectamos a nosotros mismos. En definitiva, nos encontramos ante una doble paradoja: el tiempo sale de sus goznes y el tiempo es la forma de la interioridad.

“Con Kant se produce una novedad indescriptible. Es la primera vez que el tiempo se libera, se detiene, deja de ser tiempo cosmológico o psicológico –poco importa que se trate del mundo o del alma-, para devenir un tiempo formal, una forma pura desplegada. Y esto va a ser para el pensamiento moderno un fenómeno de importancia extrema. Será la primera gran inversión kantiana en la teoría del tiempo”.¹⁷³

El tiempo es con Kant esa forma pura a través del cual el mundo deviene un extenso desierto. Es Hölderlin, siguiendo a Kant, quien ha llevado su teoría del tiempo hasta sus últimas consecuencias. Hölderlin se pregunta: ¿por qué Sófocles funda el tiempo

¹⁷² Platón, *Timeo*. Gredos. Madrid, 1997. 38b-39a.

¹⁷³ Deleuze, G. *Kant y el tiempo*. Cactus. Buenos Aires, 2008. Pp. 42.

moderno?¹⁷⁴ Es el primero en des-curvar el tiempo: es el tiempo de Edipo. Antes de Sófocles, en la tragedia es el hombre el que se sustrae al límite (limitación), porque puede transgredirlo. En el caso de Edipo es el límite el que se sustrae, es el límite el que deviene pasaje al límite como tendencia. En Edipo comienzo y final ya no riman, y la rima es la curvatura del tiempo, donde el comienzo y el final riman el uno con el otro. Este es el momento en el que el orden del círculo se desvanece y aparece la injusticia. En Edipo el tiempo deviene la línea recta sobre la que él viaja errante. No hay retorno, ni reparación alguna.

Sobre la línea recta que tiende hacia el infinito todo queda en un perpetuo aplazamiento. Edipo se encuentra atravesado por la línea recta que lo arrastra hacia lo desconocido: el infinito o la nada. O lo que es lo mismo, la muerte. Cuando el tiempo deviene línea recta, abandona la circularidad griega, la eternidad se transforma en finitud. Cuando el comienzo y el final no se encuentran hay un instante cero. Un tiempo marcado por la cesura en el que existe el presente puro, que distribuye un antes y un después asimétricos. Esta *cesura* es el presente puro.¹⁷⁵ En Edipo es el viaje por mar lo que hace la función de la cesura, que marca un antes y un después.

6.-El límite y el sujeto.

La aprehensión de una *cantidad intensiva* es siempre instantánea; esto significa que ya no proviene de la suma de cantidades sucesivas. Luego, decimos, que es aprehendida en un instante. El hecho de que no remita a una sucesión, hace de ella una aproximación variable al grado cero. En la medida en que todo lo que está dado en una intuición empírica posee una cantidad intensiva tiene un grado. Es decir, capto lo dado en relación a su producción o su extinción, o grado cero. Lo real que llena el espacio y el tiempo es captado como producido desde este grado cero, o extinguiéndose y reuniéndose en este grado cero. Las consecuencias de esto es que tengamos una conciencia vacía del espacio y del tiempo, como consecuencia de este grado cero. Es esta intuición vacía, =0, la que permite la cesura, y, por lo tanto, pensar el tiempo como línea recta. Así pues, sobre el tiempo como línea pura se marca la cesura del grado cero que va a hacer que el antes y

¹⁷⁴ Hölderlin, F. *Ensayos*. Hiperión. Madrid, 1997. Pp. 44-133.

¹⁷⁵ Deleuze, G. *Kant y el tiempo*. *Op Cit*. Pp. 52.

el después ya no rimen conjuntamente. La cuestión no es si existe un tiempo vacío, sino *la conciencia vacía del tiempo en función de una cesura*, de la línea recta, del antes y del después. La cantidad intensiva como grado de lo real que llena el espacio y el tiempo opera la síntesis como grado cero a partir del cual lo real es producido o bien se extingue, y el tiempo como forma vacía o línea pura. Luego hay una complementariedad entre la cesura, la conciencia intensiva en el tiempo y la forma lineal y vacía que adopta.

En Kant el tiempo, como hemos mostrado más arriba, deja de estar subordinado al espacio, que no es el límite externo, sino el límite interno del pensamiento. El tiempo atraviesa el pensamiento de punta a punta, es su límite inherente. En el sentido al que nos hemos referido como límite. Cuando decimos que el límite es interior al pensamiento y trabaja desde dentro de él mismo, y que no viene desde fuera como limitación, significa que se ha dejado atrás una forma de filosofía, como las de Descartes o Spinoza, que giraban alrededor de la idea de sustancia. Es decir, como si el pensamiento estuviera trabajado desde adentro por algo que él mismo, ante su impotencia, no puede pensar. Que el pensamiento se mantenga en el límite no significa que está a la espera de traspasar una barrera, sino que se mantiene en su ejercicio constante hacia una tendencia infranqueable. ¿Qué pensamiento se mantiene en esa tendencia sin fatigarse? El verdadero problema de la filosofía posterior a Kant es el de la fatiga del pensamiento que se mantiene al borde de lo impensado, en tanto que el tiempo lo atraviesa. El problema no es ya el del método que dirige el pensamiento, sino el de su fortaleza y su agotamiento. No es un método, más bien, una *gimnasia*.

Para Kant el problema no es ya el de la unión de dos sustancias *–res cogitans* y *res extensa*¹⁷⁶ sino el de la síntesis de dos formas de un solo sujeto. Por eso Kant dice: el sujeto no es una sustancia.¹⁷⁷ Veamos qué significa esto: el sujeto está atravesado por dos formas, y él es la síntesis de estas dos formas. Estas formas son: la forma del pensamiento y el límite interno del pensamiento. El primero es el acto del yo pienso como determinación. La forma del pensamiento es el conjunto “yo pienso” y de las categorías. Y, decir, “yo pienso” implica una actividad y es un acto de determinación, que es la actividad del pensamiento. La segunda, el tiempo como forma de receptividad interna.

¹⁷⁶ Descartes, R. *Discurso del método*. Alianza. Madrid, 1999. Pp. 108.

¹⁷⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. *Op Cit.* A344-A346.

En definitiva, tenemos las formas de receptividad, que son el espacio –externo- y el tiempo –interno; y las formas de la espontaneidad, el “yo pienso” y las categorías. El problema del alma y el cuerpo deriva en Kant hacia la *síntesis* de dos formas irreductibles de un mismo sujeto: la *síntesis* de la espontaneidad del pensar y la forma de la receptividad del tiempo, para un mismo sujeto. Por eso, el tiempo es autor del pensamiento. El espacio, el tiempo y el pensamiento son irreductibles y heterogéneos. El *sujeto trascendental* se encuentra atravesado por la línea del tiempo. Sin embargo, las dos formas le pertenecen al sujeto.

¿Bajo qué forma está determinada la existencia indeterminada tal y como está implicada por el “yo pienso”? El “yo pienso” es una determinación, un acto de espontaneidad, dice Kant; porque, implica la conciencia de una existencia puramente indeterminada. Este “yo pienso” implica necesariamente un “yo soy”, pero este “yo soy” se encuentra completamente indeterminado. Sin embargo, a diferencia de Descartes,¹⁷⁸ el “Yo pienso” es una determinación que implica algo indeterminado. Ahora bien, la novedad kantiana es la siguiente: la forma bajo la cual el “yo soy” es determinable es la forma del tiempo. La determinación del “yo pienso” determina mi existencia, pero lo hace bajo la forma de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo. “Yo” es un acto que sólo puedo representarme porque soy un ser pasivo. Luego Yo es otro. Por tanto, yo es trascendental. El sujeto ha tomado dos formas, la forma del pensamiento y la forma del tiempo, pero la forma del pensamiento sólo puede determinar la existencia del sujeto como la existencia de un se pasivo.

La diferencia entre Kant y Descartes es la que sigue. Descartes se preguntaba “¿Qué soy?”, pues una cosa que piensa. Aplica directamente la determinación –pienso- sobre lo indeterminado –soy-. Aplica el “yo pienso” sobre el “yo soy” y obtiene la fórmula “Yo soy una cosa que piensa”. Kant estará de acuerdo con la fórmula -yo pienso, yo soy- ¿pero, con qué derecho puedo decir esto? Kant nos dirá que la forma bajo la cual la existencia es determinada en las condiciones de nuestro conocimiento es el tiempo. La existencia indeterminada del “yo soy” sólo es determinable bajo la forma del tiempo. Porque es sólo bajo la forma del tiempo, como la forma de lo determinable, que la forma del pensamiento va a determinar la existencia indeterminada. Ahora bien, si el tiempo es la forma de lo determinable, bajo la cual mi existencia indeterminada puede ser

¹⁷⁸ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe. Madrid, 1991. Pp. 134.

determinada por el “yo pienso”, ¿qué forma recibo de lo determinable? La forma que recibo es la de un *fenómeno* en el tiempo, puesto que el tiempo es la forma de aparición de los *fenómenos*. Aparezco y me aparezco a mí mismo en el tiempo. Entonces, lo que separa el “yo pienso” del “yo soy” es la línea del tiempo. Es desde adentro que el pensamiento está limitado, rajado por la línea del tiempo. Ella hace del tiempo el límite interior del pensamiento: lo impensable en el pensamiento. Por eso lo que une a Kant con Heidegger es el problema del tiempo y de su relación con el pensamiento.

“A lo que nos da que pensar lo caracterizamos como merecedor de pensarse. Pero aquello que es merecedor de pensarse no sólo ocasionalmente y en un sentido limitado en cada caso, sino que de suyo, con ello, desde tiempos inmemorables y siempre da que pensar, es lo merecedor de pensarse por antonomasia. Lo llamamos lo más merecedor de pensarse. Lo que esto da que pensar, el don que nos otorga, no es nada menos que el hecho de que es ello mismo lo que nos llama al pensamiento”.¹⁷⁹

7.-El objeto =x y el ritmo.

Hemos visto como la *determinación conceptual* y la *determinación espacio-temporal* son irreductibles; sin embargo, no dejan de corresponderse. A cada concepto puedo asignarle una determinación espacio-temporal. También a la inversa. La pregunta es cómo se corresponden si son de naturalezas diferentes. Hemos visto que las correspondencias se pueden dar en dos sentidos. Kant las llamará *esquema* a la primera, y *síntesis* a la segunda.

La *síntesis* se verá desbordada por lo *sublime*. La experiencia de lo sublime hará tambalear todas las *síntesis*. En el otro caso será el *simbolismo* el que hará tambalear el *esquema*. La aparición del *simbolismo* y lo *sublime* harán tambalear el suelo firme de nuestro conocimiento de la *Realidad*. Tanto el uno como el otro harán vacilar nuestra relación con la *Realidad*, multiplicaran los caminos sobre ella hasta que se transforme en planicie.

¹⁷⁹ Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta. Madrid, 2008. Pp. 121.

La *síntesis* consiste en limitar una diversidad en el espacio y en el tiempo, y una diversidad del espacio y el tiempo mismos. La *síntesis* remite a la *imaginación*, es el acto de la *imaginación*, ya que la receptividad en el espacio y en el tiempo es la *intuición*. Imaginar es determinar un espacio y un tiempo en el espacio y en el tiempo en tanto que formas puras. Ahora bien, el espacio y el tiempo determinan un espacio y un tiempo por la *síntesis de la aprehensión* y la *síntesis de reproducción*.¹⁸⁰ En el acto de la imaginación no nos referimos ya a una forma del espacio y a una forma del tiempo, sino a una forma espacio-temporal.

Para que haya percepción es necesaria otra forma, la forma del objeto. Es preciso que yo relacione este espacio y este tiempo, con lo que contienen, a la forma de un objeto. Esta forma del objeto es una forma vacía; es decir, no percibo un objeto, es mi percepción la que da por supuesto la forma de un objeto como una de sus condiciones. En mi percepción relaciono la diversidad sensible a la forma de un objeto tal. Se trata de una forma vacía. (Kant lo denomina el *objeto=X*).¹⁸¹ No percibo objetos, es mi percepción no presupone la existencia de tales objetos. Cuando relaciono cualquier diversidad espacio-temporal, entonces, el *objeto=X* ya no es *X*, sino un objeto cualquiera. Cuando vinculo la forma del objeto general con la forma espacio-temporal se produce la *síntesis de reconocimiento* en el concepto. Entonces de un objeto digo: “es esto”. Sucede también en sentido contrario: jamás podré decir de algo que es un objeto cualquiera si no dispusiera de la forma vacía del *objeto=X*. “En efecto; la unidad completa y sintética de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante los conceptos”.¹⁸² A esta operación Kant la denomina *reconocer*. Cuando digo “es esto” opero un reconocimiento, a través del cual sobrepaso lo dado hacia la forma de un objeto cualquiera. Entonces, las *síntesis de aprehensión* y *reproducción* remiten a la *imaginación*, mientras que la *síntesis de reconocimiento* apela a la unidad del entendimiento. Las categorías son los predicados que puedo atribuir a un objeto cualquiera.

Hemos podido comprobar cómo las tres síntesis mantienen un ritmo en el conocimiento, y, por tanto una estabilidad en el *sujeto trascendental*. Porque la estabilidad, que necesita de la medida, supone siempre un ritmo. Pero la catástrofe está

¹⁸⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. *Op Cit.* A99-A110.

¹⁸¹ *Ibidem.* A104 y A109.

¹⁸² *Ibidem.* A110.

siempre ahí. Los ritmos se aceleran, cambian, se ralentizan. El caos siempre está allí, el drama se avecina. Esa presencia del tiempo, que en el Barroco fue dominante, e impregna la obra de Kant, es lo que introduce de extraordinario la obra musical de Monteverdi; tanto en sus óperas, como en sus salmos el pulso dramático se consigue a través de cambios de ritmos, de su modulación y de todo tipo de contrastes tonales, vocales e instrumentales. Recursos expresivos que se retomarán en las piezas orquestales de Schönberg, que, como en el Barroco, pero en el siglo XX, están cargadas de dramatismo. “El tiempo dramatizado será la gran hazaña del Barroco. En música esa modulación de la temporalidad se iniciará con las grandes innovaciones dramáticas de Monteverdi”.¹⁸³ El ritmo es algo que sale del caos, y puede volver a él. El ritmo es el cosmos lineal: el cosmos de la modernidad. ¿Qué es sino una gran partitura *La crítica de la razón pura*? Cuando el ritmo desaparece la unidad de medida se desvanece, entonces un vértigo inimaginable se apodera del sujeto. El espacio musical se vuelve atonal. Busca unidades, medidas, intenta construir un ritmo. Todo esfuerzo es en vano. De repente no puede realizar ninguna *síntesis*. Lo que siente es inconmensurable con cualquier unidad de medida. El sujeto se ve empujado a ir cada vez más y más lejos, a perderse cada vez más en lo infinito, en lo inconmensurable y apocalíptico, como en los coros de la *Pasión según San Mateo* de Bach.¹⁸⁴ En definitiva, ya no puedo decir de algo qué es, ya no puede calificar el objeto cualquiera. Toda la estructura de percepción del *sujeto trascendental* ha estallado. La música suena sin ritmo, todo se vuelve atonal, dramático. El sujeto ya no puede reconocer nada. Como dice Kant, lo *sublime* es lo informe y lo disforme. Es lo infinito delimitando el tiempo y el espacio. Cuando la comprensión estética está comprometida, en lugar de ritmo encuentro el caos. Lo *sublime* ocurre cuando la imaginación se encuentra bloqueada frente a su propio límite. La imaginación se encuentra ante el abismo. Entonces, el sujeto descubre en él una facultad más fuerte que la imaginación: la facultad de las ideas. Una facultad suprasensible se eleva en nosotros. Nos empuja hacia lo desconocido. El límite, como ya hemos podido mostrar, no está afuera, sino que está en nosotros. Es algo que trabaja desde dentro. Desde Kant, el mal no es el cuerpo, el mal está en el pensamiento en tanto que pensamiento. Por eso, es por la razón el que la ley moral y el deseo reprimido

¹⁸³ Trías, E. *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Círculo de lectores. Barcelona, 2007. Pp. 80.

¹⁸⁴ *Ibidem*. Pp. 115.

sean la misma cosa.¹⁸⁵ Observamos que en la *síntesis* hay una operación de una fragilidad extrema: algo que proviene del fondo amenaza con ahogarla a cada instante.

8.-Lo sublime y el tiempo.

¿Cómo pueden ser usadas tales ideas? En su uso teórico siguen siendo ideas, por tanto, un problema sin solución, una tarea infinita. Pero en el uso práctico esta tarea es una máxima: la norma que muestra cómo actuar según reglas. Es esta norma la que apunta a una secreta afinidad entre los ámbitos de la *teoría* y de la *praxis*. Por tanto, una conexión entre las *ideas morales* y los *conceptos especulativos*.¹⁸⁶ Y es esta ley moral, y, por tanto, la razón práctica, la que permite, precisamente, que podamos hablar de un objeto suprasensible como es la libertad, la cual sólo es pensable gracias a una voluntad autolegisladora. Por tanto, más allá de cualquier *determinación espacio-temporal*.¹⁸⁷

Determinaciones espacio-temporales y determinaciones conceptuales son *síntesis* que se producen en la *imaginación*. Ambas determinaciones son actos de la *imaginación*, el acto por el cual *determinaciones espacio-temporales* son puestas en correspondencia con *determinaciones conceptuales*. Para Kant, el papel de la *imaginación* no tiene una función representativa, como sucedía en la filosofía cartesiana,¹⁸⁸ sino esencialmente productiva y de reconocimiento. La función de la *imaginación* es hacer corresponder a un concepto un espacio y un tiempo: determinar un tiempo y un espacio en conformidad a un concepto, pero de tal manera que la determinación no resulte del concepto. Kant dará nombres distintos a estas dos operaciones que ponen en correspondencia el espacio-tiempo y el concepto, utilizando el nombre de *síntesis* para referirse al camino que se recorre de la determinación espacio-temporal al concepto, y, *esquema* al camino inverso.¹⁸⁹ Es decir, en el *esquema* partimos del concepto; por eso el *esquema* es válido en todo tiempo, porque precisamente está fuera del tiempo. El problema del *esquema* es determinar la relación espacio-temporal que le corresponde. “Mientras que la *síntesis*, que iba de la intuición espacio-temporal al concepto, operaba por una regla de

¹⁸⁵ Lacan, J. *Escritos*. RBA. Barcelona, 2006. Pp. 762.

¹⁸⁶ Duque, F. *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant*. Dykinson. Madrid, 2002. Pp. 112.

¹⁸⁷ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Alianza. Madrid, 2000. A73-A83.

¹⁸⁸ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. *Op Cit.* Pp. 182-183.

¹⁸⁹ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. *Op Cit.* A73-A138.

reconocimiento, el esquema, por el contrario, va a operar por una regla de producción”.¹⁹⁰ Una regla de producción es únicamente una determinación de espacio o de tiempo conforme al concepto. Producir en el espacio y en el tiempo es lo que corresponde al *esquema*. “En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación”.¹⁹¹

Lo *sublime* hace imposible mantener en equilibrio el primer sentido del camino. El camino se ve desbordado cuando se convierte en una *planicie* en el que la vista no logra alcanzar el horizonte. La *síntesis* se ve desbordada por lo que proviene del fondo de la imaginación: lo *sublime*. Por un ataque que proviene del subsuelo. Sin embargo, el *esquema* corre también el riesgo de verse desbordado por algo prodigioso: el *simbolismo*. Entonces, la *síntesis* pura remite a una regla de reconocimiento (de la determinación espacio-temporal al concepto), el *esquema* lo hace a reglas de producción (de la determinación conceptual a la determinación espacio-temporal), y, finalmente el *símbolo* remite a reglas de reflexión (dos conceptos heterogéneos son puestos en relación).

Lo *sublime* transforma el camino en *planicie*. El *símbolo* encuentra puentes entre dos planicies, entre dos planos. Uno y otro muestran un fondo irreductible al conocimiento, y muestran “otra cosa” que la facultad de conocer en nosotros. Una improvisación en la partitura, una anomalía en la orquesta. El otro del conocimiento sube a la superficie cuando el sujeto está agotado de construir caminos sobre la planicie, cuando la partitura no recoge una extraña melodía, cuando el ritmo desaparece y todo deviene atonal.

9.-Del tiempo lineal a la idea de progreso.

Cuando el tiempo deja de ser circular deviene una recta, y entonces los acontecimientos se suceden unos tras otros. La historia del hombre, de la sociedad en su conjunto, recorre una larga línea ascendente en el que la humanidad progresa hacia un fin. Moralidad y libertad como fines supremos de un hombre genérico que juega en el juego de la historia, y asume plenamente, como ser racional, su protagonismo: ordenar los acontecimientos, escoger sus caminos, determinarse como ciudadano...¹⁹² Una línea sobre la que el hombre, a través de la razón, conquista su libertad, revelada por la ley

¹⁹⁰ Deleuze, G. *Kant y el tiempo*. Op Cit. Pp. 97.

¹⁹¹ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op Cit. A73-A140.

¹⁹² Foucault, M, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2009. Pp. 67.

moral.¹⁹³ Sin embargo, el problema tarda poco en aparecer: ¿cómo la libertad negada en el conocimiento teórico, en lo sensible, y afirmada en el práctico se manifiesta en la historia?, dicho de otra manera: “[...] *por un lado*, resulta negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico la realidad objetiva de las categorías aplicadas a los noúmenos, mientras que *por el otro* se da la paradójica existencia de tornarse noúmeno en cuanto sujeto de libertad y seguir siendo fenómeno con respecto a la naturaleza en su propia existencia empírica”.¹⁹⁴ Lo que se debe resolver es cómo la libertad y la moralidad, en tanto que noúmenos, y, por tanto fuera del tiempo, se despliegan sobre la línea material del tiempo, esto es, la historia como la sucesión de acontecimientos.¹⁹⁵ Por eso, tras la descripción de los usos de la Razón en las tres críticas existe una razón empírica,¹⁹⁶ determinación empírica, que es el movimiento hormigueante de las ideas que sitúa al hombre en la sociedad y en el progreso de la historia. Ya no se trata del concepto o la idea, sino de lo que el hombre hace de sí mismo. “El movimiento que, en la *Crítica*, hace nacer el espejismo trascendental es lo que en la *Antropología* hace que se prosiga la vida empírica y concreta del *Gemüt*”.¹⁹⁷

No es el sujeto trascendental, sino el hombre vivo que actúa en la historia como sujeto político, hacia dónde se dirige nuestra mirada. Entonces, podríamos preguntarnos si el *Espíritu –Geist-* no sería el núcleo de la razón pura, el origen de la mayoría de las ilusiones trascendentales y el principio de su movimiento en el campo empírico de la historia en dónde surgen los rostros de la verdad. Entonces, el *Espíritu* sería el hecho, que en su versión trascendental, implica que el infinito se encuentra siempre en un retiro esencial, mientras que en su versión empírica anima el movimiento de este *Espíritu* hacia la verdad. Presente y ausente se encuentra el *Espíritu* en las figuras del conocimiento.

El tiempo de la crítica –forma de la intuición y del sentido interno- ofrece la multiplicidad de lo dado a través de la actividad constructora de una regla: lo diverso aparece siempre dominado en la unidad del Yo pienso. Mientras que el tiempo empírico de la historia es garantía de una dispersión insuperable. El tiempo ya no es aquello a través de lo cual se realiza la *síntesis*, sino que es la *actividad* que corroe la actividad sintética. En la *Crítica*, el tiempo se mostraba en una actividad que no era propiamente temporal;

¹⁹³ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op Cit. A5.

¹⁹⁴ *Ibidem*. A10.

¹⁹⁵ Foucault, M, *Una lectura de Kant*. Op Cit. Pp. 55.

¹⁹⁶ Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. Madrid, 2000.

¹⁹⁷ Foucault, M, *Una lectura de Kant*. Op Cit. Pp. 75.

mientras que el tiempo que aparece en la *Antropología* y obras cercanas, el tiempo aparece disperso, oscurece, vuelve impenetrables los actos sintéticos, sustituyendo la soberanía de la determinación por la incertidumbre de la acción y lo artificial que acompaña al hombre. Entonces, en el tiempo, la verdad y la libertad se corresponden.¹⁹⁸ En textos como *Sobre la paz perpetua*,¹⁹⁹ *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*,²⁰⁰ en *Antropología en sentido pragmático*²⁰¹ o *¿Qué es Ilustración?*,²⁰² es la manifestación de un lenguaje ya hecho por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidades, que no conforman la ciudad de los espíritus, sino la habitación universal del hombre en el mundo.

“De acuerdo con una perspectiva antropológica, la verdad toma entonces a través de la dispersión temporal de las síntesis y en el movimiento del lenguaje y del intercambio; allí, ella no encuentra su forma primitiva [...]; ella, encuentra, en un tiempo ya transcurrido, en un lenguaje ya hablado, en el interior de un flujo temporal y de un sistema lingüístico jamás dados en su punto cero, algo que es como su forma originaria: lo universal que nace en medio de la experiencia en el movimiento *verdaderamente temporal* y de lo *realmente intercambiado*. Es por eso que el análisis del *Gemüt* [ánimo], en la forma del sentido interno, deviene prescripción cosmopolita, en la forma de la universalidad humana”.²⁰³

Existe en la naturaleza una finalidad para todo ser viviente, lo mismo para el hombre. ¿Cuál es este fin teleológico humano? “*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*”.²⁰⁴ La razón

¹⁹⁸ *Ibidem*. Pp. 99.

¹⁹⁹ Kant, I. *Sobre la paz perpetua*. Akal. Madrid, 2012.

²⁰⁰ Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros ensayos de Filosofía de la Historia*. Tecnos. Madrid, 1994.

²⁰¹ Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. *Op Cit*.

²⁰² VVAA. *¿Qué es Ilustración?* Tecnos. Madrid, 1999.

²⁰³ Foucault, M, *Una lectura de Kant*. *Op Cit*. Pp. 11.

²⁰⁴ Kant, I. *Ideas...* *Op Cit*. Pp. 6.

permite al hombre elevarse sobre su instinto animal, y, de esta manera, lo capacita para crear reglas de tipo universal y determinar su existencia a partir de proyectos, extensibles para toda la especie. Para ello el hombre se vale de la educación de la razón, que se acumula generación tras generación en la especie.

El hombre, sólo el hombre, conquista su felicidad a través de la razón. Dicho de otra forma, la razón es la condición para una vida humanamente feliz. Porque el hombre sólo es digno de felicidad en tanto que ser moral,²⁰⁵ ya que “[...] dicha ley moral tiene que ser algo bien distinto del principio de la propia felicidad”.²⁰⁶ La moral, como ciencia, no enseña cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de felicidad.²⁰⁷ El hombre debe extraerlo todo de sí mismo, ya que apenas nada le viene dado en forma de instinto, sólo así puede determinar la libertad de la razón. No a nivel individual, sino a nivel de toda la especie.

10.-El fin de lo político.

El hombre, dada su fragilidad natural, digamos huérfana de instintos, necesita agruparse, y es, entonces cuando surgen los primeros conflictos, fruto de tal agrupación. Antagonismo que surge de “la insociable sociabilidad de los hombres”.²⁰⁸ Ésta es la causa del orden legal de cualquier cuerpo político. El hombre necesita de la sociedad para desarrollar sus capacidades, luego, es un ser social, pero es, al mismo tiempo, el más grande peligro para la propia sociedad. Por eso, desde su tosca disposición natural el hombre progresa hacia el discernimiento de principios prácticos morales que deben reflejar cualquier orden jurídico, de ahí la importancia de una educación moral. “¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso dominar!”.²⁰⁹ Las ansias de acumular riquezas, la voluntad de dominio..., todas ellas tan humanas, son la condición de cualquier orden jurídico. Esta es la paradoja de la *insociable sociabilidad* humana.

²⁰⁵ Kant, I. Crítica de la razón práctica. *Op Cit.* A46 y A48.

²⁰⁶ *Ibidem.* A46 y A65.

²⁰⁷ Kant, I. “En torno al tópico: ‘Tal vez sea correcto en teoría. Pero no sirve para la práctica’”. En Kant, I. *Teoría y práctica.* Tecnos. Madrid, 2002. Pp. 10.

²⁰⁸ Kant, I. *Ideas...* *Op cit.* Pp. 8.

²⁰⁹ *Ibidem.* Pp. 10.

La solución a todos estos problemas pasa por la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho; dado que sólo en la sociedad puede conseguirse el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad. Entonces, la libertad debe encontrarse siempre bajo leyes externas vinculadas en el mayor grado posible a un poder irresistible, que es sinónimo de una constitución justa. ¿No entra lo anterior en contradicción con la libertad de la razón en cuanto autolegisladora de principios prácticos, de acuerdo con lo que proponía en la *Crítica de la razón práctica*?²¹⁰ La ley moral, garantía de libertad positiva, tiene su fundamento en la existencia de un mundo inteligible, condición para que la razón determine las máximas de la voluntad. A este mundo inteligible lo llama Kant, también, *naturaleza suprasensible* o *ley metafísica*. ¿Significa esto que Kant se ha vuelto platónico? No, significa que toda ley moral, esto es, el *imperativo categórico*²¹¹ -principio rector de todo derecho-, se encuentran fuera del tiempo,²¹² lo que garantizan su universalidad y estabilidad, desde un punto de vista puramente formal,²¹³ “[...] ya que inmerso en el punto del tiempo donde actúo nunca soy libre”²¹⁴ “Tal es la enorme importancia de aquella separación, que llevó a cabo la crítica de la razón pura especulativa, entre el tiempo (vale decir lo asimismo del espacio) y la existencia de la cosa en sí misma”.²¹⁵ No sólo con el respeto y la interiorización de la ley moral²¹⁶ es suficiente, y Kant es consciente de ello: “En cambio, el bien moral supone algo suprasensible conforme al objeto, no pudiendo encontrarse nada que le corresponda en una intuición, y la capacidad judicativa bajo leyes de la razón pura práctica parece quedar sometida por ello a singulares dificultades, al deber aplicarse una ley de la libertad sobre acciones que tienen lugar en el mundo sensible como acontecimientos y, en cuanto tales, quedan adscritos a la naturaleza”.²¹⁷

²¹⁰ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op Cit. A74-A75.

²¹¹ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa. Madrid, 1999. Pp. 92 y pp. 104.

²¹² Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op Cit. A155, A169-A171, A173.

²¹³ *Ibidem*. A175.

²¹⁴ *Ibidem*. A169.

²¹⁵ *Ibidem*. A184.

²¹⁶ *Ibidem*. A137.

²¹⁷ *Ibidem*. A120-a121.

11.-La ley positiva como fundamento de lo político.

Si bien es cierto que mucho se ha dicho que es la *Crítica del juicio* la que soluciona *el problema*,²¹⁸ no lo creemos así, ya que no se trata allí de un camino estético hacia el bien. En el *parágrafo 59* de la *Crítica del juicio* Kant expresa únicamente una analogía, no un tránsito real del símbolo a lo simbolizado.²¹⁹ *El problema* sólo encuentra su solución sobre el plano jurídico y político. El hombre debe insertarse en un sistema de coerción jurídica, sólo así es posible la libertad: bajo el mandato de la ley positiva, y no la ley moral trascendental. Sólo así, pueden garantizarse las expectativas de futuro humanas, esto es, hacerse presente un tiempo por venir.²²⁰

“[...] el hombre es una animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión”.²²¹

El hombre, por tanto, necesita de un cuerpo político que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer una voluntad universalmente válida materializada en la ley, pero no una democracia.²²² No hay que pensar que exista una contradicción entre lo que describe en la *Crítica de la razón práctica* y en otros textos como *Ideas para una historia universal (...)* o *¿Qué es Ilustración?* En las dos últimas describe al hombre en tanto que *fenómeno*, en tanto que ser en el tiempo, mientras que la primera se ciñe al *deber* y no al *es*; por tanto, a puros hechos de razón. El motivo por el que el programa de la primera fracasa a la hora de ser aplicado sobre la *política real* se debe a un doble argumento: uno metafísico –diferencia entre *fenómeno* y *noúmeno*- y otro histórico-político: 1) el hombre es culpable de su minoría de edad (no pensar por uno mismo); 2) el hombre no se encuentra todavía *moralizado*; 3) en el campo de la política real el hombre puede razonar, sí, pero debe siempre obedecer; y 4) el hombre no se encuentra en época

²¹⁸ Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina. Op Cit.* Pp. 387.

²¹⁹ Martínez Marzoa, F. *Desconocida raíz común. Op Cit.* Pp.92.

²²⁰ Kant, I. *Ideas...* *Op Cit.* Pp. 63.

²²¹ *Ibidem.* Pp. 12.

²²² Kant, I. *Sobre la paz perpetua.* Akal. Madrid, 2012. Pp. 57.

ilustrada, sino en *época de Ilustración*, luego, no ha salido plenamente de su minoría de edad y no está preparado para un uso completo de la razón, y, por tanto, no puede disfrutar plenamente de su libertad. Y, en ningún momento Kant oculta sus verdaderas intenciones sobre la libertad humana y su conquista por medio de la razón:²²³ “*¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*”²²⁴ ¿Es ésta una nueva cara del despotismo ilustrado? Afirmar que sí sería demasiado simple. Lo que Kant pone sobre la mesa con esta afirmación son las relaciones entre saber, poder y sujeto; es decir, el problema de gubernamentalidad de los hombres: “[...] sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad [...]”.²²⁵ Pues bien, la crítica es el movimiento por el que el sujeto se atribuye a sí mismo el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder (las críticas) y al poder sobre sus discursos de verdad (textos políticos, jurídicos y de Filosofía de la Historia); por tanto, la crítica es el arte de la indocilidad reflexiva.

“Primero hay que señalar que la expresión de “tener un derecho a la verdad” es una expresión sin sentido. Ha de decirse más bien que el hombre tiene un derecho a su propia *veracidad* (*veracitas*), esto es, a la verdad subjetiva en su persona”.²²⁶

Por eso Kant diferencia entre un *uso público* –como miembro de la humanidad- y un uso privado de la razón.²²⁷ “Razona cuánto quieras como docto, razona por razonar, pero obedece como ciudadano y hombre de Estado”. Por eso, en Kant no podemos hablar de despotismo ilustrado sin más. Lo que tiene entre manos es lo que podría llamarse el contrato del despotismo racional con la libre razón: “[...] el uso público de la razón y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal”.²²⁸ Por eso el poder debe ejercerse siempre conforme a leyes.

²²³ VVAA. *¿Qué es Ilustración?* Tecnos. Madrid, 1999. Pp. 18-25.

²²⁴ *Ibidem*. Pp. 25.

²²⁵ Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Tecnos. Madrid, 2003. Pp. 10.

²²⁶ Kant, I. *Teoría y práctica*. Tecnos. Madrid, 2011. Pp. 62.

²²⁷ VVAA. *¿Qué es Ilustración?* *Op Cit.* Pp. 19-20.

²²⁸ Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. *Op Cit.* Pp. 79.

¡Eh aquí la verdadera cuestión de la Ilustración!: “¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?”.²²⁹ Si en la *Crítica de la razón pura* Kant se cuestiona cuáles son los límites del conocimiento y los usos de la razón, entonces, este canal crítico nos plantea la pregunta: ¿qué usos de la razón puede acarrear efectos de abuso de poder?; otra vez, ¿cuál es el límite y uso de la razón para que ésta libere al hombre en lugar de subyugarlo más al poder? Siempre se trata de los usos de la razón: obediente e insumisa. Pero para el despliegue total de la segunda no ha llegado todavía su momento. Luego, la razón por ella misma no es ni buena ni mala: va de la inservidumbre voluntaria al poder despótico.

12.-La linealidad temporal como fundamento de la política.

Es conocida la fascinación de Kant por la Ilustración, antesala de la Revolución Francesa;²³⁰ sin embargo, el entusiasmo por la revolución intelectual de la Ilustración es el de una disposición moral de la humanidad que está en proceso. Se manifiesta de dos formas: el derecho de los pueblos a darse una constitución política; segundo, que tal constitución política evite, en la medida de lo posible, cualquier contienda bélica, y, encamine a la humanidad hacia una *paz perpetua*. Pero, dado el nivel cultural en el que se encuentra el género humano, la guerra –siempre y cuando no se trate de una guerra de exterminio- sigue siendo un medio indispensable para hacer avanzar la cultura, y gracias a ésta la educación y moralización del hombre, y, por tanto, la tan ansiada paz. Por eso, cualquier tratado de paz debe realizarse una vez han desaparecido las posibilidades de una posible guerra.²³¹ Sin embargo, “[...] por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces interrumpido pero jamás roto”.²³² Ya que existe un plan oculto de la Naturaleza que hace progresar a la humanidad en su conjunto.²³³ Esto es algo evidente, ya que muchas son las pruebas de que el género humano, en su conjunto, ha hecho realmente considerables progresos. Hablar de progreso de la humanidad sería imposible sin tener una idea lineal del tiempo, en lugar de una

²²⁹ *Ibidem*. Pp. 19.

²³⁰ Kant, I. *Ideas ... Op. Cit.* Pp. 88.

²³¹ Kant, I. *Sobre la paz perpetua. Op. Cit.* Pp. 53.

²³² Kant, I. *Teoría y práctica. Op. Cit.* Pp. 54.

²³³ Kant, I. *Ideas ... Op. Cit.* Pp. 20.

noción circular como la griega. Y es que esa linealidad temporal es la que marca la dirección de la teoría política de Kant, fundada en el derecho y la ley, como materialización y despliegue de la razón humana en la historia. Por eso “[...] el Derecho no tiene nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la Política al Derecho”.²³⁴

Para abordar el problema de la constitución política de un Estado,²³⁵ se debe abordar el problema de una reglamentación de las relaciones interestatales que garanticen un *status quo* de paz y seguridad. Éste es el fin supremo de la humanidad: el de una *confederación de pueblos* dentro de un margen jurídico que garantice el poder unificado, conforme a las leyes, de la voluntad común. Por eso toda política debe arrodillarse ante el derecho. Algo por lo que los Estados se ven en la necesidad de “[...] renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución”.²³⁶ Pero, esta ley de equilibrio y poder unificado –que debe respaldar dicha ley- debe materializarse en un *Estado Cosmopolita*,²³⁷ o federación de pueblos, de seguridad estatal pública. “Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho. [...]. Y en esta situación permanecerá el género humano hasta que –del modo que he dicho- haya salido de la caótica situación en que se encuentran sus relaciones estatales”.²³⁸

Por eso, hemos pasado de la *libertad autónoma* de la razón a una *libertad civil*, basada en el derecho, que si bien debe ser limitada por las leyes, debe ser lo suficientemente amplia de tal forma que no perjudique las relaciones comerciales estatales e interestatales,²³⁹ incluso sobre el bienestar de cualquier población. También, con ese fin debe ser evitada la guerra. Por eso, para Kant, el problema político no es el de la igualdad o la justicia social, sino exclusivamente el de la libertad,²⁴⁰ y la igualdad ante la ley, garantizada por una Constitución Republicana: “[...] las máximas políticas no deben provenir del bienestar social [...], sino deben provenir del concepto puro del deber jurídico [...]”.²⁴¹

²³⁴ Kant, I. *Teoría y práctica. Op. Cit.* Pp. 67.

²³⁵ “Pues un Estado no es una (como acaso el suelo en el que se sitúa) pertenencia (patrimonium). Es una comunidad de persona sobre la que ningún otro, más que el mismo, puede mandar y disponer”. Kant, I. *Sobre la paz perpetua.* Akal. Madrid, 2012. Pp. 44.

²³⁶ Kant, I. *Ideas... Op. Cit.* Pp. 14.

²³⁷ *Ibidem.* Pp. 20.

²³⁸ *Ibidem.* Pp. 16.

²³⁹ *Ibidem.* Pp. 19.

²⁴⁰ *Ibidem.* Pp. 90.

²⁴¹ Kant, I. *Sobre la paz perpetua. Op Cit.* Pp. 108.

13.-El derecho y la libertad.

El derecho es la limitación de la libertad de cada individuo particular. No contradice el principio de libertad, ya que de lo que se trata es de preservar la libertad de toda la comunidad, y, si es necesario coactivamente. La coacción tampoco vulnera el principio de libertad ya que esta limitación resulta de la constitución civil, que es una relación de hombres libres. Pero, tampoco puede ser usurpada la propiedad de cualquier individuo mediante leyes coactivas públicas que la garantizan.²⁴² Por eso, para Kant todo Estado civil debe fundarse en un Estado jurídico que se funda en los siguientes principios: libertad, igualdad e independencia.

13.1.-Libertad.

Todo hombre tiene derecho a disfrutar de su libertad individual, siempre y cuando no atente contra la de todos. La libertad individual debe coexistir con la libertad de todos a través de la ley universal. Ningún gobierno debe ser paternalista, ya que impediría el progresivo desarrollo de la razón, garantía de la libertad. Kant piensa en un *gobierno patriótico*, que fomente el sentimiento de pertenencia de cada individuo al Estado y la comunidad. Que preserve los derechos mediante leyes que surgen de la voluntad común. Este modelo de libertad le atañe en cuanto sujeto de derecho, no en cuanto hombre individual.

13.2.-Igualdad.

Si bien, todo Estado se funda en el derecho y la igualdad de sus miembros ante la ley, leyes que como hemos visto son coactivas, el jefe de Estado –que administra la justicia- queda excluido del principio de igualdad porque es el conservador de dicha comunidad. Sólo él tiene el derecho a coaccionar, sin someterse a las leyes de coacción. Nadie debe ni puede coaccionar al jefe del estado.²⁴³ “Pero todo cuanto en un Estado se

²⁴² Kant, I. *Teoría y práctica. Op Cit.* Pp. 26.

²⁴³ *Ibidem.* Pp. 44.

hay bajo leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad; sólo hay una excepción (ya se trate de persona física o moral), la del Jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica”.²⁴⁴ Pero, toda coacción debe ejercerse a través de la ley pública, lo que significa que no es arbitraria, y, por tanto, es siempre justa. Tal principio de igualdad debe garantizar la posibilidad de progreso y mejora individual, luego no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad sobre otro.

13.3.- Independencia.

Cualquier miembro de la comunidad, como ciudadano, es independiente en tanto que legislador. De lo que se deduce: no todos son iguales a la hora de legislar. Luego, quienes no estén facultados para ese derecho igualmente deberán obedecer las leyes; entonces, éstos más que ciudadanos serán co-protegidos de la ley. *Co-protegidos* y *ciudadanos* son dos categorías distintas de ser miembro de la comunidad, ya que ciudadano, con pleno derecho a voto, sólo son quienes poseen o bien alguna habilidad profesional o bien propiedades que les permitan ser autosuficientes. Sólo entre ciudadanos existe igualdad jurídica y deben estar de acuerdo en esta ley de equidad pública. Por eso, siempre insiste tanto Kant en que la ley pública es fuente de la voluntad pública o general, no de una voluntad particular. La voluntad pública es la unidad de la voluntad de todos, no la suma de voluntades individuales. “A esta ley fundamental que sólo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo, se la llama contrato originario”.²⁴⁵ O constitución civil. Consciente de que no cabe la unanimidad total en un pueblo a la hora de tomar decisiones, y de que, aun siendo ciudadanos, no todos tienen la facultad necesaria a la hora de legislar, Kant propone un modelo representativo de delegados en la que gobierne la ley de la mayoría. Por eso, la idea de contrato o pacto social no es un hecho histórico, sino una mera idea de la razón, que sirve para obligar a todo legislador a dictar leyes como si éstas emanaran de la voluntad unida de todo un pueblo; y que considera como si cada ciudadano hubiera manifestado su voluntad de acuerdo con la ley, como símbolo de la voluntad general. Sin embargo, el legislador, cuando legisla siempre debe tener presente lo siguiente: “*Lo que un pueblo no puede*

²⁴⁴ *Ibidem.* Pp. 29.

²⁴⁵ *Ibidem.* Pp. 34.

decidir sobre sí mismo, tampoco debe decidirlo el legislador sobre el pueblo.”²⁴⁶ Por tanto, todo derecho político debe fundamentarse siempre en principios *apriori*. En definitiva, no se trata de que sea la comunidad la que otorgue su consentimiento a la ley, solo basta con que se muestre conforme a ella. Sin embargo, Kant no es Hobbes, ya que el pueblo siempre mantiene sus derechos inalienables frente al jefe del Estado.

“[...] esperar que se me ahorre también el reproche de que favorezco demasiado al pueblo cuando digo que éste tiene, igualmente, sus derechos inalienables frente al jefe del Estado, aunque no puedan ser derechos de coacción.

Hobbes es de la opinión opuesta.”²⁴⁷

²⁴⁶ *Ibidem.* Pp. 47.

²⁴⁷ *Ibidem.* Pp. 46.

14.-Conclusión.

Siempre se trata de un problema de usos. La función de la *Crítica* es definir el uso legítimo de la razón (público); de una razón que conoce sus límites, y sabe que al sobrepasarlos se alía con el poder. Por eso, la *Crítica* es el libro que se hace mayor en la Ilustración, y la Ilustración es la edad de la crítica: el momento histórico en el que la razón debe tomar partido.

El problema kantiano es encontrar la clave para volver de la libertad de la autonomía de la razón, guiada por ideas puras, al *fenómeno* de lo político. O lo que es lo mismo, cómo la libertad, como *noúmeno*, se transforma en *fenómeno* empírico, esto es, político. Cuestión que resume la pregunta: ¿cómo se realiza la libertad en el tiempo? Consciente del problema del tránsito de lo suprasensible a lo fenoménico en el campo de lo político, sólo la ley positiva –acompañada de la fuerza del poder político que hace cumplirla-, que deriva de una concepción universal de la razón, conecta un plano con el otro. El camino de vuelta de la *Crítica de la razón práctica* a la *Crítica de la razón pura* no pasa ni por lo bello ni por lo sublime, sino por lo político, que sólo es realizable en el tiempo por una ley racional positiva e universal.

“*El desierto crece*. Esto significa: la desertización se extiende. La desertización es más que la destrucción, es más terrible que ésta. La destrucción elimina solamente lo que ha crecido y lo construido hasta ahora; en cambio, la desertización impide el crecimiento futuro e imposibilita toda construcción. *La desertización es más terrible que la mera aniquilación*. Ésta elimina y pone en acción la nada, la desertización, en cambio, pone en juego y difunde lo que estorba y divide.” Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid, 2008. Pp. 28

1.-Introducción.

... pensar se ha vuelto cada vez más difícil²⁴⁸... Decidir no es la situación posterior en la que se encuentra quién previamente razona, elige o elabora un cálculo entre diferentes posibilidades.²⁴⁹ En la decisión se está, como una situación a la vez extraña y abrumadora, sin contenido ni fundamento. En toda situación está presente el exceso de una posibilidad extrema, por consiguiente la angustia²⁵⁰ ante la nada y el vértigo al vacío.

²⁴⁸ Deleuze & Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona, 2001

²⁴⁹ Descartes, R. *Discurso del método*. Alianza editorial. Madrid, 1999. Pp. 101.

²⁵⁰ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Alianza editorial. Madrid, 2013. Pp. 226.

La decisión me sobreviene. Lo normal y lo cotidiano son la situación en la que a la vez somos y estamos, y toda decisión depende, en definitiva, de ella. Imposible retroceder, escapar, tomar distancia... Fuera de la situación sólo existe la nada, que permite a toda situación marcar sus límites, dibujar su plano. Sólo lo excepcional como acontecimiento rebasa el límite (interno-externo) que sujeta la vida a lo normal, lo frecuente, la repetición de lo mismo, la rutina..., a la *Realidad*. Desde la nada, lo otro que queda tras el límite se asoma como el peligro: lo excepcional, lo desmedido...

A este plano bien delimitado que cerca la cotidianidad lo llamamos *Realidad*. Dentro de la *Realidad*, el orden, más allá del límite: el caos. Con su lenguaje, pero en definitiva caos. En la *Realidad* gobierna lo extremadamente racional, que toma la forma del consenso, del diálogo o negociación, que sabe cambiar su dominio del límite para mantener la nada y el caos en su afuera. Incluso a un lado y al otro del límite el tiempo que gobierna no es el mismo. En la *Realidad* un tiempo lineal: sucesión temporal de instantes según un orden secuencial: pasado, presente y futuro. Más allá de él los instantes se amontonan unos sobre otros sin seguir una secuencia. Son el tiempo vacío de la nada. La libertad sin contenido ¿Qué tiempo nos conecta a la *Realidad*? ¿Qué tiempo nos conecta a la nada?

El afuera no bordea la *Realidad*, sino que también subyace en ella, en su profundidad; esperando al acecho. Buscando el instante en el que resquebrajarla y romper con su normalidad y la temporalidad que la gobierna.²⁵¹

Heidegger y Schmitt no son las dos caras de una misma moneda, dos filósofos que se complementan. La filosofía no cesa de hacer vivir cada vez nuevos personajes conceptuales. Heidegger-Schmitt son ese nuevo personaje conceptual en el que los planos ontológico y político son atravesados por vectores llamados “tiempo” o “decisión”: caída, proyecto, temporalidad, angustia, muerte..., pueblan el primer plano. Excepcionalidad, soberanía, amigo, enemigo, conflicto..., pueblan el segundo. Sólo el exceso y la desmesura del pensamiento los crea y pone en movimiento. *Todos ellos elevan al rango de filosofía la experiencia de algo nuevo.*

²⁵¹ Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*. Icària. Barcelona, 1990. Pp. 89-91.

2.-La condición de arrojado del Dasein y la caída.

2.1.- *Facticidad*.

Desde el principio de *Ser y tiempo* Heidegger se refiere al hombre como *Dasein*, como *ser aquí*: como ese ser que siempre está en situación. No es que el *Dasein* viva en el tiempo, sino que él existe como *temporalidad*: la existencia humana es fundamentalmente *temporalidad*. Desde la articulación unitaria de la estructura del *cuidado* se comprende la *temporalidad*. En otras palabras, la *temporalidad* no consiste en el orden lógico y metafísico de sus tres elementos o dimensiones –pasado, presente y futuro-, sino que es esencialmente un fenómeno radical. La terminología para hablar del “tiempo” no debe ser la misma que para hablar de la *temporalidad*. ¿Por qué? Pues porque la *temporalidad* no es un ente, tampoco es una secuencia de movimientos, sino que es un proceso de autogeneración y de auto-trascendencia.²⁵² En definitiva, una propuesta de cómo fragmentar el límite de la *Realidad*. Su existencia es el estar ahí de cada *Dasein* en cada situación. Este ahí, esta situación la llama *facticidad* - nuestro existir propio en cada ocasión.

“*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ‘ocasionalidad’; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’) en tanto que su carácter de ser existe o está ‘aquí’ *por lo que toca a su ser*. ‘Estar aquí *por lo que toca a su ser*’ no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición o posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el ‘aquí’ posible en cada ocasión”.²⁵³

Encontramos aquí un nexo difícil: el *enganche* peculiar *entre el ser del mundo y el ser del Dasein*, que sólo se puede comprender después de haber aclarado qué significa esta particular forma de estar atrapado a la *Realidad* que llamamos *enganche*.²⁵⁴ El

²⁵² Mulhall, S. *Heidegger and Being time*. Routledge. Taylor & Francis Group. New York, 1996. Pp.161

²⁵³ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp. 25.

²⁵⁴ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid, 2006.

enganche entre temporalidad y existencialidad²⁵⁵ es el *qué* de toda la investigación. El *Dasein* es enganchado a la *Realidad*, puesto a su disposición a través del tiempo. ¿Acaso podemos referirnos al tiempo como *dispositivo*? (Heidegger recuerda el mérito de Kant en reconocer la vinculación *interna* entre sujeto trascendental y tiempo).²⁵⁶ El tiempo pone al *Dasein* a disposición de la *Realidad*, y lo hace bajo las formas de impropiedad y propiedad existencial. La primera apunta a la normalidad, la segunda a la excepcionalidad.²⁵⁷ “Mas por qué la presencia no surge para el *Dasein*, sino que se da ya en el estar siendo en su mundo del *Dasein*, eso es algo que sólo entendemos si tomamos en consideración el *tiempo*, a partir del hecho de que el propio *Dasein* –como más adelante veremos- *sea tiempo*”.²⁵⁸ El tiempo es un *dispositivo* de individuación²⁵⁹ que se presenta en su forma cotidiana como recurso.

Dasein significa finitud y proyecto. Es el *ahí* concreto en cada caso, el existir propio en cada ocasión desde dónde también él mismo se comprende.²⁶⁰ Estar en situación es encontrarse siempre en una *disposición afectiva*, en un cierto estado de ánimo, *condición de arrojado*...

2.2.-Disposición afectiva.

La *disposición afectiva* es el estado de ánimo²⁶¹ (*estar-ahí*), el punto de la *Realidad* anímica en la que mi ser es puesto en cada caso.²⁶² Este *estado anímico* es un existencial fundamental originario, porque es el desde-dónde parte el *Dasein*. La *disposición afectiva*, no es una auto-percepción racional, sino un encontrarse afectivamente dispuesto más originario²⁶³ que no se puede escoger. Es una forma impropia de relacionarse con su entorno, un encontrarse aferrado a lo más próximo, a lo que tiene más a mano, que no contempla ni el futuro ni el pasado, tan sólo un presente inmediato que insiste. “Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la

Pp. 254.

²⁵⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 254 (Frag. 45)

²⁵⁶ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Alfaguara. Barcelona, 1993. Pp. 74. B 46 ss.

²⁵⁷ *Ibidem*. Pp. 253. (Frag. 45)

²⁵⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Op. Cit. Pp.247.

²⁵⁹ Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Herder. Barcelona, 2008. Pp. 47.

²⁶⁰ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp.41.

²⁶¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 158 (Frag. 29)

²⁶² Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Op. Cit. Pp. 46 y 47.

²⁶³ Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona, 2000. Pp. 37.

condición de arrojado de este ente en su Ahí”.²⁶⁴ Estar abierto, esto es, dispuesto, receptivo. Ésta es la manera que tiene el *Dasein* de estar enganchado a la *Realidad*, que pone de manifiesto su finitud. Su ser de-limitado.

El *Dasein* no es nunca un espectador desinteresado de las cosas, de los hechos, de los significados..., por ello tiene siempre puesto un ojo ciego más allá del límite. Sólo porque siente en su interior un afuera puede mirar lo que se le muestra invisible. Estamos en un abismo: nuestra forma de estar-en-el-mundo, en tanto que arrojados, es algo cuyos fundamentos se nos escapan; de los que no podemos responder: “La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese *Dasein* al que en su ser le va este mismo ser. El *Dasein* existe fácticamente”.²⁶⁵

Heidegger encuentra en la filosofía práctica de Aristóteles²⁶⁶ las determinaciones originarias del vivir y de la existencia humana, pero extrapola estas determinaciones del contexto de la acción moral y las absolutiza, transformándolas en las determinaciones ontológicas del *Dasein*, sólo así se opone a la determinación del sujeto de Husserl basada en categorías tomadas de la *theoria*.²⁶⁷

2.3.- La caída.

Arrojado es la situación originaria del *Dasein* enganchado y atrapado por una *Realidad* que lo absorbe y engulle, absorbido en la ocupación de lo inmediato: la despreocupación es su forma de ocupación.²⁶⁸ El resultado es la ignorancia de esta absorción. El *Dasein* renuncia a sí mismo en la *caída*. Esta es su ruina ontológica.²⁶⁹ La *caída* es el *acontecimiento* originario único e irrepetible del ser-ahí que es el *Dasein*. A este modo fundamental del ser de la cotidianidad, que se caracteriza por la habladuría, la curiosidad o la ambigüedad, lo llamará *caída*,²⁷⁰ reino de la mediocridad.²⁷¹ *Ser y tiempo*

²⁶⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 159. (Frag. 29)

²⁶⁵ *Ibidem*. Pp. 201. (Frag. 38)

²⁶⁶ Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*. FCE. Buenos Aires, 2012. Pp. 100-101.

²⁶⁷ *Ibidem*. Pp. 113.

²⁶⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Op. Cit. Pp. 231.

²⁶⁹ Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Op. Cit. Pp. 56.

²⁷⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo* Op. Cit. Pp. 198. (Frag. 38). Caída: [Verfallen]

²⁷¹ El mismo Habermas vio en *Ser y tiempo* una crítica radical y contundente a la sociedad de masas de la primera mitad del siglo XX. El ataque de Heidegger, nos recuerda Habermas, no deja de ser elitista en cierta forma, ya que se dirige directamente contra la que podríamos llamar la dictadura de la opinión pública²⁷¹. *Ser y tiempo* es una obra contra su tiempo. Habermas, J. “Heidegger: Obra y visión del mundo”. En *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid, 1989. Pp. 27.

es una obra contra su tiempo que se ocupa del *tiempo*. Contra el tiempo de la cadena de montaje de Taylor y de la técnica. Que asume que sólo desde la cotidianidad es posible la apertura del *Dasein* y poder fisurar la Realidad.

“Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de estar perdido en lo público de lo uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el ‘mundo’. El estado de caída en el mundo designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del *Dasein* recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída”.²⁷²

Existir de forma *impropia* significa asumir el relato de la cotidianidad y la normalidad; es la forma originaria en la que se encuentra situado, absorbido por los otros. En lo público el *Dasein* se encuentra siempre *ocupado* y *solicitado* respecto a los otros.²⁷³ Todo le resulta tan familiar, tan cómodo, apacible... Los otros comparecen en el ámbito de su ocupación. Comparecen en la oficina de trabajo o en la calle, siempre ocupados. Comparecen frente al televisor, absorbidos por la imagen. Como él. “Este “con” de los otros, que ya está implícito en el estar-en-el-mundo del que nos ocupamos, puede transformarse respectivamente en un ser-el-uno-para-el-otro, en un ser-el-uno-contrael-otro o bien en un ser indiferente el-uno-junto-al-otro”.²⁷⁴ Enfrentamiento, convivencia..., son formas de estar con los otros. La primera la retomaremos al final de este capítulo.

El “uno”, ambiguo indeterminado, es el sujeto de la convivencia cotidiana. En esta convivencia las diferencias entre *unos* y *otros* se mueven en el marco de la normalidad o la *medianía* –que nivela las diferencias y es insensible a ellas-, que responde al hábito de la convivencia y que marca lo que está y no está permitido. Esta *medianía* –el carácter

²⁷² Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 198 (Frag. 38)

²⁷³ *Ibidem.* Pp. 214. (Frag. 41)

²⁷⁴ Heidegger, M. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924). Op. Cit.* Pp. 37.

medio de la convivencia con los otros- impide, de forma implícita o explícita, la manifestación de cualquier originalidad o excepcionalidad.²⁷⁵

El *Dasein* se sumerge en el *uno* de la cotidianidad sin ser capaz de abandonarla por completo. Los individuos se remiten los unos a los otros, cada uno es los otros, nadie es sí mismo. Así, el *Dasein* se des-responsabiliza de tomar decisiones propias y deja que su entorno, que la sociedad decida por él. En la cotidianidad huye de sí mismo: no se encuentra a sí mismo, ni toma posesión de sí. La caída tienta y tranquiliza. “La tranquilización empuja al *Dasein* a la *alienación*”.²⁷⁶ Es decir, en su absorción en el mundo y en la creciente sensación de tranquilidad y seguridad que le provoca esta situación, el *Dasein* empieza a creer que comparece antes ante la obvedad de la *Realidad* que ante sí mismo. Bajo este sí mismo la nada se remueve. La forma de estar-al-descubierto del *Dasein* en la *caída* muestra su tendencia encubridora.

3.-Temporizar el cuidado.

La *caída* muestra al *Dasein* como un ente al que le va su ser. Ocupado y situado en el mundo el *Dasein* puede cuidarse de su *Realidad* cotidiana, o bien puede cuidarse de él mismo, de su ser. Analicemos la segunda posibilidad. Para Heidegger el *cuidado* es el nombre que da a la unidad de la trama originaria que constituye la totalidad del todo. Esta trama está constituida por tres existenciales: *facticidad* (estar-ya-en), *existencialidad* (anticiparse-a) y *caída* (en-medio-de).²⁷⁷ El *cuidado* abarca la unidad de todas estas determinaciones. En el *Dasein* siempre hay algo del orden de la falta, de lo que todavía no es, como poder-ser; siempre hay algo que todavía no se ha hecho real.²⁷⁸ Cuidar de la propia existencia: estar abierto a todas las posibilidades. Frente al cuidado el descuido sería un modo de ser deficiente: en el descuido el hombre elude su condición existente, y, por tanto su responsabilidad.²⁷⁹ Asume como propia la *Realidad*.

²⁷⁵ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Op. Cit.* Pp 307.

²⁷⁶ *Ibidem.* Pp. 57.

²⁷⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 213. (Frag. 41) y Pp. 220. (Frag.42)

²⁷⁸ *Ibidem.* Pp. 213. (Frag. 41) y Pp. 255. (Frag.46)

²⁷⁹ Jullien, F. *Del 'tiempo'. Elementos de una filosofía del vivir.* Arena libros. Madrid, 2001. Pp. 161.

La organización de estos entes intramundanos la llama Heidegger *Realidad*.²⁸⁰ Originariamente lo Real no es cuestionado. El *Dasein* se encuentra en un marco sociocultural concreto que le orienta en el mundo y le delimita los límites de la *Realidad*. Pero también puede elegirse y decidirse a someter toda ocupación a una elección más originaria.²⁸¹ Cuando el *Dasein* está determinado por este yo-puedo, su forma de estar en el mundo se manifiesta como un ser- posible. El *Dasein* es siempre, de manera propia o impropia, lo que puede ser; asumirá plenamente su existencia en el momento en que el yo-puedo vaya seguido de un yo-debo. Esta es su llamada a ser. El *Dasein* tiene que devenir, y, para él devenir es ser. Este modo de ser es el de no-todavía.²⁸²

3.1.-La angustia.

La angustia es la posibilidad de una nueva situación.²⁸³ Agrietar la *Realidad*, interrumpir la forma impropia de estar en la cotidianidad no significa franquear los límites de la *Realidad*, sino operar un movimiento que permita desengancharse de ella. ¿Cómo se relaciona el *Dasein* con ese afuera que subyace en la *Realidad*? ¿Qué nos acerca a esa nada que puebla un afuera tan cercano? La angustia ofrece posibilidades de apertura. “[...] la angustia arranca al *Dasein* de su caída porque lo despoja de esa segura habitación lanzándolo fuera. En la angustia, el *Dasein* sale de casa para sumergirse directamente en la inhospitalidad vacía y desnuda donde no cabe protección”.²⁸⁴ La angustia es el encontrarse ante la *nada*. También la podemos llamar vértigo.²⁸⁵ Y, en un grado ulterior, ¿por qué no?, odio. El *Dasein* se siente desamparado. Ante la experiencia de la *nada* el *Dasein* remite a sí y se le abren las puertas de la libertad. “El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado.” Esto nos lleva a dos conclusiones: a) no sabemos qué nos afecta, y b) nos indica que la *Realidad* no es relevante.

“Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta- de lo a la mano y de lo que está ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una

²⁸⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 232. (Frag. 43)

²⁸¹ Heidegger, M. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924). Op. Cit.* Pp. 60.

²⁸² Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 264. (Frag. 48)

²⁸³ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Alianza editorial. Madrid, 2012. Pp. 167.

²⁸⁴ Leyte, A. *Heidegger. Op. Cit.* Pp. 123.

²⁸⁵ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia. Op. Cit.* Pp. 116.

total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener condición respectiva”.²⁸⁶

La posibilidad de libertad es angustia. La cotidianidad queda así interrumpida. Lo amenazante no está en ninguna parte, no está dentro del mundo: la amenaza misma es indeterminada. Que lo amenazante no esté en ninguna parte no significa simplemente *nada*. *Ninguna parte* es a la vez lo más lejano y lo más cercano para el *Dasein*. “Nada y en ninguna parte” significa que el ante-qué de la angustia es la *Realidad* vacía de cualquier significado. La angustia muestra la fractura existente entre la *Realidad* y el *Dasein*. La insalvable proximidad es una fractura que abre el camino a la apropiación existencial. “Si el objeto de la angustia fuese algo, entonces no tendríamos ningún salto [...]”.²⁸⁷ El objeto de la angustia es una nada.

Cuando el suelo que habitaba se ha sido retirado,²⁸⁸ lo inhabitual, la sacudida que despierta el hábito, es lo imprevisible, lo inoportuno, algo distinto de lo que pensaba, de lo que esperaba, algo excepcional, algo peligroso... Un acontecimiento.²⁸⁹ La angustia rompe el relato de la cotidianidad, de lo familiar; sin sentido y desorientado el *Dasein* se proyecta en posibilidades como aquello que puede ser sólo desde sí. Se apodera de él la desazón, el vértigo; una inquietud, que revela una nueva forma de libertad, de escogerse y tomarse a sí mismo.²⁹⁰ Esta desazón no siempre amenaza como algo terrible, sino que puede ir unida a la seguridad de las ocupaciones cotidianas.²⁹¹ La angustia aísla y abre al *Dasein* al mismo tiempo; es decir, lo aísla de la *Realidad* y lo abre²⁹² a lo posible.

La impropiedad no es algo de lo que el *Dasein* pueda deshacerse; es el origen de su apropiación existencial. Lo que es el *Dasein* es su *apertura*,²⁹³ su no clausura. Él

²⁸⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 208-110 (Frag. 40)

²⁸⁷ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Op. Cit. Pp. 163.

²⁸⁸ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Op. Cit. Pp. 123.

²⁸⁹ Derrida, J. *Decir el acontecimiento ¿es posible?* Arena libreos. Madrid, 2006. Pp. 101.

²⁹⁰ “El ser libre para el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia” Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003. Pp. 211. (Frag. 41)

²⁹¹ “La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona.” Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003. Pp. 211. (Frag. 40)

²⁹² Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Op. Cit. Pp. 299

²⁹³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003. Pp. 241. (Frag. 44b)

está más allá de sí mismo. Se encuentra, de forma originaria y propia, a sí mismo en la angustia.

El *cuidado*, como forma propia, se opone a la *ocupación* constitutiva de la cotidianidad impropia. Desde la experiencia de la angustia una voz llama²⁹⁴ al *Dasein* a cuidar de su ser. En esta estructura del *cuidado* se encuentra también implicada la muerte como su más extrema posibilidad; en la muerte se clausura y se abisma el pensamiento del tiempo.²⁹⁵ El *cuidado* de sí y la forma de estructurar la trama de la *temporalidad* están estrechamente relacionados.

“Si la temporeidad constituye el sentido originario del ser del *Dasein*, y si este ente en su ser le va este mismo ser, entonces el cuidado tendrá que hacer uso del ‘tiempo’ y, por consiguiente, contar con ‘el tiempo’. La temporeidad del *Dasein* desarrolla el ‘cómputo del tiempo’. El ‘tiempo’ experimentado en éste es el aspecto fenoménico inmediato de la temporeidad. De él brota la comprensión cotidiana y vulgar del tiempo. Y esta se despliega al concepto tradicional del tiempo”.²⁹⁶

La *temporalidad*, esto es, la forma propia de reorganizar la trama temporal constituida entre pasado, presente y futuro, que comprende y experimenta las dos primeras desde la última, constituye el fenómeno original cómo el *Dasein* se apropia de su ser. El *cuidado*, como trama original de la totalidad del *Dasein*, deberá contar con el tiempo. “Contar con el tiempo” significa una originaria experiencia del tiempo que no parta ni se fundamente en el presente.

3.2.-El fundamento y la nihilidad.

Existir es ser-deficiente. El *Dasein* es lo siempre no concluido. Ser culpable es “[...] ser- fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, ser fundamento de una nihilidad”.²⁹⁷ Él es su fundamento. Aquello en lo que siempre ya se encuentra es lo más extraño, lo que ha de venir.²⁹⁸ Ser-fundamento significa no ser jamás dueño del

²⁹⁴ *Ibidem*. Pp. 296. (Frag. 57)

²⁹⁵ Jullien, F. *Del ‘tiempo’. Elementos de una filosofía del vivir. Op. Cit.* Pp. 172

²⁹⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Ccit.* Pp. 255. (Frag. 45)

²⁹⁷ *Ibidem*. Pp. 302 (Frag. 58)

²⁹⁸ Martínez Marzoa, F. “La palabra que viene”. En *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Ediciones

ser más propio. Es decir, el *Dasein* –por ejemplo como yo- no es el fundamento de su ser, ahora bien, pero siendo sí-mismo el *Dasein* es el ser de este fundamento. Sólo es fundamento existiendo. En suma, el fundamento de su ser es la nada. Gracias a esta *nihilidad*, que pertenece a la estructura del proyectar, es posible la libertad para sus posibilidades existenciales.²⁹⁹ Existir es decidir, y, decidir es aceptar la *nihilidad* como fundamento. A esta *nihilidad* se accede a través de la angustia.

3.3.-El sentido de la temporalidad propia.

La metafísica ha pensado el ser desde la presencia, y el modo temporal del presente; es decir, desde un cierto presencialismo o subsistencia, lo que garantiza la estabilidad de ser y pensamiento. El ser es lo que subsiste, *ousía*,³⁰⁰ y el objeto de pensamiento es fácilmente accesible. “[...] *Presentificar* el tiempo por medio de la presencia ha desvirtuado la auténtica índole de la temporalidad”.³⁰¹ Esto se basa en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, donde se presupone la dimensión temporal del presente. Para la elaboración de este planteamiento es determinante su confrontación con Kant, en él se ve el primer intento por llegar a captar el problema de la determinación ontológica unitaria del ser del hombre ofreciendo una explicación metafísica de la estructura del sujeto finito. Kant habría determinado esta unidad como *temporalidad*, lo que le llevaría a vincular *temporalidad* y subjetividad y alcanzar este fundamento de la finitud, que le permite plantearse el problema entre el ser y el tiempo a través del sujeto trascendental. En esta línea Aristóteles habría pensado en términos metafísicos la *temporalidad*, pero permaneció ligado a una concepción naturalista del tiempo.³⁰² Esta concepción aristotélica del tiempo es la que, según Heidegger, se habría repetido en los planteamientos filosóficos tradicionales: Plotino, San Agustín, Leibniz, Kant y Bergson.³⁰³ Y, decimos según Heidegger, porque intentar encontrar grandes similitudes en sus correspondientes concepciones del tiempo, es bastante complicado. Heidegger,

del serbal. Barcelona, 1991. Pp. 76

²⁹⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo Op. Cit.* Pp. 304. (Frag. 58)

³⁰⁰ Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid, 2000. Libros VII y VIII.

³⁰¹ Bech, Josep M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona, 2001. Pp. 192.

³⁰² Heidegger, M. “Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B, 1” En Heidegger, M. *Hitos*. Alianza editorial. Madrid, 2000. Pp. 231.

³⁰³ Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles. Op. Cit.* Pp. 122-123; también en Heidegger, M. El problema de la trascendencia y el problema de *Ser y Tiempo*. Traducción de Pablo Oyarzun. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. PP. 2, 7 Y 8. En *Gesamtausgabe* 26

incluso, tomará distancia respecto la aproximación fenomenológica realizada por Husserl,³⁰⁴ que considera que no se desmarca de esta concepción naturalista del tiempo

La metafísica se ha mostrado impotente a la hora de pensar el futuro como lo irreductiblemente abierto que se despliega en la posibilidad pura. El único tiempo que ha sido capaz de pensar ha sido el del tiempo como sucesión de *ahoras*. El tiempo propio emerge como el ámbito adecuado a la manifestación de la diferencia ontológica, es decir la diferencia entre el ser y el ente, diferencia que según Heidegger es el impensado de todo pensamiento.³⁰⁵ Atender a la *temporalidad* propia equivale a admitir que la existencia entre el ser y el ente es la irrupción que subyace a la existencia propia. En definitiva, *temporalidad* y diferencia ontológica se posibilitan recíprocamente.³⁰⁶

Sólo la posibilidad de la muerte³⁰⁷ lo puede arrancar del dominio de este sujeto impersonal del vivir cotidiano. Primero, la muerte es el llegar a fin; segundo, morir no se puede hacer por otro.³⁰⁸ Con la muerte se introduce el problema del límite en el desarrollo de *Ser y tiempo*, por tanto, también la cuestión del sentido del *Dasein*, ya que sólo lo limitado tiene sentido. Asumir la muerte significa asumir el límite del *Dasein*, su finitud. Asumir el contra-límite de lo real. pensar el tiempo a través del presente significa hacerlo como tiempo continuo ilimitado, por lo tanto elude la cuestión del sentido.³⁰⁹

Adelantar la experiencia de la muerte no significa renunciar a vivir, más bien todo lo contrario. La muerte es la posibilidad propia más extrema del *Dasein*, porque en cada caso se trata de su propia muerte, no la de los otros. “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la posibilidad más propia”.³¹⁰ Morir, en el análisis existencial, no sólo significa dejar de existir, sino estar vuelto hacia el fin, y poder pensar el *Dasein* como totalidad. Este adelantarse es la máxima posibilidad de estar vuelto hacia la muerte, y ella nos permite situarnos en la máxima lejanía respecto la *Realidad*.³¹¹ Este adelantarse libera al *Dasein* de la Realidad –que es la suya, pero que no es la propia- y le hace comprender y elegir por primera vez en forma

³⁰⁴ Husserl, E. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1980

³⁰⁵ Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1988. Pp. 113,135 y 145.

³⁰⁶ Bech Josep M, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Op. Cit. Pp. 500.

³⁰⁷ Heidegger, M. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*. Op. Cit. Pp. 68.

³⁰⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. cit. Pp. 261. (Frag. 46)

³⁰⁹ Martínez Marzoa, F. *Heidegger y su tiempo*. Akal ediciones .Madrid, 1999. Pp. 35-37.

³¹⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 271. (Frag. 50)

³¹¹ *Ibidem*. Pp. 282. (Frag. 53)

propia todas las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable, la muerte. Ahora todas y cada una de las posibilidades se encuentran bajo la luz de la muerte, por tanto del futuro incierto. Este *Dasein* futuro es el que tiene el carácter de la decisión; de una decisión precursora.

Tampoco existe, pero pone al descubierto la nada. La muerte significa que ya no estamos aquí. Ahora bien, no es lo opuesto a la existencia, sino la garantía misma de ella. ¿En qué sentido? El *Dasein* es un “ser de final”.³¹² Tras ella sólo está la nada, que ni es ni está. Sin límite no podríamos hablar de existencia, porque ésta la definimos como finitud. Sin muerte no hay finitud, conclusión, existencia...³¹³ Llegar al fin significa concluido, cerrado. La muerte es posibilidad que hace que todas las demás posibilidades sean sólo eso, posibilidades.

La muerte permite pensar propiamente el tiempo como futuro. La *facticidad* revela la propiedad de ser-posible, mientras que la *caída* –que oculta la muerte– es el origen absorbente de la *Realidad*. La angustia procede de saber que el *Dasein* no es un ente que pueda perdurar; es decir, nace del auto reconocimiento de la propia finitud. En todo caso *Dasein* significa ser-posible, por tanto inestabilidad, no presencia. Existir es algo así como movilidad, y esa movilidad, un cómo de la *temporalidad*, de la *facticidad*.³¹⁴ La angustia ante la muerte es la angustia ante lo más propio. La angustia no es el miedo ante la posibilidad de dejar de vivir, sino una *disposición afectiva* fundamental del *Dasein*: “[...] la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin”.³¹⁵ Vuelto hacia el fin significa que la muerte es el insuperable poder-ser. La *temporalidad* se muestra en la muerte como límite. Es decir, que sólo desde la *temporalidad* propia del *Dasein* comprenderemos el fenómeno del tiempo. Por tanto, a través del tiempo el *Dasein* se relaciona con el mundo, propia o impropriamente.³¹⁶

El porvenir abre la posibilidad a escogerse. Futuro es el hecho de que el *Dasein*, en tanto que propio, siempre está orientado como posibilidad, que se cumplirá en la posibilidad más extrema: la muerte. Desde el futuro el *Dasein* se vuelve propiamente hacia sí. Ser-posible para el *Dasein* significa que carece de fundamento; es decir, ve

³¹² Leyte, A. *Heidegger. Op. Cit.* Pp. 133.

³¹³ Heidegger, M. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924). Op. Cit.* Pp. 63.

³¹⁴ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Op. Cit.* Pp.86.

³¹⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 271. (Frag. 50)

³¹⁶ *Ibidem.* Pp. 346. (Frag. 65)

remitido su ser ante la nada. Esta nada coloca al *Dasein* ante sí. El futuro no es esto o aquello que tiene que llegar, sino el horizonte de toda posibilidad. El futuro más extremo es la muerte, la nada desde la que el *Dasein* vuelve propiamente sobre sí en un mundo que ya no es el suyo. Este adelantarse a la muerte lo sitúa en la inhospitalidad del mundo que ya no es seguro. Nada tiene sentido porque todo es posible. El reconocimiento de la finitud, de la muerte como delimitación, recibe el nombre de *resolución precursora*,³¹⁷ que le muestra su auténtica transparencia. La resolución le muestra su carácter impropio. La resolución lo hace transparente como ser temporal. “*La temporeidad es experimentada en forma fenoméricamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora*”.³¹⁸ La *resolución precursora* abre el fenómeno del tiempo. Este regreso del *Dasein* se hace desde el futuro, pero es posible porque antes tenía pasado –ya sido.³¹⁹ El presente procede de la tensión entre futuro y pasado. Aquello por lo que ocurre el presente es el futuro, que se encuentra ausente. Esta articulación futuro-pasado-presente Heidegger la llama *temporalidad*. La resolución es la triple apertura del futuro, el pasado y el presente.

“El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que llamamos temporeidad. Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio de poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio”.³²⁰

El futuro nunca desaparece, ya que la muerte significa quedarse sin futuro. El pasado no es *lo que no está*, lo desaparecido, sino *lo que ha sido*. El *Dasein* siempre ha sido, porque mientras “está siendo” puede expresar “yo he sido”. “Lo que ha sido” no ha desaparecido.³²¹ El *Dasein* con este carácter de futuro puede ser en cada caso su pasado, esto es, lo que ha sido, su más propio “como-era-ya”, es decir, su ser-ahí arrojado. Sólo

³¹⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo. Op. Cit.* Pp. 316. (Frag. 60)

³¹⁸ *Ibidem.* Pp. 323. (Frag. 61)

³¹⁹ *Ibidem.* Pp. 343. (Frag. 65)

³²⁰ *Ibidem.* Pp. 344. (Frag. 65)

³²¹ *Ibidem.* Pp. 345. (Frag. 65)

en la medida en la que él es, en el sentido que dice “yo soy todo aquello que he sido” puede llegar a sí mismo como futuro. Así pues, en un sentido existencial pasado, presente y futuro van unidos. Entonces, desde el futuro, desde la última posibilidad –la muerte- es desde dónde el *Dasein* comprende mejor su condición de arrojado, el hecho de ser deudor de lo que ha sido, de su pasado. Podemos decir que el pasado surge de la experiencia del futuro. La decisión de cada *Dasein* es decisión de este futuro vuelto hacia el pasado. Este es el sentido de la existencia y de su estructura temporal: el *Dasein* se decide en el presente, pero lo hace desde el futuro.³²²

La *temporalidad* es este estar fuera de sí (unidad de los éxtasis) entre futuro y pasado desde el futuro. Adelantándose, el *Dasein* se aleja del presente, por eso, en la *temporalidad* cobra sentido la llamada al *cuidado* de sí.³²³ El *Dasein* se relaciona consigo mismo a través de la angustia.³²⁴ El tiempo originario es esta *temporalidad* que se ha puesto al descubierto, dónde el futuro gobierna.³²⁵ El carácter extático de este futuro significa que él está clausurado, es decir, resuelto desde la *nihilidad*. Volverse sobre sí significa asumir la *nihilidad* sobre la que él existe. Decidir y decidirse sólo es posible en esta estructura de la *temporalidad*. Sólo si el *Dasein* es determinado como *temporalidad* es posible el poder-ser que le es propio. El significado de su ser es *la temporalidad*, ella hace posible la unidad de la existencia (*facticidad* y caída), que son la estructura tripartita del *cuidado*. En definitiva, existir significa proyectar el propio ser en el seno del tiempo propio.³²⁶

4.-La decisión: entre normalidad y excepción.

4.1.- *La decisión en Heidegger.*

El *Dasein* no es el fundamento de su ser, sino que él es el ser de este fundamento, en cuanto sí mismo.³²⁷ Resumiendo: el ser del *Dasein* es negativo en cuanto proyectar. Lo que está en juego en la decisión práctica es el futuro. “Lo posible corresponde por

³²² Berciano Villalibre, M. *Superación de la metafísica de Martin Heidegger*. Servicio de publicaciones Universidad de Oviedo. Oviedo, 1991. Pp. 76-78.

³²³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 345 (Frag. 65)

³²⁴ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Alianza editorial. Madrid, 2013. Pp. 105.

³²⁵ *Ibidem*. Pp. 346. (Frag. 65)

³²⁶ Bech, Josep M. *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Pp. 499.

³²⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit. Pp. 303-304. (Frag. 58)

completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro”.³²⁸ Llamar hacia atrás y llamar hacia adelante forman parte de un mismo proceso. La llamada hacia atrás llama al mismo tiempo hacia adelante, hacia ese ser-culpable que debe ser asumido en la existencia impropia que es posterior a la llamada, no anterior; entonces, la llamada, la voz que indica la culpabilidad, forma ya parte del proceso de reapropiación existencial del *Dasein*, de su ruptura con la cotidianidad real. Escuchar la llamada significa que el *Dasein* toma partido por el actuar.

Toda decisión es siempre arbitraria, y no está orientada hacia un fin determinado. La resolución se reconoce a sí misma en cada acto de resolverse, no en el horizonte de una finalidad. Lo que caracteriza a la resolución es la indeterminación de la existencia que caracteriza a todo ser fáctico y arrojado. Absteniéndose de determinar su propio proyecto está decidiendo no decidirse por su ser. En la medida en que desatiende las oportunidades de decisión que se le presentan, está optando por el tiempo impropio y rechaza la posibilidad de existir en un tiempo propio. No decidiéndose el *Dasein* es un simple subsistente sujeto a la *Realidad*.³²⁹

Los términos normalidad y excepción aparecen en Heidegger como banalidad y autenticidad, o como impropio y propio. Impropio pertenece al ámbito de lo público que describe Tocqueville sobre la sociedad americana: muchedumbre innumerable, formada de seres semejantes, en la que todo se iguala. Una uniformidad universal que entristece al observador.³³⁰ Heidegger se toma muy en serio el tema de la *uniformidad de caracteres*, donde reinan las habladurías y el ansia de novedades. El individuo resuelto, el *Dasein* propio, no se realiza a sí mismo ni en la *Realidad* ni en el estar-con-otros, sino como ser finito que adelanta la muerte. En este proceso está solo, pero habita en la cotidianidad del mundo que lo retiene en la impropiedad de lo uno. Los otros son un estorbo frente a la resolución anticipadora de la muerte.

³²⁸ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Op. Cit. Pp. 188-189.

³²⁹ Bech, Josep M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Op. Cit. Pp. 500.

³³⁰ Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique II*. Gallimard. Paris, 1986. Pp. 453.

4.2.-La decisión en C.Schmitt.

4.2.1.-Normalidad y excepción.

Este decisionismo que podemos entrever en *Ser y tiempo* puede comprenderse mejor con otros escritos y autores de su época, por lo que resulta interesante hacer un acercamiento a la obra de Carl Schmitt, figura relevante –en teoría política y del derecho– de lo que se ha llamado decisionismo.³³¹ Para Schmitt soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción. Toda decisión es una decisión sobre lo *excepcional*. En la teoría política de Schmitt el orden descansa en la *decisión*, no en la *norma*. La decisión es entonces un acto de creador de orden. La obra de Schmitt no gira alrededor del concepto de soberanía, sino que lo hace sobre el decisor soberano y qué decide. El soberano decide sobre el estado de excepción. *La excepción produce la decisión*. Como veremos, Schmitt considera al Poder ejecutivo, frente al Poder legislativo, como el único capaz de tomar decisiones determinantes para el Estado, por ello a él pertenece la unidad de la decisión.³³²

El romanticismo del siglo XIX se caracteriza por dos hechos que tendrán especial relevancia en el plano de la teoría política moderna y después contemporánea: primero, se inicia un periodo de estetización del sujeto en el que el romántico³³³ indeciso se desliga de cualquier forma de norma; en segundo lugar, el romanticismo es una época de secularización, donde el sujeto-artista creador sustituye a Dios. La ontología del romanticismo es subjetivista. Su teoría de la verdad se reduce a la estética. De hecho, el romanticismo sólo sabe, según Schmitt, de certezas subjetivas. Lo que Schmitt denomina retórica de la autenticidad. El hombre rompe con las relaciones sociales convencionales, se convierte entonces en su propio sacerdote, también en su propio poeta, en su propio filósofo, en su propio rey, en “el propio maestro constructor de la catedral de su propia personalidad”.³³⁴ La seguridad material de la revolución industrial de mediados del siglo

³³¹ Peñalver, P. Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth. *Revista de Filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996, 141-166. Y también en: Rossello, D H. Políticas de la excepción: Heidegger y Schmitt. Trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política. Sociedad Argentina de Análisis Político. 14 al 17 de Noviembre de 2001.

³³² Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Editorial Tecnos. Madrid, 1990. Pp. 58.

³³³ Schmitt, C. *Politische Romantik*. Duncker & Humblot. Berlín, 1919.

³³⁴ Peñalver, P. Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth. *Revista de Filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996. Pp.154.

XIX, en la que la burguesía cobra cada vez más protagonismo cultiva un egoísmo romántico que sienta las bases de lo que luego, a principios del siglo XX, será la *indecisión política liberal*. Para Schmitt esta es la base del quietismo romántico: su incapacidad para decidir. En el siglo XIX, siglo aspiraciones políticas revolucionarias, aparecerán contrapuestas dos concepciones de la naturaleza humana.³³⁵ Por un lado la bondad derecho natural –Rousseau–, fuente de la que beben las antropologías políticas revolucionarias, en el otro las fuerzas políticas conservadoras que apelan al derecho histórico.

El concepto de soberanía es un concepto límite, que como tal su significado no debe conectarse con el caso normal, sino con el caso límite. *Caso límite* es el caso excepcional, es decir, que no se encuentra en el marco jurídico de un Estado, pero que de él depende la supervivencia él. Lo excepcional no se puede prever y queda al margen de la ley. El soberano es quién decide si una situación es excepcional y la suspensión de las leyes hasta el momento vigentes. La clave de la formulación de Schmitt, quién reconoce el mérito en su antecesor Bodino,³³⁶ es haber insertado el concepto de soberanía en la decisión; es más “el problema de la soberanía se reduce al de la decisión del caso excepcional”.³³⁷ La decisión se produce cuando no hay norma alguna que aplicar. En casos excepcionales la norma jurídica se aniquila. En una situación de normalidad, ambos elementos, la norma jurídica y la decisión, permanecen en el interior del marco jurídico establecido. Pero, lo que aquí nos interesa no es la normalidad, sino la excepcionalidad, ya que es a través de ella cómo veremos cuál es el verdadero fundamento del poder político. “La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista”.³³⁸

Por *normalidad* Schmitt entiende el orden sociopolítico existente en un cierto tiempo y lugar, que se desarrolla con cierta regularidad y que no es cuestionado desde el interior del sistema ni presionado desde el exterior. La normalidad es la situación en que un determinado sistema sociopolítico funciona y está bien asentado. Mientras que la *excepcionalidad* es la situación en la que se vive una fuerte crisis política que cuestiona todo el orden sociopolítico existente: se pone en cuestión la continuidad del orden existente. Y, es que, al fin y al cabo, el poder político no se fundamenta en ningún

³³⁵ Strauss, L. “Comentario sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt”. En Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz editores. Buenos Aires, 2008. Pp. 143-145.

³³⁶ Schmitt, C. *La dictadura*. Alianza editorial. Madrid, 1985. Pp. 57-59.

³³⁷ Schmitt, C. *Teología política*. Editorial Trotta. Barcelona, 2009. Pp. 16.

³³⁸ *Ibidem* .Pp. 19.

fenómeno racional. El poder político no nace de la voluntad contractual de sujetos libres y racionales, como proponía Locke. El caso extremo, lo excepcional, son el objeto de estudio de toda Filosofía que sitúe en el centro la vida concreta. De la excepción a lo general, este es el camino que nos marca Schmitt; sólo así podremos profundizar más allá “habladuría de lo general”.³³⁹

El soberano es quién decide qué situación es excepcional y cuál es normal. Es quien asume el monopolio de la última decisión.³⁴⁰ Soberanía es el poder supremo, originario y jurídicamente independiente. Poder supremo es la dominación de una entidad real.³⁴¹ Decidir significa determinar qué son el orden y la seguridad pública, cuándo éstos han sido violados. La decisión implica una necesidad que no es jurídica, sino existencial. En definitiva, todo orden, incluso el orden jurídico, descansan sobre una decisión:³⁴² “la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”.³⁴³ No importa quién es el sujeto de soberanía, lo importante es que decida, que restituya el orden. En este caso excepcional el orden jurídico existente queda en suspenso en beneficio de la subsistencia del Estado. Incluso el orden jurídico necesita de la existencia de un orden anterior a él sobre el que éste se sostiene. Legislar se hace siempre sobre el orden, no sobre el caos y la anarquía, por esto es necesaria la figura de este quién decide, que impone orden.³⁴⁴ Por encima del derecho está la existencia misma de la comunidad de hombres y mujeres que conviven bajo la forma Estado.

Si el Estado moderno se autodefine como un orden pacificado y neutralizado en su interior, que rechaza el conflicto exterior, Schmitt nos muestra, en cambio, el recurso soberano al desorden interno, nunca neutralizado del todo, que se aprovecha de la condición de posibilidad del desorden y el conflicto para crear, para mantener y revolucionar cualquier orden estatal existente.³⁴⁵ En consecuencia, y en la línea de Sorel, se niega de raíz la hipótesis moderna de que el Estado es el producto de la actividad racional del sujeto –que surge del contrato- como plena racionalidad de la idea de Estado

³³⁹ *Ibidem*. Pp. 20.

³⁴⁰ *Ibidem*. Pp. 18.

³⁴¹ *Ibidem*. Pp. 22.

³⁴² Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE. México D. F. 2011. Pp. 25.

³⁴³ Schmitt, C. *Teología política. Op. Cit.* Pp. 18.

³⁴⁴ *Ibidem*. Pp. 18

³⁴⁵ Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt. Op. Cit.* Pp. 66.

de Derecho. El origen del orden es una energía: una potencia creadora de una acción concreta y nihilista, es decir, privada de fundamentos.

4.2.2.-La nada como fundamento del poder político.

El positivismo jurídico –Kelsen- asocia Estado a Estado de Derecho. El Estado debe reposar siempre sobre lo normativo, sobre un orden jurídico. El derecho no tiene un fundamento natural, sino que es formulado en las leyes. El orden jurídico es un conjunto de leyes contingentes establecidas por una voluntad que las enuncia.³⁴⁶ Al final todo el ordenamiento jurídico remite a una ley; por ejemplo, una Constitución. Con esta objetividad que reivindica el positivismo jurídico pretende eliminar cualquier elemento personalista y referir todo el orden jurídico a la validez impersonal. En el concepto de Estado debe desaparecer todo elemento personal. Esta concepción se enmarca en la tradición del Estado de Derecho que contrapone el mandato personal a la validez objetiva de la norma abstracta.³⁴⁷

Para Schmitt la decisión es autónoma, y no depende, en última instancia, de ninguna decisión jurídica. De una ley no se deriva qué persona concreta debe aplicarla. Sólo se plantea el problema del contenido de la norma, no la de la competencia de su aplicación. Si la decisión no se fundamenta en el orden jurídico, en lo estrictamente legal, ¿en qué lo hace? “Normativamente la decisión nace de la nada”.³⁴⁸ Toda forma jurídica y política es siempre in-fundada, en el sentido de que la decisión que la funda, esto es, su fundamento, nace en la nada, no en el sentido. La decisión es esta fundación del derecho sobre la nada legal, sobre la nada de orden, “sobre la laguna afásica”.³⁴⁹ La decisión descansa en la *nihilidad*.

Fuerza y fundamento de la decisión son elementos diferentes. De la norma sólo se deriva el contenido, no la fuerza de la decisión, que es anterior a ella: “No se hace la imputación con el auxilio de la norma, sino viceversa: sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la corrección normativa”.³⁵⁰ El fundamento de la norma es el poder soberano de decisión, que como tal tiene como

³⁴⁶ Kelsen, H. *Teoría pura del derecho*. UNAM. México, 1981.

³⁴⁷ Schmitt, C. *Teología política*. Editorial Trotta. Barcelona, 2009. Pp. 30-31.

³⁴⁸ *Ibidem*. Pp. 32.

³⁴⁹ Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Op. Cit. Pp. 77.

³⁵⁰ *Ibidem*. Pp. 32.

fundamento nada. Por eso encontrará Schmitt en Hobbes su fiel aliado: “Autoritas, non veritas facit legem”. Es la autoridad la que permite la elaboración de la ley. Hobbes plantea la antítesis radical entre autoridad y contenido normativo.³⁵¹

La decisión es autónoma, también el sujeto de la decisión tiene una significación autónoma respecto al contenido de la norma. Es cierto que es importante qué se decide, pero lo es más quién decide, es decir, el problema de la competencia. La competencia será de quién posea la autoridad, esto es, de quien ostente el poder de indicar *qué es caso de excepcionalidad* en el Estado.

4.2.3.-La democracia liberal y la crisis de soberanía.

La obra de Schmitt busca presentar una alternativa a una forma de pensamiento basada en la técnica y en lo económico.³⁵² Este es el lugar común de Schmitt y Heidegger, proponer una filosofía alternativa a la tesis de Weber, que se reduce al concepto clásico de razón. En ambos autores, el mundo moderno se levanta sobre una reducción del sentido, pérdida de libertad y degradación humana.³⁵³ La imagen metafísica del mundo que se da una época se corresponde con su forma de organización política.³⁵⁴ El concepto de soberanía también forma parte de esta identificación. A partir de la Revolución Francesa el pensamiento científico penetra en las nociones políticas y desplaza el pensamiento ético y jurídico de la Ilustración. La idea del soberano como *demiurgo* montador de la gran máquina del mundo se desplaza. La trascendencia de Dios frente al mundo que se refleja en la trascendencia del soberano frente al Estado que también se ve desplazada. La máquina se transforma en autónoma. El principio metafísico de Dios sólo se manifiesta en actos generales de su voluntad, no en todos los actos –por ejemplo la metafísica de Leibniz. Para Rousseau³⁵⁵ la voluntad del soberano será la voluntad general. Lo general toma relevancia política: el pueblo se convierte en soberano, guiado por una voluntad siempre buena.

En el siglo XIX la democracia liberal es la expresión de una actitud científica y filosófica relativista e impersonal. En el plano metafísico las representaciones de la

³⁵¹ *Ibidem*. Pp. 33 y Pp. 45.

³⁵² Villacañas, J. L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Karl Schmitt*. Biblioteca nueva. Madrid, 2008. Pp. 60.

³⁵³ *Ibidem*. Pp. 90.

³⁵⁴ Schmitt, C. *Teología política. Op. Cit.* Pp. 44.

³⁵⁵ Rousseau, J. J. *Del contrato social-Disursos*. Alianza editorial. Madrid, 1980. Libro I.

inmanencia dominan el panorama filosófico, jurídico y político. Este fenómeno histórico se conoce como: “la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados [...]”.³⁵⁶ En términos políticos: la legitimidad monárquica –divina- es sustituida por la legitimidad democrática.

Lo propio de las democracias liberales consiste en aplazar,³⁵⁷ a fuerza de debate y discusión, toda decisión política. Su actividad política se apoya en los medios de comunicación, en el diálogo y el parlamento:

“La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, más necia y mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué es lo que quiere realmente?”.³⁵⁸

Lo que quiere realmente es la disolución de lo político en lo privado. Desea reemplazarlo por el imperio de lo económico. La tendencia de lo económico hacia el derecho privado significa estrechez y limitación jurídica. Se espera, entonces, que lo público sea dominado por lo privado, que lo público se asiente sobre la propiedad privada. Incluso el hecho religioso debe convertirse en un hecho íntimo y privado, mientras que la fundamentación jurídica de la Iglesia se encuentra en el ámbito del Derecho público.³⁵⁹ El liberalismo arrastra al hombre a una suerte de autismo existencial. Es cierto que podemos hablar de una política liberal, pero esta se reduce a la política individual: “Lo que no hay es una política liberal de carácter general, sino siempre únicamente una crítica

³⁵⁶ Schmitt, C. *Teología política. Op. Cit.* Pp. 47.

³⁵⁷ *Ibidem.* Pp. 55.

³⁵⁸ *Ibidem.* Pp. 53.

³⁵⁹ Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política.* Tecnos. Madrid, 2011. Pp. 36 “En *Catolicismo romano y forma política*, Schmitt interpreta al Estado como la forma política adecuada para una época, la modernidad, que niega el nexo tradicional entre trascendencia y política [...] Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt.* FCE. México D. F. 2011. Pp. 22.

liberal a la política”,³⁶⁰ porque *lo político* siempre implica la existencia de un todo, un cuerpo político organizado, y, por tanto, lo general. Ya desde el siglo XVIII el pensamiento economicista guarda para sí mismo el secreto, accesible sólo a unas minorías, del gobierno de la sociedad. Secreto básicamente económico y principio de gubernamentalidad. El Estado moderno debe convertirse en una gran empresa,³⁶¹ gestionado de forma técnica y económica. Lo político carece de objetividad, ya que recurre a valores meramente económicos.³⁶² Ciertamente, el liberalismo siempre ha apelado a los principios racionales que gobiernan el mercado como modelo de decisión política. En definitiva, el valor que aporta el liberalismo, político y económico –ya que no se puede separar el uno del otro- en el terreno de lo político es, únicamente, su reducción al cálculo económico y racional. Apartar el “[...] puro elemento de la decisión, decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica”.³⁶³ La paradoja política obliga a decidirse, aunque sea decidirse por la indecisión.

Para Schmitt las democracias parlamentarias han demostrado su incapacidad para gobernar el Estado. Los gobiernos legitimados en un parlamento son inestables,³⁶⁴ por lo que el parlamentarismo, como el capitalismo, según Marx, conduce por su propia dinámica al fracaso. Schmitt identifica las democracias liberales parlamentarias con el sistema de producción capitalista. Tanto uno como el otro están dominados por la racionalidad económica y la burocracia. Las democracias liberales, afirman sus defensores, tienen su legitimidad teórica en la idea de libertad e igualdad; para Schmitt libertad, igualdad³⁶⁵ y democracia no son términos que se deriven el uno del otro. ¿Tienen, acaso, los extranjeros los mismos derechos que cualquier otro ciudadano? La respuesta para Schmitt es que no.³⁶⁶

Democracia significa reducción de las diferencias a una homogeneidad³⁶⁷ general: “La igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia, sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una

³⁶⁰ Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Alianza editorial. Madrid, 1998. Pp. 98.

³⁶¹ Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Editorial Tecnos. Madrid, 1990. Pp. 32.

³⁶² Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política*. Op. Cit. Pp. 20.

³⁶³ Schmitt, C. *Teología política*. Op. cit. Pp. 57.

³⁶⁴ Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Editorial Tecnos. Madrid, 1990. Pp. 21.

³⁶⁵ *Ibidem*. Pp. 15.

³⁶⁶ *Ibidem*. Pp. 16.

³⁶⁷ *Ibidem*. Pp. 12.

concepción del mundo individualista-humanitaria”.³⁶⁸ Ya J. St. Mill³⁶⁹ demostró su preocupación de que existiera una contradicción: libertad a cambio de la eliminación de las minorías. Hoy ya no se pone en cuestión la identificación entre democracia y libertad. El parlamento debe representar esta homogeneidad, pero, tarde o temprano las diferencias y los conflictos estallan y es un grupo el que domina siempre sobre otro, a pesar de que en el parlamento se siga debatiendo.³⁷⁰ *Lo político* no se puede abstraer del ámbito de *lo político*, y discutir sobre ideales universales como igualdad y libertad.

Por otro lado Schmitt cuestiona el poder legislador de todo parlamento, ya que el punto de interés político se encuentra en el poder de decisión, y tal y como hemos mostrado anteriormente, éste es anterior o ajeno a lo jurídico y normativo. En definitiva, lo que encubren las democracias parlamentarias es la dictadura de la mayoría, que por el simple hecho de que de forma periódica se hagan elecciones no dejan de serlo.

4.2.4.-El problema de la autoridad y la representación política.

El proceso de secularización que comienza en la modernidad no es fácil de comprender en la obra de Schmitt. Este proceso es doble. Primero era la teología, después apareció la metafísica como forma de discurso. Desde ella ciertas categorías se desplazan hacia el campo de derecho, al Estado y a la soberanía. Schmitt de manera filosófica recorre el camino inverso. Primero, reconocer el problema de la soberanía, después la metafísica, y, finalmente la teología, para comprender el fundamento de la soberanía y el poder político. Schmitt quiere mantener la unidad filosófica de estos tres momentos.³⁷¹

El Estado moderno, en su forma liberal, es inestable, incapaz de una unidad que no sea abstracta y de una publicidad que no sea individualista.³⁷² Ante el hecho generalizado de que la objetividad política va siendo sustituida por el cálculo y la estrategia económica, Schmitt ve en la Iglesia Católica el único poder capaz de devolver la idea de autoridad al campo de *lo político*, ya que tiene la posibilidad de convertirse en soberano autocrático;³⁷³ es decir, quién decide cuál es el enemigo del cuerpo político

³⁶⁸ *Ibidem*. Pp. 17.

³⁶⁹ Mill, J. St. *Sobre la libertad*. Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp. 74.

³⁷⁰ Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Op. Cit. Pp. 8.

³⁷¹ Villacañas, J L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Karl Schmitt*. Op. Cit. Pp. 112.

³⁷² Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE. México D. F. 2011. Pp. 22.

³⁷³ Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política*. Op. Cit. Pp. 9.

organizado.³⁷⁴ Schmitt pretende resituar *lo político* en el plano ontológico, sólo que, como en el caso de Heidegger, no lo encuentra en el campo del ser que se oculta y se revela. Lo encuentra en la unicidad de la verdad histórica, en donde el orden de la Iglesia representa la continuidad del Imperio Romano. Esta es la idea cristiana de encarnación de Dios en el mundo. La estructura de fondo no es ni la Naturaleza ni un Sujeto, lo que determina la dialéctica concreta de lo histórico es algo específico al hombre y que trasciende a la naturaleza. “El espíritu al modo cristiano, de eso se trata, es unidad de naturaleza y tiempo recordado, interiorizado, experimentado”.³⁷⁵ La Iglesia es capaz de mantenerse en la afirmación del poder, sin dejarse llevar por los devaneos del pensamiento económico.

El poder de la Iglesia no se fundamenta ni en lo económico, ni en lo militar, sólo en la pura autoridad. Su forma de representación no es abstracta, sino personal. La Iglesia posee la verdadera fuerza de la representación.³⁷⁶ Porque “representa a la *civitas humana*, expone en cada momento el nexo histórico con la Encarnación y el sacrificio en la cruz de Cristo, representa al propio Cristo en persona, al Dios hecho hombre en la realidad histórica. Su superioridad sobre una época de pensamiento económico reside en lo representativo”.³⁷⁷ Schmitt ve una continuidad entre la Iglesia Católica y el Imperio Romano, y éste como modelo de Estado. Representar propiamente sólo puede hacerlo una persona, y, una persona con autoridad, o una idea que tan pronto se represente se personifique. Ideas abstractas como libertad o igualdad podrían personificarse, pero en ningún caso puede decirse lo mismo del consumo y lo económico. La empresa y lo económico carecen de cualquier carácter figurativo, ya que no pueden apelar a ninguna tradición sobre la que se fundamenta la noción de representación política. En todo caso, deberían inventarlo.

El principio de representación inspirado en la Iglesia es político en su sentido más radical, va más allá de la idea de un gobierno técnico que trata de entregar a cada individuo su destino en soledad. Ligado al consumo y al ser humano individual el capitalismo ha tenido que hacer de la técnica su único instrumento de gobierno. El poder político de la Iglesia se encuentra en que representa desde arriba, en que su autoridad no es cuestionada; es decir, que la autoridad del poder político está en su trascendencia, en el más allá del

³⁷⁴ Schmitt, C. *El concepto de lo político. Op. Cit.* Pp. 73-74.

³⁷⁵ Villacañas, J.L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Karl Schmitt. Op. Cit.* Pp. 102.

³⁷⁶ Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política. Op. Cit.* Pp. 23.

³⁷⁷ *Ibidem.* Pp. 24.

que proviene.³⁷⁸ Esta mediación de los conflictos a través del tiempo histórico es la esencia del Dios cristiano.³⁷⁹

Con el principio de representación político los humanos vuelven a tener algo en común, algo que los une y en lo que se reconocen. La representación funda algo común, por lo que es reconocido de forma general. Pero para que entre los hombres haya representantes y representados tiene que haber algo común a ambos, pero ese algo no podría brillar sin el representante. El representante representa mediatamente a todos los hombres unidos por algo en común, pero representa inmediatamente lo común a todos y lo que los une. Se trata de representar una idea de convicción llena de autoridad, pero de tal manera que esa misma idea sea lo común a todos los hombres representados de tal forma que puedan vivir tal idea. Este es el sentido de la personificación de las ideas. Quien representa una idea representa a los hombres que por ellas se reúnen. El consumo no tiene este poder figurativo porque considera al hombre privado y tan sólo de forma parcial, no como una totalidad.

Anteriormente hemos nombrado la simetría estructural entre la ciencia, las artes y el Estado, ya que todas ellas son expresiones metafísicas de una época. Cada una de ellas necesita identificar a un soberano, a una autoridad suprema, alguien que declare lo verdadero y lo falso. La única forma de comprender qué significa ser soberano político, como fundamento metafísico de la modernidad, pasa por redescubrir su analogía con los conceptos de la teología moderna. El caos moderno pudo ser controlado gracias a una potencia ordenadora trascendente situada más allá de la naturaleza. Una finalidad sobre la que el derecho pueda construirse. El soberano debe ser como esta potencia trascendente: capaz de poner orden en una situación de caos y ser un referente común.

El triunfo del liberalismo, en el que todo se transforma en privado, y que identifica con este proceso de secularización, mantiene sólo un simulacro de Estado. Un Estado sin autoridad, incapaz de resolver los conflictos. Así pues, el liberalismo verá en la Iglesia el modelo de institución capaz de imponer su autoridad sobre la sociedad; eso sí, desplazando su componente de trascendencia o haciéndolo desaparecer. Ahora el poder

³⁷⁸ *Ibidem.* Pp. 34.

³⁷⁹ Villacañas, J L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Karl Schmitt.* Op. Cit. Pp. 121.

que ejerce un hombre sobre otros hombres proviene de los hombres.³⁸⁰ El liberalismo intenta resucitar el *espíritu* de la trascendencia –pero ahora de una trascendencia hueca y vacía- como fundamento de toda autoridad. Como menciona Heidegger “Según esto, la *trascendencia* es el *ámbito* dentro del cual se debe tocar el problema del fundamento”.³⁸¹ Vacío lo trascendente el fundamento de toda autoridad es la nada, o lo que es lo mismo: toda autoridad carece de fundamento en un sentido fuerte.³⁸² Sólo interesa la perfección de la Iglesia que permite comprender la perfección propia que el Estado puede recuperar tras el triunfo del liberalismo. La Iglesia es el símbolo del verdadero sentido de Estado como sociedad política. Comprender el poder político y la soberanía desde la secularización significa acceder al fundamento que los sostiene: desaparecido lo trascendente sólo queda como fundamento la nada.

4.2.5.-La naturaleza humana y la intensificación de lo político.

Lo político se encuentra amenazado en la medida en que también lo está la peligrosidad del hombre. Los hombres buscan protección, y lo hacen junto al poder. Para Schmitt la única relación entre protección y obediencia sigue siendo la única explicación para el poder. Entonces, quien no tiene el poder para proteger a alguien no le puede exigir que obedezca.³⁸³ Schmitt ve en las democracias modernas parlamentarias, influenciado por Georges Sorel,³⁸⁴ un intento premeditado y persistente que, a través del cálculo económico, el debate y la técnica, desea neutralizar esta peligrosidad humana. ¿Es o no el hombre peligroso? Afirmar lo político es afirmar la peligrosidad del hombre.³⁸⁵ Es decir, si es peligroso entonces es necesario su gobierno.

Lo político debe contemplar la peligrosidad del hombre. El *ser-político* significa estar orientado hacia el caso extremo; por eso, afirmar *lo político* es afirmar esa peligrosidad, es decir, la lucha como tal que amenaza la vida y la existencia humanas. Schmitt afirma *lo político* porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad

³⁸⁰ Schmitt, C. *Diálogo sobre el acceso al poder y el acceso al poderoso*. FCE. Buenos Aires, 2010. Pp. 17.

³⁸¹ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento”. En Heidegger, M. *Hitos*. Alianza editorial. Madrid, 2000. Pp. 119.

³⁸² Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Op. Cit. Pp. 65.

³⁸³ Schmitt, C. *Diálogo sobre el acceso al poder y el acceso al poderoso*. Op. Cit. Pp. 21.

³⁸⁴ Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza editorial. Madrid, 2005.

³⁸⁵ Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz editores. Buenos Aires, 2008. Pp. 153.

de la vida humana. La afirmación de *lo político* no es otra que la afirmación de la vida humana, del reconocimiento de su fragilidad y vulnerabilidad, de su peligrosidad. Este argumento nos remite a la cuestión del *estado de naturaleza*. Como en Hobbes, que vuelve a retomar para atacar al liberalismo económico y político, el estado de naturaleza implica conflicto, pero en Schmitt la cuestión se matiza. El primero presenta un estado de naturaleza intrínsecamente imposible: el estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos, todos son enemigos. Es algo polémico que se debe abandonar. “A esta negación del estado de naturaleza o de lo político Schmitt le contrapone la afirmación de lo político”.³⁸⁶ Para Schmitt el estado de naturaleza no está constituido por individuos aislados, sino por grupos; tampoco es necesario que todos los grupos sean enemigos. Ni la existencia del conflicto debe ser rechazada. Para Schmitt el estado de naturaleza, a diferencia de Hobbes, es posible y real. Volver al estado de naturaleza significa renunciar a la seguridad propia de las sociedades modernas, retornar a esa nada de la que proviene el hombre, para así construir un orden nuevo. En definitiva, frente a la negación de *lo político* por parte del liberalismo, que intenta mediar o racionalizar el conflicto, Schmitt afirma la realidad de *lo político* situando en el centro el mismo conflicto y la peligrosidad humanas.³⁸⁷ Frente al olvido del estado de naturaleza por parte del liberalismo, que aleja el conflicto, que lo aplaza o lo neutraliza, que lo intenta reducir todo a una suerte de contractualismo de acuerdo con la visión que se inicia con Locke,³⁸⁸ Schmitt lo retoma en toda su radicalidad. *Lo político* no es solamente una posibilidad más, sino que además es real y necesaria, porque proviene del estado de naturaleza humano. El problema de *lo político* se remonta al problema sobre la naturaleza humana.³⁸⁹ Por ello, la ecuación *Estado=político* es imposible.³⁹⁰ Por eso, lo político es el destino del hombre y no puede escapar a él. Por eso, el hombre es existencialmente político. El concepto de Estado presupone el concepto de *lo político*. El Estado es sólo una más entre las instituciones portadoras de *lo político*. *Lo político* → *Estado*.

La relación amigo-enemigo marca el grado máximo de intensidad que nos permite desvelar su esencia, que el liberalismo mantenía encubierta. El enemigo es el otro que se

³⁸⁶ *Ibidem*. Pp. 144.

³⁸⁷ Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pp. 93-94.

³⁸⁸ Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza editorial. Madrid, 2000. Cap. VIII. Frag. 95-97.

³⁸⁹ Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Op. Cit. Pp. 151.

³⁹⁰ Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pp. 53.

presenta como amenaza. Hay que rechazarlo y combatirlo porque supone una amenaza a la propia vida. El enemigo es siempre público, es siempre un grupo, no individuos aislados. La existencia de enemigos mantiene abierta la posibilidad de la guerra. “Basta la voluntad de un solo Estado para que se cumpla el concepto de guerra, independientemente de cuál sea el lado en el que se halle”.³⁹¹ Ésta procede del grado extremo de enemistad, ya que ésta es la negación *óntica* de un ser distinto. La guerra es la posibilidad efectiva.³⁹² En consecuencia un mundo ajeno a la distinción amigo-enemigo, que elude la diversidad y la peligrosidad, es un mundo ajeno a *lo político*.³⁹³ Así pues, *lo político* no es un campo propio, sino un cierto grado de *intensidad* en el que los hombres, agrupados en una forma política, se reconocen como amigos y como enemigos.³⁹⁴

“No digo que el poder de los hombres sobre los hombres sea bueno. Tampoco digo que sea malo. Mucho menos digo que sea neutro. [...] Sólo digo que es una realidad autónoma respecto de todos, incluso del poderoso, y que lo lleva a su dialéctica. El poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y por fortuna más fuerte también que cualquier maldad humana.”³⁹⁵

Así pues, todo conflicto o disputa se transforma en político en el momento en el que se considera al adversario, al competidor... como un enemigo, y como tal amenaza la existencia vital de un grupo socialmente organizado. Por eso los conflictos económicos, en tanto el competidor aparece como peligroso, podemos decir que se transforman en políticos, y que, por tanto la vida aparece en toda su fragilidad. En definitiva, *lo político* es la coexistencia no pacificada de orden y desorden en su forma más extrema: la política es la convivencia siempre desequilibrada, excepcional y de poder constituyente. El principio del desequilibrio es el punto fundamental de la teoría política de Schmitt.³⁹⁶

³⁹¹ Schmitt, C. “Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo (1938)”. En *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pp. 137.

³⁹² Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pp. 63.

³⁹³ *Ibidem*. Pp. 65.

³⁹⁴ *Ibidem*. Pp. 68.

³⁹⁵ Schmitt, C. *Diálogo sobre el acceso al poder y el acceso al poderoso*. Op. Cit. Pp. 50-51.

³⁹⁶ Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Op.c. Cit. Pp. 32.

En definitiva, propone un regreso a *lo político* con toda su seriedad. *Político*, no es el debate parlamentario, no es la discusión o la gestión económica, sino algo más serio: la decisión de designar quien es el enemigo de un determinado grupo, esto es: ¿quién es peligroso para el Estado? Quien es peligroso es el enemigo. El soberano decide quién es peligroso, quién es el enemigo. Todas las decisiones están orientadas al conflicto real que conserva la posibilidad de la guerra, como lucha armada entre unidades políticas organizadas. La guerra, la presencia constante de la muerte, es el instrumento político extremo que sitúa al hombre de cara a la eliminación total. Si *lo político* no se reduce al Estado, y presenta el grado máximo de *intensidad* en una relación, podemos afirmar que la violencia no está fijada al territorio, confinada por el Estado y sus fronteras. El conflicto, la violencia, la peligrosidad y la fragilidad humana atraviesan, en su grado más extremo, las relaciones humanas. La guerra global existe, y es el fascismo posmoderno.³⁹⁷

5.-Conclusión.

Esta decisión, tanto en Heidegger como en Schmitt, queda fuera del cálculo y de la racionalidad. Para Schmitt la decisión es autónoma y carece de contenido; en Heidegger, dentro de la analítica existencial, siquiera podemos hablar de sujeto. También, cuando hablamos de decisión, nos referimos al modo propio por el cual la existencia, sin contenido, se relaciona consigo misma. Tanto en Heidegger como en Schmitt existe una cierta fascinación por las situaciones límite y lo excepcional. En ambos autores hay un intento por recuperar el valor de lo vital frente a la rutina de la cotidianidad propia de las democracias liberales y de la incipiente aparición de la sociedad de consumo. *Ser y tiempo* es una obra escrita en pleno fordismo (sistema de producción en el que la fábrica se apropia del tiempo de cada trabajador).

Ambos reflexionan profundamente sobre qué significan términos como “normalidad” y “excepción”, en oposición al universo liberal de la discusión racional, la lógica del argumento o el intercambio de valores. En definitiva, de la comunicación por la comunicación. El concepto de resolución precursora, estrechamente ligado al de decisión, es utilizado por Heidegger para describir el acto por el que el *Dasein* se aleja de la cotidianidad y de la *Realidad*. Schmitt formula el concepto de decisión sobre la base

³⁹⁷ López Petit, S. *El Estado-Guerra*. Argitaletxe HIRU. Hondarribia, 2003. Pp. 7-14.

de una situación de excepción que pone en peligro el orden político e institucional vigente y que, por tanto, requiere de una decisión que mantenga el orden amenazado por un caos que se avecina. Ambos muestran que *el fundamento de toda decisión es la nada*. En ambos autores existe una motivación vital por encontrar las claves para distanciarse de lo que podríamos llamar sociedades capitalistas o liberales. Para Heidegger, el *Dasein*, en el proceso de apropiación existencial se decide por su propia existencia, distanciándose de la cotidianidad y la medianía; en Schmitt, que como Heidegger, considera las democracias parlamentarias como espacios en los que se delibera orientados por lo económico, el hombre llega a prescindir de su propio poder y ve neutralizada la peligrosidad humana a través de la de la racionalidad económica. Schmitt reconoce el intento de Marx³⁹⁸ por intentar mostrar las contradicciones del sistema capitalista, pero a pesar de su crítica no consiguió desprenderse y salir fuera de esta racionalidad económica con el que éste operaba y opera.

El pensamiento de Heidegger y Schmitt son un intento por escapar de las cadenas de esta racionalidad, que se sostiene sobre una visión del tiempo lineal e infinito, como sucesión. La decisión, precursora o política, intenta romper esa cadena y escapar a la racionalidad económica. Tanto uno como otro, sitúan la decisión, existencial o política, en el centro, y como tal significa adelantarse a un futuro incierto y amenazante que pone al descubierto la fragilidad y la peligrosidad humanas. Sólo en un pensamiento que pone en el centro lo que adviene, esto es, el futuro, hace posible pensar la decisión en su plena radicalidad. En definitiva, ambos quieren poner en evidencia el falso equilibrio,³⁹⁹ legitimado por un discurso técnico y económico, esto es, científico, sobre el que se sostiene el sistema político contemporáneo: mostrar la fragilidad de lo real y hacer “estallar” en pedazos la *Realidad*.

³⁹⁸ Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Op. Cit. Pp. 93

³⁹⁹ *Ibidem*. Pp. 46

V.-Del acontecimiento político: la incertidumbre del porvenir.

1.-Introducción.

“La temática del tiempo real, debe, pues, es explícitamente asumida por ella misma. Pero el tiempo desbarata la metafísica. La metafísica del tiempo es la destrucción de la metafísica. Una ontología del tiempo hace descender el objeto del análisis desde el horizonte de la especulación al de la práctica. La praxis constitutiva, vista en el horizonte del tiempo, está, pues, por construir –si es posible hacerlo.”⁴⁰⁰

La *potencia temporal de lo falso* y la *eternidad de lo verdadero* son una misma cosa. Eternidad, cuyo modo de ser es el eterno retorno, que es eterno, pero que lo que repite no es lo mismo. Platón cuenta que el tiempo es puro devenir, la imagen móvil de la eternidad. Para Deleuze el tiempo se manifiesta como la expresión de lo eterno, de los acontecimientos, que ni comienzan ni acaban, reunidos todos ellos en un Acontecimiento. El ser profundo del tiempo, su verdad, al final es inmóvil. ¿Por qué el acontecimiento escapa al pensamiento? Demasiado rápido el acontecimiento, demasiado

⁴⁰⁰ Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos. Barcelona, 1993. Pp. 305.

lento el pensamiento. ¿Dónde su comienzo? ¿Dónde su fin? pensar es cuestión de velocidad y de ligereza.

¿Pero cómo podemos pensar esta totalización inmóvil que funda la movilidad maldita del tiempo? Por eso, Deleuze se acompaña de Bergson, para quién pasado y presente son uno y el mismo tiempo. Para quién el pasado puro es la prolongación positiva del tiempo, porque todo pasado actúa como un Todo virtual. Llevar consigo el pasado no es su condena, es la carga que permite la acción futura. Pasado puro o ser del tiempo son lo mismo. Un tiempo *Uno* para todas las multiplicidades. El instante por cortes, como un proceso de actualización, dónde cada recuerdo rescatado compone la acción que está por hacer.

Devenir-sujeto del tiempo, es lo que hace pasar todo presente por el Olvido, pero conserva todo el pasado en la memoria que forma parte de la Memoria. Y si el olvido corta la recta a todo retorno más acá del presente, la memoria funda, desde ese momento, la necesidad de Otro comienzo. Entonces, la verdad, que comienza en la errática disyunción, en la fidelidad al acontecimiento que pasa, acaba como una exhortación memorial a recomenzar siempre. No hay comienzo, sólo presente que se desvanece, que él mismo huye de su propia presencia; una memoria que sube a la superficie o una contracción de instantes pasados y futuros en este mismo presente. Comenzar, y recomenzar lo que nunca acaba: que agotador es el tiempo para el sujeto que vive del presente... Lo que sucede en el tiempo está enloquecido, mientras que el espacio limitado es estabilidad; no decimos que exista un espacio enloquecido, sino un espacio que enloqueció por el tiempo.

2.-Primera síntesis del tiempo: El presente viviente.

2.1.-Entre el espacio y el tiempo.

El espacio se descubre en la disposición de objetos que son visibles y tangibles, mientras que el tiempo lo hace en la sucesión perceptible de objetos que cambian. De esta forma el espacio está en lo dado. ¿Qué significa esta expresión? Que tanto el tiempo como el espacio se encuentran ya en el espíritu. Ahora bien, *espíritu* y *sujeto* no son lo mismo. “El sujeto es el producto de los principios en el espíritu, pero es también el espíritu

que se supera a sí mismo. El espíritu deviene sujeto por efecto de los principios. [...] Por sí mismo, el espíritu no es sujeto; es una colección dada de impresiones e ideas separadas”.⁴⁰¹ Los principios no son seres, sino *funciones de pensamiento* que se definen por su efecto: constituir un sujeto.

Las *impresiones* se definen por su vivacidad, mientras que las *ideas* reproducen la *impresión*. En esta *re-producción* se genera un desgaste de intensidad. Los principios de enlace mencionados son aquéllos a los que Hume se refiere en su *Tratado*.⁴⁰² *semejanza, identidad* –el más universal de todos, ya que es común a todo ser que tenga una determinada duración-, *espacio y tiempo, cantidad o número, cualidad, contrariedad y causalidad*. Si la extensión y el espacio son la cualidad sólo de determinadas percepciones –*impresiones e ideas*-, no sucede lo mismo con el tiempo, que presenta cualquier *percepción* como su propia cualidad –el cambio entre dos manifestaciones.⁴⁰³ Esta es la función de los principios en Hume: diseñar un espacio de estabilidad. El tránsito de un *nivel a otro* –del *espíritu* al *sujeto*- es el paso de una simple colección en el *espíritu* a un sistema que deviene *sujeto*. Este tránsito de uno a otro se produce por medio de una *síntesis temporal*. ¿Por qué? El *espíritu*, en primera instancia, es una sucesión de *percepciones*, esto es, tiempo como estructura. En un segundo *nivel*, el *sujeto* es una duración estabilizada, una costumbre, un *hábito*, una espera. Es decir, el *hábito* siempre remite al *sujeto*. “La espera es hábito, y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos de un dinamismo fundamental [...]”.⁴⁰⁴ El *sujeto* es una *síntesis de tiempo*, del presente y el pasado vuelto hacia el porvenir. Síntesis de un pasado y un presente que constituyen el porvenir: identidad sintética de una experiencia pasada y una adaptación al presente. El tiempo es la *estructura* del *espíritu*, y el *sujeto* se presenta como la *síntesis de tiempo* a través de los principios. Hume nos remite a un ejemplo jurídico bastante esclarecedor: todo hombre desea mantener la posesión de lo que tiene. Pero sólo el *hábito*, la costumbre y la espera hacen de la posesión un derecho: derecho a la propiedad. “[...] la espera es la síntesis del pasado y el presente operada por el hábito. La espera, el porvenir, es la síntesis del tiempo que el sujeto constituye en el espíritu”.⁴⁰⁵ El siguiente texto de Hume ilustra lo anterior:

⁴⁰¹ Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa. Barcelona, 2002. Pp. 147.

⁴⁰² Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid, 1998. Pp. 58-60.

⁴⁰³ *Ibidem*. Pp. 122-123.

⁴⁰⁴ Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa. Barcelona, 2002. Pp. 100.

⁴⁰⁵ *Ibidem*. Pp. 101.

“[...] que cada uno siga disfrutando de lo que ya en ese momento posea, y que la propiedad o *posesión constante* se una a la posesión inmediata. Tan grande es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con cualquier cosa que hemos disfrutado por largo tiempo, sino que incluso nos produce afecto hacia ella y nos lleva a preferirla a otros objetos, quizá más valiosos pero menos conocidos”.⁴⁰⁶

De aquello de lo que hemos disfrutado durante un largo tiempo, generalmente, no deseamos separarnos. Por otro lado, podemos vivir sin posesiones a las que no estamos acostumbrados. Mediante una *síntesis de tiempo* el *sujeto* transforma la posesión en derecho de propiedad. El estado de la posesión es el tiempo. ¿Durante cuánto tiempo puedo poseer ésto o aquélló? Sólo la propiedad fija el tiempo como posesión a través del *hábito*. Entonces, ya podemos decir que el *sujeto* presenta la *síntesis de tiempo*: creadora y productiva.

2.2.-El poder sintetizador del hábito.

El *hábito* es la síntesis que remite al sujeto. El pasado se puede decir de dos maneras: como recuerdo o antiguo presente, o bien como pasado que determina y *pesa* de cierto modo. La memoria, el recuerdo, remiten al *espíritu*, mientras que el *hábito* prescinde de ella. El *hábito* concentra lo actual –presente- a través de una síntesis. El pasado se forma también por una síntesis que da al sujeto un origen. Presente, pasado y porvenir son el resultado de una síntesis. Son el resultado de *contracciones* efectuadas por los principios en el tiempo en un sentido u otro, que se sostiene sobre la repetición de casos semejantes. Por eso, Hume supo “[...] ver en el hábito otro principio, [...] que organiza el tiempo como un presente al que debemos y podemos adaptarnos. [...]”.⁴⁰⁷ El *hábito*, desde el presente que refleja el tiempo como un pasado sometido a la observación, mientras que la *imaginación* refleja el tiempo como un porvenir formado por sus esperas.

⁴⁰⁶ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid, 1998. Pp. 675.

⁴⁰⁷ Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Op. Cit. Pp. 104.

En suma, el pasado refleja el tiempo como ya pasado, mientras que la *imaginación* lo refleja como futuro, pero siempre a través del *hábito* ya presente.

“La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla: esta es célebre tesis de Hume nos lleva al centro de un problema”.⁴⁰⁸ Se trata de comprender qué instantaneidad y discontinuidad aparecen y pueden ser pensados conjuntamente. La tesis principal sería la que sigue: la repetición de sucesos modifica algo en el espíritu que la contempla.⁴⁰⁹ Por ejemplo: dados dos sucesos indivisibles que aparecen conjuntamente, cuando aparece el primero espero la aparición del segundo. “Porque si no pudiéramos llegar nunca en el tiempo a un límite de la división y cada momento –en cuanto que sucede a otro- no fuera perfectamente singular e indivisible, habría un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo. Y creo que se admitirá que esto es una contradicción palmaria”.⁴¹⁰ La clave del asunto la encontramos en la noción de *imaginación* que presenta Hume: la *imaginación* es una *contracción*. Cuando, dados dos sucesos, por ejemplo A y B, que acostumbran a aparecer conjuntamente, cuando A sucede esperamos a B con una fuerza correspondiente a todos los AB contraídos anteriormente. El presente refleja el futuro en función del pasado. La *contracción* no es un acto del entendimiento, sino *una síntesis de tiempo*. El poder de la *síntesis de contracción* –Primera síntesis del tiempo- consiste en contraer instantes sucesivos e independientes los unos de los otros. Contraigo A y B, con más o menos fuerza. Tal sucesión de instantes es el nacimiento del tiempo. A esta *contracción* la llamamos *presente viviente*, donde el tiempo se despliega. A este presente pertenecen las otras dos dimensiones temporales: pasado y futuro. Para el pasado los instantes precedentes se retienen en la *contracción*, mientras que para el futuro la espera es anticipación de esa *contracción*. En ambos casos se trata de un reflejo. Contraje A y B, luego espero la misma *contracción*. Entonces, pasado y futuro son dimensiones de un presente que contrae instantes, que dura como *hábito*: retener y anticipar son dos formas de reflejar.

La *contracción del presente viviente* va de lo concreto, inmediato y particular – presente- a lo general –pasado y futuro. Porque la *contracción* engloba los particulares en lo general. O bien, también podemos decir, que lo general es la *contracción* de lo

⁴⁰⁸ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2002. Pp. 119

⁴⁰⁹ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Op. Cit. Pp. 399.

⁴¹⁰ *Ibidem*. Pp. 79.

particular: pasado y futuro son la *contracción* del presente. Esta primera *síntesis de contracción* la llamamos *pasiva*: se hace en un espíritu que sólo contempla. “El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo. La *síntesis pasiva*, o *contracción*, es esencialmente asimétrica: va del pasado al futuro en el presente; por consiguiente, de lo particular a lo general, y, por ese camino, orienta la flecha del tiempo”.⁴¹¹

Supongamos ahora que intervienen la *memoria* y el *entendimiento* de forma activa, entonces el pasado no es ya una *contracción* general de instantes particulares del tipo AB, sino el pasado reflexivo de la *re-presentación*. El futuro ya no es una anticipación general de lo particular, sino el futuro reflexivo de la previsión en el sujeto. *Re-presentación* y *previsión* suceden a la *retención* y *anticipación*. Las *síntesis activas* de la *memoria* y el *entendimiento* se apoyan sobre las *síntesis pasivas* de la *impresión*. Las *síntesis pasivas* las derivamos a un espacio auxiliar; tiempo derivado donde podemos *reproducir*, reflejar y contraer de nuevo. Si la repetición se encuentra en la *síntesis pasiva* a dos, en la *síntesis activa* se abre al infinito. En definitiva: “[...] cada *síntesis pasiva* es constitutiva de un signo, que se interpreta o despliega en las *síntesis activas* [...]”.⁴¹² Cuando interviene el *entendimiento*. Estamos hablando de diferentes *niveles*: *sensación-percepción* para la primera, *memoria-entendimiento* para la segunda. Tenemos entonces dos niveles. El tercer *nivel* corresponde al tiempo absoluto o divino que supieron ver los estoicos.

Para Hume el *hábito* no es sólo una forma de *contracción*, sino la *contracción* en sí misma. Es decir, la fusión de una repetición en un *espíritu* que contempla. El *espíritu* que contempla lo que hace es *contraer un hábito*. Si nuestro *espíritu* es miles de *contracciones* o *síntesis pasivas*, sólo nos cabe decir que somos *hábito*, principio de la Naturaleza humana⁴¹³ o *sujeto*, o lo que es lo mismo: somos contemplaciones, *esperas de contracción*.... Soy AB, AC, An. El *hábito* permite al *entendimiento* poder razonar sobre la experiencia pasada e imaginar el porvenir. Y, todo *hábito* requiere de la experiencia previa. El *hábito* contrae sobre un plano lleno de *impresiones*. “No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir; contrayendo aquello

⁴¹¹ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 120.

⁴¹² *Ibidem*. Pp. 123.

⁴¹³ Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Op. Cit. Pp. 66.

de lo cual procedemos”.⁴¹⁴ Mientras que la *imaginación* se vale del *hábito* para desbordar la experiencia y crear sus propias fantasías infinitas.

Actuar no es repetir. La acción se atiene a lo particular –presente- como *variable* y la generalidad –pasado y futuro- como *elemento*. Siempre el presente se sitúa en el centro, siempre es el punto de partida. Siempre desde el presente nos ponemos a disposición de la *Realidad*. Pero la generalidad, como ya hemos visto, se construye sobre la repetición particular, como base oculta. La acción se construye, entonces, sobre la *contracción* de elementos que se repiten (*impresiones*). Pero la *contracción* no corresponde al objeto –no existe fuerza extraña (causalidad) que contraiga A y B-, más bien se hace en un *yo* que contempla y duplica las *contracciones* a dos niveles: *espíritu* y *sujeto*. Bajo el *yo* que actúa hay una multiplicidad de *yos* que contemplan y que contraen. Sin contemplación no hay *contracción* (hábito) y sin ella *sujeto* para la acción: sin contemplación no hay un *yo*. Por eso es tan fácil olvidar la repetición, puesto que hace referencia a múltiples *yos* contemplativos primarios. “Sonsacar a la repetición algo nuevo, sonsacarle la diferencia, tal el rol de la imaginación o del espíritu que contempla en sus estados múltiples y parcelados”.⁴¹⁵ La verdadera repetición es imaginaria, porque desborda los límites de la experiencia y la memoria.⁴¹⁶ “La diferencia habita la repetición”,⁴¹⁷ porque se encuentra entre dos repeticiones.

La *síntesis de contracción* constituye el presente en el tiempo. Es decir, únicamente el presente existe. El *presente viviente* no es una dimensión del tiempo. Él es el tiempo; luego, pasado y futuro son las dimensiones de este presente. Basta con concebir un perpetuo presente: basta con imaginar la contemplación de momentos sucesivos de una serie hasta el infinito que desborda toda experiencia posible, puedo pensar. Pero, toda serie de sucesos tiene una duración,⁴¹⁸ toda serie se *agota*. Entonces, pueden existir diversos presentes contemporáneos, diversas duraciones de presente, que varían en función de la contracción de sus almas contemplativas, modificando su extensión, su *nivel de agotamiento*, por el número de instantes que contrae.

⁴¹⁴ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 125.

⁴¹⁵ *Ibidem*. Pp. 127.

⁴¹⁶ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Op. Cit. Pp. 53.

⁴¹⁷ No es casual el interés de Deleuze por las novelas de Becket. La fatiga de sus personajes en repetir siempre los mismos gestos, verbalizar las mismas palabras, hacer los mismos recorridos..., con la intención de sonsacar, a costa de esta fatiga que carece de sentido, pequeñas diferencias. Por ejemplo: Becket, S. *Molloy*. Alianza, 2012. Pp.110 o 130; Becket, S. *Malone muere*. Alianza, 2012. Pp.84-85 o 89; Becket, S. *El innombrable*. Alianza, 2012. Pp. 44 o 58-59 o 196.

⁴¹⁸ *Ibidem*. Pp. 84-87.

2.3.-Cronos y la primera síntesis.

La *síntesis de contracción* se corresponde⁴¹⁹ con el tiempo que la filosofía helenística denominaba bajo el nombre de *Cronos*. Según *Cronos*, existe tan sólo el presente; entonces, el presente, el pasado y el futuro, no son tres dimensiones del tiempo, de acuerdo con la tesis de Hume: únicamente el presente –*presente viviente*– llena propiamente el tiempo, mientras que pasado y futuro son dimensiones relativas al presente en esto que llamamos tiempo. Esto significa: aquello que es pasado o futuro respecto de un determinado presente (duración, como ya hemos visto) forman parte de un “presente más vasto”, es decir de una duración mayor. Presente que absorbe tanto el pasado como el futuro. Entonces, pasado y futuro son relativos respecto a un presente, lo que implica la relatividad de unos presentes respecto otros.⁴²⁰ Por ejemplo, para Boecio, el dios vive como presente lo que es pasado o futuro para mí, que vivo presentes algo más limitados.

El presente de *Cronos* es el tiempo de los cuerpos, dónde sólo hay cuerpos y diferencias corporales donde todo es actual y está presente. Ninguna de las combinaciones entre entidades físicas gobernadas por la causalidad nos da derecho a decir de ella que es o bien incorrecta, o bien adecuada, porque en este orden ninguna composición de cuerpos es mejor o peor que otra. En el sentido aristotélico, según el principio de entropía, de que el momento de la disipación aún no ha comenzado. El presente es el proceso de incorporar. Temporalizar es mezclar. En el presente se miden los procesos y la acción de los cuerpos; mientras que el futuro y el pasado son lo que queda de pasión en un cuerpo. ¿Qué significa todo esto? La pasión de un cuerpo siempre remite a la acción de un cuerpo más presente, esto es, de un presente más grande: un *presente divino*. Remite a un *presente cósmico (tercer nivel)* en el que todo es simultáneo, en el que todo sucede a un mismo tiempo. En definitiva, la relatividad de múltiples presentes, de duraciones diferentes en extensión remite a una unidad limitada, que delimita, y que los incorpora a todos. Un movimiento que contrae o dilata todos los presentes en un movimiento circular que engloba todo presente. Es decir, el presente divino complica o comprende futuro y

⁴¹⁹ William, J. *Gilles Deleuze's philosophy of time. A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press. Edinburgh, 2011. Pp. 188.

⁴²⁰ Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* Pp. 197.

pasado. Siempre un tiempo circular presidido por *Cronos/Zeus*; es el *buen tiempo* siempre presente, porque el antes y el después son siempre relativos al ahora. Todo antes y todo después se subsumen siempre en un ahora absoluto y divino; a la vez, que todo después es un ahora posterior y todo antes es un ahora antiguo. El presente divino complica pasado y futuro: el pasado y el futuro son explicitaciones de un solo y único presente.

Existe un pasado absoluto para mí que soy incapaz de recordar, porque nunca estuve presente en él, porque jamás me fue presentado; de la misma forma existe un más allá de mi porvenir, un futuro absoluto que jamás podré llegar a imaginar, porque en él jamás estaré presente, porque nunca me será presente, y precisamente por eso, mi presente, aun siendo él absoluto con respecto al cual son relativos mi propio pasado y porvenir –en la medida en que los tengo siempre presentes–, no es del todo absoluto: siempre estoy limitado por un pasado y un futuro absolutos. Sólo Dios recuerda y alcanza lo que yo no puedo. En este *tercer nivel* cualquier sucesión es una simple apariencia, porque lo que para mí es pasado o futuro ya es presente para Dios. Mi pasado coexiste con un presente divino. “Hasta el punto de que el tiempo debe ser captado dos veces, de dos modos complementarios, exclusivos el uno del otro: enteramente como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorpóreos que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones. Sólo existe el presente en el tiempo, y recoge, reabsorbe el pasado y el futuro; pero solo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas del tiempo”.⁴²¹ A la primera la llamamos *Cronos*, que opera en una síntesis de contracción o conexión sobre una sola serie de sucesos, mientras que la segunda recibe el nombre de *Aión* (tercera síntesis del tiempo) que opera en una ramificación infinita de series coexistentes.⁴²² *Aión* es el tiempo de los acontecimientos, el tiempo de los efectos que conservan un grado alto de autonomía respecto a sus causas. Pasamos de las relaciones físicas de los cuerpos a las relaciones ideales de los acontecimientos.⁴²³ Del tiempo que sale de sus goznes. En esta última síntesis del tiempo, presente y pasado son las dimensiones del futuro.⁴²⁴ Entonces, nos podemos preguntar: ¿Existe un agotamiento

⁴²¹ Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* . Pp. 31.

⁴²² *Ibidem.* Pp. 78.

⁴²³ Pardo, J. L. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze.* Pre-Textos. Valencia, 2011. Pp. 39-40.

⁴²⁴ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 151.

cósmico? ¿En qué momento Zeus se agota de sostener presentes? ¿Cuándo comienza a deshacerse la globalidad por agotamiento? ”Es decir, que la fatiga pertenece realmente a la contemplación”⁴²⁵. Tanto humana (niveles primero y segundo) como divina (tercer nivel). La fatiga, el cansancio, marcan el momento en que el espíritu, particular, general o divino ya no puede contraer todo lo que contempla. El fracaso de la acción es causado por la fatiga de la contemplación, por su cansancio. Nuestras acciones, nuestros tiempos se definen por nuestras contemplaciones: por nuestro “estado de forma”, o por la contracción global, que encontramos en un tercer nivel. “Zeus ya no puede más”.

Si los signos son *contracciones* que remiten las unas a las otras en diferentes niveles tal y como hemos podido ver, existirán diferentes clases de signos. Son naturales los *signos del presente* que se fundan en el primer nivel, los signos fundados en las *síntesis pasivas*. Son *artificiales* los *signos del pasado y el futuro* fundados en *síntesis activas* de la memoria y la imaginación, respectivamente (segundo nivel), y son signos divinos los que significan una contracción global (tercer nivel). De forma clara supo ver Hume la diferencia entre presente, pasado y futuro: la diferencia se encuentra en la intensidad. No es de extrañar por ello, que el alma se fatigue más en el primer nivel –contemplación presente- que en el segundo –memoria e imaginación. Esperar y recordar cansa, pero no tanto como contemplar. Nunca había sido tan agotador contemplar.

2.4.-La síntesis conectiva de producción: la primera síntesis del tiempo.

Toda producción implica un gasto de energía, hasta su agotamiento total. Por eso la primera *síntesis de tiempo*, síntesis de *contracción* o *conexión* de sucesos, es a la vez una *síntesis conectiva de producción*. La contracción de sucesos, la producción como proceso, desborda las categorías ideales o conceptos puros que permitían elaborar juicios, esto es, síntesis sobre intuiciones de la sensibilidad, tal y como sostenía Kant. Ya no podemos volver a hablar de conceptos que dan unidad a una síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esa necesaria unidad sintética, basada sólo en el entendimiento trascendental.⁴²⁶ Toda producción forma, en última instancia, un ciclo que remite al *deseo* como principio inmanente,⁴²⁷ no al entendimiento. Sobre la producción o

⁴²⁵ *Ibidem*. Pp. 129.

⁴²⁶ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid, 1993. Pp. 112-113.

⁴²⁷ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. Barcelona, 1994. Pp. 14.

síntesis de contracción operan las demás. En definitiva, al final todo es producción. Producción de una máquina. Pero no debemos pensar el *deseo* desde la carencia, sino pensar el *deseo* como algo esencialmente productivo. Producción de mercancías y producción deseante. “El deseo pertenece al orden de la producción, toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, al haberlo vertido en la representación”.⁴²⁸

La *síntesis conectiva de producción* posee la forma conjuntiva: siempre “y”, “y además”. “[...] no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción”.⁴²⁹ Las *máquinas deseantes* (MD) funcionan mediante un régimen asociativo: una máquina se acopla a otra. La primera produce un flujo, la segunda lo extrae, produce un corte; y así sucesivamente formando una serie. En esto consiste el deseo: efectuar acoplamientos de flujos y cortes de extracción. El producir siempre está injertado en el producto, porque siempre se establece una conexión con otra máquina en una serie. La producción deseante es siempre producción de producción. Los flujos conectados y cortados configuran un *cuerpo organizado*. A su lado el *cuerpo sin órganos* (CSO) como lo improductivo, como el *tercer tiempo* de la anti-producción, que la *síntesis conectiva de producción* trata de acoplar a toda serie de producción. Las *máquinas deseantes* configuran una serie bien organizada, el CSO se opone como superficie resbaladiza. Lo liso, lo estriado.⁴³⁰ Existe una extraña relación entre el proceso de producción (MD) y la detención improductiva (CSO). Toda producción necesita de un elemento de anti-producción acoplado al proceso. El CSO es el ser del capital que se apropia del excedente de producción. “Produce plusvalía, como el cuerpo sin órganos se produce a sí mismo”.⁴³¹ Pero, las máquinas se reenganchan a la plusvalía para generar más sobreproducción, entonces, el CSO es la *cuasi causa* de todo el proceso: la serialización del proceso de producción de las MD. “De él [del capital] dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como un presupuesto natural o divino. En efecto, no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción [...] de tal modo que se apropia

⁴²⁸ *Ibidem.* Pp. 306.

⁴²⁹ *Ibidem.* Pp. 13.

⁴³⁰ Deleuze, G & Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-Textos. Valencia, 2002. Pp. 484 y 494. “Quizá habría que decir que todo progreso se realiza por y en el espacio estriado, pero es en el espacio liso donde se produce todo devenir”.

⁴³¹ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Op. Cit.* Pp. 17.

del excedente de la producción y se distribuye el conjunto y se atribuye el conjunto de y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como una cuasi causa”.⁴³² Aquí la forma serial es una organización sobre la superficie. Diferencias de potencial, se suceden sobre la misma serie, con un máximo y un mínimo. Esta serie funciona sobre una matemática de los puntos singulares –*presentes vivientes*- o sobre una física de las cantidades intensivas –*contracciones*. Sobre la serie se exploran los máximos y los mínimos; sin embargo, se trata de series siempre homogéneas que dan lugar a una *síntesis de sucesión*, que, como tal, puede contraerse, y que en cualquier caso constituye una simple conexión.⁴³³ La ley de la producción, de las MD, es la de las *síntesis conectivas*, mientras que la ley del capital (CSO), *síntesis disyuntiva* de registro, sobre una superficie de inscripción, compuesta de múltiples capas, que se atribuye todas las fuerzas productivas y las MD. La producción no se registra del mismo modo que se produce. Las MD se enganchan a los CSO como puntos de disyunción entre dos planos formando una estructura.

Llegados a este punto, podemos diferenciar dos usos diferentes de la *síntesis conectiva o de contracción*: un uso *global* o trascendente y un uso *parcial*. Analicemos el primero, el uso *global* específico: el deseo recibe un sujeto fijo, un yo especificado global y común. Las personas globales no preexisten a toda prohibición, sino que es el propio deseo que recibe objetos completos y ve cómo le son prohibidos. “[...] puesto que está prohibido, por ello mismo sería deseado”.⁴³⁴ La diferenciación entre personas se realiza conforme a lo prohibido, o por su fracaso. Lo prohibido crea positivamente a las personas: “[...] la materia personal de la transgresión no preexiste a lo prohibido”.⁴³⁵ Lo prohibido desplaza el deseo de un objeto a otro situado en la serie. Entonces, el único sujeto es el propio deseo, que a través de múltiples conexiones (uso *parcial*) y apropiaciones destruye la unidad ficticia del yo.

3.-Segunda síntesis del tiempo: el pasado puro.

“Todo debe suceder pues como si una memoria independiente reuniera las imágenes a lo largo del tiempo y a medida que se

⁴³²*Ibidem*. Pp. 19.

⁴³³ Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* Pp. 263-264.

⁴³⁴ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Op. Cit.* Pp. 76.

⁴³⁵ *Ibidem*. Pp. 21.

producen; y como si nuestro cuerpo, con lo que le rodea, no fuera más que una de esas imágenes, la última, aquella que obtenemos en cualquier momento practicando un corte instantáneo en el devenir general. En este corte nuestro corte ocupa el centro”.⁴³⁶

3.1.-El inconsciente ontológico.

El *eterno retorno* de Nietzsche - abre la puerta al acontecimiento- implica la vuelta hacia un pasado que nunca pasó, de un tiempo que nunca fue actual. Junto a él la posibilidad de pensar una memoria que no sea psicológica, que no pueda ser subyugada por el psicoanálisis, es el motivo por el que Deleuze vuelve sobre el concepto de *memoria* de Bergson.

Volver a Bergson significa pensar el recuerdo desde una *memoria ontológica*, filosófica, en lugar de hacerlo a la luz de un inconsciente psicológico propio del psicoanálisis. Porque como ya reveló Nietzsche, sólo hay una confesión, la del sacerdote, y poco importa que éste sea el sacerdote mismo o el psicoanalista, siempre se trata de una confesión obligada. “En cuanto a los que no se dejan edipizar, bajo una forma u otra, el psicoanalista está allí para llamar en su ayuda al asilo o a la policía. ¡La policía con nosotros!, nunca el psicoanálisis mostró mejor su afición por apoyar el nacimiento de la represión social y participar con él con otras fuerzas”.⁴³⁷ Ciertamente, Edipo es familiar, pero es también global, creando su microcosmos en el que se simbolizan las estructuras de una sociedad esencialmente represora.⁴³⁸ El uno liga con el otro. El psicoanálisis ha pensado siempre el *deseo* desde la carencia, y haciéndolo ha aplastado toda *producción deseante*. Estas son las preguntas centrales del *Antiedipo*, ¿cómo pensar el deseo en sí mismo? ¿Cuál es la impotencia del psicoanálisis? Mientras sigamos pensando el *deseo* como inconsciente seguimos sustituyendo el *deseo* por una escena, por una *re-presentación*, y olvidamos la energía libre y productiva del propio *deseo*. Aquí encontramos la razón última de Deleuze contra el psicoanálisis. Por eso el *esquizoanálisis* renuncia a toda interpretación del inconsciente, porque él no quiere decir nada, únicamente construye

⁴³⁶ Bergson, H. *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus. Buenos Aires, 2006. Pp. 91.

⁴³⁷ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Op. Cit.* Pp. 87.

⁴³⁸ *Ibidem.* Pp. 99 y 101-102.

máquinas de deseo que son inmanentes a otras *máquinas sociales*. “El inconsciente no dice nada, maquina. No es expresivo o representativo, sino productivo”.⁴³⁹

Otra pregunta: ¿por qué hablar de la esquizofrenia como algo liberador? ¿Qué es eso a lo que Deleuze y Guattari llaman *esquizoanálisis*? Éste se desmarca por completo de aquél, y Artaud es una figura clave para comprender este giro de tuerca. La *esquizofrenia* es una posibilidad de pensamiento - no una patología de la mente- en la que se abandona el modelo de la imagen y cualquier posibilidad de una forma de pensamiento basado en la *re-presentación*. La *esquizofrenia* designa ese momento en el que el uso de las facultades funciona de forma discordante como nuevo ejercicio del pensamiento, más allá de la *re-presentación* y del sentido común. Es decir, el funcionamiento del pensamiento como una máquina rota que permite pensar.⁴⁴⁰ Por eso la *esquizofrenia* es el proceso de *producción deseante*, es decir, el *deseo* produce y se auto-reproduce en el inconsciente; pero ya no en un inconsciente psicológico, sino *ontológico*, como la *memoria pura* de Bergson. El *deseo* no puede ser *re-presentado*, porque no tiene imagen, sino que es producido en un proceso ilimitado. Si la sociedad no es más que una gran organización del *deseo* inconsciente, una represión de la *producción deseante*, entonces, la *esquizofrenia* es, precisamente, lo contrario: la desorganización del *deseo*. Por eso, todo *deseo* en sí mismo es revolucionario, una anarquía coronada. Por eso el *esquizoanálisis* se propone con vehemencia des-edipizar el inconsciente.⁴⁴¹ Llegar a las condiciones puras del inconsciente huérfano, más allá de toda ley, dónde el problema de Edipo, la ley y la transgresión, apenas pueda plantearse. “¿El esquizofrénico está enfermo y separado de la realidad porque carece de Edipo, porque “carece” de algo en Edipo, o al contrario está enfermo a causa de la edipización que no puede soportar y que todo le obliga a sufrir (la represión social ante el psicoanálisis)?”.⁴⁴²

3.2.-La memoria pura de Bergson.

La posibilidad de una *memoria ontológica*, no psicológica como la freudiana, abre un nuevo campo desconocido de pensamiento. Un *pasado puro* que desde el punto

⁴³⁹ *Ibidem*. Pp. 187.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. Pp. 306.

⁴⁴¹ *Ibidem*. Pp. 118.

⁴⁴² *Ibidem*. Pp. 97.

de vista de la conciencia es olvido, no recuerdo.⁴⁴³ Necesitamos de otro tiempo que opere sobre la primera *síntesis de tiempo*, la que pensaba el tiempo como presente, pero sólo como presente que pasa. A esta segunda síntesis la llamaremos segunda *síntesis de tiempo* o de registro. Vimos como la primera síntesis era la *fundación* del tiempo, pero esto no significa que sea su *fundamento*. ¿Cuál es la diferencia entre ambos términos? “La fundación concierne al suelo y muestra cómo algo se establece sobre el suelo, lo ocupa y lo posee; pero el fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide al suelo y al poseedor según un título de propiedad”.⁴⁴⁴ No es casual que Bergson reitera en numerosas ocasiones que su filosofía es básicamente una “metafísica”. Es cierto que el *hábito* es la misma *fundación* del tiempo, ese suelo móvil de un presente que no cesa de pasar. Que conecta al sujeto a la Realidad. Sin embargo, el sujeto en tanto que es él queda a disposición de esta Realidad, que se nos muestra siempre como presente, como la evidencia de una presencia estable, ausente de cualquier incertidumbre. Esa era la pretensión del presente, dejar que pase. Que todo pase a un presente más antiguo, más lejano, pero, en definitiva, presente también. ¿Pero, este presente debe estar determinado como *fundamento* del tiempo? “El fundamento del tiempo es la memoria”⁴⁴⁵ y el *hábito* la *fundación* del tiempo. La memoria se funda sobre el *hábito*, como *síntesis pasiva*, pero bajo un nuevo modo de sintetizar. Digamos que ella es la síntesis fundamental del tiempo que constituye el ser del pasado. Pero éste no es un *antiguo presente*, sino el elemento en el que él se enfoca. El *antiguo presente*, que es algo particular, se enfoca en el *pasado general*. Siempre, claro, desde el punto de vista de la *re-producción* de la memoria, es el pasado lo que se vuelve general, y el presente (antiguo), particular. El *antiguo presente* se conserva en este *pasado general*, pero a su vez se *re-presenta* en el *presente actual o viviente*. Por eso este *antiguo presente* se rige por el principio de asociación. Ahora bien, *presente antiguo* y *presente actual* no son términos sucesivos en una serie temporal, sino que el *presente actual* contiene una dimensión más por la cual *re-presenta*, vuelve a presentar, al antiguo. Entonces, el *presente actual* no puede ser tratado en el futuro como un recuerdo más. Dicho de otra forma: el *presente actual* no será otro *antiguo presente* en un tiempo futuro.

⁴⁴³ Pardo, J. L. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos. Valencia, 2011. Pp. 133.

⁴⁴⁴ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 133.

⁴⁴⁵ *Ibidem.* Pp. 133.

Hemos visto que la reflexión implicaba algo más, como dimensión suplementaria, que la simple *re-producción*. Este “algo más” significa la dimensión suplementaria en la que el presente se refleja doblemente: como actual o *presente viviente* a la vez que representa al *antiguo presente*. Cualquier *imagen actual* tiene una *imagen virtual* que le corresponde como un doble o como un reflejo.⁴⁴⁶ Cuando la *imagen virtual* se transforma en *actual*, entonces se vuelve visible y clara, como si se reflejara en un espejo claro y nítido. Lo *actual* y lo *virtual* se intercambian como lo claro y lo opaco. Pero, a su vez, la *imagen actual* se hace *virtual*, se ve remitida a otro lugar, opaco, invisible.⁴⁴⁷ Se trata de un juego de reflejo de espejos, dónde un es cristalino y el otro opaco. Este principio de *re-presentación* lo llamaremos *síntesis activa* de la memoria bajo este doble aspecto: *re-producción* de lo antiguo y *reflexión* de lo actual. “Esta síntesis activa de la memoria se funda en la síntesis pasiva del hábito, puesto que ésta constituye todo presente posible general. Pero difiere de ella profundamente: la asimetría reside ahora en el aumento constante de las dimensiones, en su proliferación infinita”.⁴⁴⁸ La *síntesis pasiva* del hábito se basaba en la *contracción* de instantes presentes, mientras que la *síntesis activa* de la memoria encaja e intercala los presentes, según niveles de *contracción* o *distensión*.

La memoria no se encuentra en nosotros, somos nosotros quienes nos movemos en una *memoria-Ser*⁴⁴⁹ o *memoria pura*. De esta forma podemos hacernos una idea general de ser que sólo por la duración, a diferencia de la escuela inglesa⁴⁵⁰ o de Bachelard⁴⁵¹, se distingue de la sucesión continua de instantes en movimiento. La filosofía del pensador francés se presenta como una filosofía del reposo, que utilizando la dialéctica se opone a la noción de duración de Bergson. Ante todo la noción de *continuidad*. Para él todo tiene ritmos distintos, mediante fortalecimientos y debilitamientos.⁴⁵² Podemos pensar, como oposición a un no-ser también en general, como un desorden en general. “[...] todo un panorama temporal, en conjunto inestable de recuerdos flotantes, imágenes de un pasado en general, desfilan con una rapidez vertiginosa, como si el tiempo conquistara una profunda libertad”.⁴⁵³ *Desorden, no nada*.

⁴⁴⁶ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós. Barcelona, 1986. Pp. 97.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. Pp. 100.

⁴⁴⁸ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 134.

⁴⁴⁹ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. Cit.* Pp. 136.

⁴⁵⁰ Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF. Paris, 2011. Pp. 74-75.

⁴⁵¹ Bachelard, G. *La intuición del instante*. FCE. Buenos Aires. Pp. 16-23. “[...] la verdadera realidad del tiempo es el instante; la duración es sólo la construcción, sin ninguna realidad absoluta.” Pp. 23.

⁴⁵² Bachelard, G. *La dialectique de la durée*. P. U. F. Paris, 1950. Pp. 23.

⁴⁵³ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. Cit.* Pp.81.

El problema del Ser y la Nada es un falso problema para Bergson, pues todo lo que hay es ser, Nada no hay. Y la plenitud es lo que garantiza la continuidad. Subyace siempre la misma idea: el Ser no tiene lagunas. Este Ser es multiplicidad pura llena de diferencias tan radicales que pueden llegar a confundirse con la Nada.⁴⁵⁴ ¿Por qué el presente antiguo puede reproducirse en el actual, y el actual reflejarse en el pasado? ¿A qué nos referimos por pasado? Tal situación puede darse gracias al pasado puro o general como elemento *a priori*, por tanto trascendental. Una *memoria pura* e idéntica a la totalidad del pasado. Por este motivo la obsesión por lo puro en Bergson corresponde a esta restauración de las *diferencias de naturaleza* o dimensión suplementaria. Sólo lo que difiere en naturaleza podemos decir que es puro, pero sólo las tendencias difieren en naturaleza.⁴⁵⁵ La *duración*, lo temporal, sostiene todas las *diferencias de naturaleza*, mientras que el espacio presenta únicamente *diferencias de grado*. En la *duración* sólo hay diferencias, mientras que el espacio no es más que el lugar. La *duración* consiste en una sucesión de cambios cualitativos e irreversibles -a diferencia de los cambios cuantitativos del espacio- que se funden, que se penetran sin un contorno preciso, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con los otros.⁴⁵⁶ Un tiempo sin instantes, que fluye como una melodía musical, que tiene el pasado –continuamente transformado hacia el porvenir- como primer elemento; en definitiva, un tiempo sin privilegios, porque el proceso no puede detenerse. Quizás por eso Bergson supo ver que el error del pensamiento ha sido concebirlo todo en función de un más o un menos, *diferencias de grado* o diferencias de intensidad, allí dónde hay *diferencias de naturaleza*; esto es, *diferencia pura*. Algo que sin duda no sabe ver la ciencia, al confundir el tiempo como el movimiento en el espacio, por tanto, reversible. Este pasado puro es la condición de cualquier *re-presentación*. Por eso la síntesis de la memoria constituye el *pasado puro* en el tiempo, y considera los dos presentes como los dos elementos asimétricos del *pasado puro*. Así como percibimos las cosas donde están presentes, en el espacio, las recordamos donde están pasadas, en el tiempo, saliendo de nosotros mismos en ambos casos. “A la vez, el tiempo hace pasar el presente y conserva en sí el pasado. Hay por tanto dos imágenes-tiempo posibles, una

⁴⁵⁴ Cherniavsky, A. La concepción del tiempo en Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Número 37. Universidad de Buenos Aires, 2006. Pp. 45-68.

⁴⁵⁵ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Cátedra. Madrid, 1987. Pp. 19.

⁴⁵⁶ Muñoz-Alonso, G. El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto. *Revista General de Información y documentación*. Vol. 6-1 Servicio de Publicaciones U. C. M. Madrid, 1996. Pp. 296.

basada en el pasado y la otra en el presente. Cada una de ellas es compleja y vale para el conjunto del tiempo”.⁴⁵⁷

Sin embargo, para Baudelaire el *tiempo vivido* no puede existir al margen del espacio. No puede haber experiencia real ni posible del tiempo si se prescinde del espacio. Todo suceso se capta en un tiempo concreto, pero también en una profundidad de campo. Sin el espacio no puede haber experiencia vital alguna, porque los sucesos de la vida, sí, los situamos en la memoria, pero también en una escena.⁴⁵⁸

IV CORRESPONDENCIAS.

“[...] Como los largos ecos que de lejos se mezclan
En una tenebrosa y profunda unidad,
Vasta como la luz, como la noche vasta,
Se responden sonidos, colores y perfumes. [...]”⁴⁵⁹

O bien:

XXXVI EL BALCÓN.

“[...] Las noches encendidas por el carbón ardiente,
En el balcón, veladas por vapores rosados.
¡Cuán dulce tu regazo! ¡Tu corazón tan bueno!
A veces nos dijimos inmarchitables cosas.
En noches encendidas por el carbón ardiente. [...]”⁴⁶⁰

Entre la *percepción pura*, sólo espacial, (sin recuerdo) y el *recuerdo puro*, sólo temporal (virtual), entre presente y pasado hemos visto que hay una *diferencia de naturaleza*. El objeto *virtual* tiene la capacidad de estar y no estar.⁴⁶¹ Solemos pensar el

⁴⁵⁷ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. Cit.* Pp. 135.

⁴⁵⁸ Marramao, G. *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia. Gedisa.* Barcelona, 2009. Pp. 104.

⁴⁵⁹ Baudelaire, C. *Las flores del mal.* Ediciones cátedra. Madrid, 2002. Pp. 95. “[...] Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. [...]”

⁴⁶⁰ Baudelaire, C. *Las flores del mal. Op. Cit.* Pp. 183. “[...] Les soirs illuminés par l’ardeur de charbon, / Et les soirs au balcon, voilés de vapeurs roses. / Que ton sein m’était doux! que ton coeur m’était bon! / Nous avons dit souvent d’imperissibles choses / Les soirs illuminés par l’ardeur de charbon Les soirs illuminés par l’ardeur de charbon. [...]” Cuando desde el balcón experimento una hermosa puesta de sol, ¿a quién puedo contárselo?

⁴⁶¹ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 162.

pasado como lo que no es, como lo que ha dejado de ser. Confundimos el Ser con el ser presente o la presencia (Heidegger). Pero, si el presente, que es puro devenir fuera de sí, de él tampoco podemos decir que es (Heráclito)⁴⁶². Nos encontramos en medio de la *paradoja del tiempo*. La solución de Bergson es la siguiente: el presente no es, actúa con fin a una utilidad. Del pasado decimos lo contrario: que ha dejado de actuar y ser útil. Pero, sin embargo, a diferencia del presente, no ha dejado de ser. Quizás “inútil” pero ES, en el sentido pleno de la palabra. *El pasado es el ser en-sí*. De él no decimos que fue y la forma bajo la cual es ser se conserva en sí. Recordemos que en el presente el ser se consume, deja de ser o pasa. El presente “fue”, mientras que el *pasado puro* “es” eternamente en todo momento. Por eso el *recuerdo puro* no tiene una existencia psicológica, sino ontológica, y decimos de él que es virtual, inactivo e inconsciente. El pasado en general, como la *memoria pura*, no es el pasado particular de un presente sin más, sino que, como elemento ontológico, es un *pasado eterno*, condición para el paso de cualquier presente particular. Sólo este pasado general hace posibles todos los pasados.⁴⁶³ A lo que Deleuze denomina las paradojas del tiempo⁴⁶⁴ y a las cuales Bergson también se refiere en *Materia y memoria*:⁴⁶⁵ la de *contemporaneidad* del presente con el pasado que ha sido, la paradoja de la *coexistencia*, en la que todo pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado y la paradoja de la *preexistencia* del pasado.⁴⁶⁶ En resumen, el presente no sucede al pasado que ha sido, sino que coexiste con él, y lo que coexiste con cada presente es todo el pasado en diferentes niveles de *contracción* y de *distensión*.⁴⁶⁷ La figura del “cono” de Bergson: toda percepción concreta es una síntesis a través de la memoria de una infinidad de percepciones puras que se suceden en diferentes niveles.

⁴⁶² Colli, G. *La naturaleza ama esconderse*. Siruela. Madrid, 2008. Pp. 183. También en: Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. Pp. 460. (Frag. 8, Libro IX)

⁴⁶³ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. Pp. 55-57.

⁴⁶⁴ *Ibidem*. Pp. 135-136.

⁴⁶⁵ Bergson, H. *Materia y memoria*. Op. Cit. Pp. 162-163.

⁴⁶⁶ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. Pp. 59-60.

⁴⁶⁷ Bergson, H. *Materia y memoria*. Op. Cit. Pp. 165 y 174.

3.3.-De la memoria a la acción. Más sobre Bergson.

La teoría del tiempo bergsoniana está orientada a la acción: “[...] *la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo*”.⁴⁶⁸ El uno no es nada sin el otro, en una filosofía orientada hacia la vida y la acción. El problema no es cómo nace una percepción, sino como se limita, como se produce, porque ésta se reduce a aquéllo que a nosotros nos interesa. Partimos de una imagen-percepción cuya naturaleza es ser *actual*, mientras que el *recuerdo puro* es la imagen *virtual*.⁴⁶⁹ Una *percepción* no debe confundirse con una *afección*, pues entre ellas no hay una *diferencia de grado*, sino de naturaleza.⁴⁷⁰ En la *afección* se absorbe algo de los cuerpos sobre el propio cuerpo, amenazado en descomponerse. Mientras que, la *percepción* mide el poder reflector del cuerpo. Es decir, ésta mide el poder de la acción sobre las cosas, mientras que aquélla, la acción posible de las cosas sobre nosotros. La *afección* deriva de la *percepción*, de no ser así no podríamos situar en el centro de nuestro análisis la acción misma. Nuestra *percepción* de un objeto distinto de nuestro cuerpo, separado por un intervalo, mayor o menor, es una *acción virtual*. Cuando la distancia se reduce aumenta el peligro y la *acción virtual* tiende a convertirse en una *acción real*. En el momento en que la distancia sea cero, entonces, podemos hablar de *afección*. “Esto equivale a decir que mi percepción está siempre fuera de mi cuerpo, y que mi afección está por el contrario en mi cuerpo”.⁴⁷¹ El problema no es tanto la *re-presentación* de la materia, sino la acción posible sobre los cuerpos; por ello, en toda *percepción* hay siempre ya un discernimiento. El problema de la *percepción* no es el de lo interior/exterior, sino el de la parte/todo. Es decir, percibir conscientemente significa escoger, por eso la conciencia es, ante todo, como ya hemos dicho antes, discernimiento práctico. “Las diversas percepciones del mismo objeto que dan mis diversos sentidos no reconstituirán, pues, al reunirse, la imagen completa del objeto [...]”.⁴⁷² Para poder reflejar sobre una *percepción* la imagen que hemos recibido de ella es necesario que la podamos reproducir a través del esfuerzo de una síntesis. En forma de imagen la *percepción* continúa, y sólo así se encontrará en algún punto con un *recuerdo-imagen*. Este cambio de perspectiva es realmente importante, ya que partimos siempre de la acción, de la capacidad de efectuar cambios en las cosas, de

⁴⁶⁸ *Ibidem*. Pp. 47.

⁴⁶⁹ Deleuze, G. *La imagen-tiempo*. Op. Cit. 1986. Pp. 82.

⁴⁷⁰ Bergson, H. *Materia y memoria*. Op. Cit Pp. 70.

⁴⁷¹ *Ibidem*. Pp. 71.

⁴⁷² *Ibidem*. Pp. 63.

intervenir en la Realidad o de forzar una nueva situación, capacidad demostrada por la conciencia y hacia la cual convergen las potencias del cuerpo organizado. Tras las imágenes inmediatas de la *percepción* se encuentran almacenadas en la memoria otro tipo de imágenes. ¿Cómo se producen tales cambios en las cosas? Toda *percepción* está impregnada de *recuerdos*, es decir, que a los datos inmediatos de nuestra conciencia añadimos detalles de la experiencia pasada. Estos *recuerdos* hacen variar nuestras *percepciones*. Podemos afirmar que nuestras *percepciones presentes* están penetradas por nuestro pasado, por eso la memoria añade o resta a la *percepción*. También, cualquier *percepción* tiene una cierta duración temporal formada por una pluralidad de instantes que nuestra memoria contrae. En definitiva, no podría existir una *percepción pura*⁴⁷³ en la que el sujeto estuviera absolutamente absorbido por el presente y descuidando el papel de la memoria en dicha *percepción*. La conclusión de Bergson es clara: “[...] las cuestiones relativas al sujeto y al objeto a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo más que del espacio”.⁴⁷⁴

El mixto *recuerdo-percepción* lo podemos dividir en dos direcciones divergentes, que corresponden, como diría Bergson, a la verdadera *diferencia de naturaleza* del espíritu y la materia. Sin embargo, ambas direcciones divergentes, como hemos podido mostrar, convergen de nuevo en el punto en que el *recuerdo* se inserta en la *percepción* que es el punto de partida de nuestro análisis posterior.⁴⁷⁵ Pero, tales *diferencias de naturaleza* no podemos aprehenderlas.

Ahora nos interpela la siguiente pregunta: ¿cómo podemos acceder a ese *pasado puro* al que llamábamos *duración*? A través de la reminiscencia o la *memoria involuntaria* (síntesis pasiva) que difiere de la *memoria voluntaria* (síntesis activa) o del salto⁴⁷⁶ o *intuición* al que se refiere el mismo Bergson. La creación de conceptos flexibles, móviles y fluidos.⁴⁷⁷ La *intuición* percibirá la fluidez continua del tiempo real que permanece indivisible. “Una visión de ese género, en que la realidad aparece como continua e indivisible, está en el camino que lleva a la intuición filosófica”.⁴⁷⁸ La *intuición* no es un acto único, sino una serie indefinida de actos. “La intuición tiene todos los caracteres

⁴⁷³ *Ibidem.* Pp. 49.

⁴⁷⁴ *Ibidem.* Pp. 84.

⁴⁷⁵ Deleuze, G. *El bergsonismo. Op. Cit.* Pp. 27.

⁴⁷⁶ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Op. Cit.* Pp. 110.

⁴⁷⁷ Bergson, H. *Introducción a la metafísica. & La risa.* Editorial Porrúa. México D. F. 2009. Pp. 12.

⁴⁷⁸ *Ibidem.* Pp. 57.

precedentes: critica los falsos problemas, descubre los auténticos, plantea los problemas en función del tiempo, pero si posee todos estos caracteres es porque, en sí misma, coincide con la duración.”⁴⁷⁹ Sin embargo, el *pasado puro* le parece siempre velado. Punto en el que Proust toma el relevo a Bergson bajo el nombre de *memoria involuntaria* o síntesis pasiva. La respuesta a todas nuestras preguntas viene siempre de otra parte, de un pasado que insiste, y cuando se hace presente debe ser interpretado. La *memoria involuntaria* interviene en función de signos sensibles. Cuando una cualidad sensible aparece como signo, reclama ser interpretada. La *memoria involuntaria* solicitada, solicitada por el signo, nos entrega un sentido.

El mecanismo de la reminiscencia o *memoria involuntaria* se realiza a través de un *dispositivo asociativo*: entre la semejanza de una sensación presente y una sensación pasada; también, mediante un *dispositivo de contigüidad* de la sensación pasada con un conjunto que entonces no vivíamos, pero que resucita bajo una sensación presente. Más allá de la semejanza entre dos sensaciones, lo que descubrimos es la identidad de una misma cualidad en ambas. Pero, el asociacionismo del que habla Proust supera el asociacionismo clásico; el suyo lo desborda, es el ser en sí del pasado.⁴⁸⁰ Ambos autores tienen en común que no nos remontamos del presente al pasado, sino que de golpe nos situamos en el pasado. De un pasado que es al mismo tiempo que el presente actual. Sin embargo, Bergson no resuelve el problema de cómo el *pasado en sí* puede ser salvado. La respuesta la encuentra Proust en la *memoria involuntaria* que a diferencia de la *memoria voluntaria* interioriza todo el contexto -incluyendo todo espacio que lo rodea, recordado lo que acompaña a una sensación presente que no se puede separar del objeto diferente que la acompaña. “Lo esencial en la memoria involuntaria no es la semejanza, ni incluso la identidad, que sólo son condiciones. Lo esencial es la diferencia interiorizada, hecha inmanente”.⁴⁸¹ Entonces, la memoria involuntaria funciona como una metáfora azarosa, que toma objetos diferentes y los envuelve el uno en el otro en una

⁴⁷⁹ Bergson, H. *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Alianza Editorial. Madrid, 2004. Pp. 42. Nota al pie de página del propio Deleuze.

⁴⁸⁰ Deleuze, G. *Proust y los signos*. Anagrama. Barcelona, 1995. Pp. 70.

⁴⁸¹ *Ibidem*. Pp. 73.

relación interior. Es ese momento oportuno o *tiempo oportuno*⁴⁸² (*Kairós*)⁴⁸³ en que un objeto presente funciona como un signo que rememora un pasado completo.

“Cierto que esa fuerza que la imaginación proyectaba sobre el porvenir la sacaba toda del pasado. Y según fuera borrándose mi preocupación por aquél encogerse de hombros de Gilberta disminuiría igualmente el recuerdo de su seducción, recuerdo que era el que me inspiraba deseos de que tornase a mí. Pero aún me encontraba yo muy distante de esa muerte del pasado”.⁴⁸⁴

Lo que descubre Proust es el *tiempo perdido*, el que se ha dejado pasar por la percepción consciente, el *pasado puro* que jamás ha sido tampoco vivido. En otras palabras, lo que Proust intenta experimentar es ese *tiempo-memoria* que Bergson declaraba no susceptible de ser vivido ni recordado por el sujeto en modo alguno hasta no hacerse presente.⁴⁸⁵

“Así ocurre con nuestro pasado. Es trabajo perdido el querer evocarlo, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia. Ocúltase fuera de sus dominios y de su alcance, en un objeto material (en la sensación que este objeto material nos daría). Que no sospechamos. Y del azar depende que nos encontremos con ese objeto antes de que nos llegue la muerte, o que no lo encontremos nunca”.⁴⁸⁶

3.4.-¿Qué es “Una” multiplicidad?

La exploración de ese pasado puro es un acto erótico. Para Proust la memoria y el erotismo, el uno junto al otro, nos hacen penetrar en ese pasado puro. ¿Qué tiene que

⁴⁸² Serna, J. *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Anthropos. Barcelona, 2009. Pp. 54.

⁴⁸³

⁴⁸⁴ Proust, M. *En busca del tiempo perdido 2. A la sombra de las muchachas en flor*. Alianza Editorial. Madrid, 2011. Pp. 265

⁴⁸⁵ Pardo, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Ediciones pedagógicas. Madrid, 2002. Pp. 36.

⁴⁸⁶ Proust, M. *En busca del tiempo perdido 1. Por el camino de Swann*. Alianza Editorial. Madrid, 2012. Pp. 67.

ver *eros* con el pasado de nuestra existencia? La respuesta la encontraremos en la tercera *síntesis de tiempo*.

Hemos visto que el cuerpo es el límite moviente entre el porvenir y el pasado, al mismo tiempo que los recuerdos son imágenes registradas en la memoria. De esta forma tendríamos dos memorias: primero, las *imágenes-recuerdo*, donde se registran los recuerdos de la vida cotidiana a medida que se desarrollan; en segundo lugar, las *imágenes-movimiento*, que se depositan sobre el cuerpo en una sucesión de interpelaciones que se repiten. Todos estos esfuerzos se registran en un presente que también es memoria. Tendida hacia la acción, fijada al presente y mirando al futuro. Estas imágenes no *re-presentan* el pasado, sino que lo actúan (*imágenes acción*)⁴⁸⁷; por este motivo seguimos llamándolo memoria porque prolonga el efecto útil del pasado hasta el presente. La primera imagina, la segunda repite lo que la primera imagina hasta transformarla en *hábito*. La primera es la que comúnmente designamos como memoria (*recuerdo espontáneo*), la segunda es el *hábito alumbrado por la memoria (recuerdo adquirido)*. El primero, al que Deleuze llamará *subjetividad-recuerdo*, y que tiende a encarnarse o materializarse en la *percepción* se esconde tras el segundo, *subjetividad-contracción*, que contrae instantes sobre un plano espacial.⁴⁸⁸ Es decir, la *memoria espontánea* muestra imágenes de aquello que ha precedido en situaciones semejantes a la situación presente con el fin de aclarar cualquier elección. Ésta es la verdadera asociación de ideas: la de la *imagen-recuerdo* con la de la *imagen-movimiento*.⁴⁸⁹ Las primeras van al encuentro de las segundas, y se prolongan en ellas: las *imágenes-recuerdo* son lanzadas al espacio desde un tiempo profundo, por eso la memoria siempre está presente sugiriendo e insistiendo.⁴⁹⁰ Cuanto más se acerca el recuerdo al movimiento más importancia práctica tiene, hasta penetrar completamente la experiencia presente. La filosofía de Bergson se basa en la utilización del pasado en función del presente, que se da en tres momentos: el primer momento, encuentro del pasado con el presente; el segundo, expansión del pasado en el presente; el tercero, la actitud dinámica del cuerpo que permite la armonía de los momentos precedentes llevándolos hasta el final de lo que

⁴⁸⁷ Deleuze, G. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine I*. Paidós. Barcelona, 1984. Pp. 100-101.

⁴⁸⁸ Deleuze, G. *El bergsonismo. Op. Cit.* Pp. 53.

⁴⁸⁹ Bergson, H. *Materia y memoria. Op. Cit.* Pp. 102.

⁴⁹⁰ *Ibidem.* Pp. 117-119.

pueden; el cuarto, el movimiento mecánico del cuerpo en el presente; el quinto, el pasado se encarna en función de un presente distinto de aquél que él ha sido.⁴⁹¹

La *duración* no es lo indivisible; en verdad se divide continuamente, por eso podemos decir de ella que es una multiplicidad. Pero, en cada corte que se produce, en cada división, la *duración* cambia de naturaleza, por eso decimos de ella que es una multiplicidad. Los cortes de la memoria, las *imágenes-recuerdo*, llegan al presente a través de un *proceso de actualización* que se lleva a cabo por *diferenciación*: “La diferenciación es siempre la actualización de una virtualidad que persiste a través de líneas divergentes actuales”.⁴⁹² Los recuerdos no cesan nunca de encarnarse. Ahora bien, ¿Qué problema se nos plantea de inmediato? El problema del bergsonismo, de Deleuze, y también el nuestro, es conciliar la *heterogeneidad* y la *continuidad* de la *duración*. La *duración* es lo que se divide cambiando de naturaleza. Es decir, existe una multiplicidad de estados de conciencia sucesivos, simultáneos, múltiples y distintos⁴⁹³ y, por otra parte, una unidad que tiende a ligarlos. La *duración* es la síntesis de esta unidad y de esta multiplicidad. Por eso la *duración* se opone al puro devenir como sucesión, porque ella misma es una multiplicidad.⁴⁹⁴

Nos podemos preguntar si existe una o muchas duraciones. “Diré, por ejemplo, que hay por una parte, una multiplicidad de estados de conciencia sucesivos, y por otra, una unidad que los liga. La duración será la síntesis de esta unidad y de esa multiplicidad [...]”.⁴⁹⁵ La *diferencia de naturaleza* entre el *recuerdo* y la *percepción* tiende a borrarse cuando el primero se actualiza. Entonces, entre ambos sólo puede haber *diferencias de grado* o de intensidad. Según el *cono invertido* *el presente es el nivel más contraído del pasado*. O dicho de otra manera: el presente es el pasado infinitamente distendido. Entonces, entre la *percepción pura* y el *recuerdo puro*, sólo hay diferencias de *contracción* y *distensión*, encontrando así una unidad ontológica. “¿Qué diferencias puede haber entre la distensión y la contracción salvo las diferencias de grado o de intensidad?”.⁴⁹⁶ Si hay coexistencia de ritmos y de duraciones distintos, por tanto, existe

⁴⁹¹ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. 72-73.

⁴⁹² *Ibidem*. Pp. 100.

⁴⁹³ Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF. Paris, 2011. Pp. 76.

⁴⁹⁴ *Ibidem*. Pp. 56.

⁴⁹⁵ Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. & *La risa*. Op. Cit. Pp. 25.

⁴⁹⁶ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. Pp. 79.

una multiplicidad radical de tiempos.⁴⁹⁷ La conjunción de zonas y de tiempos muestra la divergencia presente en cada una de las series –espacio y tiempo, *percepción* y *recuerdo*– que se coordinan globalmente; y la conexión de una zona y otra forman una multiplicidad de detalles que contenía ya la serie y que sólo aparentemente homogeniza.⁴⁹⁸ Si el *cono* invertido puede ensancharse en una parte superior hasta estados infinitos de distensión, existe siempre una memoria y un pasado cada vez más profundo; luego, podemos sostener que existe un *monismo ontológico del tiempo* que no excluye la multiplicidad. Es decir, nuestro presente contrae infinitamente nuestro pasado en cada momento. La contracción nos permite pasar de un nivel a otro en un movimiento que no cesa. Luego el Yo es sólo un caso entre otros en la *duración*. Es decir, nuestra *duración* no es más que un caso entre otros dentro de una infinidad de casos. Pero, existe una coexistencia virtual de todos los niveles del pasado. Es decir, es como si el universo fuera como una gran Memoria.

La Realidad no es sólo el espacio, sólo la memoria; la suma de *percepciones* o la suma de recuerdos; el movimiento o el tiempo, es el conjunto de ambos, dónde el yo se encuentra sobre el *pliegue* de cada uno, como las dos cara de la moneda que se reflejan o proyectan en cada uno de los lados. El yo se encuentra de lleno en la Realidad, plenamente dispuesto en ella, entre el tiempo y el movimiento. Ésta se muestra todo su espesor cuando el tiempo se repliega sobre el movimiento. Entonces, el yo funciona en ella por pliegues más o menos estables, duraderos, intensos o extensos.

Asumida la tesis de la multiplicidad de duraciones, una *duración* tiene el poder de revelar otras duraciones posiblemente simultáneas, de englobarlas a ellas y a sí misma hasta el infinito. Podemos hablar en estos términos porque la *duración* es una simultaneidad de *flujos de contracción* y *distensión* que operan en distintos niveles. Por eso la tesis de Bergson de un tiempo único hace referencia a la existencia hasta el infinito en distintos niveles de virtualidad. Bajo la diferencia de lo *virtual* y lo *actual* podemos afirmar, a un mismo tiempo, la multiplicidad de y la unidad de las duraciones y del tiempo, y por tanto, de la más grande de las posibilidades. “[...] no hay más que un solo y mismo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido)”.⁴⁹⁹ Existen, por tanto, *diferencias de naturaleza* entre los flujos actuales que

⁴⁹⁷ Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Op. Cit. Pp. 58-59.

⁴⁹⁸ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit. Pp. 269.

⁴⁹⁹ Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. Pp. 86.

operan sobre la superficie, per a la vez, existen también *diferencias de intensidad* – distensión o contracción- en la virtualidad que todo lo engloba y hace posible⁵⁰⁰. Las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, luego la *duración* como multiplicidad virtual es ese *Tiempo único* en el que todo está pendiente de ser vivido. Por eso este Todo y este Uno son virtualidad pura. Así pues, Bergson consigue, en diálogo con Einstein,⁵⁰¹ para quién el tiempo está estrechamente ligado al movimiento relativo, no espacializar el tiempo, gracias las nociones de *virtual* y *actual*, que dan cuenta del tiempo como lo vivido.

“Todos los grados coexisten en una misma Naturaleza, que se expresa por una lado en las diferencias de naturaleza y por el otro en las diferencias de grado. Este es el momento del monismo: todos los grados coexisten en una solo Tiempo, que es la naturaleza en sí misma”.⁵⁰²

“En efecto, lo esencial de la *univocidad* no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas”.⁵⁰³ La diferencia no es la negación del ser, sino que es esencialmente positiva y creadora. Esta distinción entre *actual* y *virtual* permite que el Todo no esté dado. Dicho de otro modo, el Todo no es lo que hay, ya que bajo lo que hay existe un Todo *virtual*; que se actualiza según líneas divergentes que no se asemejan a lo que actualizan. El grado de creatividad, es el más alto nivel de libertad. Porque sin creación, *actualización según líneas divergentes*, no puede existir libertad alguna, que depende de un Todo virtual infinito.⁵⁰⁴ Existe una finalidad: el deseo de actualización, de creación o producción, mediante procesos de diferenciación, pero que, precisamente por ello, excluye a la vida de todo “fin”. La finalidad de la vida consiste precisamente en eso: burlar el fin en un proceso infinito de creación. Es toda la memoria

⁵⁰⁰ “[...] lo virtual se distingue de lo posible al menos desde dos puntos de vista. [...] Desde un determinado punto de vista lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real; pero también, lo virtual se opone a lo actual, lo cual es algo completamente distinto. [...] Lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee en cuanto tal una realidad”. Deleuze, G. *El bergsonismo*. Cátedra. Madrid, 1987. Pp. 101.

⁵⁰¹ “Sucesos que son simultáneos respecto a la vía no lo son respecto al tren, y viceversa (relatividad de la simultaneidad). Cada cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su tiempo especial; una indicación temporal tiene sólo sentido cuando se indica el cuerpo de referencia al que remite.” Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Alianza editorial. Madrid, 1984.

⁵⁰² Deleuze, G. *El bergsonismo*. Op. Cit. Pp. 99.

⁵⁰³ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 72.

⁵⁰⁴ Hardt, M. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós. Barcelona, 2004. Pp. 63.

la que llega a ser *actual*. Es toda la libertad la que se actualiza. Por eso podemos decir que toda obligación tiene sólo un carácter convencional, que es el resultado de una segregación o de una nueva organización. “Lo que hacemos depende de lo que somos; pero somos, en cierta manera, lo que hacemos”.⁵⁰⁵ Y lo que somos son todos esos cortes en los flujos de deseo, en la *duración*, en los tiempos que somos, que multiplican su diferenciación de forma exponencial en cada nuevo corte. Cortar y conectar, para cortar y conectar de nuevo, que implican la modificación del Todo.⁵⁰⁶

Ahora podemos identificar la *esquizofrenia-ontológica* con la producción deseante, ambas son el límite entre la organización (molar) y la multiplicidad (molecular) del deseo. Cuando introducimos éste en aquél el límite se desplaza. Comienza la desterritorialización. Ya no es cuestión de ideología, sino de deseo: cortes en el deseo pueden provocar el deseo de ser dominado. “Deseo el dinero, pero odio el capitalismo”.⁵⁰⁷ No se trata de una contradicción, sino de un corte, segregación engañosa. “[...] el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea [...]”.⁵⁰⁸ Pero, sí, en esencia el deseo es revolucionario, porque ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación se vean amenazadas. “El ‘deseo’ no quiere la revolución, es revolucionario por sí mismo, y de un modo como involuntario, al querer lo que quiere”.⁵⁰⁹

4.-Tercera síntesis del tiempo: la insuficiencia de la memoria.

4.1. *La reminiscencia temporal.*

Ya Platón explicó en el *Fedón* su teoría de la reminiscencia, sin duda, bien diferente del innatismo cartesiano. Tanto de uno como de otro podemos decir que son, en definitiva, *mitos*. La reminiscencia es la imagen abstracta del saber puesta en movimiento, en la que aprender implica hacer una distinción temporal determinada según un “antes” y un “después”. ¿Qué implica esto? Existe un tiempo primero para *olvidar* y un tiempo segundo para *recordar* aquello que anteriormente ya sabíamos. Para Platón el alma se ve

⁵⁰⁵ Bergson, H. *La evolución creadora*. Cactus. Buenos Aires, 2007. Pp. 365.

⁵⁰⁶ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Op. Cit.* 104.

⁵⁰⁷ *Ibidem*. Pp. 312-313.

⁵⁰⁸ *Ibidem*. Pp. 110.

⁵⁰⁹ *Ibidem*. Pp. 122.

afectada por el tiempo, pero sigue siendo el tiempo físico griego: el tiempo circular en donde el pasado aparece como una dimensión del más allá, que nos permite escapar a la fatiga y miserias humanas. Ahora bien, la rememoración del pasado presupone necesariamente el olvido del tiempo presente. “Lo que él espera de la memoria, no es la conciencia de su pasado sino el medio de escapar al tiempo [lineal] y reunirse otra vez con la divinidad”.⁵¹⁰

Platón encuentra su fundamento en el *pasado puro* de la *Idea* y sabemos que la *Idea* marca la norma en el juego de pretendientes que se enfrentan en un juicio.⁵¹¹ ¿Cuál es la forma de este *pasado puro* platónico? Sigue siendo, sin duda, la forma de un presente: presentes que se suceden sobre el giro de la rueda circular del tiempo. Este pasado al que nos referimos sigue siendo una *antiguo presente* mítico. Porque, si consideramos la historia de del pensamiento, constatamos que el tiempo, siempre ha puesto en crisis la noción misma de verdad. No puede existir una conexión simple entre la verdad y la forma del tiempo; por eso la filosofía ha intentado siempre aislar lo verdadero, dejarlo fuera del tiempo, y refugiarse en lo eterno.⁵¹² Para Platón, *saber*, no es más que acordarse: escapar al tiempo de la vida presente, huir lo más lejos posible del mundo, y retornar a la patria del alma; refugiarse en el mundo de las ideas, que se contraponen al mundo terrestre como este más allá con el cual *Mnemosine* establecía comunicación. La *anamnesis* platónica no aspira a ordenar el pasado, sino que revela el Ser inmutable y eterno.⁵¹³

Este *pasado puro* como fundamento del tiempo sigue dominando el mundo de la *re-presentación*, ya que en el caso de Platón *pasado puro* e *Idea* ocupan el mismo espacio –mundo de las ideas. Colocando en el centro el *olvido*, el conocimiento platónico no es más que una simple *re-presentación* de este presente antiguo, que al quedar atrapado en un cuerpo el alma olvida.⁵¹⁴ Así, nos encontramos ante una triple aporía: primero, el tiempo es la verdad misma; segundo, como verdad, el tiempo es temporal: es virtualidad integral; y, tercero, hay indiscernibilidad entre el ser absoluto del pasado y la eternidad.

⁵¹⁰ Vernant, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel. Barcelona, 2001. Pp. 115.

⁵¹¹ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit. 296-297.

⁵¹² Badiou, A. *Deleuze*. “El clamor del ser”. Manantial. Buenos Aires, 1997. Pp. 88.

⁵¹³ Platón. *Fedón*. Gredos. Madrid, 2000. Frag. 72 e, 75 b, 76 a. también en, Platón. *República*. Gredos. Madrid, 2000. 516 c-d.

⁵¹⁴ *Ibidem*. Frag. 65 c, 67 c, 70 a. también en, Platón. *República*. Gredos. Madrid, 2000. 572 a.

Por eso el gesto platónico, a diferencia de Kant o Descartes, “[...] introduce el movimiento en el alma más que el tiempo en el pensamiento”.⁵¹⁵ El fundamento se encuentra en un más allá olvidado, por eso la segunda *síntesis de tiempo* debe evolucionar hacia una tercera síntesis que denuncie, por un lado, esta idea de un en-sí, a la que le acompaña siempre la noción de *re-presentación* –volver a hacer presente ese antiguo presente olvidado. Este en-sí del pasado y la repetición de la reminiscencia serían el efecto de la memoria misma. “[...] la reminiscencia confunde el ser del pasado con un ser pasado y, como no puede señalar un momento empírico en el que ese pasado fue presente, invoca un *presente original* o mítico”.⁵¹⁶ Ahora bien, cuando decimos, de forma general, que la reminiscencia ha introducido el tiempo en el pensamiento, la duración..., nos referimos a un tiempo físico, y no bajo su forma pura o su esencia. La luz y la oscuridad del pensamiento dependen de los avatares de los ciclos naturales. Por eso decimos que Platón calca la *memoria pura* sobre la *memoria empírica*.

El tiempo antiguo es aquél en el que la novedad se sitúa en el *pasado puro*, que, en definitiva no deja de ser un presente eterno, al que mediante múltiples gestos se desea siempre retornar, de ahí la virtud del círculo, que siempre vuelve a su punto de partida.

Para Platón un *tiempo lineal* avanzaría sin retorno del nacimiento a la muerte, lo que nos llevaría al desorden y al caos.⁵¹⁷ Por el contrario, un número estable de almas – de la misma manera que hay un número fijo de viviendas en la ciudad-, implica para la vida humana un curso circular que permite integrarla en el orden de un *tiempo cíclico*, que abarca la naturaleza, la sociedad y la existencia individual. En definitiva, en Platón el problema del tiempo, o mejor, el tiempo como problema, es una cuestión política.

4.2.-El tiempo nuevo: el eterno retorno en Deleuze.

La revolución de la tercera síntesis inaugura un tiempo nuevo, porque sitúa la novedad en el porvenir, de ahí la exaltación de la imaginación como creación poética y praxis política. Este *porvenir puro* no es un punto de llegada de la Historia, dónde ésta debe detenerse para alcanzar su final. Este nuevo tiempo, no es un presente posterior, sino

⁵¹⁵ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 145.

⁵¹⁶ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* 219.

⁵¹⁷ Platón. *Fedón*. Gredos. Madrid, 2000. Frag. 72 b-c.

que es lo inimaginable, lo imprevisible, lo intempestivo, lo irrepresentable como prolongación del presente. Es lo que únicamente puede pensarse como *creación pura* todavía por venir. Es el siempre “no aún, todavía”, que se repite eternamente y trae consigo algo nuevo. A este tiempo Deleuze lo llama *eterno retorno*.

La tercera *síntesis de tiempo* significa realización de un corte en el círculo, separar el inicio del final, expandir una línea que nace de esta cesura. Romper el círculo de la reminiscencia, sacar al tiempo de su curvatura, liberarlo de la simple figura circular. Pero, ¿a qué alternativa nos referimos realmente? Romper con el círculo divino significa ocuparnos de los acontecimientos que poblaban lo circular. Un tiempo, que desvinculado del movimiento, se descubre como forma pura y vacía. Un tiempo enloquecido, salido de su curvatura. La fractura del círculo no desemboca en el sencillo despliegue de una línea recta, implica eso y mucho más. Es decir, los acontecimientos no existen sobre la línea recta del cable desenrollado (*Aión*) de la misma manera que las causas en la circunferencia del cable enrollado (*Cronos*). “Cronos es cíclico, circular, como lo es la proposición en sus tres dimensiones, mientras que Aión es recto o plano como el infinitivo. El Aión es la *explicatio* de Cronos, o Cronos es la *implicatio* de Aión”.⁵¹⁸ *El tiempo sale de sus goznes*: tiempo puro que se descubre como forma vacía que se emancipa del movimiento. “Cronos es el presente que sólo existe, y que hace del pasado y del futuro sus dos dimensiones dirigidas, de modo que se va siempre del pasado al futuro, pero a medida que los presentes se suceden, en los mundos o los sistemas parciales. *Aión* es el pasado-futuro en una subdivisión infinita del momento abstracto que se descompone sin cesar en los dos sentidos a la vez; esquivando siempre cualquier presente”.⁵¹⁹

Roto el círculo el tiempo se distribuye de forma desigual a ambos sentidos de la cesura. Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual a cada lado de la cesura. Por eso, tanto el pasado como el porvenir son caracteres formales que derivan del orden a priori como una síntesis estática del tiempo que reniega del movimiento. “Forzosamente estática, puesto que el tiempo ya no está subordinado al movimiento; forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no

⁵¹⁸ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 145.

⁵¹⁹ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit. Pp. 108.

cambia”.⁵²⁰ Una vez expulsado el movimiento del tiempo ¿qué es el tiempo? Respecto a un orden del tiempo formal y vacío es una serie o un conjunto.

Como *conjunto* es la imagen de una intervención sobre un acontecimiento único adecuado a Todo el tiempo. Todo el tiempo de una sola vez, de un solo golpe. Una vez roto el círculo la imagen del tiempo existe sólo bajo la forma de dos porciones desiguales, pero que dicho acontecimiento consigue reunir, pero siempre como desiguales. El antes y el después se reúnen en un único acontecimiento. Porque nunca sabemos dónde empieza un acontecimiento y termina otro.

La cesura hace posible también una *serie* del tiempo que opera su distribución en lo desigual. Hay siempre un tiempo cuando la acción está planteada como “demasiado grande para mí”.⁵²¹ A priori significa que poco importa que el acontecimiento se cumpla o no, ya que pasado, presente y futuro no se distribuyen según un criterio empírico. Lo que se experimenta no es la acción misma, sino la imagen de ella que está por venir, siempre desmedida. Es la imagen de una acción que jamás finaliza, de lo que nunca se agota. Por eso jamás puede existir una posición de equilibrio.⁵²² Este retorno eterno hace estallar al yo en mil pedazos, porque no puede sostenerse sobre nada firme y acabado.

Que el tiempo se defina como una serie significa: “En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro”.⁵²³ La repetición es la condición bajo la cual algo nuevo se produce. Pero se trata de una repetición modulada. Es decir, sólo podremos crear algo realmente nuevo si repetimos el pasado, que prepara una nueva repetición en el presente transformado. Lo nuevo se constituye en esta doble repetición. Pero existe una tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como *eterno retorno*. “No es el ser lo que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple.”⁵²⁴ Siempre vuelve lo que difiere. Por eso el *eterno retorno* es la razón de lo diverso, de su repetición y de la diferencia.

⁵²⁰ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 146.

⁵²¹ *Ibidem.* Pp. 146.

⁵²² Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía.* Anagrama. Barcelona, 2000. Pp. 70.

⁵²³ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 147.

⁵²⁴ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía. Op. Cit.* Pp. 71.

La repetición en los dos primeros casos expresa las condiciones de la acción bajo las cuales el *eterno retorno* se produce efectivamente. Pero, esos dos primeros momentos son eliminados por la *re-producción* del propio *eterno retorno*. Pero, ¿Qué es para Deleuze el *eterno retorno*? La repetición de la diferencia que se produce por exceso o metamorfosis. Lo que es eterno es el retorno, pero no de lo mismo, sino de las diferencias que retornan. “El eterno retorno es el poder de afirmación, pero afirma todo de lo múltiple, todo de lo diferente, todo del azar”.⁵²⁵ Pero se trata de un juego de azar en el que no hay ni vencedores ni perdedores, ni victorias ni derrotas, porque es un juego que está sólo en el pensamiento, que tiene como resultado la pura creación. Por eso, el arte y el pensamiento trastornan la Realidad, la moralidad y la economía del mundo.⁵²⁶ La repetición del *eterno retorno* excluye el devenir-igual; al contrario, involucra sistemas excesivos que relacionan lo diferente con lo diferente, lo múltiple con lo múltiple, lo casual con lo casual... “¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza y no termina de devenir? Retornar el ser de lo que deviene”.⁵²⁷ Y es en este sentido en que el *eterno retorno* no lo hace retornar todo, sino que es selectivo. El *eterno retorno* es un proceso selectivo, por eso también implica una ética. Como pensamiento ético es la nueva formulación de la síntesis práctica que se rebela contra el imperativo categórico kantiano: “*Lo que quieres, quíérela de tal manera que quieras también el eterno retorno.*”⁵²⁸ En este sentido Nietzsche va más allá:

“¡Ay, ojalá arrojéis, bien lejos de vosotros, esos *medios* querer, y supieseis ser decididos, tanto para la pereza como para la acción!

¡Ojalá entendiérais mi palabra! ‘Haced siempre cuanto queráis, pero sed primero de los que *pueden* querer!’”⁵²⁹

Concebir el *eterno retorno* como pensamiento selectivo, y la repetición en el *eterno retorno* como ser selectivo es la más alta prueba. El tiempo puesto en línea recta elimina a quienes se asientan en él. Aquéllos que repiten idénticamente serán eliminados. Por eso el *eterno retorno* reside en el tercer tiempo, porque sólo lo excesivo retorna.

⁵²⁵ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 181.

⁵²⁶ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit. Pp. 91.

⁵²⁷ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit. Pp. 71.

⁵²⁸ *Ibidem*. Pp. 99.

⁵²⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Planeta Agostini. Barcelona 1992. Pp. 195.

Por ser un porvenir puro y para serlo en toda su pureza, lo único que él puede retornar es el porvenir mismo, el futuro en cuanto tal. En esta tercera serie, pasado y presente son dimensiones del porvenir. El pasado, es la condición, el presente, el agente. El presente tiende a borrarse. Pasado, presente y futuro son la repetición misma que se repite diferente. “El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido”.⁵³⁰ Hábito, Memoria, Novedad: la serie del *eterno retorno* que en el puro devenir diluye toda presencia.

Hay que dirigir la mirada hacia lo repetido, que es la diferencia misma. La primera síntesis se ciñe al contenido y la *fundación* del tiempo; la segunda síntesis, pudimos ver que era el *fundamento*; mientras, que la segunda asegura el conjunto y la serie: la meta final del tiempo que no tiene fin. La repetición es la categoría del porvenir, mientras que las repeticiones del hábito y de la memoria son únicamente momentos que tienen como fin expulsar el agente para dotar de autonomía a la obra. Hacer de la repetición la diferencia en sí misma. “En cierto modo, la tercera síntesis reúne todas las dimensiones del tiempo, pasado, presente, porvenir, y las hace jugar ahora en la pura forma”.⁵³¹ En el momento en el que tiempo deja atrás el movimiento. Deshecho el círculo platónico del tiempo, sobre una línea infinita, vuelve a formar un círculo eternamente descentrado. “Cronos quiere morir, ¿no implica acaso pasar a otra lectura del tiempo?”.⁵³²

5.-Conclusión.

No se puede escribir una conclusión de un pensamiento que siempre permanece en lo abierto, porque él fuerza la abertura del pensamiento que se abre a un *afuera*. No habrá conclusión, sino *obertura al final*. Cada uno de los acompañantes en el merodear deleuziano son puros acontecimientos, porque nunca sabemos dónde empieza y dónde acaba en cada caso su obra ¿Qué sentido tiene exponer una filosofía política, cuándo toda filosofía es política en la medida que está obligada a medirse con la Realidad? Todo pensamiento es un devenir que se mueve en fronteras constantemente móviles, en lugar del ejercicio de un sujeto o la representación de un todo. Un pensamiento que conjuga a fuerzas exteriores, en lugar de recogerse, de ponerse a salvo, en una forma interior...

⁵³⁰ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op. Cit.* Pp. 151.

⁵³¹ *Ibidem.* Pp. 181.

⁵³² Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* 199.

pensar no se hace desde un interior, sino bajo la injerencia de un afuera que fuerza a pensar. ¿Qué fuerza a pensar?

Aunque pensar no sea más que una ilusión siempre existe algo que nos fuerza a hacerlo en el límite de un ejercicio peligroso. Por eso, pensar es experimentar al borde del abismo, extenderse al infinito, enfrentarse al caos o acoger el vacío. Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa. Este es un *pensamiento-acontecimiento*. Poner al pensamiento en relación con las fuerzas del *afuera* es convertirlo en una *máquina de guerra* que exige cada vez más velocidad al pensamiento. Es el *devenir nómada* de un pensamiento que no puede tomar asiento, que no cesa en sus intentos de *desterritorializarse* de un *estado de situación*. El Estado no es ajeno a este *afuera*, porque lo oculta, lo intenta fijar, cuando es móvil. Oculta el *vacío* que hay en su interior. Lo *impensado*, lo indecible. Lo *impensado* no está en el exterior, sino en el centro del pensamiento, como la imposibilidad de pensar que ahonda en el *afuera*. El pensamiento procede de un *afuera* mucho más lejano que el mundo exterior, pero mucho más próximo que todo mundo interior. ¿Quién puede pensar fuera de la situación?

La vida activa el pensamiento y el pensamiento a su vez afirma la vida. El “hombre” es una forma de aprisionar la vida; por eso, el individuo debe captarse a sí mismo como acontecimiento. Como devenir que se sustrae de la Realidad. Vida errática que se toma la revancha enloqueciendo al pensamiento y perdiéndose con él. Porque una nueva evaluación del pensamiento crea una nueva perspectiva de vida. Por eso, hay existencias oscuras y mudas, que sólo al enfrentarse al poder salen a la luz, desde ese *afuera* y hacen oír sus palabras deshaciendo el lenguaje. ¿Quién nos dice que este *afuera* no sea un vacío terrorífico?

Todas las fuerzas remiten al *afuera* irreductible, al acontecimiento que ya no tiene formas, que no es una imagen: que está siendo siempre lo *ir-re-presentable* por el lenguaje del *estado de una situación*. Todas las fuerzas reciben su afectación de otras fuerzas, desde el *afuera*. El *afuera* es la apertura de un futuro que no se puede acabar, puesto que nada ha comenzado, sólo se metamorfosea. De un acontecimiento, que no se sabe muy bien cómo, releva al siguiente, o bien acontecen a la vez. No existe un origen desde el que se puedan detener, porque son la *recurrencia* que proviene del *vacío*, la *recurrencia* de acontecimientos dónde origen y destino son desconocidos.

Sabemos que una situación sólo cambia a la fuerza, porque las resistencias están en relación directa con el *afuera* y con el *el acontecimiento*. Por eso el pensamiento del *afuera* es un pensamiento de la resistencia que se ve forzado a pensar. Que afirma el devenir sin buscar protección. Es la contingencia de los encuentros lo que garantiza la necesidad de aquéllo que da qué pensar. El encuentro fortuito con un acontecimiento, con un signo, implica algo que violenta el pensamiento, que lo arranca de su estado de normalidad. En lugar del pensamiento voluntario, todo cuanto fuerza a pensar. La inteligencia siempre va detrás del pensamiento. “En todo lugar, el jeroglífico cuyo doble símbolo es el azar del encuentro y la necesidad del pensamiento: “fortuito e inevitable”.”⁵³³ Por eso, para pensar se necesitan siempre, como mínimo, dos: un amigo o un enemigo. ¿Hay que llamar *azar* a este *afuera*?

Si el tiempo, tal y como mostró Kant, es la forma bajo la cual el *espíritu* se afecta a sí mismo, entonces, el tiempo es auto-afección, y constituye la esencia del sujeto trascendental. Esta forma de subjetivación la denominamos *Memoria pura* (Bergson), que dobla el presente y redobra el *afuera*. Deleuze nos abre la posibilidad de situar de nuevo el tiempo *afuera*, y pensar el *afuera* como tiempo, bajo el gesto de plegar.

pensar adquiere, pues, aquí nuevas figuras: sacar singularidades; re-encadenar las tiradas; y en cada ocasión inventar las *series* que van del entorno de una singularidad al entorno de otra. Singularidades las hay de muchos tipos, pero siempre proceden del *afuera*: de poder, de resistencia o salvajes, que siguen unidas al *afuera* sin dejarse integrar. El gesto de Deleuze consiste en: liberar el tiempo que condensa el pasado dentro y hacer surgir el futuro afuera, confrontándolo con el *presente viviente*. Es decir, el pensamiento piensa su propia historia,⁵³⁴ para liberarse de lo que piensa, y poder finalmente pensar de otra forma.

Que pensar consista en *desterritorializar* el pensamiento no excluye una *reterritorialización*. La filosofía se *reterritorializa* en el concepto. El concepto no representa un objeto, sino que conecta en una situación con un acontecimiento. Por eso, posee una forma pasada, presente y futura. Creamos los conceptos, se suceden los acontecimientos; pero el uno y el otro se deben encontrar. La creación de *conceptos* apela a una forma futura que no existe todavía. El filósofo es del todo incapaz de crear una

⁵³³ Deleuze, G. *Proust y los signos*. Op. Cit. Pp. 185

⁵³⁴ Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op cit. Pp. 97.

situación, sólo puede llamarla con todas sus fuerzas, porque la experimentación es filosófica, mientras que la situación en la que suceden acontecimientos es histórica.

“Hasta la historia de la filosofía carece del todo de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlo contra sí mismo”.⁵³⁵

⁵³⁵ *Ibidem.* Pp. 85.

VI.-Política y acontecimiento.

1.-Introducción.

“El objeto de la filosofía encierra algo inhumano [...], aquello que excede la naturaleza humana”.⁵³⁶

La filosofía dice: “Hay que pensar el acontecimiento”. Hay que expresar la excepción. Aquello que, de súbito, trastoca el orden en el que sobrevivimos. El filósofo debe estar en condiciones de enunciar lo que no es usual. “Hay que pensar la transformación de la vida”,⁵³⁷ para transformarla. Por eso, el pensamiento debe aclarar el valor del acontecimiento, el valor de la ruptura que resiste al fluir continuo de la vida. La filosofía, como acontecimiento, es el pensamiento de la ruptura. Como Deleuze explica, no se trata de desarrollar una filosofía del acontecimiento, sino de un pensamiento

⁵³⁶ Badiou, A & Žižek, S. *Filosofía y actualidad. El debate*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2011. Pp. 67.

⁵³⁷ *Ibidem*. Pp. 21.

filosófico que sea él mismo acontecimiento del pensamiento.⁵³⁸ Por eso, pensar es experimentar.⁵³⁹ Si el pensamiento es un acontecimiento, entonces, pensar nos permite pasar de un plano de vida a otro. “Porque uno no piensa sin convertirse en otra cosa”. Entonces, “[...] el pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como muy bien Nietzsche supo hacer comprender”.⁵⁴⁰ Como también nos mostró que la filosofía inventaba nuevos modos de existencia o posibilidades de vida. Entonces, el pensamiento requiere que el pensador sea un amigo.⁵⁴¹ Es el pensamiento quien requiere este reparto de pensamiento entre amigos, de relevos perpetuos. De un pensamiento colectivo que permita el cambio social.

Por otro lado, el planteamiento de Badiou es muy diferente: la suya es una filosofía del acontecimiento. Por eso, la filosofía debe cumplir tres funciones básicas: 1) Aclarar las posibilidades de elección del pensamiento, es decir, determinar lo que es interesado y lo desinteresado; 2) aclarar las distancias entre la filosofía y el poder, entre la verdad y el Estado, e intentar salvarla; 3) aclarar el valor del acontecimiento y de la ruptura.⁵⁴² “Si quieren que sus vidas tengan sentido, entonces, deben aceptar el acontecimiento, guardar distancia respecto del poder y tomar una decisión de manera imperturbable”.⁵⁴³ La filosofía debe aclarar las rupturas y los acontecimientos.

Hoy lo político se identifica, a la vez, con lo democrático y el capital. Nuestra actualidad radica en abandonar este consenso ampliamente reconocido. Este consenso reafirma la tríada. Hoy la desterritorialización continua del capital necesita reterritorializarse en el Estado –democrático, de derecho...-, que encuentra su culminación en la democracia parlamentaria de los países occidentales, que no es más que la versión capitalista de la sociedad de amigos que proponía Aristóteles o Hume. El discurso político predominante es esencialmente espacial, porque necesita pensar la simultaneidad de la diversidad –propia de las sociedades occidentales- con la unidad y la centralidad –garantía de orden y estabilidad-. Mientras que el discurso económico es esencialmente temporal, desde el momento en el que la economía financiera sustituye a

⁵³⁸ Deleuze, G & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía? Op. Cit.* Pp. 72.

⁵³⁹ *Ibidem.* Pp. 46.

⁵⁴⁰ *Ibidem.* Pp. 57.

⁵⁴¹ *Ibidem.* Pp. 95.

⁵⁴² Badiou, A & Zizek, S. *Filosofía y actualidad. El debate.* Amorrortu editores. Buenos Aires, 2011. Pp. 21.

⁵⁴³ *Ibidem.* Pp. 22.

la economía productiva que necesita un espacio en el que asentarse. Éste es el origen del juego e intercambios entre desterritorializar y reterritorializar los flujos de capital.

El hombre del capitalismo es el hombre anónimo,⁵⁴⁴ aquél en el que su vivir transcurre entre *no lugares*, entre pozos de soledad. Estos *no lugares* no son espacios específicos, más bien, cualquiera puede ser o estar en un *no lugar*, dónde las relaciones humanas se diluyen. El no lugar es lo contrario de la utopía, ya que bloquea la “sociedad de amigos”, la potencia de lo colectivo. Por eso, es con la utopía, con lo posible, con lo que se vuelve política esta potencia: con la emergencia de un nuevo pensamiento colectivo aún desconocido. Por eso, la utopía es la conjunción de nuevos conceptos con la *Realidad*, que se encarna en cuerpos sociales dispuestos al cambio.

Si hoy no existe Estado democrático universal –delirio kantiano- se debe a que lo único que es universal es el capitalismo de mercado. Por eso, hoy la defensa de los derechos del hombre debe pasar por una crítica consistente de la democracia. Hoy los derechos no salvan a los hombres, menos aún una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático –Habermas o Rawls-. Por eso, la democracia hoy considera preferible el orden y la estabilidad a cualquier injusticia. Entonces, la democracia es un fetiche; en lugar de ser una forma de gobierno es un estado que legitima al Estado –como garantía de orden- y al capital. Por eso, el acontecimiento del pensamiento o la filosofía que están al acecho de él son imprescindibles para abrir un agujero en la *Realidad* desde el que crear nuevas formas de vivir, pensar, desear..., colectivamente en una nueva sociedad de amigos.

2.-¿Qué es un acontecimiento?

2.1.-*Aion y Chronos.*

El acontecimiento es un devenir que esquivo el presente, por eso no distingue entre un antes y un después, entre un pasado y un futuro. La consecuencia de ello es que tira en ambos sentidos a la vez. Un devenir loco que no cesa jamás de tirar en ambas direcciones,

⁵⁴⁴ López Petit, S. *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo*. Siglo XXI. Madrid, 1996. Pp. 27-34. “Del hombre anónimo no sabemos nada y, sin embargo, hombres anónimos somos cada uno de nosotros”. Pp. 27.

que esquivo siempre el presente. “El pasado y el futuro como fuerzas desencadenadas se toman la revancha, en un solo y mismo abismo que amenaza al presente, y a todo lo que existe”.⁵⁴⁵ La incertidumbre personal se apodera del sujeto. ¿Qué yo se puede sujetar cuando el acontecimiento consiste en tirar en los dos sentidos a la vez? Cada acontecimiento es ya pasado y todavía futuro, más y menos a la vez, ayer y mañana en la subdivisión que los pone juntos en comunicación. Antes del acontecimiento, decimos que es ya demasiado temprano para *lo posible*; después, es ya demasiado tarde también para *lo posible*.⁵⁴⁶ *El acontecimiento siempre escapa al presente*. “Según Aión, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe [Hume] el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez”.⁵⁴⁷ Mejor dicho, es el instante puro, sin extensión, sin espesor, que subdivide cada presente en pasado y porvenir. Es este *instante* quién pervierte el presente en pasado y futuro siempre insistentes. El *eterno retorno*, la *memoria pura*. Entonces, las identidades fijas quedan descuartizadas, el *sentido común*, que no deja de ser un *sentido único*, se desvanece.⁵⁴⁸ La complementariedad del sentido común o *buen sentido* que se apoyaba en la alianza entre Yo, Dios y mundo, principios supremos de todas las identidades, se desvanecen en el *sinsentido* de un devenir loco que atraviesa, de singularidad en singularidad, todo el tiempo de un extremo a otro.

Entonces, ¿qué hay más eterno que el *Acontecimiento puro*? Por eso, los acontecimientos son ideales por naturaleza; sin embargo, tienen su efectuar espacio-temporal en un *estado de cosas*, sobre los cuerpos. El acontecimiento no es más que la comunicación de singularidades a través de *series disyuntivas*. Y deben ser ideales necesariamente, porque su tiempo nunca es el presente que los hace existir, sino el *Aión* ilimitado. El *infinitivo* en el que insisten. Pero, el acontecimiento no debe ser confundido ni con la esencia platónica, ni con el accidente empirista (Virilio); porque mientras que el accidente se puede esperar, el acontecimiento no. ¿Quién puede esperar algo que no sabe que tiene que llegar? Por eso, “el acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante”.⁵⁴⁹ Lo que el instante extrae del presente son los *puntos singulares*

⁵⁴⁵ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op cit. Pp. 199.

⁵⁴⁶ Baudrillard, J. “Lo virtual y lo aconcedero”. *Archipiélago n° 79*. 2007. Pp. 96.

⁵⁴⁷ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit. Pp. 199.

⁵⁴⁸ *Ibidem*. Pp. 29.

⁵⁴⁹ *Ibidem*. Pp. 85.

proyectados dos veces: sobre el pasado y sobre el futuro formando esta doble ecuación del *Acontecimiento puro*.

El tiempo es infinitamente sub-divisible en ambos sentidos. Cuando decimos que existen solamente un pasado y un porvenir que dividen cada presente hasta el infinito y lo alargan sobre la línea vacía. Cada presente se divide en pasado y porvenir, hasta el infinito. Pero, se trata de un infinito ilimitado en el que las líneas del presente y el pasado se alejan cada vez más. Por eso en *Aión* existe un laberinto que ordena un nuevo *eterno retorno*. Es decir, el presente no es nada, sólo un acto de razón que expresa el pasado y el futuro en el que se divide. Por eso *Cronos* debía ser cíclico, medía el movimiento de los cuerpos y estaba atrapado por la materia, mientras que *Aión* es la línea recta, ligera, en la superficie, incorporal ilimitada, forma vacía del tiempo e independiente del movimiento y la materia. La superficie esquivo el presente con la potencia de un instante, que distingue su momento de todo presente que divide y subdivide una y otra vez. “Nada sube a la superficie sin cambiar de naturaleza”.⁵⁵⁰ Pura autonomía, que huye en ambos sentidos a la vez. Por eso los acontecimientos sólo pueden ser efectos de superficie, y no causas que se hunden en lo profundo del pensamiento. La *Idea* cae sobre la superficie como un efecto incorporal: la superficie es autónoma de la altura y la profundidad; por eso los acontecimientos son incorporales, son efectos de superficie, que no se pueden reducir a la pesadez de los cuerpos o la altura de las ideas. Platón en las alturas o Heidegger en la profundidad del pensamiento quedan espantados. Porque todo sucede y se dice sobre la superficie. “La superficie, la cortina, la alfombra, el manto, ahí es donde el cínico y el estoico se instalan y con lo que se envuelven. El doble sentido de la superficie, la continuidad del derecho y el revés, sustituyen a la altura y la profundidad. Nada tras la cortina, sino mezclas innombrables. Nada sobre la alfombra, sino el cielo vacío”.⁵⁵¹ Por eso el *vacío* es el elemento paradójico, sin sentido, de la superficie. Un cielo vacío, que rechaza un pensamiento que trepa hacia las alturas, una naturaleza sin profundidad, que impide el pensamiento de la profundidad del ser. Porque es sobre la superficie donde se hace el *vacío* –hacia arriba o hacia abajo–, y todo acontecimiento, sobre la superficie, es la frontera móvil entre uno y otro. Sobre la superficie todo parece accesible.

Por eso, el acontecimiento debe *encarnarse* en cuerpos que actúan, de lo contrario sería pura virtualidad; por eso el acontecimiento implica algo excesivo respecto su

⁵⁵⁰ *Ibidem*. Pp. 200.

⁵⁵¹ *Ibidem*. Pp. 166-167.

efectuación, algo que trastorna el mundo, las personas, la sociedad. Es *contra-ofensivo* porque es capaz de introducir la negatividad interna en un sistema que se encuentre en su punto máximo de perfección. De ahí que, a diferencia de lo que ocurre con el accidente, el acontecimiento nunca puede ser previsto, ni entrar en el cálculo de probabilidades. En él hay algo que parece como venido de otra parte, algo fatal, imposible de prevenir. “Lo que es excesivo en el acontecimiento debe ser realizado, aunque no pueda ser realizado o efectuado sin ruina”.⁵⁵²

En ese hacia adelante y hacia atrás, siempre nos encontramos ante la doble pregunta: ¿Qué va a ocurrir? ¿Qué acaba de ocurrir? Un acontecimiento pasa. Algo imposible sucede, pero posee una inquietante familiaridad. Por eso tiene algo de angustioso. Sin embargo, el acontecimiento no es lo que sucede, sino que está en lo que sucede, y hace que lo que sucede sea impredecible. “Esto es lo que tiene de angustioso el acontecimiento puro, que siempre es algo que acaba de pasar y que va a pasar, a la vez, nunca algo que pasa”.⁵⁵³

Existe otro presente, que no se reduce a la presencia pesada; nos referimos al presente vivo, al instante, en el que se efectúa el acontecimiento. Presente del *Aión*, que representa el instante; pero se trata de un presente bailarín que recorre toda la línea del tiempo, ahora en un sentido, ahora en el otro.

2.2.-De la comunicación entre acontecimientos: el acontecimiento y la serie.

Cada acontecimiento recorre todo el *Aión* –pasado y porvenir-; es decir, que es coextensivo a la línea recta en los dos sentidos. O dicho al revés, el *Aión* es la línea recta que traza los *puntos singulares* de un acontecimiento en relación a un punto cualquiera que los extiende hasta el infinito, y los hace comunicar a unos con otros. Los acontecimientos están sobre el *Aión* y no lo saturan: porque son ideales, incorpóreos. Por eso cada acontecimiento comunica con todos los otros formando un solo y mismo *Acontecimiento. Todos los acontecimientos en un solo instante.* Éste es el significado de un presente que no lo es: el de un único *Acontecimiento. Un Acontecimiento para todos los acontecimientos.* Sentimos ahora la proximidad de un *eterno retorno* que no tiene que

⁵⁵² *Ibidem.* Pp. 203.

⁵⁵³ *Ibidem.* Pp. 94.

ver con el ciclo, sino con los acontecimientos que recorren todo el *Aión*. Con el vértigo que provoca en nosotros este descentramiento. Y al mismo tiempo lo deseamos, mientras sea algo excepcional; pero también deseamos, a la vez que no ocurra nada y que las cosas sigan estando en su sitio. Por eso, el acontecimiento es en sí mismo *contra-dictorio*, porque se mueve en esta doble dirección, y paradójico.

“Una hermosa metáfora de ello es de aquel video-artista que plantó su cámara en la península de Manhattan durante todo el mes de septiembre del 2001 para registrar el hecho de que no ocurría nada y rodar así un no-acontecimiento. ¡Y de repente la banalidad se hizo añicos ante su cámara junto a las Torres Gemelas!”⁵⁵⁴

Los acontecimientos entran en una relación de efectos entre sí. No podemos decir que un acontecimiento sea causa de otro, ni que este otro se su efecto. En tanto que efectos, los acontecimientos se expresan los unos en los otros, “[...] lo que hace que un acontecimiento repita otro a pesar de toda su diferencia, lo que hace que una vida esté compuesta por un solo y mismo Acontecimiento a pesar de toda la variedad de lo que sucede [...]”.⁵⁵⁵

Existe un conjunto de ecos, de *resonancias* entre los acontecimientos que recorren diferentes líneas temporales, lo que Deleuze denomina una *casi-causalidad* ideal de los efectos. Los acontecimientos en una *serie divergente*, heterogénea y dispar, resuenan en otra *serie divergente* a través del carácter positivo de la distancia. Porque dos series no resuenan por su semejanza, sino al contrario, por su diferencia. Entonces, decimos que dos acontecimientos componen un conjunto cuando las series que se organizan entorno a sus *puntos singulares* se prolongan unas a otras en todas las direcciones (convergencia de las series). Decimos que dos acontecimientos no componen un conjunto cuando las series divergen en los *puntos singulares* que la componen. Así pues, en las *series divergentes* cada punto se transforma en un medio de ir hasta el final del otro siguiendo la distancia que los separa. La divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación, aquello que no puede formar un conjunto es un medio de

⁵⁵⁴ Baudrillard, J. “Lo virtual y lo acontecedero”. *Archipiélago* n° 79. 2007. Pp. 98. Sabemos que los agentes de la CIA sabían de la posibilidad de un atentado terrorista de grandes dimensiones, pero no podían creer que éste ocurriese. Esa posibilidad superaba su imaginación. Porque un acontecimiento siempre la supera.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. Pp. 205.

comunicación. Retomando la impotencia del psicoanálisis, decimos que siempre afirma las disyunciones de forma exclusiva; por eso la *esquizofrenia* nos revela una fuerza desconocida de la *síntesis disyuntiva*: un uso inmanente y afirmativo. “Una disyunción que permanece disyuntiva y que, sin embargo, afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda la distancia y sin limitación uno por otro, ni excluir el uno del otro, es tal vez la mayor paradoja”.⁵⁵⁶ Por ejemplo, no significa que el esquizofrénico sea hombre y mujer a la vez. Es hombre del lado de los hombres y mujer de lado de las mujeres. Conecta las series paralelas de lo masculino y de lo femenino. Pero, no se trata de una síntesis en una identificación de contrarios. Lo que hace es sustituir un uso exclusivo por un uso disyuntivo. Se trata del tránsito de una serie a otra por *resonancia*. “No identifica dos contrarios, sino que afirma una distancia como lo que las relaciona en tanto que diferentes”.⁵⁵⁷ Por eso todos los términos disjuntos pueden a un tiempo ser afirmados.

No quiere decir esto que la disyunción se transforme en una conjunción: “Se distinguen tres clases de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces) que apunta a la construcción de una sola serie; la síntesis conjuntiva (y), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien) que reparte las series divergentes.”⁵⁵⁸ Deleuze llama *fantasma* a la resonancia entre dos series independientes, en tanto que dicha *resonancia* prepara el surgimiento del acontecimiento.

Sobre la línea recta hay un *eterno retorno* muy diferente del retorno circular, con su centro estático, de *Cronos*. Este nuevo *eterno retorno* es el de los acontecimientos puros que el instante que se desplaza sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir. Un solo *Acontecimiento* que comunica en la distancia de las series resonando a través de todas sus disyunciones. Parece, entonces, como si todos los acontecimientos fueran compatibles entre sí, porque lo que es incompatible es el acontecimiento y el mundo. Así pues, el problema es saber cómo el individuo puede superar su relación con la Realidad, para alcanzar una comunicación universal con todos los acontecimientos. Es decir, la posibilidad de una *síntesis disyuntiva*. Para ello sería necesario que cada individuo se captara a sí mismo como acontecimiento, y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado como otro individuo insertado en él; entonces, al desear este acontecimiento necesariamente desearía y podría comprender a todos los demás como lo

⁵⁵⁶ *Op. Cit.* Pp. 82.

⁵⁵⁷ *Ibidem.* Pp. 83.

⁵⁵⁸ Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* Pp. 209.

que son: acontecimientos. Entonces, cada individuo sería como un espejo que condensaría todas las singularidades que recorre cada acontecimiento. Sin designar personas, o sujetos globales que preexistan a las prohibiciones que las fundamentan, y diferencian estas prohibiciones entre sí con el yo.

Si pensamos el acontecimiento como la potencia del *eterno retorno*, entonces, cada individuo, que nace en lo que sucede, afirma su distancia con cualquier otro acontecimiento, y, por eso, puede recorrer todos los otros individuos, implicados por otros acontecimientos (porque cada individuo se capta a sí mismo como un acontecimiento); para poder extraer un único *Acontecimiento*, que no es más que él mismo de nuevo. Sólo así es posible una *multitud* de individuos, iguales a la vez que diferentes sobre una misma superficie. En palabras de Negri: “Si en la modernidad, la multitud (las masas) era producida desde el exterior, en la posmodernidad, la multitud se forma espontáneamente. Es decir, la multitud es la potencia de las singularidades que se han reunido dentro de constelaciones cooperativas; y lo común precede a la producción.”⁵⁵⁹

Contra-efectuando cada acontecimiento cada individuo extrae el acontecimiento puro que comunica con todos los otros, para volver, una vez más a sí mismo a través de todos los otros. Podemos decir sencillamente que el *Acontecimiento* es el *Gran Encuentro* de todos y cada uno de los acontecimientos. Porque lo que crea lo común es la desmesura del porvenir.⁵⁶⁰ Por eso una comunidad se sostiene sobre la estabilidad de los vínculos entre cada individuo (*estructura molar*), mientras que la *multitud*⁵⁶¹ se sostiene sobre la inestabilidad que hace resonar cada serie en la otra, en la que los acontecimientos se deslizan, explorando las distancias sobre la línea (*estructura molecular*). Por eso el *Ser Unívoco* es la pura forma del *Aión*.⁵⁶² Por eso frente a la Sociedad, que la forma Estado organiza, oponemos el *Acontecimiento* social. Porque el *Acontecimiento* social no es la causa de un pacto o de un contrato. Es algo bien diferente: un arte de los encuentros⁵⁶³ entre individuos y acontecimientos que hace aumentar su potencia frente al Estado. Sólo así la *multitud* se resiste al Estado. Una de las principales funciones del Estado es *re-territorializar* cualquier flujo desleal. Sin embargo, *desterritorialización* (capital) y forma-Estado (*re-territorialización*), son las dos caras, o el doble juego del Estado

⁵⁵⁹ Negri, A. *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión*. Akal. Madrid, 2006. Pp. 404.

⁵⁶⁰ *Ibidem* Pp. 366.

⁵⁶¹ Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos. Barcelona, 1993. Pp. 334-335 y 338.

⁵⁶² Deleuze, G. *Lógica del sentido. Op. Cit.* Pp. 216.

⁵⁶³ Pp. 33.

moderno capitalista.⁵⁶⁴ Por eso la obsesión del Estado es la de controlar el movimiento, de regular su velocidad, pero una vez hemos desvinculado el tiempo del movimiento, una vez el tiempo sale de sus goznes, lo incontrolable se revela en todo su ser como la pura desmesura en el tiempo: como *eterno retorno*. Por eso, el tiempo desbarata la metafísica que sostiene la *forma-Estado*; porque sólo el pensamiento metafísico puede inventar la ficción del Estado: “Pues, por derecho, el Estado moderno va a definirse como ‘la organización racional y razonable de una comunidad’ [...]. El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta universalidad una forma de universalidad [...] Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio [...] pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón”.⁵⁶⁵ La metafísica del tiempo es la destrucción de la metafísica del Estado que defendía Platón. “Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento”. Por eso el sentido de la expresión “invertir el Platonismo” para Deleuze significa desbaratar la metafísica del Estado, y el Estado mismo, por eso, como Nietzsche, el pensamiento debe convertirse en una *máquina de guerra*, como lo contrario al Estado, en un peligro insistente como pura exterioridad, o como el *afuera* que persiste en su interior.

También sabemos de la *ficción teórica* del pacto social para establecer qué vínculos se deben establecer entre los hombres para formar un cuerpo político. No existe una mirada hacia atrás para pasar de un *estado de naturaleza* a la *sociedad política*.⁵⁶⁶ Más bien sucede lo contrario, lo sociedad política finge un *estado de naturaleza* para legitimar determinados vínculos o estructuras de poder.

“Contra la inquietante monotonía del orden mundial, quedará siempre una oportunidad para la inquietante extrañeza del acontecimiento.”⁵⁶⁷

“No sólo hay significaciones o interpretaciones. También hay verdad. Pero el trayecto de lo verdadero es práctico y el pensamiento dónde él se libera está en parte sustraído a la lengua (indiscernibilidad) y en parte sustraído a la jurisdicción de las Ideas (Indecidibilidad). La verdad requiere, además de la base

⁵⁶⁴ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Op. Cit.* Pp. 266.

⁵⁶⁵ *Ibidem.* Pp. 390-391.

⁵⁶⁶ Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil.* Alianza editorial. Madrid, 2000.

⁵⁶⁷ Baudrillard, J. “Lo virtual y lo acontecedero”. *Archipiélago n° 79.* 2007. Pp. 98.

presentadora de lo múltiple, el ultra-uno del acontecimiento. De ahí viene que ella *fuera la decisión*".⁵⁶⁸

Para Deleuze lo verdadero es el tiempo como puro devenir, independientemente de su contenido. Hemos visto que el acontecimiento implica pura potencialización; es decir, una nueva ordenación de la existencia que quiebra la duración aparentemente continúa en planos heterogéneos. Todos los hechos que llenan nuestra vida tienen lugar en diferentes planos heterogéneos. El paso de un plano a otro lo llamamos acontecimiento: al devenir sobre lo heterogéneo. "Enamorarse, dejar de amarse, no se alojan en ningún presente. Más allá de los actos y de los sentimientos, son crisis temporales, subversiones del presente de las que el sujeto no sale indemne, idéntico a lo que era".⁵⁶⁹

Todo acontecimiento tiene lugar entre la coexistencia instantánea de dos dimensiones heterogéneas en un tiempo vacío, en donde pasado y futuro coinciden avanzando el uno sobre el otro. El acontecimiento siempre es lo que viene, lo que llega; pura emergencia de lo nuevo. El acontecimiento es la intensidad que viene, que empieza a diferenciarse de otra intensidad. Toda intensidad, todo y su singularidad, se vincula siempre con otra intensidad de la que ella se desprende. El acontecimiento está en el paso de un estado de cosas al otro, en el límite entre dos planos heterogéneos. Por eso, el acontecimiento es incorpóreo y se desvanece en el nuevo estado de cosas.⁵⁷⁰ Por eso, el acontecimiento es recogido en el lenguaje en su forma infinitiva, porque expresa el puro dinamismo temporal. Un movimiento infinito, que no cesa de terminar o de cumplirse, sin terminar jamás. Movimiento dotado de una velocidad infinita, pero que coincide a la vez con una lentitud infinita, en conformidad del tiempo vacío de *Aión*. Captar el mundo en su carácter de acontecimiento, crear en el lenguaje los signos que conservan sus singularidades –conceptos-, es lo que procede a la filosofía. El instante filosófico no es el de las preguntas generales, el de las preguntas singulares, que captan el acontecimiento como tal o las cosas como acontecimientos.⁵⁷¹ Entonces, el filósofo no tiene opinión política sobre nada, salvo sobre esa creación social que hace eco a la suya, conceptual. El

⁵⁶⁸ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op Cit. Pp. 471.

⁵⁶⁹ Zaurabichvili, F. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2011. Pp. 123.

⁵⁷⁰ *Ibidem*. Pp. 152.

⁵⁷¹ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2002. Pp. 243-251.

filósofo grita que le “falta un pueblo”, una “tierra nueva que no existe todavía”, incapaz de crearlo lo llama con “todas sus fuerzas”. La filosofía como acontecimiento, la filosofía del acontecimiento es ese instante de resistencia a la *Realidad* presente.⁵⁷²

2.3.-Políticas del Acontecimiento.

“Toda posibilidad tiende a realizarse, a caracterizarse netamente: de allí ese desborde de variaciones por encima y a través de todos los temas vivientes físicos y sociales”.⁵⁷³

En capítulos anteriores hemos podido mostrar cómo para Kant la política sólo tenía sentido como la aplicación, o puesta en práctica del derecho. La propuesta de Deleuze consiste precisamente en lo contrario: *liberar a la política de la moral*. En este sentido la política se preocupa por crear nuevos valores que encarnen nuevas formas de vida, dejando a un lado el problema de la aplicabilidad jurídica de la moral. La lectura que hace Deleuze de Nietzsche permite comprender que si lo que resulta problemático en la filosofía kantiana es el pasaje de la voluntad a la libertad, es así porque la libertad no es libre *a priori*. Sin duda, que es posible que esto pueda suceder, pero para eso es necesario que esta voluntad sea capaz de crear esta libertad. No existe más libertad que aquélla que es el resultado de un proceso de creación. Esta distinción entre libertad y creación se sitúa en el centro de la *ontología política* de Deleuze. Renuncia a la concepción liberal de libertad –formal y abstracta- ya que se encuentra alejada de cualquier creación real. Sin creación libertad y opresión permanecen indiscernibles: puramente formales sin efectos sobre la *Realidad*. “La creación no puede tener lugar sin libertad, no porque esta última sea la condición de la creación, sino porque es su efecto”.⁵⁷⁴ Creación y libertad se corresponden sin que una sea más amplia que la otra. “A la noción liberal de libertad como *condición de posibilidad* de la creación, Deleuze opone la creación como *condición de realidad* de la libertad. La creación es siempre

⁵⁷² Deleuze, G & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona, 2001. Pp. 110 y 111.

⁵⁷³ Tarde, G. *Monadología y sociología*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2006. Pp. 99.

⁵⁷⁴ Gastaldi, L. “La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política”. En VVAA. *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Deleuze*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2010. Pp. 69.

creación de libertad”.⁵⁷⁵ En definitiva, de lo que se trata es de encontrar una libertad capaz de volverse libre, sin suponer la libertad. Tal voluntad creadora solo puede ser determinada como poder en un sentido spinozista. En definitiva, la voluntad, ligada siempre a la experiencia, es siempre creadora. Es afecto, sensibilidad, sensación, movimiento forzado..., poder. Entonces, sólo entonces, la voluntad es deseo. El deseo, como la naturaleza, es máquina, por tanto inmanente. Así la trascendencia práctica que se eleva sobre lo sensible, en tanto que reino de fines, queda neutralizada. Para Deleuze naturaleza y deseo forman parte de un mismo campo de inmanencia. Que el deseo sea maquinado significa que se encuentra condicionado a situaciones en las que irremediabilmente se encuentra mezclado. Que en las máquinas la capacidad de desear significa que las situaciones sólo determinan a desear, a crear algo nuevo que no existe en las situaciones.

Devenir revolucionario es el resultado de una situación concreta, no de una elección; bien de opresión o de tiranía que no nos deja otra opción. La creación política es el efecto de situaciones locales concretas. La *ontología política* de Deleuze frente a la *filosofía política* liberal asegura a la política un lugar –un ser- determinado: el que abren los procesos de diferenciación y actualización. Esta es la forma como interviene la voluntad –deseo- sobre la *Realidad*; dicho de otra manera, la creación de libertad. Entonces la política no debe consistir en la aplicación del derecho –Kant-, sino en creación de derecho. Por eso, la ontología política debe centrarse en la crítica y el análisis de la *Realidad*, esto es, el capitalismo. Entonces, al ser la política ocupada por los procesos de actualización y diferenciación cubre todos los campos del ser. Al asentarse en el ser, Deleuze hace del ser una apuesta política. Todo lo que llega al mundo es el resultado de un proceso de actualización y diferenciación. La política, entonces, coincide con el surgimiento y el devenir del ser. Luego, la política no forma parte de la historia, porque la política debe ser la creación de algo nuevo. Por eso, la política no debe desligarse de la creación de conceptos en filosofía, la creación de afectos en el arte..., que llaman a florecer a una nueva estructura de lo social, que vaya más allá de la *Realidad*. Por eso mismo, existe una política del arte, de la sexualidad, de la vida, del pensamiento que precipita los acontecimientos de tal forma que escapen al control. Por eso, creer en el mundo –frente a la *Realidad*-, precipitar los acontecimientos y escapar al control son las

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

máximas de la política en Deleuze. “[...] en Deleuze hay un nuevo núcleo de la rebelión, de la afirmación y de la subjetividad. Rebelión contra la sociedad de control, es decir, rebelión contra la comunicación. Afirmación del acontecimiento. Creación de algo nuevo, algo pequeño o grande, pero algo nuevo. Y creencia en el mundo como nueva subjetividad. Y me parece que el vínculo entre las tres constituye completamente la ética de Deleuze”.⁵⁷⁶ En una vida que es puro devenir.

2.4.-Nuestro acontecimiento.

“El modo del acontecimiento es la problemática”.⁵⁷⁷ Un acontecimiento no es la solución a un problema, sino la apertura de la multiplicidad de lo posible. En oposición a lo que pensaba Marx, para quien la humanidad se plantea únicamente los problemas que podía resolver, el problema que se puede construir a partir del acontecimiento no contiene implícitamente sus soluciones, que en cambio deben ser creadas, ya que la “instancia-problema” difiere por naturaleza de la “instancia-solución”.⁵⁷⁸ Entre cada una de ellas estalla el acontecimiento. “Un problema se determina al mismo tiempo que se resuelve; pero su determinación no se confunde con la solución, los dos elementos difieren por naturaleza, y la determinación es como la génesis de la solución concomitante”.⁵⁷⁹

Al rehacer la filosofía de Leibniz, para Deleuze el mundo es un virtual, una gran multiplicidad de relaciones y de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación que crean lo posible. “Pues con Leibniz surge en filosofía el problema que no cesará de obsesionar a Whitenhead y a Bergson: no cómo alcanzar lo eterno, sino en qué condiciones en el mundo objetivo permite una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación. [...] El mejor de los mundos no es aquel que reproduce lo eterno, sino aquél en el que se produce lo nuevo [...]”.⁵⁸⁰ Es decir, lo posible no existe

⁵⁷⁶ Badiou, A. “¿Existe algo así como una política deleuziana?”. En VVAA. Charlrs Zarka, Y. (Coordinador) *Deleuze político. Nueve cartas inéditas sobre Gilles Deleuze*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2010. Pp. 24.

⁵⁷⁷ Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños. Madrid, 2006. Pp. 37.

⁵⁷⁸ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2002. Pp. 271.

⁵⁷⁹ *Ibidem*. Pp. 250.

⁵⁸⁰ Deleuze, G. El pliegue. *Leibniz y el barroco*. Paidós. Barcelona, 1989. Pp. 105.

desde el comienzo –como en la filosofía de Leibniz-,⁵⁸¹ no se encuentra dado, sino que hay que crearlo. Todas estas posibilidades son reales, pero virtuales, en los signos, los lenguajes, los gestos..., pero deben efectuarse o actualizarse en los cuerpos. Efectuar es desarrollar lo que lo posible envuelve.

Cuando pensamos la posibilidad bajo la creación de lo posible éste no orienta el pensamiento y la acción según sistemas de codificación preestablecidos –capitalistas/obreros, trabajo/ocio...-, sino que debe ser creado. Un nuevo campo de posibles, una nueva distribución de potencialidades brotan y desplazan las oposiciones binarias expresando nuevas posibilidades de vida. Nuevas estrategias para nuevos movimientos políticos, que sin perder de vista las alternativas de lucha clásicas –capital/trabajo...- subordinan la acción a la creación de una nueva línea de fuga, de un estado inestable, que abre el camino a un nuevo campo de posibles. La acción política es una creación doble: por un lado, recibe una nueva distribución de los posibles, por otro, trabaja para su consumación en los cuerpos colectivos, que corresponden a la nueva subjetividad, que se ha expresado en el acontecimiento. “La consumación de los posibles es a su vez un proceso imprevisible, impredecible, abierto y arriesgado”.⁵⁸²

Actualizar y consumir no son actividades de transformación, sino efectuaciones de mundos. La actualización de los posibles no remite al proceso de producción, a la exteriorización de un sujeto en un objeto, sino a un proceso de doble creación, de doble invención que desplaza completamente la categoría de trabajo. Decimos que un mundo posible existe, pero lo hace en lo que lo expresa: en palabras, en imágenes, en gestos... El acontecimiento se expresa en el significante, en la medida que produce un cambio de sensibilidad, que a su vez crea una nueva forma de evaluación sobre la *Realidad*. La distribución del deseo se ha modificado. Entonces, se revela lo que nuestra *Realidad* tiene de insufrible e intolerable y, al mismo tiempo, nuevas posibilidades se abren. Únicamente el acontecimiento crea la posibilidad de un nuevo objeto –una nueva política como forma de intervención en la *Realidad*- y la posibilidad de un nuevo cuerpo, más allá de la clase obrera.

⁵⁸¹ Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*. Alianza. Madrid, 2002. Pp. 62. “Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores”.

⁵⁸² Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Op Cit.* Pp. 42.

Es decir, las formas de enunciación –teorías sobre el capitalismo, sujetos revolucionarios, formas de explotación...- y las formas de organización política –la interacción de los cuerpos- deben relacionarse con el acontecimiento. Relacionar lo que hacemos y lo que decimos con el acontecimiento: ¿Qué ha pasado? ¿Qué pasa? ¿Qué va a pasar? En este intervalo es donde el acontecimiento revela su naturaleza problemática. Todo se ve forzado a nuevas preguntas y respuestas. Aquéllos que ya las tienen preparadas dejan escapar el acontecimiento. “La unidad y la relación entre los dos agenciamientos están dadas por el acontecimiento que se expresa en los agenciamientos colectivos de enunciación y que se efectúa en los agenciamientos corporales. El acontecimiento crea un mundo posible (concepto, puentes móviles que rebasan las opiniones corrientes, ya que toda actividad conceptual carece de límites en sí misma) que se expresa en los agenciamientos de enunciación (en los enunciados, en los signos o en un rostro) y que se efectúa en el cuerpo”.⁵⁸³

Lo posible no es algo abstracto que no existe, lo hace en los agenciamientos colectivos de enunciación que lo expresa, modificando las maneras de sentir, de afectar y de ser afectado. “El acontecimiento tiene así dos dimensiones, una espiritual y otra material, pero él mismo no es ni materia ni espíritu; ni sujeto, ni objeto. Es ambos a la vez, de la misma manera que es la contemporaneidad de los tiempos (pasado, presente y futuro a la vez). El acontecimiento insiste en los enunciados y no se dice ni deja de decirse acerca de los cuerpos, pero no es contenido en los enunciados y nunca se actualiza tampoco de manera completa en los cuerpos (eternidad del acontecimiento)”.⁵⁸⁴

Entonces, un mundo, a diferencia de la *Realidad*, es una multiplicidad de relaciones que dependen de un acontecimiento, no de una esencia. Las relaciones presuponen el acontecimiento que actúa transformando el sentir, los deseos y las creencias. Pero si el mundo es relación, acontecimiento posible, entonces, únicamente la apropiación y la posesión pueden explicar su constitución. “Si el tener parece señalar el ser, seguramente el ser implica el tener. Esta abstracción vacía, el ser, nunca es concebida sino como la *propiedad* de algo, de otro ser, él mismo compuesto de *propiedades*, y así se sucede indefinidamente. En el fondo el contenido de la noción de ser es la noción de tener. [...] El opuesto verdadero del *yo*, no es el no-*yo*, es el *mío*; el opuesto verdadero

⁵⁸³ *Ibidem*. Pp. 46.

⁵⁸⁴ *Ibidem*. Pp. 46-47.

del ser, es decir del *poseedor*, no es el no-ser, es lo *poseído*".⁵⁸⁵ Es que, todo ser pretende, no ser apropiado a los seres exteriores, sino apropiárselos.

En esta teoría política, que pone en el centro la creatividad y el encuentro con el acontecimiento, implica una dimensión colectiva y social. Porque si la invención es colaboración y cooperación de singularidades que entran en relación, es a la vez la suspensión de lo habitual y del sentido común de la sociedad y del individuo. La invención es un proceso de creación que pone en juego la diferencia.⁵⁸⁶ Entonces, toda invención es ruptura de normas, de reglas y de hábitos que configuran eso que llamamos sociedad.⁵⁸⁷ "Ciertamente, si la sociedad nos hubiera hecho enteramente, ella no nos habría hecho más que sociables. Es pues de las profundidades de la vida orgánica (y de más lejos aún, creemos nosotros) que brotan entre nuestras ciudades esas lavas de discordia, de odio, de envidia, que la inundan a veces".⁵⁸⁸ En Marx las relaciones remitían al trabajo como esencia, mientras que en Tarde valor y trabajo, casi en la misma época, dependen del acontecimiento, de la capacidad para iniciar algo nuevo. Acontecimiento y no esencias: la ruptura es radical.⁵⁸⁹ "La invención es un acto que pone al que la realiza fuera del tiempo histórico y lo hace entrar en la temporalidad del acontecimiento".⁵⁹⁰

3.-¿Qué significa ser fiel a un acontecimiento? El acontecimiento pensado desde el conjunto. (Badiou)

El ser y el acontecimiento, una de las principales obras de Badiou, y, probablemente la más compleja, ya que en ella marca las líneas maestras de su pensamiento, concierne principalmente a la cuestión del ser: ¿qué se puede decir del ser, del ser en cuanto ser? ¿Qué podemos decir de los caminos o de los medios para conocerlo? La propuesta de Badiou es que el "ser en cuanto ser" es multiplicidad pura; una multiplicidad no compuesta por átomos. Es decir, el ser está compuesto por elementos, pero éstos, a su vez, son también multiplicidades. Se llega a un punto final, que no es lo Uno, sino el vacío. Para recorrer este camino identificará la ontología con la matemática.⁵⁹¹ Por otro lado, trata sobre una teoría de las verdades en tanto que

⁵⁸⁵ Tarde, G. *Monadología y sociología*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2006. Pp. 89-90.

⁵⁸⁶ *Ibidem*. Pp. 73.

⁵⁸⁷ *Ibidem*. Pp. 80.

⁵⁸⁸ Tarde, G. *Monadología y sociología*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2006. Pp. 81.

⁵⁸⁹ Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Op Cit.* Pp. 69.

⁵⁹⁰ *Ibidem*. Pp. 62-63.

⁵⁹¹ Badiou, A. *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2010. Pp. 142.

multiplicidades. “De modo que el libro trata a la vez de una teoría del ser y de una teoría de las verdades, y todo ello, en una teoría de lo múltiple puro”.⁵⁹²

Toda ontología de lo múltiple debe cumplir cinco condiciones. 1) La ontología es pensamiento de la multiplicidad inconsistente; 2) lo múltiple es un “sin-uno” puesto que él mismo está compuesto de multiplicidades –siempre nos referimos a múltiples de múltiples-; 3) no existe ningún principio original de finitud, ya que no hay límite capaz de limitar a la multiplicidad, luego, la infinitud es otro nombre para la multiplicidad – existe, según 2) una “diseminación infinita de multiplicidades infinitas”; 4) dado que el múltiple es múltiple de múltiples, entonces, no es necesario reintroducir lo uno, entonces, un múltiple es múltiple de nada, por lo que ésta estará dotada de un principio de consistencia propio; 5) la presentación ontológica debe seguir una axiomática matemática.⁵⁹³

Llevando este pensamiento hasta el extremo todo acontecimiento es un surgimiento, el relámpago por un instante del vacío que subyace en una situación, sepultado en las estructuras. La estructura priva de existencia al acontecimiento, digamos, que lo reprime. Cuando sobrevive un acontecimiento se produce un rebrote de los elementos de la situación hasta entonces *im-presentados*. Esta sorpresa nacida del vacío subyacente hace surgir a la presentación elementos hasta entonces ignorados. La víspera del estallido de una revolución, todo puede aparentar encontrarse en orden –he ahí la estructura-, pero al amanecer surge algo que la estructura no había previsto. Este acontecimiento no viene de la nada: era una virtualidad aletargada en las profundidades. Esa potencia inusual se revela pronto y, además de dar a la estructura la sensación de un vacío que sube inesperadamente a la superficie, es también el trastrocamiento de la situación.

3.1.-El vacío y la presencia: ¿Qué es impresentable?

El círculo, la línea. El círculo que por la cesura se transforma en línea. El tiempo estable de lo circular; el tiempo como línea, formada por puntos singulares, que recorre, en ambos sentidos, el acontecimiento. La línea es una serie que comunica con otras series

⁵⁹² *Ibidem*. Pp. 143.

⁵⁹³ Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa editorial. Barcelona, 2002. Pp. 33.

por efectos de resonancia. Lo diferente comunica con lo diferente por el eco inesperado del azar presente.

La línea, la serie, es la forma como Deleuze piensa el acontecimiento principalmente, a pesar a que apunta al conjunto. El círculo no es el conjunto, porque cortado aquél éste desaparece, y, entonces a un lado y a otro sólo tenemos el vacío. El círculo no es el conjunto. Quién ha pensado en profundidad el acontecimiento como conjunto ha sido Badiou, para quién toda ontología se reduce a una situación. La ontología debe discernir lo múltiple sin hacerlo Uno, únicamente “[...] capturando el ensí de lo múltiple mediante la puesta en consistencia de toda inconsistencia [...]”.⁵⁹⁴ La inconsistencia es el despliegue de lo múltiple infinito que ninguna unidad puede reunir. Mientras que la multiplicidad consistente es un conjunto en el que la multiplicidad de los elementos que la forman pueden ser pensados sin contradicción como “estando juntos”; es decir, como una colección. “[...] inconsistencia, es decir, un despliegue-múltiple que ninguna unidad reúne”.⁵⁹⁵ Queda probado que la presentación del ser es lo múltiple.

En un conjunto lo múltiple se presenta estructurado de forma consistente. Pero siempre está presente el *fantasma* de la inconsistencia. “La verdad es que es que antes de la cuenta [de los múltiples en una situación] hay nada, ya que todo es contado. Pero de ese ser-nada –donde mora la inconsistencia ilegal del ser- depende que haya el todo de las composiciones de unos en el que se efectúa la presentación.”⁵⁹⁶ La nada es lo no presentado en toda presentación de lo múltiple. Es decir, siempre hay un algo que no ha sido contado. Luego, la nada es ese punto vacío, que merodea la presentación, que se encuentra diseminada por todas partes, que no está en ningún lugar y está, a la vez, en todo lugar. Es lo no presentable. Esta nada es el vacío (\emptyset), que toda presentación estructurada *impresenta*. ¿Si el vacío es impresentado cómo sabemos *que es*? Por su *exceso*, por una disfunción en la cuenta-por-uno de lo múltiple en toda situación estructurada (conjunto). El acontecimiento es ese exceso desde el cual el vacío de una situación es detectable. Luego, la ontología debe considerar la existencia del vacío, como el *errar impresentado* en toda presentación. El vacío es un puro *nombre propio* que se indica a sí mismo: señala lo impresentable como tal, como lo que excede lo presentado. “Uno de los actos de esta rescisión es, justamente, plantear que el vacío es múltiple, el

⁵⁹⁴ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op Cit. Pp. 41.

⁵⁹⁵ *Ibidem* Pp. 55.

⁵⁹⁶ *Ibidem*. Pp. 69.

primer múltiple, el ser mismo a partir del cual toda presentación múltiple, cuando es presentada, se teje y se enumera”.⁵⁹⁷ Entonces, el tema primero de la ontología es el vacío, como ya supieron ver Demócrito⁵⁹⁸ y sus seguidores, pero también es el tema último, porque toda inconsistencia es impresentable. ¿Podemos pensar el vacío como algo presentable? Sí como conjunto vacío (\emptyset);⁵⁹⁹ es decir, como el conjunto formado por ningún elemento, y que es único. “De igual modo, $\{\emptyset\}$ es un conjunto, un múltiple. Sólo que aquello que le pertenece, esto es \emptyset , es único. Pero la unicidad no es lo uno”.⁶⁰⁰

La garantía de la consistencia del conjunto es que el vacío jamás se fije, dejar que yerre como figura del caos. Asumir de forma tajante que siempre hay un \emptyset que escapa a la cuenta. Por eso, una presentación, un conjunto, jamás puede ser caótico, porque no presenta lo impresentable, sino que lo deja errar. Para asegurarnos de que \emptyset no sea fijado necesitamos de otra estructura, de una *meta-estructura* o metalenguaje, como diría Barthes.⁶⁰¹ Es decir, toda presentación está estructurada dos veces: está presentada y re-presentada. “En efecto, si la representación no fuera más que una doble presentación, el estado sería inútil”.⁶⁰² Entre una y otra existe una distancia superable, que precisamente es lo que nos fuerza a pensar qué es un acontecimiento.

Sin embargo, debe existir cierta proximidad entre el estado y la situación. Frente al peligro latente del \emptyset duplicamos, re-presentamos, para ahuyentar la angustia que produce este vacío errante. Esta *meta-estructura* o *re-presentación* es el “estado de la situación” que cuenta a todas las multiplicidades como una unidad. Decimos que la *re-presentación* es el filtro “legal” de los agrupamientos múltiples presentados.⁶⁰³ Esta *meta-estructura* es la respuesta al \emptyset , que cierra y da seguridad a la situación. Ahora bien, el grado de conexión entre *estructura* y *meta-estructura* es variable; la distancia entre una y otra no es siempre la misma. Lo que nos lleva a lo siguiente: que múltiples que no están

⁵⁹⁷ *Ibidem* Pp. 74.

⁵⁹⁸ Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. Pp. 477. (Frag. 44 y 45, del Libro IV)

⁵⁹⁹ Si bien Badiou en todo *El ser y el acontecimiento* se sirve de la teoría de conjuntos para presentar su exposición, nosotros nos hemos por intentar evitar gran parte de esa terminología y los signos que le corresponden para facilitar la exposición.

⁶⁰⁰ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit. Pp. 108.

⁶⁰¹ Barthes, *Mitologías*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires, 2002. Pp. 2006.

⁶⁰² Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit. Pp. 319.

⁶⁰³ *Ibidem*. Pp. 321.

presentados en la situación sí que estén *re-presentados* (*punto de exceso*). También puede suceder al revés (*múltiples inmediatos no re-presentados*).

“Llamaré *normal* al término que está, a la vez, presentado y representado; *excrecencia* al que está representado, pero no presentado; *singular* al que está presentado, pero no representado”.⁶⁰⁴

En definitiva, la normalidad es el re-aseguro del uno por la *re-presentación*; los términos singulares, no son reconocidos, no son verificados por la *re-presentación*, y sólo lo podrán ser si son transportados por las partes que exceden.

3.2.-La función política de la re-presentación.

El Estado es la *re-presentación* de una situación histórico-social; es decir, la ley que garantiza la unidad en lo inmediato de lo social. Por eso, el Estado es una *meta-estructura* que da uniformidad a los efectos. *El Estado re-presenta una multiplicidad ya presentada*. “[...] el Estado se ocupa de re-presentar la presentación, constituyéndose por lo tanto en la estructura de la estructura histórico-social, garantía de que lo uno es un resultado *en todo*”.⁶⁰⁵ Luego, el Estado es siempre segundo, que el Estado está ligado a lo social en el movimiento de la presentación de una multiplicidad. Por eso, sólo gestiona y administra. Hay algo en lo social, algo *singular*, que no puede ser *re-presentado* por el Estado; algo que escapa a su organización. Es decir, individuos que *pertenecen* a la sociedad, pero que no están *incluidos* en el Estado.⁶⁰⁶ “Hay una esencial indiferencia del estado por la pertenencia, a la vez que un cuidado permanente por la inclusión”.⁶⁰⁷ Significa que al Estado le preocupan poco la vida de las personas.⁶⁰⁸ Esta es la traducción.

Si lo *singular* escapa a la inclusión en el Estado, la *excrecencia* son todos aquéllos mecanismos y procedimientos, que hacen del Estado una visibilidad estructural que

⁶⁰⁴ *Ibidem*. Pp. 117.

⁶⁰⁵ *Ibidem*. Pp. 125.

⁶⁰⁶ Recordemos la diferencia entre *pertenencia* e *inclusión* en teoría de conjuntos. El individuo pertenece a la sociedad (conjunto B), y luego puede ser incluido en el Estado (conjunto A). Entonces: i (individuo) pertenece al conjunto B, y el conjunto B es un subconjunto del conjunto A en el cual está incluido.

⁶⁰⁷ *Ibidem*. Pp. 127.

⁶⁰⁸ Castel, R. *La discriminación negativa. ¿Ciudadanos o indígenas?* Hacer editorial. Barcelona, 2010.

excede lo social. La burocracia, que en esencia es excesiva, lo policial, lo militar... son signos de esta *excrecencia* propia de la maquinaria estatal que visibiliza su presencia.⁶⁰⁹

Este análisis, como también hemos visto en el caso de Deleuze, muestra que el Estado no se funda sobre vínculos sociales entre individuos, sino sobre la des-ligazón que impide. Dicho de otra forma, como segunda *estructura* la preocupación estatal es la *inconsistencia*, más que la creación de una *consistencia social*. Luego, el Estado funciona como *meta-estructura* que evita que \emptyset se fije, para poder mantener la *consistencia de lo social*. Entonces, como diría Marx: la burguesía sería el término *normal*, el proletariado el término *singular* (no está representado por la *meta-estructura* del Estado), mientras que el aparato del Estado sería la *excrecencia*. Ahora bien, el cambio político, si bien tiene que vérselas con el Estado, no debe, como sostenía Marx, desplegarse a partir de él, pues el Estado no es *lo político*. Por el contrario, la política se juega en la capacidad de establecer entre el vacío y el exceso una relación diferente a la del Estado, porque sólo lo otro puede sustraerse a la *meta-estructura* estatal.

3.3.-¿Qué es lo a-normal?

Presentado el vacío volvamos al conjunto. En teoría de conjuntos y axiomática de la probabilidad, un conjunto presenta una serie de acontecimientos. En un conjunto se presentan múltiples acontecimientos de forma consistente, luego el vacío es lo inconsistente, que no puede ser presentado.

Lo *normal* ha quedado bien delimitado, pero, ¿qué es lo anormal? Lo *singular*, aquello que es *presentado*, pero no *re-presentado*. Lo múltiple se encuentra por entero en lo inestable de lo *singular*. Era, precisamente, lo que la *meta-estructura* estatal no podía *re-presentar* y capturar. “Llamaré sitio de acontecimiento a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. [...] Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está al borde del vacío, o es fundador [...]”.⁶¹⁰ Podemos decir que un *sitio de acontecimiento* está al borde del vacío si lo pensamos desde el punto de vista de la *re-presentación*. El sitio es el *mínimum* que pertenece a la situación, pero lo que le pertenece

⁶⁰⁹ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit. Sobre el papel ordenador de la lengua y la normalización del exceso: 326-328, 339-342 y 344.

⁶¹⁰ *Ibidem*. Pp. 197.

al sitio no le pertenece a ella. El sitio es *re-presentable*, pero no su contenido. “En la situación, ese múltiple es, pero *aquello de lo que él es múltiple*, no es”.⁶¹¹ Este múltiple puede entrar en la situación y en combinaciones consistentes, pero nada de lo que le pertenece puede entrar en la situación. Podríamos decir que sólo su contorno entra en la situación. Así pues, el vacío aparece en la situación, por eso los *sitios de acontecimiento* bloquean las combinaciones múltiples hasta el infinito; porque en el borde se encuentran con un múltiple cuyo contenido es el vacío. Pero, estas singularidades pueden siempre ser normalizadas. “Como la Historia político-social lo muestra, todo sitio de acontecimiento puede acabar por sufrir una normalización estatal”.⁶¹² Por eso, decimos que los *sitios de acontecimiento* son locales, porque siempre remiten a un contexto político y social. Por eso, la idea de una conmoción total –en el sentido de toda la sociedad- es imposible. Cualquier acción transformadora radical se origina siempre en un punto, que en el interior de una situación, es un sitio de acontecimiento. Por eso, una situación histórica, política o social está, por lo menos en uno de sus puntos, al borde del vacío; en el sentido en que existe en ellas como mínimo un *sitio de acontecimiento*. Porque en el orden del ser algo es sustraído a la *re-presentación* (estado de la situación). Existe, por tanto, una precariedad de *re-presentación* en los *sitios de acontecimiento*. Y, decimos precaria no inexistente, porque lo que se puede *re-presentar* en un estado de situación es el sitio, no el acontecimiento.

3.4.-El sitio de acontecimiento y lo a-normal.

El acontecimiento es localizable y está ligado al lugar. Por eso, tenía un sitio. En su sitio, pero no es *re-presentable* en la situación. Si él no es *re-presentable*, sólo puede ser pensado de forma puramente abstracta. “Todo acontecimiento tiene un sitio singularizable en una situación histórica”.⁶¹³ Sólo hay acontecimiento cuando hay determinación local del sitio; es decir, que exista al menos una situación en la que haya un múltiple *a-normal* al borde del vacío. Es decir, el *sitio* sólo es una condición de ser del acontecimiento. ¿Qué es un acontecimiento? *Un acontecimiento es un múltiple que presenta todo su sitio y llega a presentar la presentación misma*. Entonces, ¿pertenece o no pertenece el acontecimiento a la situación? El acontecimiento singular (*a-normal*) no puede ser *re-presentado* en la situación. El acontecimiento no puede ser pensado

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² *Ibidem*. Pp. 198.

⁶¹³ *Ibidem*. Pp. 202.

estatalmente, en un *estado de situación*. Luego, no se puede confundir el acontecimiento con un *sitio de acontecimiento*. Para poder decir que el acontecimiento pertenece a la situación entre el *sitio de acontecimiento* y el acontecimiento mismo se debe interponer el vacío. “[...] un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad, abre una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que antes se ignoraba”.⁶¹⁴ *Un acontecimiento es una propuesta*. Todo dependerá cómo desplaguemos sobre la *Realidad* la posibilidad propuesta por el acontecimiento.

El vacío no se encuentra en la situación, sino entre el *sitio* y el acontecimiento; sólo así el acontecimiento puede salir desde su *sitio* como un estallido, porque dispone de la distancia necesaria. El acontecimiento sólo puede presentarse en la situación a través de su *sitio*. La situación y el *sitio* no comparten nada, porque la situación no puede *representar* ningún elemento del sitio. Entonces, el acontecimiento es lo *singular*. Es decir, que son dos presentaciones absolutamente heterogéneas. Luego, el acontecimiento es lo radicalmente Otro de un *estado de situación*. Lo Otro es lo irrepresentable. Luego, del acontecimiento la ontología no tiene nada que decir. “La paradoja de un sitio de acontecimiento es que sólo se puede reconocer a partir de aquello que no presenta en la situación en la que él mismo está presentado”.⁶¹⁵ En definitiva, seguimos con el mismo problema que con Deleuze: *el acontecimiento escapa a la presencia*. “Nada ha tenido lugar, sino sólo el lugar mismo”. El acontecimiento sólo se puede indicar más allá de la situación, pero se ha manifestado en ella. El acontecimiento se manifiesta, pero no puede ser dicho o representado. Es lo radicalmente Otro, que lo separa de su sitio un abismo.

La *indecidibilidad* es una de las características del acontecimiento. Podemos conocer sus efectos sobre una situación, pero no nos podemos remontar hasta el origen y el fundamento del acontecimiento. Sólo podemos decir que “hay” o “hubo” un acontecimiento. En esto consiste la *intervención*, según Badiou: en nombrar ese “hay” y desplegar sus consecuencias en el espacio de la situación a la que pertenece el *sitio*. La *intervención crea el nombre* de un elemento *impresentado* del sitio, para, así, calificar el acontecimiento del que ese sitio es verdaderamente el *sitio del acontecimiento*. Este nombre del acontecimiento se extrae del vacío, no de la situación. El término que nombra

⁶¹⁴ Badiou, A. *La filosofía y el acontecimiento*. Op Cit. Pp. 21.

⁶¹⁵ *Ibidem*. Pp. 216.

el acontecimiento, puesto que proviene del vacío, debe ser anónimo e incierto, como un nombre común: “pertenecer al sitio”, por ejemplo, este podría ser su nombre. En consecuencia, sólo sabrá que hubo acontecimiento para el que interviene; es decir, que decide su pertenencia a la situación. Sin embargo, lo que sí habrá serán las consecuencias del acontecimiento, que no fueron nunca calculables. El que interviene es, entonces, el único responsable de las consecuencias del acontecimiento, pero incapaz de afirmar que ha desempeñado un papel decisivo en el acontecimiento; porque *el acontecimiento es anterior a toda decisión*.

Veamos un ejemplo. El *sitio del acontecimiento* sería el teatro (la fábrica, la calle...) y el acontecimiento mismo lo que aparece y desaparece sobre la escena (la huelga, el alzamiento...). No existe una decisión racional que haga comenzar y finalizar la función, por eso el Estado siempre busca ese vínculo inexistente,⁶¹⁶ impensable, que representa la figura del culpable. Por eso, decimos que todo acontecimiento se da en un Dos sin concepto.⁶¹⁷

3.5.-El acontecimiento, la intervención, y el tiempo.

Sólo el acontecimiento permite una *intervención* sobre la situación, pero también es cierto que la *intervención* no puede extraer elementos del *sitio*. Para evitar pensar el acontecimiento como un hecho y su interpretación,” [...] *es necesario atribuir las posibilidad de intervención a las consecuencias de otro acontecimiento*”.⁶¹⁸ La *recurrencia* del acontecimiento es lo que funda cualquier intervención. “La intervención presenta un acontecimiento para el advenimiento de otro”.⁶¹⁹

¿Cuál es la relación entre el acontecimiento y el tiempo? La teoría de la *intervención* es el nudo de toda teoría del tiempo. El tiempo es la *intervención* misma como distancia entre dos acontecimientos. La *intervención* se separa de la situación apoyándose en la circulación del acontecimiento. Este apoyo, más el hecho de frecuentar el *sitio de acontecimiento*, introduce una parte de *no-ser* entre la *intervención* y la situación del ser, bajo la forma de lo *impresentable* y lo *ilegal*. Cuando nos referimos a

⁶¹⁶ Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*. Icaria. Barcelona, 1990. Pp. 53-54 y 79. Principalmente.

⁶¹⁷ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. *Op. Cit.* Pp. 233.

⁶¹⁸ *Ibidem* Pp. 234.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

la *recurrencia* del acontecimiento significa que para que haya un nuevo acontecimiento se debe estar en el punto de las consecuencias de otro. Pero nunca sabemos cuál de todos ellos es el primer acontecimiento. Siempre que hay un acontecimiento debemos pensar que también hubo una *intervención*, y así sucesivamente, como una diagonal de la situación. El acontecimiento sólo existe en la medida en que está sometido por una *intervención* cuya posibilidad exige siempre la *recurrencia*; por eso, la novedad de un acontecimiento, aunque azarosa, es siempre relativa. En definitiva, no se trata de crear siempre un nuevo acontecimiento, sino de seguir sus consecuencias, que serán siempre las de otro acontecimiento.⁶²⁰ De esto se deduce que debe existir una disciplina del tiempo, entendida como una *fidelidad* al control organizado del tiempo en el que los acontecimientos se prolongan unos en otros. Por eso, la *fidelidad* es inconmensurable respecto a la situación. Por eso, el pensamiento de la *fidelidad* es un contra-estado, porque no sólo encadena los acontecimientos, sino que busca qué múltiples pueden ser acoplados al acontecimiento.⁶²¹ Por eso, la *fidelidad* es siempre paradójica y ambivalente: es estatal porque reagrupa múltiples del *estado de la situación* con los acontecimientos. Pero si pensamos la *fidelidad* al nivel de la presentación, no del resultado, sigue siendo un procedimiento por el que los múltiples están disponibles para la *recurrencia* del acontecimiento. “Una fidelidad es muy distinta del estado si no puede asignarse, de alguna forma, una función definida del estado, si su resultado es una parte que, desde el punto de vista del estado, está particularmente desprovista de sentido”.⁶²² Entonces y sólo entonces, la *fidelidad* será más real cuanto menos próxima esté al estado, cuanto menos institucional sea. Cuanto más alejado de las grandes ligazones ontológicas se encuentre el *operador de conexión* entre los múltiples y el acontecimiento.

3.6.-Los límites del pensamiento estatal.

El pensamiento estatal, que hunde sus raíces en el nominalismo lingüístico, da la espalda a todo pensamiento del acontecimiento, y rebaja la forma múltiple de la *intervención* a una figura definible del orden universal. Por eso, el universo construible es estrecho y asfixiante. Quizás también para mentes estrechas. Contiene la menor cantidad de múltiples posibles. Quizás sea el pensamiento menos agotador en el que uno

⁶²⁰ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit. Pp. 147.

⁶²¹ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit. Pp. 261.

⁶²² *Ibidem*. Pp. 265.

se pueda situar, ya que a pesar de las posibilidades infinitas de la lengua, no sobrepasa lo numerable: “[...]la limitación introducida en el pensamiento del ser por la hipótesis de la constructibilidad es verdaderamente draconiana [...]”⁶²³ Nos proporciona un universo completo y ordenado, dónde el exceso es mínimo, y dónde acontecimiento e intervención son reducidos a consecuencias necesarias de la situación; “[...] el universo constructible manifiesta una asombrosa pobreza, por el hecho de reducir a nada la función del exceso y no ponerla en escena más que a través de cardinales ficticios”.⁶²⁴ Entonces, lo impredecible es aquello entorno cuya exclusión se edifica la orientación de cualquier pensamiento estatal. Si cualquier diferencia sólo se puede atribuir a la lengua y no al ser, la in-diferencia presentada es del todo imposible. Tenemos su *leitmotiv*: ningún vacío, todo está lleno (Leibniz).⁶²⁵

El estado fijo configura un *saber* sobre el mismo estado; por otro lado, está la fidelidad al acontecimiento. La clave de todo el problema está en cómo un procedimiento de *fidelidad* atraviesa el *saber* existente a partir del punto que es el nombre del acontecimiento. El *saber* se organiza bajo la forma de una *enciclopedia*, que es la suma de juicios bajo un *determinante* común. La función del *saber* es asignar uno o varios múltiples a un *determinante enciclopédico*, mediante el que el múltiple se asigna a un conjunto determinado, pasando a ser parte de él. El saber ignora al acontecimiento, ya que el lenguaje es lenguaje de la situación. El nombre del acontecimiento está forcluido del saber. Entonces, el acontecimiento no cae bajo ningún determinante de la *enciclopedia*. Por eso, una *fidelidad* no puede depender del *saber*. No se trata de un trabajo intelectual, sino de un trabajo de militancia. Sin embargo, el *operador de conexión fiel* designa un modo diferente de discernimiento, que externo al saber, bajo el efecto de la *intervención*, explora las conexiones con el acontecimiento. Este *operador de fidelidad* tiene una doble función: conexión y desconexión. Entonces, este operador puede conectar un múltiple al acontecimiento a la vez que lo desconecta de la situación. La forma para saber quién intervine en el acontecimiento, quién es fiel a él, se llama *indagación*. Pero el lenguaje de la situación no admite agujeros sobre su superficie, por lo que al final toda *indagación* acabará coincidiendo con un *determinante enciclopédico*. Entonces, lo *verídico* es lo que puede controlar el *saber*, mientras que “llamaremos *verdadero* al

⁶²³ *Ibidem*. Pp. 346.

⁶²⁴ *Ibidem*. Pp. 349.

⁶²⁵ Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*. Alianza editorial. Madrid, 2002.

enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención”.⁶²⁶ Entonces, una parte de la situación puede, porque es un problema de potencia, como más tarde veremos, reagrupar múltiples conectados con el acontecimiento. De lo anterior podemos concluir que la *indagación* no puede diferenciar lo verdadero de lo verídico. Los múltiples pueden ser reagrupados y conectados porque el procedimiento de *fidelidad* los encontró en el marco de su insistencia temporal, militó junto a ellos y los acercó al acontecimiento. Nos encontramos nuevamente ante la paradoja de un múltiple que fruto del azar se sustrae a todo saber, pero que no deja de estar catalogado y registrado por la enciclopedia. “Todo ocurre como si el saber tuviera la potencia de borrar el acontecimiento [...]”.⁶²⁷ ¿Cómo podemos distinguir lo *verdadero* de lo *verídico*? Sólo si lo *verdadero* es infinito. “Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación”.⁶²⁸ Porque lo finito siempre es discernible, numerable o clasificable por el *saber*. Aquí tenemos la diferencia ontológica entre la *verdad* y el *saber*. Pero tanto, tanto el uno como el otro pueden caer bajo un *determinante de la enciclopedia*. Siempre puede haber una propiedad común que puede ser formulada en el lenguaje de la situación.

3.7.-Más allá del saber: la eclosión verdadera del acontecimiento y lo político.

Nuestro propósito es encontrar una caracterización de la *verdad* como parte infinita de la situación. Algo que, de momento, no hemos logrado. “La idea general es considerar que una *verdad reagrupa todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento*”.⁶²⁹ Y resaltamos el término “positivamente”, ya que el acontecimiento es afirmación positiva, y sólo establece conexión con lo positivo. Hemos visto que el *procedimiento fiel* es azaroso, luego no está determinado por el *saber*. Su verdadero origen es el acontecimiento, que el *saber* siempre ignora. También se sirve del *operador de conexión fiel* (que es una producción temporal). Los múltiples encontrados por el procedimiento no dependen de ningún *saber*: son el resultado de la trayectoria del azar militante a partir del *sitio del acontecimiento*. Entonces, los múltiples evaluados por la *conexión fiel* forman una parte finita que evita

⁶²⁶ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit. Pp. 368.

⁶²⁷ *Ibidem*. Pp. 369.

⁶²⁸ *Ibidem*. Pp. 369.

⁶²⁹ *Ibidem*. Pp. 372.

el *determinante*; luego, una *indagación* de este tipo evita el *determinante enciclopédico*. Conclusión: si un *procedimiento fiel*, siempre infinito, contiene como mínimo una *indagación* finita positiva, en este caso, entonces, evita el *determinante enciclopédico*. El resultado no coincide con la parte de la situación cuyo *saber* designa un *determinante*. “Es decir que, en cualquier caso, la propiedad expresada por el lenguaje de la situación que funda ese determinante, no puede servir para discernir el resultado infinito positivo del procedimiento fiel”.⁶³⁰ Aquéllos múltiples que estén conectados al nombre de un acontecimiento no serán controlados por el lenguaje de la situación. Hemos llegado al punto que perseguíamos, ya que el acontecimiento escapa al lenguaje y el pensamiento: la *verdad* es irreductible a la *veracidad*. El hecho que el procedimiento sea genérico supone que esa parte no coincida con nada de lo que clasifica un *determinante enciclopédico*. Siempre existe una parte que se sustrae a todo *saber*, mientras el lenguaje sea del estado y del Estado. Siempre hay un innombrable.

¿Existen *verdades*? El amor, por ejemplo, es un *procedimiento fiel* genérico cuyo acontecimiento es un encuentro. Su operador es siempre variable. ¿Por qué? Porque, primero su producción es infinita, y, segundo, sus indagaciones son cada uno de los momentos en que la pareja los vincula con el mismo amor genérico. Absolutamente indiscernibles porque el amor es sólo y solamente suyo, no lo comparten con la situación. Está más allá de ella.

Otra *verdad* puede ser la siguiente. En las situaciones colectivas, la política es también un *procedimiento de fidelidad* dónde cada acontecimiento convoca el vacío de lo social a la falta del Estado. En definitiva, que lo social –dónde lo colectivo sólo se interesa a sí mismo- no coincide con ninguna parte nombrable según el Estado. Y sus indagaciones son la actividad militante organizada. El amor y la política generan *verdades* sustraídas al *saber* y contadas por el estado en el anonimato de su ser. Mientras que la filosofía debe jugar el papel de disponer los múltiples al encuentro azaroso con ese procedimiento. Pero, no depende de ella que el encuentro se produzca, ni que los múltiples se conecten al acontecimiento. La filosofía debe estar al servicio de las *verdades* –de acuerdo con la exposición realizada-, ya que siempre es “[...] posible esforzarse por estar al servicio de lo que no se forma parte”.⁶³¹

⁶³⁰ *Ibidem* Pp. 374.

⁶³¹ *Ibidem*. Pp. 378.

El último efecto del estallido del acontecimiento, y de la *intervención* que lo pone en circulación, es que la verdad de la situación *fuera* a la situación que la acoja; entonces, la *verdad* accede a la pertenencia de la situación. Entonces, la *excrecencia* anónima quedaría normalizada. Pero esa verdad debe ser reconocida, a la *fuera*, como un término de la situación, por eso el lenguaje de la situación debe ser también transformado.

El hecho de que exista el Estado, sus administraciones y la obediencia civil no prueba que haya política. La política es rara, porque la *fidelidad* hacia aquello que la funda es precaria. El cuerpo político tiene una tendencia natural a destruirse. ¿Por qué? Porque la política es un procedimiento que se funda en un acontecimiento y no es una *estructura* del ser. La política poco tiene que ver con la estabilidad del ser, más bien, con lo que tiene que ver, es con la *fidelidad* a los dinamismos del acontecimiento. El azar de la política es un acontecimiento. El pacto social no es más que un acontecimiento aleatorio que puede ser útil para pensar el cuerpo político. La política es acto de creación de una colectividad humana y de su fragilidad; poco tiene que ver con el supuesto: “el hombre es un animal político por naturaleza”.

La política sólo es conmensurable con el acontecimiento que la instituye. Si el pacto es la auto-pertenencia del cuerpo político al múltiple que es él, entonces el ser de la política se constituye a través de una relación inmanente consigo misma. Por tanto, hay política cuando un *operador colectivo* escinde cualquier voluntad individual. El “ciudadano” es el soporte del devenir genérico de la política. Es el militante de la causa política, la cual designa la existencia de la misma política. Por eso, la voluntad general está ligada a lo indiscernible, porque no se refiere nunca a un individuo concreto, por eso el *decreto* se funda en el *saber*, mientras que la *ley*, en tanto que colectiva, sólo se refiere a la *verdad* del cuerpo político al que es inmanente. Por eso, la voluntad general de Rousseau liga la existencia de la política como tal con la norma igualitaria. Y, lo mismo sucede al revés: cualquier enunciado no igualitario es necesariamente anti-político. Por eso, la voluntad general es irrepresentable: el Estado no puede *re-presentar* a la voluntad general. Porque el ser de lo colectivo sólo se presenta a sí mismo, porque es irrepresentable. Luego, sólo hay una y nada más que una política, la de la igualdad colectiva que no se deja *re-presentar*.

¿Qué es un *operador de conexión fiel* sino el acontecimiento de la voluntad general? Pero sólo hay acontecimiento si lo nombra una *intervención*, por eso el

legislador debe estar plenamente volcado hacia el acontecimiento. ¿Quién es el legislador? Es quién nombra el acontecimiento (pacto) a través de las *leyes*. El *legislador* no es ni del estado de naturaleza ni del estado político. Viene, pues, del vacío, ya que desde él, por reunión popular, legisla. Por eso, la figura del *legislador* es el de una autoridad que no es nada, ya que su legitimidad proviene del vacío. Paradójicamente, la política no se conjuga con la legitimidad (que tiene que ver con el *saber*), sino con la *verdad*, que en el acontecimiento fuerza una nueva situación. “La política es para sí misma su propio fin, en la medida en que una voluntad colectiva está en condiciones de producir, para sí, enunciados verdaderos, aunque siempre no sabidos”.⁶³² La política no es la gestión de lo común, es el gesto ignorante que *fuerza* una nueva *verdad*.

3.8.-Cierre: “Estar preparado para un acontecimiento”.

Es cierto que el acontecimiento crea una posibilidad, pero luego es necesario el trabajo colectivo en el plano de la política para que esa posibilidad se haga real y se inscriba en el mundo. Que sea tanto real como material. Se trata de las consecuencias que produce en la *Realidad* esa ruptura que es el acontecimiento. “Un acontecimiento político es algo que hace surgir una posibilidad que escapa al control de los posibles ejercido por el proceder dominante”.⁶³³ De repente, ciertas personas empiezan a pensar que hay otra posibilidad. Se reúnen, se organizan: hacen vivir la posibilidad abierta por el acontecimiento.

El Estado no sólo ha significado la opresión. El tema es mucho más complejo. El Estado es quién distribuye la idea de lo posible y de lo imposible. En su contra el acontecimiento va a declarar posible lo imposible. “Lo posible va a serle arrancado a lo imposible”. “Aquí, la actividad, la pasividad, son un poco lo mismo. Apropiarse o ser apropiado por esa posibilidad nueva, por ese imposible que va a volverse real”.⁶³⁴

No se trata de esperar un acontecimiento mesiánico, sino de sostener hasta el fin lo que se pudo extraer del acontecimiento anterior, y prepararse mejor para lo que se producirá inevitablemente. La verdad es el resultado de un trabajo, de un proceso de elaboración ideal. Mientras tanto, el acontecimiento está ahí, como creador de posibilidades, que se agotan poco a poco, pero que siempre están presentes. Por eso,

⁶³² *Ibidem*. Pp. 391.

⁶³³ Badiou, A. *La filosofía y el acontecimiento*. *Op Cit*. Pp. 23.

⁶³⁴ *Ibidem*. Pp. 24.

“estar preparado para un acontecimiento” significa hallarse en disposición de reconocer una nueva posibilidad. Dado que todo acontecimiento, por definición, es imprevisible estar preparado es estar dispuesto a acogerlo. “Estar preparado para un acontecimiento es hallarse en un estado mental en que el orden del mundo, las potencias dominantes, no tienen el control absoluto de las posibilidades”.⁶³⁵

Uno se prepara de dos maneras. Primero, manteniéndose fiel al acontecimiento anterior. Por eso, el orden dominante se esfuerza en demostrar una y otra vez que los acontecimientos anteriores no crearon ninguna posibilidad nueva. Por eso, todo sujeto político se encuentra siempre entre dos acontecimientos. Se aloja entre el acontecimiento precedente y el acontecimiento venidero. La segunda manera de prepararse es la crítica al orden establecido. Se trata de demostrar que las posibilidades que ofrece el orden establecido son insuficientes para el nuevo sujeto político. Se trata de demostrar que el sistema de posibilidades es “inhumano”: no ofrece posibilidades a la humanidad que estén a la altura de lo que ella es capaz. La crítica consiste en demostrar que las posibilidades que ofrece el orden establecido no despliegan realmente las capacidades colectivas.

4.-Conclusión.

¿Es hoy posible un auténtico acontecimiento? Un acontecimiento es un punto de inflexión radical, prácticamente invisible. No se trata solamente de que las cosas cambian en un acontecimiento. Más aún: “[...] lo que cambia es el propio parámetro por el que medimos los hechos de cambio, es decir, un punto de inflexión cambia el campo entero dentro del cual aparecen los hechos”.⁶³⁶ Entonces, un auténtico acontecimiento sería transformar el motor del cambio. El acontecimiento no es un simple cambio. Para Badiou era una contingencia que se convierte en necesidad; que genera un principio universal que exige esfuerzo y fidelidad para construir un nuevo orden.

Pero, ¿cuál es la diferencia entre el acontecimiento de Deleuze y el de Badiou? En la teoría de Deleuze, el acontecimiento es una ruptura radical en el ser por una multiplicidad heterogénea. “Un acontecimiento se encuentra siempre alejado de dos

⁶³⁵ *Ibidem*. Pp. 25.

⁶³⁶ Zizek, S. *Acontecimiento*. Editorial sexto piso. México D. F. 2014. Pp. 155.

multiplicidades heterogéneas”.⁶³⁷ Entre multiplicidades extensivas y multiplicidades intensivas –teoría que recoge Deleuze de Bergson. “Lo que sucede se pliega, por así decirlo, entre la expansión extensiva y el continuo intensivo”.⁶³⁸ Por tanto, la irrupción en el espacio y en el tiempo. La postura de Badiou es la opuesta. En sus propias palabras: “Por mi parte sostengo, por el contrario, que la multiplicidad es axiomáticamente homogénea. [...] Un acontecimiento no es nada más que un conjunto, o un múltiple, pero su surgimiento, su compleción, sustraen uno de los axiomas de lo múltiple, a saber, el axioma de la fundamentación”.⁶³⁹ Esto significa que un acontecimiento es un múltiple infundado. Esta separación desleal del fundamento es lo que lo convierte en un suplemento casual que depende de una situación.

“Y dicho esto, la cuestión general que ha suscitado el debate entre Deleuze y yo, la cuestión de la posición categorial del acontecimiento en relación con la ontología de lo múltiple, así como la cuestión de cómo es posible no reintroducir la potencia de lo uno en el punto en el que empieza a fallar la ley de lo múltiple, es, desde mi punto de vista, la principal cuestión de toda la filosofía contemporánea”.⁶⁴⁰

Para Deleuze el ser es pura *serialidad* que emerge; luego, ya no hay tiempo por un lado y acontecimiento por el otro, sino que es el tiempo mismo que, emancipado de la historia, es acontecimiento. Luego, no hay acontecimiento sin repetición, ni repetición sin diferencia. El acontecimiento es el pliegue del tiempo. La multiplicidad y la *serialidad* del tiempo son elementos centrales para poder relacionar acontecimiento y política en el pensamiento de Deleuze. Una política radical, sin garantías, sin fidelidades que se abre a la diferencia y a la producción de lo nuevo. Multiplicidad y ser son formas de nombrar el mundo.

Badiou intenta llevar a cabo la misma operación, pero bajo la emergencia espacial, en lugar de temporal. “Para Badiou la multiplicidad sólo puede afirmarse si está basada

⁶³⁷ Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria. Op Cit.* Pp. 53.

⁶³⁸ *Ibidem.* Pp. 53.

⁶³⁹ *Ibidem.*

⁶⁴⁰ *Ibidem.* Pp. 54.

en una ontología radical, cuyo fundamento se encuentra en Platón y en la teoría de conjuntos desarrollada por las matemáticas contemporáneas”.⁶⁴¹ Prueba de ello son las referencias en las primeras páginas de *El ser y el acontecimiento* al *Parménides* de Platón y a la teoría de conjuntos, así como la Meditación Dos, dedicada al filósofo griego. A pesar de su reiterado intento de distanciarse de él: “Sobre este punto, evidentemente, mi conclusión es opuesta a la de Platón. Lo que da valor al axioma [...], es precisamente el hecho de que permanezca sustraído a la potencia normativa de lo uno”.⁶⁴² Ahora bien, tanto la teoría de conjuntos o el mundo de las ideas de Platón, son esencialmente espacios de distribución espacial, mientras que Deleuze hace referencia resonancias seriales en el tiempo. No es extraño que viera en la obra de Badiou un razonamiento excesivamente científicista y no filosófico, esto es, poco creativo.

La consecuencias políticas en ambas ontologías son diferentes: mientras que para Deleuze la política es la creación de lo posible, un salto al vacío radical plenamente afirmativo, en el caso de Badiou, la política es el arte de lo im-posible, sin aventuras, porque tiene su comienzo en un acontecimiento anterior que se encuentra sustentado en el presente de la situación por un vínculo. También se puede hacer la lectura inversa: para Deleuze el acontecimiento escapa al presente, mientras que para Badiou se trata de ser fiel al acontecimiento presente, con la finalidad de crear un Orden Nuevo. El primero ha liberado al tiempo del espacio, el segundo no.

El acontecimiento es la excepcionalidad.⁶⁴³ Para Derrida un acontecimiento es algo mucho más sencillo: un acontecimiento es aquello radicalmente imposible; tan imposible, que siquiera es pensable, imaginable. Donde es imposible que el acontecimiento suceda, ocurre. “Esta experiencia de lo imposible condiciona la acontecibilidad del acontecimiento. Lo que ocurre como acontecimiento, no debe ocurrir sino allí donde es imposible. Si fuera posible, si fuera previsible, es que aquello no ocurre”.⁶⁴⁴ El acontecimiento, como sorpresa absoluta, debe caerme encima. Porque no lo espero, no lo veo venir. Ni lo pre-digo ni lo pre-veo. “Un acontecimiento predicho no es un acontecimiento”.⁶⁴⁵ Puede que haya tenido lugar, pero sigue siendo imposible para

⁶⁴¹ Villalobos-Ruminot, S. “Deleuze: el vértigo de la inmanencia”. En Vatter, M & Ruiz, M. (Ed.). Política y acontecimiento. FCE. Santiago de Chile, 2011. Pp. 321.

⁶⁴² Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria. Op Cit.* Pp. 32.

⁶⁴³ *Ibidem.* Pp. 102.

⁶⁴⁴ Derrida, J. *Decir el acontecimiento. ¿es posible?* Arena libros. Madrid, 2007. Pp. 94.

⁶⁴⁵ *Ibidem.* Pp. 95.

el espectador. Como la cámara del artista que grabó los atentados del 11 de Septiembre a la que se refiere Baudrillard. Dentro de lo normativo, del espacio cerrado que dibujan las reglas o las normas no sucede el acontecimiento. Sólo puede hacerlo desbordando este espacio normativo.

En el sistema de producción capitalista las cosas cambian todo el tiempo, pero para permanecer igual. Estos últimos años hemos vivido una situación pre-acontecimental en el que una barrera impide el surgimiento de algo nuevo, la génesis de un acontecimiento. Una de las razones por las que esta barrera es prácticamente invisible, aunque efectiva, la podemos encontrar en una de las recientes conquistas del capitalismo: todo trabajador se convierte en su propio capitalista. Cada trabajador se transforma en “emprendedor-de-uno-mismo” que decide cuándo y dónde invertir; eso sí, endéudense, en educación, sanidad, seguridad... Se ha producido una igualdad formal entre trabajador y capitalista: los dos son inversores. Éste se siente superior haciendo negocios, aquél se deja la vida en el mercado. “[...] La libertad de elección que se le ha impuesto [al trabajador] es falsa, es la forma misma de la esclavitud”.⁶⁴⁶ El capitalismo global lleva la relación deudor/acreador a su límite cuando la deuda se convierte en un exceso ridículo. Cuando se pide un crédito apenas se espera que el deudor lo devuelva, entonces, la deuda se convierte en una forma de control y dominación.⁶⁴⁷ Entonces, ¿se trata de crear nuevos acontecimientos?, o bien ¿hay que esperar y ser fiel a una cadena de acontecimientos en los que se interviene? ¿Es el acontecimiento diferencia? ¿Es el acontecimiento vínculo?

“Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que se acaba, aunque tampoco es lo que empieza. La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones negativas que hacen posible la experimentación de algo ajeno a la historia. Sin la historia, la

⁶⁴⁶ Zizek, S. *Acontecimiento*. Editorial sexto piso. México D. F. 2014. Pp. 157.

⁶⁴⁷ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid, 1997. Pp. 91-93. Tratado segundo 8 y 9.

experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica”.⁶⁴⁸

⁶⁴⁸ Deleuze, G & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía? Op Cit.* Pp. 113

C.-Desarrollo. Segunda parte.
Análisis Estructural

VII.-Tiempo uno: la libertad se consume.

“Y posiblemente el sujeto no sea más que un espejo al que acuden a jugar y reflejarse las pasiones objetivas”⁶⁴⁹

“Si cada cosa no tuviera *su* tiempo, entonces no habría aburrimiento”⁶⁵⁰

1.-Introducción. El objeto consumo.

1.1.-*Modelos y series de objetos de consumo.*

El objeto contemporáneo está dominado por la oposición modelo/serie. Empezamos a hablar de serie y modelo a partir de mediados del siglo XIX con el desarrollo industrial. Anteriormente, todo y que el trabajo era básicamente manual, la gama cultural de las formas era más o menos amplia. Por otro lado, existía la distinción

⁶⁴⁹ Baudrillard, J. *El otro por sí mismo*. Anagrama. Barcelona, 1988. Pp. 78.

⁶⁵⁰ Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza. Madrid, 2010. Pp. 142.

entre objetos de estilo, y objetos funcionales, que, en cierta forma, se mantiene actualmente. “Hoy en día, las mesas campesinas tienen un valor cultural; hace 30 años apenas, no valían sino para los servicios que podían proporcionar”. El *estilo* desliga al objeto de su funcionalidad, lo asocia a un objeto de distinción cultural y de clase. El modelo es lo absoluto, pero no existen modelos absolutos, ideales, como sugería Platón.⁶⁵¹ Ninguna serie se desprende del modelo.

El orden social asigna un determinado estatus a cada objeto. Cuando decimos de cualquiera de ellos que es noble no nos referimos a un privilegio de tipo social, sino a una distinción formal que lo distingue de los otros objetos. El *estilo* trasciende al objeto. Sin embargo, los *objetos de estilo* preindustriales y los *modelos de consumo* no son lo mismo. Por ejemplo, una mesa Luis XIII es un objeto de estilo, no el modelo de una serie. Ahora bien, ni los objetos de serie son irreales en relación al modelo –verdadero–, ni los modelos son imaginarios, porque los disfruten sólo una minoría social. Hoy, quien compra un objeto, aunque lo experimente como objeto distinción social, lo único que lo separa del resto es su precio, no una trascendencia social de derecho, como sí sucedía con el objeto de estilo. Por lo tanto, hoy el objeto de serie va acompañado de modelos.

Podemos invertir el mismo razonamiento. Los modelos de hoy no están asociados a un cierto grupo social, sino a la difusión serial de la producción industrial. Cualquier público puede acceder a cualquier objeto. La única barrera es sólo económica. En cualquier objeto participamos del modelo. No existen ni modelos ni series puras. “[...] el modelo es interiorizado por el que participa de la serie; la serie es indicada, negada, superada, vivida contradictoriamente por quien participa del modelo. Esta corriente que atraviesa toda la sociedad, que lleva la serie hacia el modelo y que hace, continuamente, que se difunda el modelo en la serie, esa dinámica ininterrumpida es la ideología misma de nuestra sociedad”.⁶⁵² Del modelo a la serie, y viceversa, experimentan el objeto los individuos de nuestra sociedad.

En segundo lugar, a nadie se le puede negar la posibilidad material de comprar un objeto. Luego, lo que se le da a uno es la *libertad formal* de elección entre objetos. “Cada miembro de una sociedad de consumidores se define, primero y ante todo, como *homo*

⁶⁵¹ Platón. *Timeo*, 27 b.

⁶⁵² *Ibidem*. Pp. 149.

eligen”.⁶⁵³ El comprador se compromete personalmente más allá de la compra. Ningún objeto se compra hoy únicamente en función de su valor de uso. La libertad de elegir que tenemos nos obliga a entrar en el sistema cultural: a través de él es la sociedad de consumo la que se impone al individuo. Al multiplicar los objetos, sus variedades, sus infinitos accesorios –a los que nos referimos generalmente como “extras”- la sociedad deriva hacia los mismos objetos la facultad de escoger, por lo que consigue neutralizar el peligro que constituye para la sociedad cualquier exigencia personal. La elección está en el objeto, no en el sujeto. “A partir de esto, es claro que la noción de ‘personalización’ es algo más que un argumento publicitario: es un concepto ideológico fundamental de una sociedad que, al “personalizar” los objetos y las creencias, aspira a integrar mejor a las personas”.⁶⁵⁴ Gracias a la innovación tecnológica esta personalización del objeto puede ser cada vez más diferencial. Desde entonces, el sistema de producción, a través de una gran variedad de marcas, no intenta seducir a todos los segmentos de la sociedad, sino que las nuevas técnicas de marketing se centran en categorías particulares de consumidores, hasta llegar al individuo-consumidor o *hiperconsumidor*,⁶⁵⁵ que ya no busca sólo las categorías distintivas o de prestigio,⁶⁵⁶ sino también: estímulos perpetuos, emociones pasajeras y actividades recreativas. Donde lo desechable sustituye a lo verdadero.

“El hiperconsumidor es ese individuo agobiado para quien el factor tiempo se ha vuelto un referente fundamental que decide la organización de la cotidianidad. Tras la obsesión de la honorabilidad social por los símbolos comerciales viene la compulsión de ganar tiempo”.⁶⁵⁷

Todo y que muchos expertos consideren que el consumidor hoy tiene más información que nunca sobre los productos que desea consumir, bien a través de los canales tradicionales o bien internet o las redes sociales, es cada vez menos soberano. Sus elecciones no sólo están influenciadas por los recursos publicitarios, sino también por *consumidores referente*⁶⁵⁸ a los que se suele imitar en gustos o conducta. La publicidad y

⁶⁵³ Bauman, Z. *Vida consumo*. FCE. Madrid, 2007. Pp. 89.

⁶⁵⁴ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. Madrid, 2010. Pp. 151.

⁶⁵⁵ Lipovetsky, G. *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama. Barcelona, 2014. Pp. 93.

⁶⁵⁶ Veblen, T. *Teoría de la clase ociosa*. Alianza. Madrid, 2014. Pp. 106.

⁶⁵⁷ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. Anagrama. Barcelona, 2013. Pp. 103.

⁶⁵⁸ Veblen, T. *Teoría de la clase ociosa*. *Op Cit*. Pp. 115.

las técnicas de venta de los productores de objetos son de sobra reconocidas.⁶⁵⁹ Únicamente debemos prestar atención a las siguientes palabras de un reconocido publicista:

“Como todos los buenos comerciantes saben, el cliente siempre tiene la razón. Personalmente, no puedo estar más de acuerdo. A lo largo de mis años de profesión he podido comprobar una y mil veces que, más allá de ser una frase hecha, encierra una gran verdad: el consumidor tiene siempre el poder último de decisión. Por mucho que nosotros digamos, él es siempre quien tiene la última palabra.

Pero, antes de que la pronuncie, cientos de actitudes y comportamientos pueden influir en él, condicionando su decisión última de comprar. Por tanto, si lo que queremos es vender, es imprescindible saber no sólo quien es nuestro comprador, sino sobre todo cómo actúa. La información es poder. Otra frase hecha y otra gran verdad.”⁶⁶⁰

Este es el significado de la expresión “el cliente es el rey”, tras la que se esconde un poder de seducción de los objetos que aumenta cada día más, y que, sin duda, hace más y más dependiente al individuo del sistema de producción. El objeto seduce al sujeto estirando de su deseo insaciable.⁶⁶¹ La personalización –recurso metodológico de diferenciación en la serie- pone al individuo a disposición de la Realidad –sistema de los objetos de consumo-. ¿Qué sucede cuando la Realidad es una colección de objetos? *Dado un sistema integral de objetos se genera un sistema integrado de sujetos*. En el acto de consumo el individuo se convierte en objeto que reclama la demanda económica. Su proyecto personal es burlado constantemente por el sistema socioeconómico. Si las diferencias específicas son producidas por el propio sistema, entonces cualquier elección no es más que la simple ilusión que persigue una distinción personal o una satisfacción. La función ideológica del sistema consiste en simular una elección que es pura ficción; previamente todas las diferencias estaban ya integradas. Incluso la decepción también lo está. El sistema de personalización es vivido como libertad por la mayoría de los consumidores. Pero se trata sólo de una *libertad formal*, porque “[...] *los objetos se han vuelto hoy más complejos que los comportamientos del hombre relativos a estos*

⁶⁵⁹ Galbraith, J. K. *La sociedad opulenta*. Planeta. Madrid, 2012. Pp. 11.

⁶⁶⁰ Bassat, L. *Inteligencia comercial*. Plataforma editorial. Barcelona, 2012. Pp. 145.

⁶⁶¹ Boltanski, L. & Chiapello, È. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid, 2002. Pp. 538.

objetos".⁶⁶² La personalización es la simulación de la elección libre. "Pero allí donde la publicidad pone en juego la motivación en el vacío (marcas dobles para un mismo producto, diferencias ilusorias [...]), allí donde la elección es una trampa preparada de antemano, hay que reconocer que incluso las diferencias superficiales son reales, a partir del momento en que son estimadas como tales".⁶⁶³

El hecho de que todo objeto nos llegue siempre a través de la elección es que, en el fondo, ningún objeto se propone como elemento de una serie, sino que, de forma engañosa, se nos ofrece y presenta como modelo. Al institucionalizar lo efímero y diversificar el espectro de objetos –por diferencias marginales–, el imperio de la moda ha multiplicado las posibilidades de elección, ha obligado al consumidor a informarse y a acoger las novedades virtuales: el individuo se ha convertido en un centro de decisión permanente, en un sujeto abierto y móvil.

"[...] en nuestras sociedades, el sistema de los objetos está estructurado de arriba a abajo por la lógica-moda o, dicho de otro modo, por los principios de diversidad marginal y de renovación continua. Aunque los cambios no sean siempre de lo más espectacular, el universo de los bienes de consumo funciona como un sistema de novedades permanentes. Precisamente porque 'siempre pasa algo' nuevo, la oferta mercantil está en condiciones de procurar más experiencias de placer y relajación".⁶⁶⁴

Sin embargo, este placer y relajación no son más que una ilusión. Tras ella se esconde un tiempo acelerado de consumo que condena al individuo a la decepción permanente, a la adicción y a la dictadura del objeto. La vida debe estar en sincronía con una realidad cambiante a través de un tiempo acelerado. El sistema de consumo se complementa ideológicamente con el sistema electoral, con el que se alterna. "El centro comercial y la cabina electoral son dos lugares geométricos de la libertad individual y también de las ubres del sistema".⁶⁶⁵ El sistema político ofrece diferentes candidatos, que

⁶⁶² Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op Cit.* Pp. 36.

⁶⁶³ *Ibidem.* Pp. 164.

⁶⁶⁴ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. Anagrama. Barcelona, 2013. Pp. 155-156. Y en Lipovetsky, G. & Serroy, J. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama. Barcelona, 2015. Pp. 191. "Lo que gobierna la andadura del capitalismo de hiperconsumo es la renovación perpetua de la oferta, la proliferación de la variedad, la hipertrofia de la diferenciación marginal de los productos".

⁶⁶⁵ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Siglo XXI. Madrid, 2011. Pp.72.

como los objetos, se diferencia unos de otros por diminutas diferencias, ya que todos ellos forman parte de una misma serie que tiene como modelo la reproducción de una misma Realidad: el sistema global de producción capitalista.⁶⁶⁶ Cualquiera de los objetos se distingue de los demás por una pequeña diferencia –de color, de detalle, de olor...- que sirve como diferencia específica. Pero, realmente, esta diferencia es siempre marginal, no esencial. En la sociedad de consumo la exigencia de personalización se satisface sólo en lo *inesencial*. La personalización es siempre *inesencial*. “La función de personalización no es solamente un valor añadido, es un valor parasitario”.⁶⁶⁷ Por eso, los objetos, en una sociedad técnicamente avanzada, al personalizarse pierden su óptima tecnicidad. Entonces, el sistema productivo tiene la responsabilidad de trabajar con lo *inesencial* para fomentar el consumo. En la producción industrial actual “*es esta serialidad secundaria la que constituye la moda*”.⁶⁶⁸ Cuando todo es modelo ya no hay modelos. Ya no existen modelos absolutos, sin embargo, el modelo es *lo absoluto*, que se opone a las series. Las series limitadas tienden fundarse en diferencias íntimas y específicas.

Objetos de series diferentes entran en contacto los unos con los otros, nunca se ofrecen por si solos, sin un contexto. De la misma forma, la relación del consumidor con el objeto también se ha vuelto más compleja: “[...] el individuo ya no se refiere a tal objeto en su utilidad específica, sino a un conjunto de objetos en su significación total”.⁶⁶⁹ Los escaparates, los anuncios de publicidad, las marcas, dan una imagen de conjunto coherente, como si de una cadena se tratase, que deja de ser así un encadenamiento de simples objetos para ser un encadenamiento de significantes, en la medida en que los objetos se significan unos a otros como *súper-objetos* más complejos, así despiertan, en el consumidor, motivaciones más complejas.

¿Existe el modelo? Estas pequeñas diferencias entre objetos son suficientes para empujar la serie hacia adelante, para crear una aspiración virtual hacia el modelo. Las diferencias marginales son siempre el motor de la serie, que permiten que ésta no se agote, y que alimente el mecanismo de integración global.⁶⁷⁰ Por lo tanto, modelo y serie no son términos que se encuentren en oposición. El modelo funciona como una esencia que, dividida y multiplicada a través de la masa para desembocar en la serie. Un estado más

⁶⁶⁶ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Akal. Madrid, 2012. Pp. 21.

⁶⁶⁷ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Op. Cit. Pp. 152.

⁶⁶⁸ *Ibidem*. Pp. 153.

⁶⁶⁹ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Op. Cit. Pp. 72.

⁶⁷⁰ A este modelo lo llama Lipovetsky la *cultura clip*. *El imperio de lo efímero*. Op Cit. Pp. 237.

concreto, más denso del objeto, que, posteriormente, se vería fraccionado y difundido en una serie a su imagen. Entonces, no es que el modelo se degrade en la serie, sino que es la serie, que por diferenciación, quién aspira al modelo. El modelo se encuentra en la serie misma en la mínima diferencia que distingue un objeto de otro. El modelo, es, entonces, la idea de una diferencia absoluta, por tanto ideal.⁶⁷¹ Así, está presente en cada diferencia relativa y es capaz de integrar toda la serie. “El modelo no es ni pobre ni rico: es una imagen genérica, constituida por la asunción imaginaria de todas las diferencias relativas, y cuya fascinación es la del movimiento mismo que lleva a la serie a negarse de una diferencia a la otra [...]. Es todo el proceso evolutivo de la serie el que queda integrado e investido en el modelo”⁶⁷² Como vemos, ya que el modelo es sólo una idea, entonces, es posible la personalización. Así es como cada individuo se siente singular, particular, original..., remitiéndose a toda la gama de diferencias seriales. A su vez, es esta gama la que reactiva la idea de modelo. “Personalización e integración van de la mano. Es el *milagro del sistema*”.⁶⁷³ El objeto de serie se vive como modelo por diferenciación relativa.

Veamos ahora cuáles son las diferencias reales entre el modelo y la serie. Porque el sistema ascendente de valoración diferencial, por referencia la *modelo ideal*, enmascara la realidad inversa de la desestructuración y de la descalificación en masa del objeto de serie por relación al *modelo real*. La descalificación social del objeto de serie le viene por su duración y su calidad. Las exigencias de la personalización se imponen a la utilidad. Cualquier innovación en la personalización vuelve más frágil y efímero al objeto. Esta es la paradoja. “En este proceso de inclusión, de asimilación [subjetiva] de la sustancia temporal, es esta presencia de la duración la que es recusada [...]”.⁶⁷⁴ El sistema de la moda contribuye a que las diferencias relativas deban evolucionar continuamente, haciendo que los objetos se vuelvan anticuados en breves períodos de tiempo. Los ciclos de vida de los productos son cada vez más cortos. Por lo que el individuo vive la temporalidad en infinitos y minúsculos sobresaltos temporales que apuntan a una temporalidad plena que nunca llega. Los objetos, ciertamente, podrían durar más, y de hecho, técnicamente, lo hacen. “PERO EL OBJETO NO DEBE ESCAPAR A LO EFÍMERO Y A LA MODA”, y de lo que realmente sabe ésta es de diferencias marginales

⁶⁷¹ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Op. Cit. Pp. 154.

⁶⁷² *Ibidem*. Pp. 154.

⁶⁷³ *Ibidem*. Pp. 155.

⁶⁷⁴ *Ibidem*. Pp. 23.

que acortan la vida del uso de un objeto, no de su utilidad. Es decir, de una *temporalidad lineal*, homogénea y estandarizada, hemos pasado a una valoración de la *temporalidad*, también lineal, pero *discontinua*. Los ciclos de vida de los productos tienden a acelerarse cada vez más.⁶⁷⁵

La moda, que se alza en nombre del principio de individualismo *hipermoderno* y democrático,⁶⁷⁶ ha conseguido únicamente generalizarse imponiendo normas uniformes, reabsorbiendo el libre despliegue de las diferencias personales. Junto a las organizaciones disciplinarias y las instituciones democráticas la moda ha contribuido a arrancar a nuestras sociedades del orden tradicional, a imponer normas universales y centralizadas, crear sociedades a la vez individualistas y autoritarias.⁶⁷⁷

La modernidad líquida (Bauman), devalúa toda duración. Antiguamente, los objetos “durables” tenían un valor especial porque se acercaban a la inmortalidad. Contrariamente, los objetos “transitorios” se oponen a los “durables” y están destinados a desaparecer en el transcurso del consumo. Tener objetos durables fue en un tiempo símbolo de status social, en la modernidad fluida el privilegio de estatus es la capacidad de acortar el lapso de durabilidad, de olvidar el largo plazo, de deshacerse de las cosas con ligereza para dejar paso a la novedad de otras cosas igualmente transitorias y destinadas a consumirse, en definitiva: derrochar.⁶⁷⁸ “Tal vez convenga observar que la frontera que divide lo durable de lo transitorio [...] ha sido ahora abandonada por la policía fronteriza y por los productores”.⁶⁷⁹

1.2-Esbozo de una teoría del consumo.

“¿Debemos creerle a Galbraith⁶⁸⁰ cuando imputa esta pobreza residual inexplicable a las disfunciones del sistema [...] o debemos

⁶⁷⁵ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. *Op cit.* Pp. 83. “La aceleración de la obsolescencia de los productos está presente en todos los sectores. Muchísimos productos tienen una duración que no sobrepasa los dos años; se calcula que la de los productos de alta tecnología se ha reducido se ha reducido a la mitad desde 1970 [...]”. Pp. 82.

⁶⁷⁶ Lipovetsky, G. & Serroy, J. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama. Barcelona, 2015. Pp. 313.

⁶⁷⁷ Lipovetsky, G. *El imperio de la moda. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama. Barcelona, 2009. Pp. 87.

⁶⁷⁸ Vablen, T. *Teoría de la clase ociosa*. *Op Cit.* Pp. 128.

⁶⁷⁹ Bauman, S. *Modernidad líquida*. FCE. Buenos Aires, 2004. Pp. 134-135.

⁶⁸⁰ Galbraith, J. K. *La sociedad opulenta*. *Op Cit.*

invertir el razonamiento y pensar que el crecimiento, en su movimiento mismo, se funda en ese desequilibrio?”.⁶⁸¹

La utilidad se corresponde a las cualidades objetivas del objeto, que lo hacen perdurar en el tiempo como tal, mientras que el uso, que siempre se extiende en un periodo temporal inferior a la utilidad, se corresponde al valor que se da al mismo objeto en el interior de un sistema en el que se comunica con otros objetos. Por eso, el valor de uso está siempre condicionado a gustos y tendencias que son dirigidas por la moda. Por lo tanto, siempre quedará en la sombra, en silencio, una utilidad marginal que la moda lucha porque sea lo más amplia posible, a costa del valor de uso del objeto. Su aspiración neurótica es la de la renovación total. Es decir, el suicidio de los objetos. El síntoma consumista ha degradado la duración y elevado lo novedoso por encima de lo perdurable. El valor/tiempo de los objetos es sustituido por su valor/moda. “Para ser, la sociedad de consumo tiene necesidad de sus objetos o, más precisamente, tiene necesidad de destruirlos. El uso de los objetos sólo lleva a su *pérdida lenta*. El valor creado es mucho más intenso cuando se produce su *pérdida violenta*. Por ello, la destrucción continua sigue siendo la alternativa fundamental a la producción; el consumo no es más que el término medio entre ambas”.⁶⁸² La de un tiempo único en el que los objetos nacen y mueren al mismo tiempo. En el que el individuo cada vez que abre y cierra los ojos se encuentra ante una Realidad nueva que nunca podrá vivir. “Si antes era el hombre el que imponía su ritmo a los objetos, hoy en día son los objetos los que imponen sus ritmos discontinuos a los hombres [...]”.⁶⁸³

Por eso, la sociedad de consumo se caracteriza por la velocidad y el consumo acelerado o *turboconsumo*,⁶⁸⁴ que acelera el proceso de diferenciación marginal hasta la saturación serial y el colapso psíquico del sujeto, liberando los encuadramientos espacio-temporales tradicional. Vivimos cada vez más en la cultura del nanosegundo. Parece que no alcanza para medir el tiempo en horas y segundos. Debemos medirlo en nanosegundos. De ahí que todo deba estar inmediatamente y cuando llega ya es tarde. Se tiene la impresión de que los días pasan a gran velocidad y se percibe que la aceleración produce la paradoja de crear impaciencia, de hacernos sentir que no hay tiempo para nada.

⁶⁸¹ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Op. Cit.* Pp. 42.

⁶⁸² *Ibidem.* Pp. 35

⁶⁸³ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op cit.* Pp. 170.

⁶⁸⁴ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica. Op cit.* Pp. 101.

Estamos organizando la vida a la velocidad de la luz y la aceleración en nuestra sociedad se traduce en un esfuerzo por comprimir el tiempo. Como consecuencia, la ansiedad se convierte en uno de los síntomas de nuestra época ya que cada momento se convierte en una carrera contra reloj; lo que provoca estragos en la salud mental de las personas.⁶⁸⁵ A veces, se añora el encontrar una “*palanca*” para poder controlar el tiempo y apropiarnos de los ritmos de vida. Todo va tan deprisa que no hay posibilidad de pararse. Esa aceleración impregna nuestra existencia y no es extraño que tal situación pase factura al ser humano. Por eso, la sociedad de consumo ha conseguido garantizar la supervivencia a costa de la imposibilidad de vivir por falta de tiempo. En un mundo de abundancia relativa, propia de la sociedad de consumo, la fragilidad sucede a la escasez. Más aún, una sociedad del despilfarro. Porque, la abundancia, en el fondo ¿no adquiere sólo sentido en el despilfarro?⁶⁸⁶ El sistema económico se mantiene vivo gracias a esta cultura de despilfarro y de derroche; así lo supo ver primero Vablen y después Debord: “Quienes denuncian el carácter absurdo o peligroso de la incitación al despilfarro de la sociedad de la abundancia económica, ignoran para qué sirve el despilfarro. Condenan ingratamente, en nombre de la racionalidad económica, a los buenos guardianes de lo o irracional sin los cuales se vendría abajo el poder de la racionalidad económica”.⁶⁸⁷ Sin embargo, hoy el despilfarro ha dejado de tener una función simbólica.

La renovación de los objetos⁶⁸⁸ va acompañada del reciclaje y la renovación de las personas, a costa de la fragilidad y de la obsesión generalizada de inseguridad.⁶⁸⁹ La presión social de la competencia a todos los niveles -ingresos, servicios, cultura...- se hace más opresiva para todos. “Hace falta más tiempo para recrearse, reciclarse, para recuperarse y compensar el desgaste psicológico y nerviosos causado por múltiples daños: trayecto domicilio/trabajo, superpoblación, agresiones y estrés continuos”.⁶⁹⁰ La fragilidad del uso, no de la utilidad. Fragilidad que se extiende a la propia existencia. La

⁶⁸⁵ Trechera, J. L., *La sabiduría de la tortuga*. Editorial Almuzara. Córdoba, 2009. Pp. 70

⁶⁸⁶ “Todas las sociedades siempre han despilfarrado, dilapidado, gastado y consumido más allá de lo estrictamente necesario por la sencilla razón de que el individuo, como la sociedad siente que no sólo existe, sino que vive a través del consumo de un excedente, de lo superfluo”. Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Op. Cit. Pp. 30.

⁶⁸⁷ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos. Valencia, 2001. # 198.

⁶⁸⁸ Una marca como Zara renueva la mayoría de sus modelos, de media. cada quince días, y produjo unos 12.000 diseños nuevos en 2011, diferenciados según países. Otra marca conocida de ropa interior como Calvin Klein renueva su gama de productos todos los meses. Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. Anagrama. Barcelona, 2011. Pp. 80.

⁶⁸⁹ Bauman, S. *Modernidad líquida*. Op Cit. Pp. 171.

⁶⁹⁰ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Op. Cit. Pp. 25.

saturación de objetos, que se suceden uno tras otro, a una velocidad inhumana impiden la experiencia como duración, como lentitud..., porque “[...] el grado de lentitud es directamente proporcional a la intensidad de la memoria; el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido”.⁶⁹¹ Recuerdos que se experimentan unos sobre otros, solapándose, para luego ser olvidados. Una memoria que por exceso es incapaz de fijar y delimitar ninguna experiencia. Una memoria vacía de recuerdos, una no-memoria. Muestra de ello son las recurrentes enfermedades del vacío,⁶⁹² de un vacío que tiene su origen en la saturación.

El sistema tiende a agotarse en su propia reproducción. Ya que en el sistema aumentan los consumos disfuncionales y las enfermedades del vacío, que si bien tienden a aumentar el crecimiento económico, dejan a un lado los “abandonados a su suerte”. “En el fondo el sistema es su propio parásito”.⁶⁹³ En el plano sociológico no hay equilibrio. El equilibrio es una fantasía ideal de los economistas. Toda sociedad produce excedentes, que son renovados y destruidos. Por lo que toda sociedad produce, por lo tanto, diferenciación y discriminación. El crecimiento es función de la desigualdad. La necesidad de producir un orden social fundado en el privilegio y un prestigio que no conoce límite alguno: el que reproduce el crecimiento como elemento estratégico.

El crecimiento económico está en segundo lugar en relación a la estructura social. Si bien están en relación, obedecen a lógicas diferentes: el ritmo de la producción de objetos se ajusta a la producción industrial y económica, mientras que el ritmo de la producción de las necesidades lo hace a una lógica de la diferenciación social. Por tanto, no es lo mismo la demanda de productos y objetos, y la demanda de diferenciación social. La primera está limitada por el sistema de producción, la segunda, como sistema cultural es indefinida.⁶⁹⁴ Luego, el orden de las necesidades debe, porque puede, ajustarse al orden de la producción, para que ambos formen un sistema estructural coherente. La publicidad, el marketing..., son los encargados de ajustar dos sistemas: uno que tiende hacia la homogenización, y otro que tiende a la diferenciación (el orden de los privilegios y el estatus social).

⁶⁹¹ Kundera, M. *La lentitud*. Tusquets editores. Barcelona, 2009. Pp. 48.

⁶⁹² Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona, 2009. Pp. 75-78.

⁶⁹³ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Op. Cit.* Pp. 26

⁶⁹⁴ *Ibidem*. Pp. 61

Cuando la moda interviene en el sistema el tiempo juega en contra de la utilidad. “Si no hay más utilidad absoluta del objeto, también se acaba lo superfluo, y todo el edificio teórico del funcionalismo se hunde. En provecho de la moda, la cual, no preocupándose por denotación objetiva alguna (aunque lo pretende), actúa sobre la connotación [...]”.⁶⁹⁵ No importa tanto la funcionalidad del objeto (lo denotado objetivo) como las diferencias marginales (lo connotado ideológico) que se relacionan unas con otras en el sistema estructural del interior de la serie. Hoy en día los objetos no responden por ellos mismos, sino que comunican; ya no tienen presencia singular, sino coherencia de conjunto, por su simplificación como elementos de código y su cálculo de relaciones. “Detrás del concepto de objetividad, es en efecto todo el argumento moral y metafísico de la verdad lo que está en juego.”⁶⁹⁶ Ahora bien, no existe una verdad del objeto, y la denotación no es más que una connotación. “La función(alidad) de las formas, de los objetos se hace cada día más imperceptible, ilegible, incalculable. ¿Dónde está la centralidad del objeto, su ecuación funcional? ¿Dónde está su función directa, dónde las funciones parásitas?”⁶⁹⁷

1.3-La soberanía del modelo.

Frente al objeto de la serie el modelo tiene derecho a la duración.⁶⁹⁸ A la solidez frente a la fragilidad. Se impone a un dominio reservado a la serie, el del valor de uso. “Esta preeminencia se añade a la de la moda, y las cualidades técnicas a las cualidades de forma para constituir la ‘funcionalidad’ superior del modelo”⁶⁹⁹ La diferencia entre el modelo y la serie se encuentra en que el primero tiene una armonía, una unidad, una coherencia de forma y de función, en definitiva, una sintaxis. Mientras que el objeto de serie es una yuxtaposición fortuita, un discurso inarticulado. Es una suma de detalles que se corresponde con series paralelas. El primero es una memoria en sentido bergsoniano⁷⁰⁰, el segundo, una lista de recuerdos. La coherencia es el matiz que distingue al modelo de la serie. “Y es que el matiz (en la unidad) corresponde al modelo mientras que la

⁶⁹⁵ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. México D. F., 2009. Pp. 241.

⁶⁹⁶ *Ibidem*. Pp. 240

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF. Paris. 2011. Pp. 85-87.

⁶⁹⁹ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op Cit*. Pp. 157.

⁷⁰⁰ Bergson, H. *Materia y memoria*. Cactus. Buenos Aires, 2013. Pp. 164-165.

diferencia (en la uniformidad) corresponde a la serie”⁷⁰¹ Los matices son infinitos, variaciones siempre renovadas conforme a una sintaxis libre. Por otro lado, las diferencias son finitas y resultan de pequeñas variaciones sistemáticas de un paradigma. La diferencia cambia con la moda. “En resumidas cuentas, se propone a la inmensa mayoría, en la serie, una gama limitada, y a una ínfima minoría una matización infinita de modelos. A la una, un repertorio (por vasto que sea) de elementos fijos, o los más probables; a la otra, una multiplicidad de posibilidades.”⁷⁰²

El objeto de la serie compensa por la redundancia de sus caracteres secundarios, por la acumulación –siempre hay demasiados objetos en el interior de la serie. La saturación de objetos, que reduce el espacio en el interior de la serie, compensa su cualidad. El modelo, tiene su espacio, que no es ni demasiado cerca, ni demasiado lejos. El interior del modelo y de la serie está estructurado por estas distancias, que se mueven entre la saturación –no-novedad- y el vacío –novedad-. Entre repetición de diferencias e innovación cualitativa.

Otra de las distinciones entre el modelo y la serie es el tiempo. La serie no se encuentra en un tiempo futuro, ya que éste es el tiempo de la vanguardia, de la innovación, de lo nuevo, por tanto, del modelo. Tampoco el del pasado trascendente, que es el del desahogo económico y el de la cultura adquirida, sino, más bien, el de un pasado inmediato, un pasado que se encuentra siempre en retraso respecto el presente: “una temporalidad intermediaria en la que han caído los modelos de ayer”.⁷⁰³ El tiempo de la serie es el del año precedente. La mayoría de personas vive el tiempo de la generalidad. Esta es su realidad. La de un tiempo que no es ni moderno ni antiguo, que tiene su reflejo espacial en las afueras de la ciudad, que no están ni dentro ni fuera, sino que ocupan un espacio indefinido, como el tiempo de la serie. Tan impersonal como las afueras. La serie representa la pérdida de la dimensión real del tiempo: es la cotidianidad alimentada por la obsolescencia de los modelos. “Pues sólo los modelos cambian: las series no hacen sino sucederse detrás de un modelo que perpetuamente huye hacia adelante. Ésa es su verdadera irrealidad”.⁷⁰⁴

⁷⁰¹ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Op Cit. Pp. 157.

⁷⁰² *Ibidem*. Pp. 160.

⁷⁰³ *Ibidem*. Pp. 162.

⁷⁰⁴ *Ibidem*. Pp. 163.

1.4-El simulacro democrático.

Un gran simulacro se extiende sobre toda la sociedad: aparición de elección libre, acceso para todos a los modelos, ascensión sociológica a todas las capas de la sociedad hacia el lujo material y la diferencia personalizada de cada uno de los objetos con los que nos presentamos. Igualdad y diferencia simuladas en una sociedad de consumo que no es otra que la de la ilusión democrática. Como describe Bauman consumir puede ser incluso un derecho humano primordial; los otros derechos ciudadanos son secundarios.⁷⁰⁵ Ahora bien, la igualdad es sólo apariencia, ya que todos los objetos obedecen a un mismo criterio de funcional. Pero, la democratización del estatus cultural esconde desigualdades que afectan a la realidad misma del objeto en su calidad, en su duración y en su sustancia. Todos somos iguales ante los objetos en cuanto a su valor de uso, pero no lo somos ante los objetos en cuanto a los signos y las diferencias que representan.

Los consumidores no llegan a alcanzar la igualdad ante el objeto, y, si lo hacen es sólo como ilusión. Los ideólogos del consumo –publicistas, expertos en marketing...- consideran que el consumo tiene la función de corregir las desigualdades sociales en una sociedad estratificada: “[...] frente a la jerarquía del poder y del origen social, habría la democracia del ocio, de la autopista y del refrigerador”.⁷⁰⁶ La lógica cultural de la clase dominante siempre se ha fundado sobre la coartada democrática de los universales. Lo fueron en su tiempo la religión, y después la libertad y la igualdad. Hoy el universal es lo concreto: son las necesidades humanas y los bienes materiales y culturales los que responden al ideal. Se trata del universal del consumo.

Lo mismo sucede con el consumo del objeto. “Es un engaño hacer del modelo un punto ideal que la serie llegará a alcanzar”.⁷⁰⁷ Ya que el modelo es una idea, una trascendencia en el interior del sistema, éste puede progresar continuamente. En la escala de los objetos siempre se pueden poseer más objetos, pero se trata de una promoción que alimenta la abstracción inaccesible del modelo. No hay posibilidad de que el modelo pase a otra serie sin ser reemplazado por otro modelo. El sistema progresa en bloque, sustituyéndose los modelos unos a otros, sin que jamás se los supere. Las diferencias se

⁷⁰⁵ Bauman, Z. *Vida consumo. Op Cit.* Pp. 91.

⁷⁰⁶ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo. Op Cit.* Pp. 44.

⁷⁰⁷ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op Cit.* Pp. 165.

yuxtaponen unas a otras en la ilusión virtual de alcanzar alguna vez un modelo que siempre se les hurta. “Ilusión de una ‘dinámica’ del consumo de una espiral ascendente de satisfacciones y de distinciones, hasta una cima paradójica en la que todos gozarían del mismo standing prestigioso”.⁷⁰⁸ La serie siempre está a la caza del objeto como tránsito hacia el modelo. “Los modelos corren más que las series, son actuales, mientras que las series flotan en algún punto comprendido entre el pasado y el presente, y pierden el aliento para alcanzarlos”.⁷⁰⁹

1.5.-El crédito y la deuda.

El crédito es un complemento táctico del objeto de consumo. De la misma forma que la personalización ofrece una imagen virtual de elección igual para todos los consumidores, el crédito es la imagen virtual del libre acceso al objeto de consumo. “Ilusionismo notable: esta sociedad que nos concede el crédito, al precio de una libertad formal, es el que recibe nuestro crédito al enajenarle nuestro porvenir”.⁷¹⁰ Garantiza la anticipación del goce del producto a costa de hurtar nuestro tiempo. El crédito sigue el modelo de las tarjetas de crédito, un acto despersonalizado. Dado que el intercambio no se hace cara a cara, es fácil olvidar que tras el momento del placer vendrá el momento del pago.⁷¹¹ La publicidad lo presenta como un derecho económico al que todo ciudadano debe poder acceder. Es la imagen del acceso democrático al objeto. “‘Democráticamente repartido, el privilegio de consumir extiende a la mayoría de hombres el privilegio de autoridad (en grados diversos, claro está)’”.⁷¹²

El sistema del crédito representa la inmediatez de la satisfacción igual para todos. Sin embargo, suele suceder que quien compra un objeto a plazos compra un objeto de serie, no un modelo. Por lo tanto, la imagen virtual del acceso democrático al objeto es una imagen falsa, ya que quien compra a plazos lo hace por necesidad o por un éxtasis

⁷⁰⁸ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Op Cit. Pp. 48.

⁷⁰⁹ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Op Cit. Pp. 166.

⁷¹⁰ *Ibidem*. Pp. 172.

⁷¹¹ Bauman, Z. *Vida consumo*. Op Cit. Pp. 144.

⁷¹² Vaneigem, R. *Tratado para el saber vivir para el uso de las nuevas generaciones*. Anagrama. Barcelona, 2008. Pp. 196.

consumista dirigido. El camino del acceso al goce no es el mismo para el modelo que para el objeto de serie.

Antes la propiedad tenía prioridad sobre el uso, hoy sucede todo lo contrario, ya que la extensión del crédito ha permitido el paso de una *sociedad de acumulación* a una *sociedad del goce*. Los objetos se encuentran allí antes de haber sido ganados, son el fetiche que representa el anticipo de la suma de esfuerzos y de trabajo: su consumo precede a su producción. “[...] *los objetos no tienen como destino, de ninguna manera, el ser poseídos y usados, sino solamente producidos y comprados*”.⁷¹³ Dicho de otra forma: los objetos no tienen como función cubrir necesidades, sino de codificar un determinado sistema de producción y su integración ideológica. Es decir, ser simplemente ‘consumidos’. Se trata de una nueva ética: ética invertida opuesta a la que proponía Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.⁷¹⁴ Deuda que deberá ser redimida con un esfuerzo y trabajo superior. Por eso, hoy, los nuevos soberanos son quienes compran al contado, ya que no contrayendo ninguna deuda, el esfuerzo y el trabajo que deben hacer para comprar un objeto es menor que el de quienes compran a plazos. En definitiva, el tiempo de vida de unos y otros no es el mismo para la compra de un mismo objeto.

Quien compra a crédito aprende a disfrutar de los objetos como si fueran suyos: olvida que la deuda que contrae, que se alarga en el tiempo, hace que el coste real de los objetos sea muy superior. La *vida a crédito* obligada durante suficiente tiempo se convierte en un hábito patrocinado por el Estado, y se transforma en conducta razonable hasta llegar a formar parte del sentido común; como sucede en el Reino Unido dónde un estudio reciente de la Universidad de Bristol estimaba que alrededor del 40 % de la población mantenía su nivel de vida gracias a las compras a crédito.⁷¹⁵ Y, es que, incluso, en los Estados Unidos la mayoría del dinero prestado a crédito va destinado al consumo, no a la inversión, llagando, según estimación de Krugman, al 57 % del PIB.⁷¹⁶

Por lo tanto, el usuario de la compra a plazos es bicéfalo, ya que compra doblemente: objeto y tiempo, donde el precio del segundo, a costa de dilatarse, es

⁷¹³ *Ibidem*. Pp. 174.

⁷¹⁴ Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones península. Barcelona, 1973. Pp. 153-155.

⁷¹⁵ Bauman, Z. *Vida consumo*. *Op Cit*. Pp. 110-11.

⁷¹⁶ Krugman, P. “Deep in debt, and daying it”, en *International Herald Tribune*, 14/02/2006.

prácticamente igual al del primero. El objeto hipotecado se nos escapa en el tiempo, como al objeto en serie se le escapaba el modelo. Todo ello genera una angustia que no aflora a la conciencia. Como en cualquier adicción.⁷¹⁷ La omnipresencia publicitaria en los medios, y en los muros de las ciudades, la revalorización constante de productos dotados de virtudes ilusorias, sin duda, estimulan las intoxicaciones consumistas. En este sentido, se genera en los individuos una adicción, una dependencia extrema respecto a una fuente de deseo o placer. La adicción no se encuentra plenamente ni en el objeto ni en el sujeto, sino en la seducción insaciable que despierta un deseo siempre insatisfecho.⁷¹⁸ De una forma u otra la decepción siempre acompaña al consumismo. Ante la insatisfacción busca nuevos objetos en los que saciarse, otra es el sentimiento de culpa, que nos acerca a la conducta adictiva. “De alguna manera, el adicto trata de salirse del tiempo, vivir sólo en el instante del placer. Un instante relacionado muchas veces con una especie de regresión oral, con el consumo bulímico de mercancías: objetos, experiencias...; eliminando el pasado, pues no recuerda las consecuencias negativas de la borrachera o una insuficiencia respiratoria...; y el futuro, pues no es capaz de proyectar esas experiencias en forma de escarmiento”.⁷¹⁹ Para comprender el frenesí consumista debemos tener en cuenta tres aspectos: por un lado, los valores hedonistas de nuestra cultura, y por el otro, el aumento del malestar y la soledad de los individuos, con los fracasos que experimentan en la vida personal, y la distinción personal. El *hiperconsumo* crece como paliativo de las frustraciones personales. De entre todas, es una más entre las drogas. A medida que aumenta la frustración, lo hace también el consumismo.⁷²⁰

La felicidad permanente va acompañada de la decepción permanente que nos acerca a una muerte lenta: “[...] el que compra aliena al que paga, que es el mismo hombre, pero el sistema por su desnivel en el tiempo, hace que no tome conciencia de ello”.⁷²¹ Hasta el punto de que en el momento en el que se termina de pagarlo el objeto ya se ha consumido. “El objeto de crédito será mío cuando ‘haya sido pagado’. Es algo

⁷¹⁷ Cuanto más se hace, tanto más se necesita y tanto más desdichada se siente la persona privada de la droga indispensable. Como medio de hallar satisfacción, todas las adicciones son autodestructivas: destruyen la posibilidad de estar satisfecho alguna vez.

⁷¹⁸ Morin, E. *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Espasa. Barcelona, 2011. Pp. 228.

⁷¹⁹ Ibarrodo, J. *Convertir el tiempo en oro. Los usos del tiempo en el capitalismo*. Catarata. Madrid, 2014. Pp. 102.

⁷²⁰ Lipovetsky, G. *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. Anagrama. Barcelona, 2011. Pp. 52.

⁷²¹ Bauman, S. *Modernidad líquida Op Cit*. Pp. 173.

como un futuro anterior”.⁷²² El constreñimiento en la sucesión es el mismo, económico para el vencimiento de los plazos en el crédito, social en la aceleración de las series y de los modelos.

De una forma o de otra vivimos los objetos bajo una temporalidad limitada e hipotecada. Todos los objetos de nuestra sociedad global los vivimos como objetos a crédito en una devaluación crónica, que se compran repetidas veces hasta que saldamos nuestra deuda. “Tal y como la ‘personalización’ se nos había manifestado como algo más que un artificio publicitario, como un concepto ideológico fundamental, así el crédito es mucho más que una institución económica: es una dimensión fundamental de nuestra sociedad”.⁷²³ Este proceso no se detiene, la compra a crédito es necesaria para que la sociedad de consumo funcione como tal. La función social del comprador a crédito es imprescindible, ya que, con su doble compra, permite que siga funcionando. Es cierto que el sistema de producción vive de la explotación de la fuerza de trabajo, pero se refuerza con el consenso circular, que hace que la sucesión –serial y temporal- sea vivida como libertad e igualdad, y, por lo tanto, que el sistema perdure. “Esta disociación productor-consumidor es el resorte mismo de la integración: todo está configurado de manera que no cobre nunca la forma viva y crítica de la contradicción”.⁷²⁴

El objeto domina al sujeto. Sin duda. El sujeto domina al sujeto por mediación del objeto. El objeto materializa un nuevo dispositivo de control: el tiempo. El crédito y la personalización se sincronizan para dar a los objetos una función sociopolítica. Cualquier forma de dominio se ha amplificado y abstraído en ambas, pero principalmente en el crédito, que mantiene atrapado de por vida al sujeto a la Realidad, social, temporal y política; a través de los objetos, a través del dispositivo temporal que ordena los objetos, a través de mecanismos sociales como la deuda, como Nietzsche ya mostró de forma clara⁷²⁵...” [...] su inercia misma se convierte en una fuerza centrífuga que impone a la vida cotidiana su ritmo de huida hacia adelante, de suspenso y desequilibrio”.⁷²⁶

⁷²² Baudrillard, J. *el sistema de los objetos. Op Cit.* Pp. 168.

⁷²³ *Ibidem.* Pp. 169.

⁷²⁴ *Ibidem.* Pp. 172.

⁷²⁵ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral.* Alianza. Madrid, 1997. Pp. 93-95.

⁷²⁶ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op Cit.* Pp. 172.

2.-La sociedad de consumo.

2.1.-La cultura mediática.

La vida cotidiana es el lugar de consumo por excelencia. En ella los hechos siempre se repiten, y, con ellos un sistema de interpretación que los acompaña. La vida cotidiana, como el lugar de consumo, es el sistema inmanente, cerrado y abstracto de lo privado. Es un mundo pobre donde todo se interpreta en clave interna. Esto sucede cuando el uno u la otra se retroalimentan y se confunden. Frente al sistema inmanente de consumo existe un sistema trascendente que se abre hacia un afuera y hacia la novedad. Se trata del sistema de la política, de la cultura y de lo social. Entonces, la vida cotidiana se identifica con el sistema clausurado de lo privado, donde la libertad sólo existe como *libertad formal* del individuo que elige entre objetos de consumo o políticos, y la participación en el mundo se da sólo como simulación. Se trata, entonces, de una apropiación tranquilizadora del ambiente (lugar) y del individuo (consumidor). Sólo así, hablamos de sociedad de masas, cuando existe una complicidad entre la esfera de la cotidianidad y los espacios anónimos de consumo. Un individuo se diferencia de otro sólo por sus diferencias marginales, en tanto que elementos de una serie a la que llamamos masa.⁷²⁷

El sistema de la moda impone un modelo cíclico de tiempo que se caracteriza por un reciclaje ininterrumpido de renovación constante: en el trabajo, en el conocimiento, en la cultura... Y, es que, la renovación no es algo que se pueda escoger o no –sólo se puede escoger entre los elementos que se presentan en cada ciclo de renovación. La renovación tiene un carácter de renovación que sanciona el éxito o la relegación social. “Si alguien no lo hace, no es un verdadero ciudadano de la sociedad de consumo”.⁷²⁸ Nos encontramos ante un proceso no racional de consumo de renovación constante, solidaria de todos los demás procesos. El consumidor sólo tiene derecho a intercambiar elementos del código, no el código mismo, es decir, existe un derecho al reciclaje cultural, no a la cultura. Incluso, cuando la naturaleza no es más que el ambiente en el que se encuentran emplazados los objetos, debe cambiar –funcionalmente- según el sistema de la moda. Muy lejos estamos de aquélla sentencia de Debord⁷²⁹ en la que afirmaba con vehemencia que la innovación cultural superaría sus propios presupuestos culturales. En la sociedad

⁷²⁷ Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1968. Pp. 64-69.

⁷²⁸ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op Cit.* Pp. 115.

⁷²⁹ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Op Cit.* Pp. 181.

de consumo no existe un afuera del código; en ella él todo lo integra como objeto de consumo y deseo. La cultura no se consume por su valor de uso cultural, sino por su valor de intercambio social. El consumo cultural no alimenta una práctica autónoma, sino una retórica de movilidad social. El consumo apunta a una cultura como elemento codificado de status social. Esto es, la cultura es un objeto de consumo más porque se renueva con el discurso de otros objetos.

La comunicación no pasa ya por un soporte simbólico, sino que hoy lo hace a través de un soporte tecnológico. Esto es lo que hoy llamamos comunicación. Tanto en lo que se refiere a los objetos como a las relaciones el sujeto es siempre un consumidor llamado a responder, pero al que no se le permite hacerlo ni tampoco interrogar. Esta abstracción es en la que se funda el sistema social de control y de poder.⁷³⁰ Por eso la TV representa mejor que ninguna otra tecnología este esquema: individuos aislados frente a una palabra sin respuesta. Por eso es el medio ideal para transmitir cualquier mensaje político estandarizado, como objetos que se diferencian los unos de los otros por pequeñas diferencias marginales. Entonces, más que servir a la comunicación, es un obstáculo. “La ‘massmediatización’ es eso. No es un conjunto de técnicas de difusión de mensajes, es la *imposición de modelos*”.⁷³¹ El poder, junto con toda su *infraestructura conceptual* –ideología⁷³²–, es de aquél que puede dar y a quien no puede serle devuelto. De esta forma se instituye un monopolio, una relación que se basa en el desequilibrio y la desigualdad. Los *mass media* simular el acto comunicativo, no lo generan ni lo promueven.

Jamás para de ser interrogado. Entonces, el consumo poco tiene que ver con cubrir necesidades, como con el hecho de verse interpelado a responder una pregunta. Luego, el consumo es una forma de relación de poder.

Los *mass media* jugaran en este proceso un papel significativo. Tienen como función principal neutralizar el carácter nuevo y único del acontecimiento, para sustituirlo por una pluralidad de medios homogéneos que se significan recíprocamente, en dónde unos remiten siempre a los otros, hasta el punto de que cada uno llega a ser, incluso, el contenido recíproco de todos los demás. Este es el mensaje totalitario de la sociedad de

⁷³⁰ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Op Cit. Pp. 203.

⁷³¹ *Ibidem*. Pp. 211.

⁷³² Dijk van, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Gedisa. Barcelona, 1999. Pp. 181.

consumo. Consumimos toda la sustancia del mundo siempre fragmentada y reinterpretada por un sistema de interpretación previo y homogéneo. Cualquier acontecimiento político, cultural o social se ha evaporado prácticamente por completo. En este código, social y políticamente prediseñado, la novedad queda siempre neutralizada a través de medios que se significan recíprocamente. Cualquier elemento disruptivo para el sistema es integrado por la moda como objeto de consumo. Sólo basta con remitirlo a otros objetos de consumo, y, formar sistema con ellos. Así pues, la novedad disruptiva queda neutralizada.⁷³³

Lo que define al consumo es el efecto de consumo sistemático en los *mass media*. “En lugar de ir al mundo por mediación de la imagen; es la imagen que vuelve sobre sí misma evitando el mundo. (Es el significante que se designa a sí mismo detrás del pretexto del significado)”.⁷³⁴ Consumimos como espectáculo lo que la vida real nos niega. Del mensaje que pone su acento en el significado hemos pasado a un mensaje que lo hace en el significante. Los mensajes no se producen a partir del mundo, sino del medio mismo. “[...] La cultura de evasión se ha convertido en un nuevo opio del pueblo cuya tarea es hacer olvidar la miseria y la monotonía de la vida cotidiana”.⁷³⁵

El lenguaje no es únicamente un medio de intercambio, sino, que es el material mismo del intercambio (mensaje publicitario). En el lenguaje ya no circula el significado, circula él mismo como material de consumo. Fetichismo del lenguaje, en lugar de fetichismo de la mercancía. Transferencia del sistema denotativo hacia connotación directa. La arbitrariedad del signo toma envergadura política en el esquema teórico de la comunicación, desde el momento en el que toda la responsabilidad recae sobre un emisor activo que en su práctica social dominante dicta sus consignas a un receptor pasivo.⁷³⁶ Los acontecimientos nos son el resultado de una experiencia personal, sino de artefactos a partir de elementos del código y de la manipulación técnica del medio. Todo ha cambiado de forma: lo real se ha sustituido por lo no real o por lo *hiperreal*, que se produce por combinación de elementos del código. En la vida cotidiana se vive un proceso de simulación, que son el resultado de procesos discursivos. El acontecimiento se fabrica con fragmentos de lo real, que a su vez representa un acontecimiento del que se extraen

⁷³³ Boltanski, L & Chiapello, È. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Op Cit. Pp. 71-72.

⁷³⁴ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Pp. 147.

⁷³⁵ Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero*. Op Cit. Pp. 251.

⁷³⁶ Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Op Cit. Pp. 217.

unas conclusiones con las que se opera sobre la realidad. La realidad se volatiliza a fuerza de esta no realidad.

2.2.-El sistema de la publicidad.

La publicidad es el medio masivo de nuestra época. Cuando habla de un objeto glorifica al resto, cuando habla de una marca, se refiere al universo totalizado de objetos y de marcas. A través de cada consumidor la publicidad apunta a todos los demás. “Cada imagen, cada anuncio impone un consenso, el consumo de todos los individuos virtualmente convocados a descifrarla, es decir, decodificando el mensaje, a adherirse automáticamente al código en que el anuncio ha sido codificado”.⁷³⁷ La publicidad no remite a objetos reales ni a un mundo real, sino que remite de un signo a otro, de un objeto a otro, de un consumidor a otro, pero siempre en su valor de status superficial, sin adentrarse en la funcionalidad del objeto ni en el valor de uso, tampoco en las necesidades del consumidor.⁷³⁸ El discurso publicitario, hoy, no describe las maravillas del objeto, sino que genera sensaciones, sentimientos de pertenencia... que integran al individuo en el sistema de consumo.

La publicidad a través de medios estratégicos hace de los objetos un pseudo-acontecimiento. “La verdad es que la publicidad [...] no nos engaña: está más allá de lo verdadero y de lo falso, como la moda está más allá de lo feo y de lo bello, como el objeto moderno, en función de su signo, está más allá de la utilidad y la inutilidad”.⁷³⁹ Lo puede hacer porque ya no existe ni original ni referencia real. El publicista hace que las cosas sean verdaderas afirmando que lo son. Lo mismo sucede con las encuestas publicitarias en política, donde no se sabe ya si el voto real integra a las encuestas, o bien, si son las encuestas las que reflejan la opinión pública. La vida cotidiana es una réplica del modelo, que se regenera por diferenciación. Por eso el modelo de la publicidad es el de la tautología la realidad, es el modelo que se habla a sí mismo. Todo es metáfora de una misma cosa: la marca. El consumidor compra este acontecimiento tautológico.

⁷³⁷ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op Cit.* Pp. 148.

⁷³⁸ “La información acaba de tomar el relevo, es ésta la que produce los efectos culturales y psicológicos más significativos; ha sustituido globalmente las obras de ficción en avance de la socialización democrática individualista”. Lipovetsky, G. *El impero de lo efímero. Op Cit.* Pp. 254.

⁷³⁹ *Ibidem.* Pp. 153.

A pesar de que la publicidad funcione en el orden del significante, la connotación, lo discursivo y la imagen, son los encargados de indicarnos qué es lo que consumimos a través de los objetos. Aunque no se encuentre en la producción es, también, objeto de consumo. “La publicidad, en la actualidad, sigue evolucionando y ya no solo nos comunica emociones sino que busca la empatía compartida con el producto, o con la marca, estableciendo una relación y compartiendo experiencias”.⁷⁴⁰ Otro cambio, que ha experimentado la publicidad, está relacionado con la revolución de los medios. Primero estaba la pantalla del cine, luego la del televisor, más tarde los ordenadores, ahora los móviles y esta revolución no parará. Se seguirán inventando más artilugios donde poder colgar los mensajes publicitarios para llamar la atención del consumidor. Incluso la calle, un muro, una plaza... la ciudad entera puede ser un buen medio para una campaña publicitaria. A esta forma de hacer publicidad se la llama “publicidad de guerrilla”. “Pero la publicidad que existe más allá de las reglas generales de captación de audiencia, ya que funciona atrayendo y subvirtiendo la atención de los consumidores donde y cuando menos se lo esperan, obligándolos a mantenerse atentos hasta que han absorbido el mensaje”.⁷⁴¹ La publicidad ya no trae consigo sólo contenidos informativos, sino que busca despertar estados de ánimo en el consumidor. Por ello “[...] sin ‘creer’ en este producto, *creo en la publicidad que me quiere hacer creer en él.*”⁷⁴² Por eso, la publicidad no dirige el consumo, sino que es algo que se consume.⁷⁴³ La publicidad tiende a ser un

⁷⁴⁰ Martín Requero, M. & Alvarado López, M. *Nuevas tendencias en la publicidad del siglo XXI*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones. Sevilla, 2007. Pp. 9.

“La pregunta no es que te puede ofrecer, sino que le vas a proponer tú. Proponle viajar sin ningún destino, ir a trabajar por el camino más largo o simplemente, compartir los paisajes ...

Con BMW..., el viaje será igual de interesante que el destino.

Imagina lo que te espera y comienza a disfrutar de la nueva experiencia.

BMW. serie 3, touring.”

⁷⁴¹ Dorrian, M. & Lucas, G. *Publicidad de guerrilla. Otras formas de comunicar*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 2006. Pp. 17. Este término, *publicidad de guerrilla*, fue acuñado por Jay Conrad Levinson. Un ejemplo de este modelo de campañas de publicidad fue la campaña Porterías de fútbol de la agencia KesselKramer para la marca Nike en Ámsterdam en el año 1996. En la primavera de ese mismo año parecieron unas porterías pintadas con tiza en las paredes de ladrillo de Ámsterdam, junto con el logo auténtico, y no una imitación de la marca Nike. “Pintando porterías con tiza, Nike quería animar a los niños de las zonas residenciales de Ámsterdam a crear su propia cancha de fútbol con los recursos mínimos. Con esta iniciativa Nike promovía ‘Just do it’ de un modo muy simple. La idea se llevó a cabo cuando aún era poco corriente pensar en otros medios que no fueran carteles, anuncios impresos o spots de televisión”. Explica Matthijs de Jongh, director de estrategia de la agencia citada. *Ibidem*. Pp. 39.

⁷⁴² Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op. Cit.* Pp. 177.

⁷⁴³ Un claro ejemplo de ello son los últimos anuncios de la marca automovilística BMW:

“El famoso «No es lo mismo» de BMW, nos representa diferentes conductas, que aunque puedan cumplir la misma función, no es lo mismo, así nos presenta unos espectadores de un partido de fútbol, en el campo o viendo la televisión; o unos jóvenes en la cinta del gimnasio o corriendo por un parque; o una madre amamantando a su hijo o tomando biberón, puede que ambas conductas representadas sirvan para lo mismo, pero no es lo mismo conducir que conducir un BMW, lo que más tarde dará lugar a te gusta conducir”.⁷⁴³

espectáculo en sí misma; de informativa se ha transformado en creativa.⁷⁴⁴ Por eso, la publicidad habla de la vida y de lo que le preocupa al ser humano: sus relaciones, sus aspiraciones, sus éxitos, sus certezas, sus incertidumbres, sus anhelos y sus vivencias. Por lo tanto, decir que la publicidad forma parte de la cultura de una sociedad es una obviedad. “Si consumimos el producto en el producto, consumimos el sentido en la publicidad”.⁷⁴⁵ *Publiversión* que persigue crear la atención del consumidor y su simpatía. “Cuando todo se lee, se ve o se interpreta bajo la clave del entretenimiento, ya no se necesita censura. En el marco que abre el entretenimiento cualquier cosa se hace irrelevante, se degrada, se confunde...”.⁷⁴⁶ Los consumidores hedonistas, educados en la cultura mediática se divierten con la metáfora publicitaria a la que exigen cada vez más calidad estética. “En este contexto asistimos a un baño cinematográfico del clip publicitario, que llega incluso a presentarse como una auténtica película”.⁷⁴⁷

Más allá de informar de las virtudes de un producto, informa a la conciencia de sus propios deseos: se adelanta a ellos racionalizándolos. Por eso, se sumerge en los juegos confusos entre lo metafórico y lo literal. “Lo que la publicidad añade a los objetos, sin la cual ‘no serían lo que son’, es el ‘calor’ [...] Si el objeto me quiere (y me quiere a través de la publicidad), estoy salvado. De esta manera la publicidad (como el conjunto de las *public relations*) disminuye la fragilidad psicológica mediante una inmensa solicitud, a la cual respondemos interiorizando la instancia que nos solicita, la inmensa productora no sólo de bienes sino de calor comunicativo que es la sociedad global de consumo”.⁷⁴⁸ En definitiva, en la cultura consumista, irónicamente, la publicidad es el producto más democrático, el único que se ofrece a toda la sociedad. A toda la sociedad estructurada como sistema de consumo.

El hecho que se consuma el signo publicitario y no el objeto real tiene sus consecuencias. “Sólo esto nos permite comprender cómo *el principio de realidad omitido en la imagen se trasluce, sin embargo, eficazmente, como represión continua del deseo* (su espectacularización, su bloqueo, su decepción y finalmente su transferencia regresiva

Martin Requero, M. & Alvarado López, M. *Nuevas tendencias en la publicidad del siglo XXI. Op cit.* Pp. 7.

⁷⁴⁴ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica. Op Cit.* Pp. 85.

⁷⁴⁵ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op. Cit.* Pp. 193.

⁷⁴⁶ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Traficantes de sueños. Madrid, 2009. Pp. 86.

⁷⁴⁷ Lipovetsky, G. *La estetización del mundo. Op Cit.* Pp. 252.

⁷⁴⁸ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos. Op. Cit.* Pp. 182.

e irrisoria a un objeto).”⁷⁴⁹ Contrariamente, el discurso publicitario no crea deseos, sino que libera aquéllos que la sociedad en su globalidad transfiere del sistema de objetos al sujeto a través de la seducción. Como mucho los estimula, o los libera para consumir objetos. Por ello, es imprescindible disponer de tiempo para el consumo. Por tanto, nada más falso que lo que sigue: “Producir deseos se convierte en el papel prioritario de la creatividad publicitaria, pero esta tarea del creativo publicitario no puede ser nunca un trabajo aislado, sino que debe estar en consonancia con las tendencias sociales que rigen el devenir de cada momento, y acordes al nivel de producción existente en cada sistema económico”.⁷⁵⁰ La publicidad no produce deseos. La publicidad, como connotación, como sentido de la producción, jamás libera plenamente el deseo, sino que lo reprime lo necesario para mantener el orden social y el deseo del objeto.

La publicidad, que tiende a no hablar del objeto, oculta, entonces, la sociedad real y sus contradicciones. Paradójicamente, se nos induce a todos a comprar compulsivamente en nombre de toda la sociedad, para disfrutar aquél objeto que compramos de forma individual. Sin embargo, tal objeto lo utilizamos para diferenciarnos de todos los demás miembros. Ahora bien, esta rivalidad personal es una ilusión, ya que cada uno ha observado el mismo anuncio del mismo objeto. En definitiva, escogemos un objeto u otro –que apenas se diferencian sustancialmente- para distinguirnos de los demás. En este punto es donde la publicidad contribuye esencialmente: en dotar al producto de una diferencia sustancial de sentido. Se trata de una competencia imaginaria que invoca una monotonía muy profunda. El fin último de la sociedad de consumo es la monopolización psicológica de todas y cada una de las necesidades del consumidor. Unanimidad del consumo que corresponde armoniosamente a la concentración y al dirigismo del sistema de producción capitalista a través de la plusvalía del código publicitario.⁷⁵¹ El objetivo publicista es permitir a las pulsiones –bloqueadas en tiempos pasados mediante mecanismos esencialmente represivos-, sublimarse en objetos, anulando, así, la potencia destructiva del deseo y materializar la función represiva de todo orden social. La máquina social persigue de esta manera codificar todos los flujos de deseo. Nada se le debe escapar. De un capitalismo simplemente productivo hemos pasado

⁷⁴⁹ *Ibidem*. Pp. 188.

⁷⁵⁰ Martín Requero, M. & Alvarado López, M. *Nuevas tendencias en la publicidad del siglo XXI*. Op Cit. Pp. 111.

⁷⁵¹ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo*. Op Cit. Pp. 156-157.

a un neocapitalismo cibernético que aspira al control total.⁷⁵² “Peligrosa es la libertad de ser, que levanta al individuo contra la sociedad. Pero inofensiva es la libertad de poseer, pues ésta entra en juego sin saberlo”.⁷⁵³ Y, precisamente, por ello, a medida que el *capitalismo artístico*⁷⁵⁴ al que se refiere Lipovetsky ayuda a liberar los deseos, las pulsiones, la diversión, el hedonismo y la satisfacción, el control social, apoyado en las ciencias de lo humano, será más sencillo y más estricto. Por más publicidad que haya jamás habrá una interacción entre el individuo y el objeto, más bien, una integración de éste al sistema de los objetos y al sistema de producción.⁷⁵⁵ “[...] los objetos son *categorías de objetos* que inducen muy tiránicamente a *categorías de personas*; ejercen la ley del sentido social, las significaciones a las que dan nacimiento están controladas.”⁷⁵⁶ Si antes el capital se preocupaba sólo de producir objetos, ya que el consumo funcionaba sólo, hoy su preocupación principal es la producción de consumidores perfectamente integrados al sistema.⁷⁵⁷

El concepto de “marca” –que debe reinventarse continuamente- resume muy bien el lenguaje del consumo. Cada producto tiene un nombre que funciona como signo. La marca tiene dos funciones: por un lado, señalar el producto, por otro, movilizar las connotaciones afectivas. Por este motivo, cuando la producción se traslada a zonas geográficas de bajo coste, el problema principal de las empresas consiste en la creación de marcas. Los productores producen objetos, pero cada vez más los consumidores consumen marcas como símbolo de distinción social. Una marca “[...] no es un producto sino un estilo de vida, una actitud, un conjunto de valores, una apariencia personal y una idea”.⁷⁵⁸ A pesar de que han sido algunas voces las que se han alzado a favor de una total y libre liberación del deseo⁷⁵⁹, resistirse a este esquema se hace muy difícil. “Antaño, el discurso de la historia tomaba toda su fuerza de oponerse violentamente al de la

⁷⁵² Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila editores. Caracas, 1980. Pp. 70.

⁷⁵³ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op Cit*. Pp. 198.

⁷⁵⁴ Lipovetsky, G. *La estetización del mundo*. *Op Cit*. Pp. 33-35.

⁷⁵⁵ Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós. Barcelona, 1987. Pp. 94.

⁷⁵⁶ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. *Op Cit*. Pp. 203.

⁷⁵⁷ Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. *Op Cit*. Pp. 133.

⁷⁵⁸ Klein, N. *No logo. El poder de las marcas*. Planeta. Barcelona, 2011. Pp. 51. “Renzo Rosso, el propietario de Diesel Jeans, dijo a la revista *Paper*: ‘Nosotros no vendemos un producto, vendemos un estilo de vida. Creo que hemos creado un movimiento (...). El concepto Diesel está en todas partes. Es la manera de vivir, la manera de vestir.: es la manera de hacer las cosas’”.

⁷⁵⁹ Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo*. Paidós. Barcelona, 1994. Pp. 265.

naturaleza y el discurso del deseo de oponerse al del poder, hoy intercambian sus significantes y sus campos de acción”.⁷⁶⁰

2.3.-La cultura consumista: Consumismo, consumo y consumidores.

2.3.1.-El Yo-Marca

La sociedad de consumo ha colonizado las relaciones humanas. Lo que caracteriza a la sociedad de consumo es que las diferencias entre consumidores (sujetos) y bienes de consumo (objetos) son cada vez más borrosas: el sujeto puede devenir objeto. “Imaginemos al Objeto bajo la forma pasional. Pues el sujeto no posee el monopolio de la pasión [...] El objeto, en cambio, es pasivo en tanto es el lugar de una pasión objetiva [...]”⁷⁶¹ Es decir, el consumidor puede transformarse, a su vez, también, en un nuevo objeto de consumo, generando un nuevo abanico de deseos y pasiones desconocidas.⁷⁶² El sueño de convertirse en un producto consumo admirado y deseado. Por eso uno debe elaborarse una marca de uno mismo para ser deseado, y significar algo para el otro. “‘Yo soy’ significa ‘yo soy mi propia marca (comercial). Me identifico con ella, me apropio de ella, me diferencio de los otros Mi objetivo será su crecimiento y expansión”.⁷⁶³ “El hombre es una marca para el otro hombre”. Construyo mi conciencia como quien construye una marca, que está en continua sincronía con el mercado. Un Yo que debe renacer de nuevo según las demandas del mercado.⁷⁶⁴ Ya no podemos hablar en términos de una psicología de la conciencia (interioridad), sino de una semiología de la marca (exterioridad), que soy yo. Y, no olvidemos, que la función de una marca siempre, al final,

⁷⁶⁰ Baudrillard, G. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós. Barcelona, 1987. Pp. 44.

⁷⁶¹ Baudrillard, J. *El otro por sí mismo*. Anagrama. Barcelona, 1988. Pp. 78

⁷⁶² “Mientras que los argumentos de la sociedad de consumo de consumo se basan en la promesa de satisfacer los deseos humanos en un grado que ninguna otra sociedad del pasado pudo o soñó hacerlo, la promesa de satisfacción sólo conserva su poder de seducción siempre y cuando esos deseos permanezcan insatisfechos. Es decir, siempre y cuando el cliente no esté ‘completamente satisfecho’, siempre y cuando llegue a asentir que los deseos que motivaron y pusieron en marcha su búsqueda de gratificación e impulsaron su experimento consumista no han sido verdadera y plenamente satisfechos”. Bauman, Z. *Vida consumo*. *Op Cit.* Pp. 70.

⁷⁶³ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Traficantes de sueños. Madrid, 2009. Pp. 72.

⁷⁶⁴ “La cirugía plástica [o cirugía estética] no se relaciona con la remoción de imperfecciones o con lograr la forma ideal que la naturaleza nos ha negado, sino con no perder el ritmo del veloz cambio de los estándares, con mantener el propio valor de mercado y descartar una imagen que ya ha rendido toda su utilidad y sus encantos, para poder instalar en su lugar una nueva imagen pública: un paquete que combina (si hay suerte) una nueva identidad con un nuevo comienzo (sin duda alguna)”. Bauman, Z. *Vida consumo*. *Op Cit.* Pp. 139.

es generar dinero. No es de extrañar que sean cada vez más los especialistas y las publicaciones que asesoran cómo hacerse una marca de uno mismo. Lo que se conoce como *branding personal*. Veamos algunos ejemplos:

“La marca personal o reputación pretende conseguir identificar y comunicar aquello que te hace valioso, útil y fiable para que te perciban como la persona o profesional con quién merece la pena estar o trabajar. El objetivo final de una marca, personal o comercial, es exactamente ese: que consideren que eres la mejor opción y que finalmente te elijan”.⁷⁶⁵

“Una marca es, según varias definiciones existentes: Un nombre o un símbolo utilizado para identificar productos y servicios de los fabricantes para diferenciarlos de los otros bienes o competidores. (Los nombres o símbolos son parte de una marca, pero es una definición incompleta). Una forma de identificar y asociar un producto o servicio con un compromiso de satisfacción o calidad. Un conjunto de características (o cualidades) asociadas a un símbolo o nombre de marca que incrementa (o reduce) valor a un producto o servicio. Es un conjunto de percepciones en la mente de un consumidor. Es una promesa de valor. Es una conexión emocional entre nosotros y nuestro entorno. Es la expresión de algo que es único. Es un reflejo de nuestras competencias. Es la percepción de nuestra identidad. Es la muestra de nuestra autenticidad. Es una descripción poco convencional de nuestra personalidad. Es un reflejo de nuestros valores y pasiones. Es una comunicación constante de nuestras habilidades. Es la definición de la confianza”.⁷⁶⁶

“El propósito del *Branding Personal* (proceso) es conseguir identificar aquello que te hace valioso, útil y fiable para que te perciban como la persona/profesional con quien hay que estar o trabajar. El objetivo de todo eso es desarrollar tu Marca Personal (resultado).

⁷⁶⁵ Pérez Ortega, Andrés. El plan. ¿Qué tengo que hacer? En VVAA. *Personal Branding...hacia la excelencia y la empleabilidad por la marca personal*. MADRID EXCELENTE Fundación Madrid por la Excelencia. Comunidad de Madrid. Madrid, 2011. Pp. 37.

⁷⁶⁶ Pérez Ortega, A. *Marca personal. Cómo construirse en la opción preferente*. ESIC editorial Madrid, 2012. Pp. 65.

El objetivo final de una marca, personal o comercial, es que te ELIJAN.

Es aplicable en una entrevista de trabajo, en una evolución anual o incluso en el entorno personal para ser el amigo con quien todos quieren estar o la persona a la que hay que conocer”.⁷⁶⁷

En definitiva, se trata de una competición sin tregua por ser una marca, el resultado el gran teatro del mundo, ya que no importa quién soy, sino que represento para los demás. “Este teatro del mundo está constituido a partir de tres teatros parciales. El teatro de los emprendedores. Son los protagonistas, son los Yo con marca. Dueños de un capital social rico en redes, en asimetrías informativas, un capital, en fin, que asegura su vida garantizándoles la movilidad, esto es, la capacidad de participar en el diseño y gestión de proyectos. El teatro de marionetas. Son aquellos cuya pobreza social, de contactos y de experiencias, condena a una precariedad sometida al ritmo de la hipoteca. No son una auténtica marca, tan sólo son una marca variable. El teatro de sombras. Son los otros, los desconectados, las vidas sin rostro, sin suerte, sin papeles: el residuo. Los Yo sin marca. Los que jamás llegarán a ser su propia marca”.⁷⁶⁸ En definitiva, se trata de un déficit comunicacional, en el que en los diferentes “juegos de lenguaje” no se encuentran en la misma condición.⁷⁶⁹ “Según esta lógica, si queremos lograr éxito en la nueva economía, todos debemos incorporarnos a nuestra propia marca ‘una marca llamada tú’. Sólo lograremos el éxito en el mercado laboral cuando [...] identifiquemos el valor de nuestra propia Marca Tú y nos alquilemos [...]”.⁷⁷⁰

Desconectadas, descartados y excluidos. La “infraclase”, aquellas personas que no aportan nada a la vida de los demás. Personas consideradas totalmente inútiles, una molestia, de la que podríamos prescindir con gusto. En una sociedad de consumo, que evalúa a sus miembros según su valor de cambio, no tienen valor en el mercado, son hombres y mujeres incapaces de alcanzar el estatus de producto. Además, son incapaces de consumir (consumidores fallidos).⁷⁷¹ Hoy, se toleran mejor las desigualdades sociales

⁷⁶⁷ <http://www.marcapropia.net/que-es/preguntas-frecuentes>. Andrés Pérez Ortega.

⁷⁶⁸ López Petit, S. *La movilización global*. Op Cit. Pp. 73.

⁷⁶⁹ Lyotard, J. F., *La condición posmoderna*. Cátedra. Madrid, 2000. Pp.36-38.

⁷⁷⁰ Klein, N. *No logo*. Op Cit. Pp. 301.

⁷⁷¹ Bauman, Z. *Vida consumo*. Op Cit. Pp. 165-169.

que las prohibiciones individuales. En nuestra era la autonomía personal, la liberación virtual del deseo, y la seducción del objeto han ganado la batalla a la lucha por la igualdad.

2.3.2.-La cultura consumista.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de consumismo? El consumismo llega propiamente cuando el consumo desplaza al trabajo de ese rol principal que cumplía en una sociedad de productores. Bauman establece la siguiente diferenciación: “A diferencia del *consumo*, que es fundamentalmente un rasgo y una ocupación del individuo humano, el *consumismo* es un atributo de la sociedad”.⁷⁷² Para que sea así el deseo debe ser separado de los individuos y ser reificado como fuerza externa capaz de poner en movimiento a la sociedad de consumidores, estableciendo parámetros específicos de estrategias de vida y así poder manipular las elecciones y conductas individuales. Es la seducción del objeto, estratégicamente organizada, la que moviliza este deseo.⁷⁷³ Lo que caracteriza, entonces, a la sociedad de consumidores es la inestabilidad del deseo y la insaciabilidad de necesidades virtuales. *El consumo es un proceso que funciona por seducción*. Incluso el poder político se legitima a través de la seducción. Busca la obediencia y la filiación ciudadana a través de los mismos mecanismos que el sistema de producción: el marketing, la publicidad, y la comunicación. Podemos establecer cuatro fases históricas en las que el poder político se ejerce de diferente forma:

1. El principio de dominación, ligado a la sociedad feudal;
2. El principio de explotación, ligado a la sociedad industrial;
3. El principio de seducción, ligado a la sociedad de consumo;
4. El principio de organización, ligado a la sociedad digital.

Bertman⁷⁷⁴ habla de *cultura ahorista* o *cultura acelerada* para referirse a nuestro modelo de sociedad, lo que significa una *nueva renegociación del significado del tiempo*. Ya no se trata de un tiempo ni lineal, ni cíclico, sino de un tiempo formado por rupturas y discontinuidades. Un *tiempo puntillista* que no persigue ni la cohesión ni la continuidad.

⁷⁷² *Ibidem*. Pp. 47.

⁷⁷³ Baudrillard, J. *El otro por sí mismo*. Op Cit. Pp. 56.

⁷⁷⁴ Bertman, S. *Hyperculture: The Human Cost of Speed*. Praeger. London, 1998.

Este *tiempo puntillista*⁷⁷⁵ está configurado por una serie de instantes eternos plenamente autónomos, que sólo una vez han sido vividos pueden estructurar una narración lineal. La linealidad temporal existe, pero sólo retrospectivamente. La vida no es más que un encadenamiento de presentes vividos con distinta intensidad. Tiempo de oportunidades, tiempo aleatorio, imprevisible y abierto a la simulación de lo nuevo.

Por eso, la *vida ahorista* es una vida acelerada, para la que no hay segundas oportunidades, porque como los objetos, los momentos, también se consumen y desaparecen. Por eso, al individuo de la era consumista le urge consumir y reemplazar. Una vida ligada a un “presente absoluto”, autosuficiente, es decir, despegado del pasado y del futuro. Que invade la cotidianidad de la vida humana haciendo desaparecer la distancia necesaria y la perspectiva para pensar, encerrando al individuo en la inmediatez activa.⁷⁷⁶

La principal atracción de la vida de consumo es la oferta continua de nuevos comienzos y resurrecciones, siempre a la mayor velocidad posible. Todo aquello que ya no satisface debe ser abandonado. Por eso en la *cultura ahorista* el tiempo se acelera a la máxima velocidad, siguiendo el ritmo de vida de los objetos. “En la *cultura ahorista*, desear que el tiempo se detenga es un síntoma de estupidez, pereza o incapacidad. Y es también un crimen punible”.⁷⁷⁷ O peor aún, es símbolo de aburrimiento. Cada vez más se generaliza la temporalidad que gobierna la moda: el presente. Nuestra sociedad de consumo ha liquidado el poder del pasado, de la tradición, e igualmente ha modificado la inversión respecto al futuro que caracterizaba la época escatológica de las ideologías liberadoras. “[...] el capitalismo actúa en el corto plazo; y es incapaz de planificar la economía y las relaciones sociales. Se puede decir que el capitalismo borra el pasado de la memoria colectiva e individual y sólo concibe el futuro como un almacén de recursos para satisfacer su insaciable ansia de beneficios presentes”.⁷⁷⁸ La era del consumo ha engendrado una desocialización general, gracias a la progresiva privatización de los individuos, lo que significa un abandono emocional de los grandes referentes

⁷⁷⁵ Maffesoli, M. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós. Barcelona, 2001. Pp. 14-16.

⁷⁷⁶ en Lipovetsky, G. & Serroy, J. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. *Op. Cit.* Pp. 104.

⁷⁷⁷ Bauman, Z. *Vida consumo*. *Op Cit.* Pp. 58.

⁷⁷⁸ Ibarrondo, J. *Convertir el tiempo en oro. Los usos del tiempo en el capitalismo*. *Op Cit.* Pp. 91.

ideológicos.⁷⁷⁹ “¿Quién se ha salvado de ese maremoto? Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., y a han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada”.⁷⁸⁰

Vivimos en programas breves y en el estímulo de vivir al momento: el presente es el eje principal de la nueva temporalidad social. Pasado y futuro son abismos sin puentes hacia el presente. Paradójicamente, en la era de los contactos por momentos, sin esfuerzo la promesa de “seguir en contacto” y el deseo de suspender la conexión entre la experiencia del momento y aquello que, o bien le antecede o le sucede, puede, fácilmente, ser irreversiblemente anulado. Sujetos que viven el presente sin prestar atención a las experiencias pasadas o las consecuencias futuras, lo que debilita los vínculos humanos.⁷⁸¹

Sin embargo, el tiempo social exige de una cierta calma. Podemos pensar en los tiempos de juego, de encuentros, de auténticas relaciones de amor... Todos llevan tiempo. Por tanto, si los tiempos del cuerpo –trabajo nocturno, por ejemplo–, si los tiempos de la naturaleza, si los tiempos de la vida social... son cíclicos y lentos, ¿a quién le interesa la velocidad? ¿Quién exige los tiempos de la velocidad y del *turboconsumismo*? La respuesta sólo puede ser una: el mantenimiento del sistema de mercado exige los tiempos de la velocidad, ya que generaliza la forma mercancía al conjunto de todas las relaciones sociales; y una mercancía debe ser consumida en el menor tiempo posible, para obtener el mayor beneficio posible.

El consumismo no es sólo una economía de los excesos y el derroche, sino que es, también, una economía del engaño. Apela a la irracionalidad de los individuos, despertando su deseo consumista. La seducción del objeto despierta el deseo humano reificado y homogéneo. La estructura de esta *sociedad líquida* consumista es la individualización. La progresiva desregulación de la vida humana y el colapso de los vínculos humanos. “La tarea de consumir, y el consumo es el pasatiempo absoluto e irremediabilmente individual, una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada –vivida– subjetivamente. Las multitudes que colman el interior de los

⁷⁷⁹ Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Op Cit. Pp. 128-130

⁷⁸⁰ *Ibidem*. Pp. 35.

⁷⁸¹ Bauman, S. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE. Madrid, 2007. Pp. 12-13.

‘templos del consumo’ de George Ritzer son amontonamientos, no congregaciones; grupos, no pelotones; aglomeraciones, no totalidades. Por atestados que estén los lugares de consumo colectivo, no hay nada ‘colectivo’ en ellos. Aplicando la memorable expresión de Althusser, todos los que entran en esos espacios son ‘interpelados’ en tanto individuos, y se les pide que suspendan o destruyan todo vínculo y que se despojen de sus lealtades o que las dejen de lado transitoriamente. [...] Las personas no se apiñan en estos templos para hablar o socializar; la compañía que eligen disfrutar (o tolerar) es la que llevan con ellas, como los caracoles llevan consigo su hogar.”.⁷⁸² En definitiva, establecer fuertes vínculos sociales entre los individuos no es, de ninguna de las maneras, el principal objetivo de la cultura consumista.

El consumo es una actividad solitaria por antonomasia. La mayoría de las acciones sociales reproducen las mismas motivaciones individualistas de la vida privada; la inversión de tendencia que define la época democrática está vigente en todas partes: la preminencia de la autonomía de las personas sobre la disciplina de las grandes organizaciones militantes y sobre la dirección ideológica de las conciencias. Las formas de movilización social colectiva son la otra cara del espejo: el ascenso irresistible del individuo. Detrás de la autonomía personal lo que se esconde es que la soledad se ha transformado en un fenómeno de masas.⁷⁸³ Soledad que no tarda en transformarse en apatía, que no es un defecto de socialización, sino una nueva socialización flexible y económica, necesaria para el funcionamiento de la sociedad de consumo, en tanto que sistema experimental acelerado.

La sociedad de consumo implica un cierto tipo de sociedad que promueve un modelo de vida consumista, desaprobando cualquier forma de vida alternativa; únicamente es unánimemente aprobado ceñirse a los preceptos del consumo inmediato. Para lo que todo individuo es entrenado individualmente y coordinado personalmente con otros individuos con un mismo fin: consumir (se).

⁷⁸² Bauman, S. *Modernidad líquida*. *Op Cit.* Pp. 105-106.

⁷⁸³ Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero*. *Op Cit.* Pp. 323.

3.-El ocio y el tiempo libre.

“Y el ocio no es disponibilidad de tiempo, es ALARDE. Su determinación fundamental es la *obligación de diferenciación respecto del tiempo de trabajo*. Por lo tanto, no es autónomo: se define por la ausencia del tiempo de trabajo”.⁷⁸⁴

El tiempo, lejos de ser un producto –mercancía- más, en un sistema de producción capitalista global, es un dispositivo que conecta al sujeto a la realidad.⁷⁸⁵ Bien como trabajador que vende su tiempo a cambio de un salario⁷⁸⁶, bien como consumidor que adquiere bienes y servicios para satisfacer sus necesidades. El tiempo toma la forma del tiempo de trabajo o la del tiempo de ocio (que es el consumo del tiempo). El tiempo siempre es tiempo obligado: tiempo de consumo o tiempo de la producción. La analogía del tiempo con el dinero es esencial para analizar nuestro tiempo y lo que implica el corte ideal entre tiempo de trabajo y tiempo libre, corte sobre el que se fundan las distintas opciones de la sociedad de consumo. En una sociedad de consumo global tales necesidades, como hemos podido demostrar, no son únicamente materiales, son también de estatus. Decir que el tiempo es un dispositivo significa que conecta la figura del trabajador a la figura del consumidor, que coinciden en un mismo sujeto. Por tanto, conecta de forma automática, no consciente, ambas figuras con la Realidad. Si el espectáculo, como decía Debord, era una relación social entre personas mediatizada por imágenes, entonces el espectáculo es la falsa conciencia del tiempo.⁷⁸⁷ De un solo tiempo en el que explotador y explotado coinciden en un mismo individuo. Dicho de otra manera, el sujeto se relaciona con el objeto doblemente: bajo la figura del trabajador que lo produce, o bien, bajo la figura del consumidor que lo adquiere.

El círculo vicioso, que tanto se esfuerza en ocultar el sistema de consumo, resplandece en toda su claridad. Cuando el sujeto consume un objeto no hace otra cosa

⁷⁸⁴ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Op Cit.* Pp. 196.

⁷⁸⁵ En este sentido, Debord ya adelantó en *La sociedad del espectáculo* (#153) que el tiempo era una mercancía, no un objeto. Es decir un conjunto de relaciones. O Marx: “A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”. Marx, K. *El capital libro primero*. Vol. 1 Siglo XXI. Madrid, 1975. Pp. 87.

⁷⁸⁶ Marx, K. *El capital libro primero*. Vol. 1 Siglo XXI. Madrid, 1975. Pp. 51-57.

⁷⁸⁷ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos. Valencia, 2002. #41 y #158.

que consumir el tiempo que ha puesto en el objeto. *El consumidor es el rostro caníbal de la sociedad de consumo*. Ocio y trabajo son las dos caras de una misma moneda: la del tiempo que entrega al sujeto a la realidad, como trabajador o consumidor. En uno como tiempo-materia, en el otro como tiempo-potencia. “[...] los objetos producidos pueden considerarse tiempo cristalizado, no sólo tiempo de trabajo en el cálculo de su valor comercial, sino también tiempo de ocio, en la medida en que los objetos técnicos ‘economizan’ tiempo de quien los utilizan y se pagan en función de esta ventaja”⁷⁸⁸. Detrás del ocio encontramos las mismas restricciones mentales y prácticas propias del tiempo productivo y de la vida cotidiana sometida. La estructura es la misma: “Trabaja divirtiéndote”, “Haz del trabajo tu mayor diversión”. Una sociedad de consumo “[...] es aquella que les permite a sus visitantes y habitantes, además de desarrollarse, divertirse, conjugar ocio y negocio en un mismo espacio urbano, en una palabra, entretenerse. No hay más que fijarse en URBRANDS como Las Vegas, como Macao o como Cannes. Ciudades dedicadas y especializadas en la industria del ocio”⁷⁸⁹. La sociedad de consumo es una máquina de neutralizar el aburrimiento.

¿Puede la potencia liberarse del objeto? ¿Puede, entonces, el tiempo ser liberado del valor de cambio y restituido en su valor de uso? ¿Existe el tiempo auténticamente libre? El tiempo sólo puede ser liberado como capital cronométrico, que se divide en momentos entre los cuales su única distinción es cuantitativa. Cada uno de estos momentos son segmentos de tiempo, abstractamente todos iguales, medidos a golpe de cronómetro. Por eso, estos momentos son siempre intercambiables. Por eso, el tiempo de trabajo y el tiempo de consumo son fácilmente intercambiables. Luego, éste no puede ser libre, no ligado al sistema de producción. Se trata de un tiempo general que no permite el desarrollo de una vida humana. La sociedad de consumo separa al sujeto de su propio tiempo. La sociedad de consumo separa al individuo de lo que *puede*. “El hecho mismo de la división funcional entre estas dos grandes modalidades del tiempo conforma un sistema y hace del ocio la ideología misma del trabajo alienado”⁷⁹⁰.

El tiempo al que llamamos tiempo libre, que no es otro que el tiempo en el que consumimos, para poder ser consumido debe ser previamente comprado. “[...] así es

⁷⁸⁸ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. *Op cit.* Pp. 190.

⁷⁸⁹ Mejide, R. *Urbrands. Construye tu marca personal como quien construye una ciudad*. Espasa. Barcelona, 2014. Pp. 34. “URBRANDS es una nueva forma de analizar la construcción de una marca, ya sea personal o industrial. [...] Una URBRAND es una ciudad que se convierte en marca”. *Ibidem*. Pp. 231.

⁷⁹⁰ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. *Op Cit.* Pp. 193.

como se le vende al consumidor su propio tiempo libre".⁷⁹¹ El tiempo libre para consumir, es un tiempo ganado a costa de sacrificar tiempo verdaderamente libre. Si el tiempo, como tiempo de trabajo, es fuerza productiva, para disponer de él es necesario volver a comprarlo; entonces, jamás volverá a ser tiempo auténticamente libre –liberado de las relaciones de producción-, sino tiempo libre de trabajo para el consumo. Éste es hoy el verdadero significado de la expresión "tiempo libre". La idea de un tiempo libre, natural e igual para todos, hace ya mucho que es sólo una ilusión. El hecho de que el tiempo de ocio sea el tiempo de la libertad es sólo un mito. El tiempo irreversible de los objetos de consumo se presenta como un tiempo pseudocíclico, en el que se habla de trabajo y vacaciones, jornada laboral y tiempo libre... Estos flujos son un ritmo sólo en apariencia. "No es en modo alguno un ritmo [...], sino que es un *mecanismo funcional*".⁷⁹² Un dispositivo político que refuerza el sistema. Es un tiempo único que se desdobra en dos figuras –tiempo de trabajo y tiempo de ocio- para los cuales existen las mismas normas y obligaciones.

El ocio –libertad de perder el tiempo- es el tiempo necesario para reconstituir la fuerza para el tiempo de trabajo, pero esta no es la única alienación, sino que la más importante es la imposibilidad de perder el propio tiempo. El tiempo, tome la figura que tome, siempre debe ser maximizado –no malgastado- y siempre consumido – no perdido. ¿Existe algo peor que perder el tiempo o bien malgastarlo? "El valor verdadero del uso del tiempo, el valor que el ocio intenta restituir desesperadamente, es el de poder perderlo."⁷⁹³ Cuando el tiempo se presenta como un simple objeto más éste, como tal, también tiene como finalidad principal, en un sistema de consumismo global, ser consumido. No importa tanto su valor de uso –tiempo libre que jamás se llega a alcanzar, como su valor de consumo. El dispositivo tiempo se representa tanto en el valor de consumo como en el valor de cambio. En cada figura se trata siempre del mismo deseo: ganar tiempo para consumirlo.⁷⁹⁴ El tiempo libre jamás se podrá alcanzar porque se presenta como un objeto encerrado en una dimensión objetivada del tiempo en momentos

⁷⁹¹ *Ibidem*. Pp. 190.

⁷⁹² *Ibidem*. Pp. 190.

⁷⁹³ *Ibidem*. Pp. 191.

⁷⁹⁴ "El tiempo libre de las vacaciones sigue siendo propiedad privada del que se toma vacaciones, un objeto, un bien ganado por él con el sudor de todo el año, poseído por él, un objeto del que goza como todos los demás objetos y del que no podría desprenderse para darlo, sacrificarlo (como se hace con el objeto que se regala), para entregarlo a una disponibilidad total, a la ausencia de tiempo, que sería la verdadera libertad. El individuo está atado a su tiempo como Prometeo a su roca, encadenado al mito prometeico del tiempo como fuerza productiva". Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Op Cit.* Pp. 192.

simultáneos y cuantificables. A pesar de todo, el ocio, su calidad, el tiempo que se dispone para invertir en él, es un factor de distinción y selección cultural. Aunque el tiempo de ocio es un tiempo económicamente improductivo –directamente, ya que indirectamente hace aumentar la producción a través del aumento de la demanda de objetos y servicios– sí es tiempo de producción de valor de estatus y de prestigio. Es un tiempo gastado, pero no un tiempo de pura pérdida, porque es el tiempo de una producción de estatus. “Nadie tiene la necesidad del ocio, pero a todos se nos conmina a dar prueba de que disponemos de él en relación con el trabajo productivo”.⁷⁹⁵ El hombre ocioso siempre busca desesperadamente algo que hacer, antes que perder el tiempo. Escapa del aburrimiento. En una sociedad de consumo y derroche el tiempo de ocio es un tiempo productor de valor de estatus social. “De hecho, entre las explicaciones más comunes del fracaso solo la falta de dinero puede competir seriamente con la falta de tiempo”.⁷⁹⁶

“Quienes vencen en el mundo son los que hacen cosas. Además de atender en su puesto un número en apariencia inacabable de tareas, muchos llevan una vida personal activa. Pase lo que pase, siempre tienen tiempo de realizar todo lo que se proponen. Los llorones, en cambio, no pueden hacer más de una cosa sin sentirse abrumados o venirse abajo, y siempre disponen de un montón de coartadas para justificar su falta de productividad.

“[...] La diferencia estriba en que los vencedores controlan su tiempo, mientras que los llorones permiten que éste sea controlado por todos los individuos y motivos imaginables”.⁷⁹⁷

En definitiva, el tiempo humano se ha desvanecido en el transcurso de la historia humana. El tiempo irreversible de las cosas, de la producción y de los objetos, ha sustituido la historia de la humanidad por la historia de los objetos. “El tiempo irreversible es también su metamorfosis en el tiempo de las cosas, pues el arma de su victoria fue precisamente la producción en serie de los objetos de acuerdo con las leyes de la mercancía”.⁷⁹⁸ El tiempo del objeto domina el uso cualitativo de la vida, ya que tiende a la eliminación social del tiempo vivido. En definitiva: el trabajador y el consumido son

⁷⁹⁵ Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Op Cit.* Pp. 196.

⁷⁹⁶ Bauman, S. *Vida de consumo. Op Cit.* Pp. 131.

⁷⁹⁷ Hochheiser, R. M. *Administre su tiempo eficazmente. En una semana.* Gestión 2000. Barcelona, 2000. Pp. 11.

⁷⁹⁸ Debord, G. *La sociedad del espectáculo. Op cit.* #148.

la base de nuestra sociedad, porque un único tiempo, el del objeto, mantiene al sujeto atado a los engranajes de la realidad. Sin importar demasiado las figuras que adopta. Marx vio con claridad que, en definitiva, aquello que ocultaba la mercancía (el objeto de consumo) era tiempo de vida; sin embargo sus análisis se centraron en la fuerza de trabajo que se correspondía a este tiempo. Hoy, ante un sistema de producción totalmente industrializado, en un momento en el que la tecnología ha reducido y acelerado los tiempos en cualquier ámbito de la vida, donde la velocidad es el instrumento de poder más efectivo, el análisis del tiempo –que se dice de muchas maneras, toma muchas figuras- toma cada vez más relevancia.⁷⁹⁹ Después de la disolución del sujeto,⁸⁰⁰ después de la muerte del hombre, no ha llegado el superhombre que anunciaba Nietzsche, una liberación afirmativa de la vida, sino la dictadura del objeto.

4.-Conclusión: del ocio al aburrimiento.

“En una época en que las tradiciones, la religión y la política producen menos identidad central, el consumo adquiere una nueva y creciente función ontológica. En la búsqueda de las cosas y las diversiones, el *Homo consumericus*, de manera más o menos consciente, da una respuesta tangible, aunque sea superficial, a la eterna pregunta: ¿quién soy?”⁸⁰¹

No hay duda de que somos lo que consumimos, somos la imagen construida que se muestra a los otros, y lo hacemos para saciar nuestros deseos, para diferenciarnos del otro en los objetos, o para escapar del aburrimiento. Compramos toda clase de productos, asistimos a toda clase de espectáculos y celebraciones: dejamos que sea el sistema de los objetos el que nos sacie. El que llena nuestras vidas y les da un sentido. No puede haber un tiempo vacío, sin “actividades”, sin consumo; este tiempo debe ser llenado de

⁷⁹⁹ Véanse los análisis de Baudrillard, Lipovetsky, Virilio, Morin, Jullien..., y la cada vez más abundante literatura que reflexiona sobre la gestión, organización y control del tiempo.

⁸⁰⁰ Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona, 1989. Pp. 41.

⁸⁰¹ Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. *Op Cit*. Pp. 39-40.

inmediato, porque el aburrimiento amenaza con hacerlo. Los objetos deben estar siempre presentes, mutar, transformarse, para que nos seduzcan y no nos invada el vacío. Cubrir necesidades, saciar deseos, cubrir expectativas, para tener una vida plena. En definitiva, para autorrealizarse.⁸⁰² Si el aburrimiento es ese vacío, un tiempo de no consumo, un tiempo en el que todo lo que nos rodea ya no nos dice nada, es en este aburrimiento donde podemos encontrar una respuesta diferente a la pregunta ¿quién soy? Según Benjamin,⁸⁰³ el aburrimiento profundo permite, por un lado, relajación espiritual, por otro, abre en el individuo un proceso creativo. Si la sociedad de consumo es la repetición de lo mismo, el aburrimiento creativo es la palanca para *lo nuevo*. Sólo desde la desconexión de la *Realidad* surge el aburrimiento que abre un espacio para la creatividad.

Contrariamente a las tesis situacionistas,⁸⁰⁴ sólo en el aburrimiento podemos escapar de la sociedad de consumo. Por eso, el aburrimiento nos va a servir de palanca para una *apropiación* de nuestro *deseo de vivir*. Baudrillard ya insistió en que el aburrimiento de la vida contemporánea, lejos de ser contrarrevolucionario, puede ser la salvación.⁸⁰⁵ Salvación, sí, para un deseo de vivir que no puede ser atrapado por el sistema-consumo... ¿Cuál es este aburrimiento que se nos presenta como liberador?

Intentamos escapar del aburrimiento llenando el tiempo. Cuanto más pesado y monótono –más largo- es el aburrimiento, también más largo es el tiempo con el que lo intentamos llenar. Pesado significa que no cautiva. Monótono significa: no nos llena, nos hemos quedado vacíos. Esta sociedad del entretenimiento ya no es lo que era para nosotros, entonces el aburrimiento nos ronda. El aburrimiento es un ser híbrido: en parte objetivo, en parte subjetivo.

“”Si no estáis ocupados naciendo, estáis ocupados comprando” [...] El futuro es nuestro. La vida es tan aburrida que no hay nada que hacer que gastarnos la paga entera en la nueva falda o camisa de moda. Hermanos y Hermanas ¿cuáles son vuestros verdaderos deseos? ¡Sentaros en el drugstore con la mirada ausente, vacíos,

⁸⁰² Maslow, A. *Motivación y personalidad*. Ediciones Díaz Santos. Madrid, 1991.

⁸⁰³ Benjamin, W. “El narrador”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. Madrid, 1991. Pp. 118.

⁸⁰⁴ Plant, s. *El gesto más radical. La internacional situacionista en una época postmoderna*. Errata naturae. Madrid, 2008. Pp. 116-122.

⁸⁰⁵ Baudrillard, J. *Las estrategias fatales*. Anagrama. Barcelona, 2000.

aburridos, bebiéndoos un café insípido' o quizá VOLARLO POR LOS AIRES O QUEMARLO HASTA LOS CIMIENTOS!'"⁸⁰⁶

Nadie quiere estar aburrido. Porque en una sociedad acelerada el aburrimiento nos paraliza. Todos, a nuestra forma, intentamos escapar de él con diferentes *pasatiempos*. Un *pasatiempo* específico nos sirve para expulsar un determinado aburrimiento. Para cada aburrimiento, entonces, tenemos su *pasatiempo*. Con él sólo queremos que el tiempo haya pasado, y, con él, el aburrimiento: *ahuyentamos el aburrimiento*. Entonces, se despierta en nosotros la impaciencia de que pase el tiempo, de que el aburrimiento se evada. Por tanto, el *pasatiempo* es una intervención en el tiempo como confrontación. Persigue que vaya más deprisa, porque en el aburrimiento el tiempo pasa muy lento, nos oprime. "Pues es toda la modernidad la que es velocidad, aceleración aumento de la productividad, e incluso las expresiones culturales aceleran el ritmo (el cine, los anuncios de televisión, las creaciones musicales). En el mundo que se avecina proseguirá la aceleración general y, en casos concretos, procesos de ralentización en respuesta a las necesidades de experiencias de calidad, de contemplación, de tranquilidad, de silencio o de los placeres estéticos más refinados".⁸⁰⁷ Por eso, el aburrimiento, en tanto que ralentización del tiempo, es nuestra palanca de liberación. Tanta aceleración produce cansancio. El individuo que nunca se detiene acaba agotado. Queda incapacitado para hacer algo que no sea lo que está ya programado. Pero, también, existe un cansancio negativo, que sabe decir "no" a todos los pasatiempos y se arma de valor para sumergirse en el aburrimiento con un gesto afirmativo. La *Realidad* no significa ya nada, el vacío se apodera de él.

Un mundo acelerado reclama más y más *pasatiempos* que nos distraigan del tiempo vacío y de su opresión. En el *pasatiempo* buscamos una ocupación, algo con lo que nos podamos detener para dejar pasar el tiempo del aburrimiento. Porque, después de todo siempre buscamos algo con lo que podamos estar ocupados, por eso la naturaleza del *pasatiempo*, generalmente, no nos importa: su función es llenar vacíos, escapar al

⁸⁰⁶ Angry Brigade. *The Angry Brigade 1967-1984: Documents and Chronology*. Bratach Dubh Anarchist Pamphlets, 1978. Pp. 31. En Plant, s. *El gesto más radical. La internacional situacionista en una época postmoderna*. Errata naturae. Madrid, 2008. Pp.199.

⁸⁰⁷ Lipovetsky, G. *La estetización del mundo. Op Cit.* Pp. 351.

aburrimiento. La sociedad de consumo nos abastece con un completo surtido de *pasatiempos*.

En el aburrimiento el tiempo se hace cada vez más largo, mientras que los objetos no nos dicen nada, *nos dejan completamente en paz*. “Las cosas nos dejan en paz, no nos molestan. Pero tampoco nos ayudan, no atraen sobre sí nuestro comportamiento. *Nos abandonan a nosotros mismos*. Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa *no ofrecer nada* en tanto que presente. Dejarnos vacíos significa que no recibimos nada ofrecido de lo presente”.⁸⁰⁸ Este dejarnos vacíos es el sentido del aburrimiento. Denegamos esos objetos porque no es su tiempo en relación al individuo. “[...] Dicho al revés: el aburrimiento sólo es posible en general porque toda cosa, como decimos tiene su tiempo. Si cada cosa no tuviera su tiempo, entonces no habría aburrimiento”.⁸⁰⁹

También podemos hablar de un aburrimiento que viene sólo de nosotros. Un aburrimiento propiamente afirmativo. Absorbidos por el ritmo acelerado de la cotidianidad, tomamos conciencia de que dejamos de hacer aquello que realmente nos hace sentir vivos. Entonces, decimos: “la cotidianidad nos aburre”, no nos deja hacer. Este aburrimiento es el paso previo para una reapropiación del deseo de vivir. De un deseo no programado, sino propio. Eso significa que todo aquello en lo que ahora estamos interviniendo, pese a todo, en realidad no nos llena. *Nuestro tiempo* se retira, se mantiene detenido, le damos largas y lo aplazamos, mientras quedamos absorbidos por infinidad de *pasatiempos*. Sabemos que la vida está en otra parte, pero nuestro deseo no nos empuja hacia ella, porque está seducido por todos los *pasatiempos* que nos rodean. Renunciamos a *nuestro tiempo* mientras todo discurre: detenemos *nuestro tiempo*. Vivimos en el *ahora* de las satisfacciones y el consumo permanente. Sin embargo, nuestro pasado y nuestro porvenir no desaparecen, se funden con el *ahora* que no cesamos de consumir. “La vida en otra parte” está aquí, tan cercana y alejada a la vez. El *ahora*, porque sólo hay uno que se extiende en ambos sentidos del tiempo, detenido porque no cambia, nos entrega a una *Realidad* que es la sociedad de consumo. La inmediatez del *ahora* nos condena al olvido y mutila el *propio* deseo, anula todo porvenir que no sea “sociedad de consumo”. Nos mantiene retenidos en sus flujos y espirales. Nada nuevo, ningún acontecimiento puede

⁸⁰⁸ Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza. Madrid, 2010. Pp. 139

⁸⁰⁹ *Ibidem*. Pp. 142.

venir porque el horizonte del futuro se ha nublado; y, con el pasado olvidado, se ha cerrado el horizonte para todo antes, para el recuerdo que empuja hacia el futuro (Bergson). Luego, como dice Derrida: el acontecimiento se ha hecho imposible. “Este tiempo detenido somos *nosotros mismos*, pero *nuestro sí mismo* como lo *abandonado* de su *procedencia* y su *futuro*”.⁸¹⁰

El *ahora* es la repetición de lo mismo, por eso aburre. Los mismos objetos, con diferentes formas y colores, las mismas canciones con pequeños cambios tonales, las mismas películas con diferentes personajes... De todos ellos sólo podemos decir una cosa: que aburren. El *ahora* pierde su espesor y el vacío irrumpe nuevamente bajo otra forma, mientras el *ahora* se repite. Entonces, volvemos hacer fluir el tiempo y retomamos el pasado y el porvenir del que nos habíamos distraído. La sociedad de consumo es una sociedad de la distracción. El deseo queda liberado para...

El aburrimiento es una palanca para escapar de la *hiperrealidad* (Baudrillard).⁸¹¹ En el primer caso el aburrimiento viene de fuera, del objeto. Seguimos a la espera de nuevos *pasatiempos*. En el segundo caso, el aburrimiento se alza desde el propio deseo de vivir que nos libera, a la vez que nos acerca a nosotros mismos. “El “no tener tiempo”, que aparenta ser la seriedad más rigurosa, quizá sea el máximo perderse en la banalidad de la existencia”.⁸¹²

¿Cómo negarnos a nosotros mismos para abrirnos al acontecimiento? Existe un aburrimiento mucho más profundo -que surge del vacío- que el simple “yo me aburro” como ausencia de *pasatiempos*. El aburrimiento profundo y creativo de Benjamin que dibuja un espacio para lo radicalmente nuevo. Todo *pasatiempo* es impotente ante este aburrimiento. Ningún *pasatiempo* se interpone entre mi *deseo de vivir* y el *vacío* del que surge. El nihilismo se abre bajo nuestros pies, eso se debe ya al aburrimiento. Los objetos que nos rodean nos son indiferentes. Entonces, nos entregamos al aburrimiento como quién lo hace a un poder especial. Nos entregamos a un *aburrimiento creativo*. Los objetos en los escaparates, los anuncios, los programas de TV... ya no significan para

⁸¹⁰ *Ibidem*. Pp. 164.

⁸¹¹ “Por eso, tal producción ‘material’ se convierte hoy en hiperreal. Retiene todos los rasgos y discursos de la producción tradicional, pero no es más que una metáfora. De este modo, los hiperrealistas fijan con un parecido alucinante una realidad de la que se ha esfumado todo el sentido y toda la profundidad y la energía de la representación. Y, así, el hiperrealismo de la simulación se traduce por doquier en el alucinante parecido de lo real consigo mismo”. Baudrillard, G. *Cultura y simulacro*. *Op Cit*. Pp. 53.

⁸¹² Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Op Cit*. Pp. 169.

nosotros. Este decir, un “no” manifiesta un “sí” mucho más profundo. Él es una palanca que afirma mi deseo de vivir, que nos abre a todo lo nuevo, al acontecimiento. *Aburrirse no es no hacer nada, aburrirse no significa no actuar, sino hacer de la nada del aburrimiento un espacio de afirmación creativa* que rompe con la *Realidad* que nos mantenía entretenidos con los *pasatiempos*.

En el flujo temporal el tiempo detenido –el *Ahora*-; nos hundimos de golpe en un tiempo que todo lo anula. Ni presente, ni pasado, ni futuro sumados en su conjunto, sino el tiempo como unidad inarticulada que anula mi existencia como *Homo consumericus* y me abre a lo radicalmente nuevo. “Pues esta libertad de la existencia sólo está en el liberarse de la existencia”.⁸¹³ De la existencia que no deja vivir, que sólo reproduce el trabajo a través del ocio. Este tiempo que abre el *aburrimiento creativo* es el *instante* –*tiempo roto*- que nos mantiene en una situación de actuar abierta. Desde el *instante* miramos al futuro, al pasado, y al presente, liberados de deseos que no son propios. Roto el horizonte temporal que nos encadenaba a los objetos se expande desde el vacío al infinito. Construir una situación de aburrimiento es abrirnos al *instante* en el que *lo nuevo* –no la novedad- es posible. Es situarse en el instante que permite la expansión infinita del deseo de vivir.

Vemos como no son ni los objetos, ni las situaciones, ni las personas, las que aburren, sino el tiempo en cada caso. Al aburrimiento, del que brota el *instante*, es la síntesis de la temporalidad en cada caso. El aburrimiento es la sincronización de todos los dispositivos temporales que nos mantenían ligados a la sociedad de la diversión permanente. La primera forma de aburrimiento, la diversión que aliena. *Este aburrimiento despierta sólo si no actuamos contra él*. Si hacemos el vacío en la *Realidad* y mantenemos a distancia cualquier *pasatiempo*. Desde el aburrimiento surge un nuevo dispositivo temporal que escapa al tiempo que se consume en los objetos.

En definitiva, se trata de organizar políticamente el aburrimiento, de sincronizar todos y cada uno de los aburrimientos, de crear nuevas situaciones de aburrimiento, que contagien a los individuos su deseo de vivir, de más y más aburrimiento. Sólo entonces lo nuevo surgirá en una multiplicidad de instantes que quebrará la *Realidad* en la que estamos atrapados. Sólo desde un vacío, que nos oprime, que nos separa de la

⁸¹³ *Ibidem*. Pp. 192.

cotidianidad, que se contagia y se multiplica, podremos construir una nueva comunidad del aburrimiento desde la cual todo es posible. Ante el éxtasis de la diversión de la sociedad del *hiperconsumo* sólo nos podemos resistir desde el peligro del aburrimiento.

¿Cuál es el puente que nos conduce del aburrimiento al *aburrimiento creativo*? La rabia. La rabia cuestiona al presente en cuanto tal. Requiere un detenerse en el presente que implica una interrupción. “La rabia es una facultad de interrumpir un estado y *posibilitar que comience uno nuevo*”.⁸¹⁴ La rabia surge cuando, sumidos en el aburrimiento, cuando los *pasatiempos* que martilleaban sin piedad, de golpe, se vuelven insignificantes. No nos dicen nada. Nos sumimos en el aburrimiento. La rabia nos empuja hacia un aburrimiento creativo. No se trata de que la rabia seleccione entre *pasatiempos* cuando estamos sumidos en el aburrimiento y deseamos salir de él. Sino que niega todos los pasatiempos en su conjunto. “En ello consiste su energía negativa. Representa un estado de excepción”.⁸¹⁵

⁸¹⁴ Han, Ch-H. *La sociedad del cansancio*. Op Cit. Pp. 56

⁸¹⁵ *Ibidem*. Pp. 57.

VIII.-Tiempo dos: gobernar desde el tiempo.

“No hay duda de que no hay un símbolo más claro para el carácter absolutamente móvil del mundo que el dinero”⁸¹⁶

1.-Introducción: realidad y capitalismo.

Es un hecho indudable que la realidad social en la que vivimos se identifica con el capitalismo. Cualquier actividad que realicemos se mueve dentro sus límites; como sistema económico y de organización social sabe cómo reajustarse ante cualquier crisis o etapa histórica. “La gran virtud del capitalismo, a diferencia de otros sistemas económicos, es haber tenido la habilidad, valentía y sentido común de haberse ido adaptando a los cambios acontecidos en la sociedad.”⁸¹⁷ A pesar de que hay economistas

⁸¹⁶ Simmel, G *Filosofía del dinero*. Capitán swing. Madrid, 2013. Pp. 610

⁸¹⁷ Rossell, J. & Torras, J. & Trigo, J. *Crear 80.000 empresarios*. Random House Mondadori. Barcelona, 2010. Pp. 187.

e historiadores como Von Mises⁸¹⁸ o Jüger Kocka⁸¹⁹ que ven en los inicios de la civilización un sistema capitalista incipiente y que comienza a desarrollarse, tesis como las de Pierre Clastres,⁸²⁰ quien analizó de forma meticulosa las culturas y la economía de la actual América Latina, demuestran que tales posiciones son absolutamente falsas. La economía de subsistencia no iba acompañada del peligro de la pobreza. Una economía sin excedentes, o con los mínimos, valora el tiempo de ocio. Aproximadamente una jornada de trabajo no era nunca superior a cuatro horas, y, sin embargo, los indígenas gozaban de una buenísima salud. El capitalismo, en cierta forma, del que somos hoy sus herederos, tiene su origen a principios del siglo XIX, tal y como sostienen economistas como Polnayi.⁸²¹ Si ha tenido un principio ¿puede tener un final? La respuesta, como veremos, es muy compleja. Por ejemplo, el economista Piketty fecha su final entre 2020 y 2030,⁸²² por una sobre acumulación de capital en muy pocas manos, fruto de grandes herencias, (hoy hablaríamos de un feudalismo financiero) lo que llevará a un nivel de inversiones mínimo. Cuando se producen grandes acumulaciones de capital, las oportunidades para nuevas inversiones son mucho menos atractivas.⁸²³

En la *era global*, capitalismo y Realidad son lo mismo. La *era global* es el punto de llegada en donde capitalismo, estado del bienestar y democracia se entrelazan, desintegrando a la clase trabajadora como sujeto político.⁸²⁴ “La versión del capitalismo

⁸¹⁸ Mises, L V. *L'acció humana*. Columna. Barcelona, 2010. Pp. 409.

⁸¹⁹ Kocka, J. *Historia del capitalismo*. Crítica. Madrid, 2014. Pp. 35-44.

⁸²⁰ Clastres, M. *La sociedad contra el Estado*. Virus editorial. Barcelona, 2010. Pp. 201-214.

⁸²¹ *Ibidem*. Pp. 219-221.

⁸²² Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. RBA. Barcelona, 2014. Pp. 541. En 2010 entre el 60 % y el 70 % de las grandes fortunas eran heredadas. El resto de la población, si no se hacen las correcciones políticas y fiscales necesarias, llevará al resto de la población a unos niveles de vida propios del siglo XIX. Pp. 570.

⁸²³ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. FCR. México, 2003. Pp. 61.

⁸²⁴ Galbraith, J. K. *Historia de la economía*. Ariel. Barcelona, 2011. Pp. 248. Sobre el sindicalismo: “No obstant això, el programa sindicalista no es pot prendre seriosament. De fet, ningú no ho ha fet mai. Ningú no ha anat tant desorientat ni ha estat tant imprudent per advocar obertament pel sindicalisme com a sistema d'organització social” Mises, L V. *L'acció humana*. Columna. Barcelona, 2010. pp. 1166 y 1167-1170. Sin embargo, Mises, haciendo estas afirmaciones desconoce totalmente cuánto han ayudado los sindicatos al capital y al sistema capitalista en su conjunto al desmerecer las tesis de Sorel sobre el sindicalismo. Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza editorial. Madrid, 2005. ¿Por qué? Porque el sindicato es la organización de los trabajadores que se presenta frente al empresario para negociar los salarios, y es garantía de la canalización del conflicto abierto –por ejemplo, la huelga, el sabotaje...- de forma racional a través de la negociación y la mediación. Sólo así se logra neutralizar el conflicto. Al respecto son esclarecedoras las palabras de M. Tronti en *Obreros y capital*, al final de la década de los años sesenta del siglo pasado: “Es cierto: las ideologías neocapitalistas no derivan *inmediatamente* del centro de poder único del gran capital. Tienen necesidad, como *mediación* práctica, de pasar por los despachos de estudio de los sindicatos obreros. En una sociedad capitalista que se desarrolla a partir de un capital social organizado, las ideologías del neocapitalismo corresponden a una organización capitalista del movimiento obrero. No es cierto que en este momento ya no exista la clase obrera: existe una *clase obrera organizada por el capital*.” Tronti, M. *Obreros y capital*. Akal. Madrid, 2001. Pp. 82

que se expandió de manera tan absoluta en el mundo tenía su soporte ideológico en Adam Smith, a través de Freidrich Hayek y Milton Friedman, y tendían a actuar como si hubiera una conexión fundamental entre capitalismo y democracia”.⁸²⁵ El proyecto emancipador del marxismo, tal y como lo describió el propio Marx en *El manifiesto comunista*, ha perdido todo significado a través de múltiples procesos de neutralización política, vital y económica. “El capitalismo se ha transformado para bien suyo y ahí está su propia supervivencia, con excelente salud, vivito y coleando. Ningún otro sistema ha sido capaz de hacer tuyas medidas, soluciones o ideas que en un tiempo rechazó, pero que las circunstancias y el paso de los años han hecho del todo imprescindible. [...] Frente a la inadaptabilidad del socialismo, tenemos la adaptabilidad del capitalismo, principal virtud por encima de cualquier otra, y que a buen seguro lo haga perdurar muchos años”.⁸²⁶

¿Hasta cuándo durará el capitalismo? Probablemente no tengamos un modelo alternativo lo suficientemente sólido. Moulier Boutang propone una *bifurcación histórica* del capitalismo, hacia un *capitalismo cognitivo*. “El capitalismo cognitivo es, en última instancia, el sepulturero del capitalismo industrial: hace palpable la posibilidad de un mundo donde el trabajo asalariado, el régimen laboral más extendido, deja de ser la norma y donde la apropiación privativa de la riqueza deja de ser el alfa y el omega de la vida económica y social”.⁸²⁷ Apelando a que el pensamiento radical y revolucionario debe despertar de su sueño dogmático. Otros, como el liberal Schumpeter consideran: “A mi juicio, hemos retomado un principio descubierto muchas veces desde puntos de vista diferentes y con base insuficiente: hay en el sistema capitalista una tendencia inherente hacia la autodestrucción, que en sus primeras etapas puede tomar la forma del retraso del progreso”.⁸²⁸ El capitalismo no podrá sobrevivir por una tendencia cada vez más intensa hacia la concentración de capital, a través de la forma jurídica de las grandes sociedades anónimas, en las que la propiedad y la dirección de la empresa no coinciden, lo que provoca más inestabilidad aún en el sistema.⁸²⁹ O bien, el economista Nouriel Roubini – que predijo la crisis del 2008- refiriéndose a Marx en una entrevista: “Karl Marx llevaba razón. Llegado a cierto punto, el capitalismo puede destruirse a sí mismo. No puedes

⁸²⁵ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Anagrama. Barcelona, 2010. Pp. 25.

⁸²⁶ Rossell, J. & Torras, J. & Trigo, J. *Crear 80.000 empresarios*. Op Cit. Pp. 187.

⁸²⁷ Moulier Boutang, J. *La abeja y el economista*. Traficantes de sueños Madrid, 2012. Pp. 189.

⁸²⁸ Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Vol. I. Página indómita. Barcelona, 2015. Pp. 298.

⁸²⁹ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op Cit. Pp. 160.

perseverar en el desplazamiento de ingresos del trabajo al capital sin tener un exceso de capacidad y una falta de demanda agregada. Y eso es lo que ha ocurrido. Pensábamos que los mercados funcionaban. Pues no están funcionando. El individuo puede ser racional. Las empresas, para sobrevivir y salir adelante, pueden abaratar más y más los costes del trabajo, pero los costes del trabajo son los ingresos y el consumo de algún otro. Por eso es un proceso autodestructivo”.⁸³⁰ El afán de acumulación de capital hará que su circulación disminuya, luego, el consumo y la demanda agregada decrecerán, y el sistema se verá colapsado por un decrecimiento exponencial del consumo.⁸³¹ Por otro lado, también Marx vio con claridad que el mismo sistema de producción capitalista crearía sus propios enemigos.⁸³² Hoy, Piketty, siguiendo la tesis de Marx, pero mejor fundamentadas –ya que dispone de muchísimos más datos históricos y empíricos– considera que la acumulación de capital en grandes fortunas, que provienen de herencias, principalmente, y el aumento de las desigualdades insostenibles y arbitrarias del capitalismo lo llevarán a su colapso.⁸³³ Ahora bien, este fin del capitalismo realmente es poco probable, tal y como hemos expuesto en el concepto de crisis, ya que antes de que se encuentre en situaciones como las anteriores se habrán hecho los ajustes necesarios para que no suceda ningún cataclismo. Semejantes son las tesis de Keynes: “Si estoy en lo justo al suponer que es relativamente fácil hacer que los artículos de capital sean tan abundantes que la eficiencia marginal del capital sea cero, éste puede ser el camino más sensato para librarse gradualmente de muchas de las características objetables del capitalismo [...]”⁸³⁴ Sin embargo, ante tantos finales del capitalismo éste tiene una herramienta poderosísima: las crisis. Ante el fin del capitalismo existe el estado del bienestar, las ONG’s, las intervenciones estatales... No debemos olvidar que Keynes

⁸³⁰ <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4415>

⁸³¹ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. Madrid, 2008. Pp. 186-187.

⁸³² Marx, K. & Engels, F. *Manifiesto comunista*. Editorial debate. Madrid, 1998. Pp. 28.

⁸³³ Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. RBA. Barcelona, 2014. Pp. 15. La base de esta teoría se basa en la siguiente desigualdad $r > g$, donde r designa la tasa de rendimiento del capital y g la tasa de crecimiento del conjunto de la economía de un Estado. Dada esta desigualdad los herederos de las grandes fortunas invertirán sólo una pequeña parte de su fortuna, es decir, la pondrán en circulación. En estas condiciones es casi inevitable que los patrimonios heredados dominen ampliamente sobre los patrimonios constituidos con el trabajo. La concentración de capital llegará a límites insostenibles. Piketty llega a estas conclusiones tras analizar la ratio capital/renta desde 1810 hasta 2010. La ratio capital/renta en 2010 era la misma que en 1915, y está sigue aumentando. La pregunta es: ¿puede llegar a valores del siglo XIX? La respuesta de Piketty es que si no se desarrollan las políticas necesarias para reducir este desnivel es que sí. Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. RBA. Barcelona, 2014. Pp. 47-48.

⁸³⁴ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. *Op Cit*. Pp. 218.

pretendía salvar al capitalismo del modelo comunista introduciendo dosis de socialización en el Estado. Por tanto, reajustar y proteger el sistema capitalista.

Esta nueva *era global* tiene sus orígenes en pleno siglo XIX, a la que Polanyi llamará la Gran transformación –título de su obra *La Gran Transformación*⁸³⁵- que se caracterizará por la aparición de la economía de mercado, el desarrollo de una nueva cultura y discurso económico, que permitirá una nueva forma de gobernabilidad, y, finalmente, un proceso creciente de industrialización e innovación tecnológica de la actividad productiva.⁸³⁶ “La gran Transformación nos aboca a un mundo cerrado y sin afuera”,⁸³⁷ que se ampliará en el siglo XXI con una nueva era del capitalismo, tal y como la define Boltanski.⁸³⁸ Estas tres series resonarán las unas en las otras hasta configurar el capitalismo financiero, tecnológico y global en el que estamos inmersos. Se trata de series diferentes, con elementos propios, pero que no son independientes. Se sostienen las unas en las otras, se amplifican, se legitiman y se actualizan para efectuar un mismo destino: la sincronización de la fuerza de trabajo y el capital. La pregunta, ¿quién dirige el proceso?, ya no tiene sentido, porque ya todos sabemos la respuesta: el capital; “cuando el capital es ya de entrada poder”.⁸³⁹ La única pregunta hoy es, ¿cómo se sincroniza el proceso? Este cómo se caracteriza por la imprevisibilidad y la incertidumbre de que nada sucede, pero que a la vez todo puede suceder. Esta paradoja, que ha desarticulado gran parte de las críticas izquierdistas, es propia del capitalismo. El gran accidente económico es intrínseco al propio sistema capitalista.

“No hay ciencia del accidente’, advertía hace mucho tiempo Aristóteles. A pesar de la *cindínica*, que evalúa los riesgos, no hay *accidentología*, sino descubrimiento fortuito, intervención arqueotecnológica. Inventar el barco de vela o de vapor es *inventar el naufragio*; inventar el tren *inventar el accidente ferroviario* del descarrilamiento; inventar el automóvil particular es producir *el choque en cadena en la autopista*”.⁸⁴⁰ Inventar el capitalismo es inventar las crisis y las depresiones económicas. El crack de 1929, la crisis del petróleo en la primavera de 1973 –que llevó a la bancarrota al gobierno

⁸³⁵ Polanyi, *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ediciones la Piqueta. Madrid, 1989.

⁸³⁶ Maucarant, J. *Descubrir a Polanyi*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2006. Pp. 206-207.

⁸³⁷ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Traficantes de sueños. Madrid, 2009. Pp. 17.

⁸³⁸ Boltanski, L. & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid, 2002.

⁸³⁹ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Op Cit. Pp. 35.

⁸⁴⁰ Virilio, P. *El accidente original*. Amorrortu editores. Madrid, 2009. Pp. 25.

de la ciudad de Nueva York en 1975-, la prolongada crisis de 1984-1992 en EUA, que vio cómo desaparecían 1.400 compañías de crédito y 1.860 bancos, con un coste de 200 millones de dólares para los contribuyentes, la crisis del sistema bancario sueco en 1992, que afectó a otros países nórdicos como Noruega o Finlandia, etc.⁸⁴¹ Cada una de estas crisis ha interconectado olas de sufrimiento y miseria entre diferentes estados. Esta es la cara amarga de la globalización. La mayoría de estas crisis han aparecido como consecuencia de una especulación desmedida y una desregulación de los mercados financieros⁸⁴² –principalmente durante los gobiernos de Thatcher y Reagan-,⁸⁴³ pero con consecuencias sobre la “economía real”. No sólo afectaron a los especuladores, sino que además ponían en peligro las posibilidades de supervivencia de amplias capas de la sociedad con consecuencias políticas lamentables.⁸⁴⁴ Sin embargo, “la globalización neoliberal no es un proceso irreversible sino discontinuo, conflictual y reversible. Más exactamente: la globalización capitalista no es un proceso sino un acontecimiento que se repite”.⁸⁴⁵ ¿Qué queremos decir por acontecimiento? Un acontecimiento, en palabras de Badiou, es “[...] algo que llega en una cantidad excesiva, al margen de los cálculos; que desplaza los lugares, y a las personas; que propone una nueva situación del pensamiento.”⁸⁴⁶ Y así ha sido, el acontecimiento capitalismo –que según nuestra tesis aparece en el siglo XIX- ha cambiado radicalmente las formas de trabajo, las relaciones sociales, las instituciones, las estructuras de pensamiento..., en definitiva, toda la vida.

Debemos distinguir entre accidente y acontecimiento. El *accidente* –la crisis- es lo que sucede, mientras que el *acontecimiento* (el capitalismo) es *algo* en lo que sucede. Luego, el capitalismo es el *acontecimiento* que se repite y se reajusta a través del *accidente* (crisis). Es la repetición de lo mismo que acoge en su interior lo diferente como accidente. *El accidente económico del siglo sucedió el 15 de septiembre de 2008*, fecha en que quebró el banco de inversiones Lehman Brothers causando una catástrofe financiera a escala global. En pocas semanas, en contra de los principios liberales y de todos los pronósticos, basados en la desregularización del mercado que había marcado su

⁸⁴¹ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Akal. Madrid, 2012. Pp. 12.

⁸⁴² Aglietta, M. & Moatti, S. *El FMI. Del orden monetario a los desórdenes financieros*. Akal. Madrid, 2002. Pp. 61-73.

⁸⁴³ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Anagrama. Barcelona, 2010. Pp. 29-31.

⁸⁴⁴ Kocka, J. *Historia del capitalismo*. *Op Cit*. Pp. 120.

⁸⁴⁵ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. *Op Cit*. Pp. 24.

⁸⁴⁶ En “Badiou. Pensar el surgimiento del acontecimiento”. Entrevista. En *Archipiélago*, núm. 80-81. Pp. 149.

política económica, el Estado –entonces la administración Bush- inyectó 700 millones de dólares para rescatar el banco y todo el sistema. Es el accidente imprevisible con el que no contaba el discurso económico. “El acontecimiento [accidente] imprevisto es por definición el acontecimiento no previsto: si estas cosas se adaptaran a los modelos, éstos funcionarían; pero, como se puede demostrar, no funcionan cuando se enfrentan a lo inesperado. En palabras de David Einhorn, director del fondo de cobertura, son ‘como un airbag que funciona todo el tiempo salvo cuando tienes un accidente’”.⁸⁴⁷ Los reguladores llegaron demasiado tarde. Toda la banca giraba en torno a la gestión del riesgo -“capitalismo de casino”⁸⁴⁸. Fallaron porque confiaron en modelos matemáticos que se creían omnicomprendivos, y que no comprendían la globalidad de la economía real y financiera. La economía política había quedado en manos de la econometría.

No puede haber remedio para una crisis si ésta se encuentra excluida del propio discurso económico, como afirma Galbraith; algo que sucedió con la teoría económica vigente durante la Gran Depresión.⁸⁴⁹ Entonces: “Las crisis, podemos concluir, son los racionalizadores irracionales de un sistema irracional”.⁸⁵⁰ Por esta razón, para racionalizar un sistema tan irracional como es el capitalismo, y la “economía” en general, se pueden gestionar y controlar las crisis mediante palancas clave como: los tipos de interés, el sistema de crédito o reformas fiscales y laborales.⁸⁵¹ El sistema tiene escasos recursos para predecirlas, sin embargo, es intrínseco al propio sistema la racionalización, esto es, las medidas de ajuste y control, necesarias para mitigar los alcances de éstas y salir reforzado de la catástrofe. “[...] paradójicamente, el mundo de la razón se sustenta en una visión del mundo que, aun reservando un lugar esencial al principio de razón (o, para quién lo prefiera, economía), no tiene la razón como principio”.⁸⁵² Las crisis permiten que el sistema capitalista, a partir de sus fallos, de sus errores, de sus víctimas... pueda seguir evolucionando. Ha este proceso lo llama el economista y político Schumpeter *destrucción creativa*. “[El capitalismo] que revoluciona de modo incesante la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de *destrucción creativa* es la esencia del

⁸⁴⁷ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Op. Cit. Pp. 179.

⁸⁴⁸ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op. cit. Pp. 167.

⁸⁴⁹ Galbraith, J. K. *Historia de la economía*. Op. Cit. Pp. 221. Refiriéndose a la “ley de Say”, que negaba que una falta de comparadores tuviera su equivalencia en una insuficiencia de la demanda.

⁸⁵⁰ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Op. Cit. Pp. 179.

⁸⁵¹ *Ibidem*. Pp. 204.

⁸⁵² Bourdieu, P. *Las estructuras sociales de la economía*. Anagrama. Barcelona, 2003. Pp. 19.

capitalismo”.⁸⁵³ De allí la importancia que da Schumpeter a la creatividad y la innovación en momentos de crisis. “En resumen, las crisis son tan necesarias para la evolución del capitalismo como lo son el dinero, la fuerza de trabajo y el propio capital”.⁸⁵⁴

2.-De la economía política a la biopolítica.

2.1.-El “nexo Estado-finanzas”.

Fracasado el marxismo como doctrina política y económica aplicable a la realidad el liberalismo –en la cual incluimos la socialdemocracia- se autopresenta hoy como el único discurso económico legítimo para hablar de la realidad económica, política y social. Una primera ola marcada por los economistas clásicos –Adam Smith, John Locke o J. Stuart Mill-, la segunda, la escuela austríaca – Von Mises y Hayek- y la escuela de Chicago, heredera de la escuela austríaca –Milton Friedman y George Strigler. Si algo tienen en común todos ellos es que el Estado debe intervenir lo menos posible en la economía y el mercado. A este respecto dos ejemplos. Primero el de Adam Smith, al que todo el mundo considera el padre de la economía moderna. Un teórico como él llega a la conclusión de que el mercado sin intervención del Estado asigna óptimamente los recursos porque a largo plazo en cualquier mercado competitivo las empresas producen con el menor coste medio posible. Esta teoría da por hecho que el precio de la demanda agregada siempre se ajusta por sí mismo, gracias a una mano invisible, por sí mismo al precio de la oferta agregada.⁸⁵⁵ Esta teoría no tiene en cuenta: la propensión marginal a consumir, la evolución del factor trabajo y la ocupación o el valor del dinero. En definitiva, sin la intervención del Estado el mercado siempre, a la larga, es más, eficiente. Smith defendía el *laissez faire*, pero no porque creyera en la perfección de los mercados, sino porque teniendo en cuenta las circunstancias estructurales de su época –la Inglaterra del siglo XVIII-, los mercados, generalmente producían mejores resultados que el Estado.

⁸⁵³ Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia. Vol. I. Op. Cit.* Pp. 169.

⁸⁵⁴ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo. Op. Cit.* Pp. 102.

⁸⁵⁵ “La teoría clásica, es, en cierto sentido, una relación óptima; pero sólo puede darse cuando, por accidente o por designio, la inversión corriente provea de volumen de demanda justamente igual al excedente del precio de la oferta agregada de la producción resultante de la ocupación plena, sobre lo que la comunidad decidirá gastar en consumo cuando la ocupación se encuentre en ese estado”. Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Op Cit.* Pp. 257 y Pp. 353.

“Frente a todas las exacciones del Estado, este capital ha sido silenciosa y paulatinamente acumulado por la frugalidad privada y el buen comportamiento de los individuos, por su esfuerzo universal, continuo e ininterrumpido en mejorar su propia condición. Este esfuerzo, protegido por la ley y que gracias a la libertad se ha ejercido de la manera más provechosa, es lo que ha sostenido Inglaterra hacia la riqueza y el progreso en casi todos los tiempos pasados, y es de esperar que lo siga haciendo en el futuro. [...] Resulta por ello una grandísima impertinencia y presunción de reyes y ministros el pretender vigilar la economía privada de los ciudadanos, y restringir sus gastos sea con leyes suntuarias o prohibiendo la importación de artículos extranjeros de lujo. Ellos son, siempre y sin ninguna excepción, los máximos dilapidadores de la sociedad”.⁸⁵⁶

Un segundo ejemplo aparece en una de las obras de Hayek: “Se basa en la convicción de que allí donde pueda crearse una competencia efectiva, ésta es la mejor guía para conducir los esfuerzos individuales”.⁸⁵⁷ Ahora bien, esta competencia efectiva no excluye cierta planificación e intervención Estatal: “O, para expresarlo de otro modo, la planificación y la competencia sólo pueden combinarse para planificar la competencia, pero no para planificar contra la competencia”.⁸⁵⁸ Por otro lado, “Mas, por eso, los hombres más ansiosos de planificar la sociedad serían los más peligrosos si se les permitiese actuar, y los más intolerantes para los planes de los demás”.⁸⁵⁹ Por un lado, queda claro, como en el caso de Smith, que el Estado no debe intervenir en la planificación económica. Ahora bien, lo que si debe hacer, mediante leyes, es todo lo posible para proteger esa competencia perfecta. Sobre estas leyes Hayek es muy claro: todo individuo debe conocer previamente las reglas de juego antes de intervenir en la actividad económica y en la vida social.⁸⁶⁰

Queríamos llegar a evidenciar que tanto el liberalismo clásico como el neoliberalismo, a pesar de que muchas veces se hayan manifestado en el sentido de que

⁸⁵⁶ Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp. 444.

⁸⁵⁷ Hayek. F. A. *Camino de servidumbre*. Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp. 84.

⁸⁵⁸ *Ibidem*. Pp. 92.

⁸⁵⁹ *Ibidem* Pp. 110.

⁸⁶⁰ *Ibidem* Pp. 147.

el Estado no debe intervenir en el mercado y modificar las normas de la competencia, sí debe intervenir, en la medida de lo posible, para proteger esta libre competencia. Sólo hace falta mostrar atención a las siguientes palabras de un reconocido liberal, Von Mises: “L’Estat, l’aparell social de compulsió i coerció, no interfereix en el mercat ni en les activitats que el mercat dirigeix. El mercat només recorre al poder de l’Estat de sotmetre amb violència la gent quan ha de prevenir accions que puguin perjudicar o destruir el bon funcionament, al llarg del temps, de l’economia de mercat. [...] Per tant l’Estat crea i preserva un entorn què l’economia de mercat pugui funcionar amb seguretat”.⁸⁶¹ Por tanto, la noción, comúnmente sostenida, de que todo liberalismo rechaza cualquier intervención del Estado es simplemente falsa. El Estado debe recodificar, por operaciones, bien regulares, bien excepcionales, el producto de los flujos descodificados del capital.⁸⁶²

En el mercado está la verdad del gobierno de la sociedad. Debe intervenir, sí, pero en provecho de los supuestos liberales. En ambos autores podemos ver cómo así queda reflejado. Es decir, el ajuste general de la economía no es automático.⁸⁶³ “El estado tendrá que ejercer una influencia orientadora sobre la propensión a consumir, a través de su sistema de impuestos, fijando la tasa de interés y, quizá, por otros medios”.⁸⁶⁴ Tales afirmaciones no nos deben sorprender ya que la construcción del Estado y la aparición del capitalismo van de la mano.⁸⁶⁵ El problema de la política liberal consistía justamente en disponer, de hecho, del espacio concreto y real en el cual podía actuar la estructura formal de la competencia. Una economía de mercado sin *laissez-faire*, es decir una política activa sin dirigismo. El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire* sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente.

A este hecho nos referiremos como el “nexo Estado-finanzas”,⁸⁶⁶ para referirnos a la confluencia del poder estatal con el financiero, discrepando de la tendencia habitual a considerar Estado y capital como entidades separadas. Ahora bien, esto no quiere decir que sean realmente una misma entidad, ya que existen estructuras de gobierno en las que

⁸⁶¹ Mises, L V. *L’acció humana*. Columna. Barcelona, 2010. Pp. 399-400.

⁸⁶² Deleuze, G. & Guattari, F. *El Antiedipo*. *Op cit.* Pp. 229.

⁸⁶³ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. *Op cit.* Pp. 257.

⁸⁶⁴ *Ibidem*. Pp. 353.

⁸⁶⁵ Kocka, J. *Historia del capitalismo*. *Op Cit.* Pp. 52.

⁸⁶⁶ Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. *Op Cit.* Pp. 48.

es imposible separar la circulación de capital de la gestión estatal, de la creación de capital y de los flujos monetarios que forma parte de ella. Sucede también a la inversa: por ejemplo, cuando el Estado cobra impuestos o emite deuda pública para hacer frente al gasto, o, incluso cuando el Estado privatiza, “retorna al capital”, determinados servicios que se privatiza. En este sentido el Estado funciona como una gran empresa.⁸⁶⁷ Por otro lado, también existen entidades supraestatales⁸⁶⁸ para el funcionamiento efectivo del sistema, mientras que los Bancos Centrales de cada Estado tratan de planificar sus acciones para construir una arquitectura financiera global en evolución que represente este “nexo Estado-finanzas”. “El nexo Estado-finanzas ha funcionado durante mucho tiempo como ‘sistema nervioso central de la acumulación de capital’”.⁸⁶⁹ La sincronización de estas entidades supraestatales con este Estado-finanzas han generado una nueva forma de poder político- económico de alcance global que ha sido llamado *Imperio*. Esta transformación ha hecho viable que el proyecto económico y el proyecto político se puedan reunir en un único proyecto: el proyecto capitalista. Dicho con otras palabras, de crear una Realidad estrictamente capitalista.⁸⁷⁰

2.2.-La nueva gubernamentalidad.

En la obra de Foucault podemos entrever una transición histórica que va de las *sociedades disciplinarias* a las *sociedades de control*. “Una de las ideas esenciales de *Vigilar y castigar* es que las sociedades modernas pueden definirse como sociedades ‘disciplinarias’; pero la disciplina no puede identificarse como una institución ni con un aparato, porque precisamente es un tipo de poder, una tecnología, que atraviesa todo tipo de aparatos y de instituciones a fin de unirlos, prolongarlos, hacer que converjan, hacer que se manifiesten de una nueva manera”.⁸⁷¹ En la obra citada, Foucault describe las actuaciones locales del poder sobre el propio cuerpo a lo largo de toda la Modernidad – siglos XVII-XVIII-. Posteriormente, principalmente en los cursos que impartió en el Collège de France, la problemática poder/cuerpo se ampliará con la problemática

⁸⁶⁷ Weber, M. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. FCE. México, 1969. Pp. 1060-1061, 1068 y 1070-1071.

⁸⁶⁸ Los acuerdos de Bretton Woods para facilitar y regular los flujos de capital, el Banco Mundial, el FMI, la OCDE, los sucesivos G7, G8 y G20. Aglietta, M. & Moatti, S. *El FMI. Del orden monetario a los desórdenes financieros*. Akal. Madrid, 2002.

⁸⁶⁹ Hayek, F. A. *Camino de servidumbre. Op Cit.* Pp. 53.

⁸⁷⁰ Negri, T & Hardt M. *Imperio*. Paidós. Barcelona, 2005. Pp. 28.

⁸⁷¹ Deleuze, G. *Foucault*. Paidós. Barcelona, 1987. Pp. 51-52.

Estado/población, centrándose en el problema de la gobernabilidad a través de las doctrinas económicas del mercantilismo y la fisiocracia, para analizar después, en profundidad, el liberalismo. En este contexto aparecen los términos biopoder y biopolítica. “Si el poder disciplinario supone la serie: cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, el biopoder supone la serie: población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Pero entre ambas hay comunicación, ya que la norma está presente en las dos series”.⁸⁷² Pero, ¿qué fue lo que permitió que se produjera este cambio de perspectiva? A este respecto la respuesta de Foucault es clara:

“Por supuesto, habría que tomar en cuenta [...] toda una transformación de conjunto, pero hoy querría indicar simplemente cuál es el instrumento intelectual, cuál es la forma de cálculo y racionalidad que pudo permitir la autolimitación de una razón gubernamental como autorregulación de hecho, general, intrínseca a las operaciones mismas del gobierno y que podía ser objeto de transacciones indefinidas. Y bien, ese instrumento intelectual, el tipo de cálculo, la fórmula de racionalidad que permite así a la razón gubernamental autolimitarse, tampoco es ahora el derecho. ¿Cuál será el instrumento a partir de mediados del siglo XVIII? La economía política, desde luego”.⁸⁷³

El objetivo de la sociedad disciplinaria era hacer trabajar a la sociedad y asegurar su obediencia a través de una serie de mecanismos e instituciones disciplinarias como la fábrica, la escuela, la prisión, el manicomio... El objetivo de la disciplina era normalizar las conductas desviadas.⁸⁷⁴ “La sociedad de control, en cambio, debería entenderse como aquella sociedad (que se desarrolla en el borde último de la modernidad y se extiende a la era postmoderna) en la cual los mecanismos de dominio se vuelven aún más ‘democráticos’, aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para

⁸⁷² López Petit, S. *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2003. Pp. 103-104.

⁸⁷³ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal. Madrid, 2009. Pp. 26.

⁸⁷⁴ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Siglo XXI*. Buenos Aires, 2004. Pp. 182-189.

este dominio”.⁸⁷⁵ Al autolimitarse el poder se extiende por todo el campo social a través de las TIC y los cuerpos, hasta llevarlos a un estado de alienación voluntaria.⁸⁷⁶ Precisamente, en este contexto, el discurso económico, desde el que se cuestionará las extralimitaciones del propio poder del Estado, permitirá que una nueva forma de ejercer el poder se extienda dentro de las fronteras territoriales de él y más allá ¿Por qué el discurso económico, precisamente? Hasta el siglo XIX la cuestión del poder era defender un territorio, un espacio determinado. De gestionar y controlar a la población dentro de sus fronteras.

“La vez pasada dije dos palabras acerca de las relaciones entre el territorio y el medio. Intenté mostrarles [...] que el soberano del territorio se había convertido en arquitecto del espacio, disciplinado, pero también y casi al mismo tiempo en regulador de un medio en el cual no se trata tanto de fijar los límites y las fronteras o de determinar emplazamientos como, sobre todo y esencialmente, de permitir, de garantizar, asegurar distintos tipos de circulación: de la gente, de las mercancías, del aire, etcétera”.⁸⁷⁷

Este paradigma epistemológico y estructural sólo puede ser superado por un sistema de pensamiento que no ponga en el centro el espacio, sino el tiempo. La autolimitación del ejercicio del poder, para que éste sea más eficiente, pasa por la transición del *poder-espacio* al *poder-tiempo*. La biopolítica, a la que se refiere Foucault en sus cursos del Collège de France, es la del control del individuo a través del dispositivo tiempo.⁸⁷⁸ Por ello, este saber debe ser la economía, que incluye en todos sus reflexiones

⁸⁷⁵ Negri, T & Hardt M. *Imperio. Op Cit.* Pp. 44.

⁸⁷⁶ “Lo único que los hombres no desean es la libertad, y no por otra razón, eso parece, que ésta: si la desearan la obtendrían, ¡como si rechazasen esta bella adquisición tan solamente porque es demasiado fácil! [...] Y todo este daño, este infortunio, esta ruina nos viene no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquél de cuya agudeza toda sois vosotros los autores, [de aquél] por el cual vais con tanto valor a la guerra, [de aquél] por cuya grandeza no escatimáis vuestras personas a la muerte. Aquél que tanto os domina sólo tiene dos ojos, sólo tiene dos manos, sólo tiene un cuerpo, y no tiene más de lo que [tiene] el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruirlos. ¿De dónde ha sacado tantos ojos para espiraros, sino se los dais vosotros?” Boétie, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta. Madrid, 2008. Pp. 30-31. Ya en pleno Renacimiento La Boétie se pregunta por qué, sin que el poder deba ejercer grandes esfuerzos, el individuo se vuelve dócil y obediente.

⁸⁷⁷ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal. Madrid, 2008. Pp. 39.

⁸⁷⁸ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Op Cit.* Pp. 242-243.

el dispositivo ‘tiempo’ como variable de estudio, y que a través de nociones como: crédito, dinero, capital, sistema financiero, flujos, deuda... traspasa las fronteras del Estado, pero sin desprenderse de sus instrumentos.

La economía política va a permitir un nuevo modelo de gobernabilidad a través del tiempo y de la vida. Pero, ¿qué significa el término “gubernamentalidad”? Durante la Modernidad ya se utilizó la economía –el mercantilismo⁸⁷⁹ y la fisiocracia⁸⁸⁰- como instrumento de gobierno. El *mercantilismo* consideraba que el Estado debía enriquecerse lo máximo posible, que debía fortalecer el crecimiento de la población para poder mantenerse en una situación de competencia con otras potencias. Esta forma de gobernar, en definitiva, se ajusta al principio de la razón de Estado. Entonces, el Estado es el correlato de una determinada forma de gobernar. A diferencia de los mercantilistas los *fisiócratas* pretendían conservar, mediante reformas, una antigua sociedad en la que los propietarios rurales gozaban de superioridad social y privilegios, por eso rechazaban las intromisiones del capital mercantil. O las fuerzas industriales. El principio básico de los economistas fisiócratas era el principio de derecho natural, que regía el comportamiento económico y social. A partir de Ricardo la economía descansa en una antropología, que tiende a señalar las formas concretas de la finitud.⁸⁸¹ Derechos naturales eran la propiedad y la libertad de comprar y vender. Por lo tanto, lo más sabio era dejar que las cosas funcionasen por si solas. La norma orientadora en materia de legislación era el *laissez faire*.⁸⁸² “¿Qué es gobernar? Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar

⁸⁷⁹ “El mercantilismo es el nombre que se da a la literatura y a la práctica económica del periodo que va de 1500 a 1750. [...] Mientras que los autores de la literatura económica del escolastismo son clérigos medievales, la teoría económica del mercantilismo es obra de comerciante. Su literatura se refiere a cuestiones de política económica y está relacionada normalmente con el interés específico que el comerciante-autor trataba de proponer”. Colander, D. & Landreth, H. *Historia del pensamiento económico*. MC Graw Hill. Madrid, 2010. Pp. 44. Generalmente estos economistas mercaderes tenían una actitud negativa con respecto a la competencia. Llegaban, incluso, a aprobar el monopolio, a través de la regulación de precios y productos. Además los economistas-mercaderes tenían una fuerte influencia sobre el Estado. Por otro lado, predominaba en ellos la mentalidad en que la acumulación tanto de oro como de plata debía ser uno de los principales objetivos de la política estatal. Galbraith, J. K. *Historia de la economía*. Ariel. Barcelona, 2011. Pp. 58.

⁸⁸⁰ “[...] crían que para formular correctamente la política económica había que comprender correctamente la economía. La teoría económica era, pues, un requisito esencial para formular la política económica. Lo que distingue a los fisiócratas es su idea del papel de la ley natural en la formulación de la política. Sostenían que las leyes naturales gobernaban el funcionamiento de la economía y que, aunque estas leyes eran independientes de la voluntad humana, los hombres podían descubrirlas objetivamente, como podía descubrir las leyes las ciencias naturales”. Colander, D. & Landreth, H. *Historia del pensamiento económico*. MC Graw Hill. Madrid, 2010. Pp. 57.

⁸⁸¹ Foucault, M. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2007. Pp. 252.

⁸⁸² Galbraith, J. K. *Historia de la economía*. Op Cit. Pp. 70.

de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo tipo de amenaza de destruirlo”.⁸⁸³ Luego, la gubernamentalidad es el conjunto de tácticas de gobierno que permiten en todo momento lo que debe y no debe ser órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que decimos que es estatal y lo que no lo es. “Por lo tanto, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad”.⁸⁸⁴

Gobernar, no es sólo mandar, instruir o reinar. Es algo mucho más complejo, que permitirá la supervivencia del Estado como forma de gobierno. “A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida de los hombres, incluso, se destina, por así decirlo, no la hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. [...] Tras la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es anatomopolítica sino lo que yo llamaría ‘biopolítica’ de la especie humana. [...] ¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología de poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera”.⁸⁸⁵ Luego, la economía, no sólo va a ser un instrumento más de gobierno, sino el instrumento de gobierno.

La aparición de la economía política y el problema del gobierno mínimo son dos cosas que están estrechamente ligadas. Cuando nos referimos a la autolimitación en la manera de gobernar ésta no se reduce a simples consejos de prudencia. Primero, significa que el gobierno que desconoce sus limitaciones es un gobierno ineficiente. Es decir, el que desconoce lo que puede y no puede hacer a través del cálculo racional. Segundo, esta autorregulación debe guiarse por principios que deben extenderse a cualquier circunstancia. Esta limitación se presentará como el mejor medio de conseguir sus propios objetivos. “Deberá respetarlos en cuanto puede calcularlos de por sí en función de sus objetivos y como [el] mejor medio de alcanzarlos”.⁸⁸⁶ Y, precisamente, la economía

⁸⁸³ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Op Cit., 2009. Pp. 17.

⁸⁸⁴ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*. Op Cit. Akal. Madrid, 2008. Pp. 117.

⁸⁸⁵ Foucault, M. *Hay que defender la sociedad. curso del Collège de France (1975-1976)*. Akal. Madrid, 2008. Pp. 208.

⁸⁸⁶ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Op Cit. Akal. Madrid, 2009. Pp. 24.

política permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental. La economía, como hemos demostrado en el nexo Estado-finanzas, no se desarrolló fuera de la razón de Estado. “Al contrario, se formó en el marco mismo de los objetivos que la razón de Estado había fijado al arte de gobernar, porque después de todo, ¿qué objetivos se propone la economía política? Se propone el enriquecimiento del Estado”.⁸⁸⁷ Luego, el éxito o el fracaso reemplazarán la división legitimidad/ilegitimidad. Como vemos, lo que delimita un bien de un mal gobierno es su ignorancia. El conocimiento de una *verdad*, y, ésta se encuentra en el mercado debe marcar las pautas para gobernar. “Con la economía política ingresamos entonces a una época cuyo principio podría ser el siguiente: un gobierno nunca sabe con certeza suficiente que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado; o este otro: un gobierno nunca sabe cómo gobernar lo suficiente y nada más”.⁸⁸⁸ La política y la economía son algo que no existen –ya que forman parte del orden de lo discursivo–, pero que, en tanto que acto de gobernar, se encuentran inscritos en lo real –le dan forma– correspondiéndose a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso. Esta nueva forma de pensar la economía es la que llamamos liberalismo. “Pregunta fundamental del liberalismo: ¿Cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio?”.⁸⁸⁹

Es ese lugar llamado mercado, al que nos hemos referido antes, y no la pluralidad de doctrinas económicas, el espacio de una gubernamentalidad reglamentaria indefinida. Se reconocerá la verdadera necesidad de dejarlo actuar con el menor número de intervenciones posibles para que él pueda formular su verdad y proponerla como regla y práctica gubernamental.⁸⁹⁰ Pero algunos economistas como Mises niegan la posibilidad de una economía de libre mercado con la intervención estatal, es decir, que la combinación entre ambos sistemas es imposible. ¿Una afirmación como ésta no significará que es el mercado el referente absoluto de cualquier política?⁸⁹¹ “Fue la sumisión de los hombres a las fuerzas del mercado lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de una civilización que de otra forma no se habría alcanzado”.⁸⁹² No cabe duda de que debe ser el mercado el referente de toda verdad. “[...] La economía es tan sólo el saber que debe descubrir esa verdad. Ese lugar de verdad no es la ciencia económica, sino

⁸⁸⁷ *Ibidem*. Pp. 27.

⁸⁸⁸ *Ibidem*. Pp. 30.

⁸⁸⁹ *Ibidem*. Pp. 58.

⁸⁹⁰ Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. *Op Cit*. Pp. 212.

⁸⁹¹ Mises, L V. *L'acció humana*. *Op Cit*. Pp. 401.

⁸⁹² Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. *Op Cit*. Pp. 303.

el mercado. “[...] el mercado constituye un lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falsificación de la práctica gubernamental”.⁸⁹³

2.3-La libertad liberal.

El liberalismo, como doctrina política y económica, siempre se ha presentado como un fiel defensor tanto de la libertad política sobre los individuos y la como de la libertad de mercado. Este individualismo ha permitido el desarrollo de la humanidad y ha sido signo de tolerancia y “[...] donde los hombres pudieron, al menos, intentar la forja de su propia vida, donde el hombre ganó la oportunidad de conocer y elegir entre diferentes formas de vida, está asociada estrechamente con el desarrollo del comercio”.⁸⁹⁴ La libre competencia y el libre mercado, además de ser el método más eficiente conocido, es el único que permite que las actividades de los individuos se ajusten entre sí sin intervención coercitiva de ninguna autoridad. En definitiva, se trata de un enriquecimiento mutuo, en el que la riqueza de mi vecino me importe para mi propio enriquecimiento. “El monopolio, asimismo, es el peor enemigo de la buena administración, que nunca puede establecerse de forma generalizada si no es a consecuencia de esa competencia libre e universal que fuerza a cada uno a recurrir a ella por su propio interés”.⁸⁹⁵ El propio interés y enriquecimiento es lo que mueve a los individuos en el mercado.

Por otro lado, el liberalismo político, se basa en la idea de dejar a los ciudadanos, tomados individualmente, y como parte de su libertad de conciencia, que sean ellos mismos los que determinen el modo en el que los valores del ámbito político –libertad de expresión, igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades, diferencia ...⁸⁹⁶ -se relacionen con otros valores de otras doctrinas comprensivas –religiosas, morales ...- “Pues partimos siempre del supuesto de que los ciudadanos tienen dos concepciones, una comprensiva y otra política; y que su concepción global puede dividirse en dos partes, convenientemente relacionadas”.⁸⁹⁷ Sólo así cualquier institución política se sustentará sobre valores políticos, entendidos como la base de la razón y de la justificación política.

⁸⁹³ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Op Cit. Pp. 42.

⁸⁹⁴ Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Op Cit. Pp. 57.

⁸⁹⁵ Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Op Cit. Pp. 215.

⁸⁹⁶ Rawls, J. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona, 1996. Pp. 36.

⁸⁹⁷ *Ibidem*. Pp. 172.

A este equilibrio racional entre valores políticos y otros valores lo llama Rawls “*consenso entrecruzado*”. Precisamente por ello, ha sido corto el camino en identificar capitalismo y democracia.⁸⁹⁸ “Se dice ahora con frecuencia que la democracia no tolerará el ‘capitalismo’. Por ello se hace todavía más importante comprender que sólo dentro de este sistema es posible la democracia, si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema de competencia basado sobre la libre disposición de la propiedad privada”.⁸⁹⁹

Sin embargo, asociar libertades políticas con libre mercado es la trampa engañosa en la que nos hace caer el liberalismo. La limitación del poder político no provendrá del respeto por las libertades individuales, sino del análisis de lo que sucede en los circuitos económicos, en los tempos que determinan la vida, y de las evidencias que el gobierno deberá respetar. La libertad no es más que una relación entre gobernantes y gobernados, dónde la medida es lo importante. Entonces, este nuevo arte gubernamental sólo puede funcionar sobre una serie de libertades: libertad de mercado, libertad de comprador y vendedor, libertad a disponer de las propiedades, libertad de expresión... “Consume libertad: es decir está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. [...] El liberalismo no formula ‘sé libre’. El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a hacer de tal modo que tengas la libertad de ser libre”.⁹⁰⁰ Dicho de otra forma: esta nueva gubernamentalidad debe crear y proteger las condiciones para que el individuo pueda ser libre, de tal manera que desarrollen sus capacidades en beneficio de toda la sociedad, tal y como defendía J. S. Mill. “El principio de libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre. No es libertad el poder renunciar a la libertad”.⁹⁰¹

El liberalismo que nace a principios del XIX se mueve entre el frágil equilibrio de producir las condiciones para que pueda desarrollarse la libertad y establecer una serie de coacciones, intervenciones y amenazas para defenderla.⁹⁰² Algo que a politólogos como Rawls o economistas como Von Mises⁹⁰³ no les preocupa en absoluto. “[...] El poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones, pues sólo

⁸⁹⁸ Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia. Vol. I. Op Cit.* Pp. 240.

⁸⁹⁹ Hayek, F. A. *Camino de servidumbre. Op Cit.* Pp. 129.

⁹⁰⁰ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Op Cit.* Pp. 72.

⁹⁰¹ Mill, J. S. *Sobre la libertad.* Alianza editorial. Madrid, 2011. Pp. 190.

⁹⁰² *Ibidem.*

⁹⁰³ “La dura realitat és que la pacífica cooperació social no seria possible si no existís la capacitat de prevenir i suprimir de manera violenta tota acció antisocial per part d’individus o grups d’individus”. Mises, L V. *L’acció humana.* Columna. Barcelona, 2010. Pp. 1039.

el estado tiene autoridad para usar la fuerza en salvaguardia de las leyes”.⁹⁰⁴ Por ejemplo, para que haya libertad de mercado son necesarias leyes antimonopolistas.⁹⁰⁵ O bien, para que haya libertad en el mercado de trabajo debe existir una población trabajadora lo suficientemente grande y desarticulada políticamente.⁹⁰⁶ Digamos entonces: al dejar hacer a la gente, las instituciones neoliberales le deja decir y también le deja hacer, en gran parte, porque quiere dejarle decir y hacer ¿qué? Pues bien, dejarle decir qué es justo hacer. Dicho de otra manera, que el sistema neoliberal genera como subproducto su propia legitimación jurídica, el consenso político, el crecimiento económico, la producción del bienestar gracias al crecimiento económico. Crea una producción de dos series paralelas y convergentes: la institución Estado-finanzas y la institución económica-adhesión de la población. Es decir, legitima la Realidad como obviedad y obliga a que los individuos la reproduzcan cada día. Así como una formación de la masa trabajadora, y una política educativa, de acuerdo con las necesidades del mercado. Dicho de otra manera, debe ser un administrador de los peligros y de los mecanismos seguridad/libertad. Si el liberalismo administra los intereses de los individuos también debe hacer lo mismo con los peligros.

Los intereses y las libertades de los individuos son creados, pero también lo son los mismos peligros. Libertad en el mercado de trabajo sí, pero también el paro como amenaza constante, por ejemplo. Los individuos que viven en una realidad que es el capitalismo experimentan su situación presente y futura como precariedad, fragilidad. “No hay liberalismo sin cultura del peligro”. Una peligro que toma la forma de la incertidumbre, del accidente y de la crisis. Una crisis del liberalismo que gira alrededor de la figura de Keynes –durante los años ’30- pero que no significa el fin del capitalismo, ya que la crisis es intrínseca al propio sistema capitalista. Keynes, contra los economistas liberales, a los que él se refiere como clásicos, buscará la forma de conciliar esos problemas entre seguridad y libertad. Porque tanto en el caso de los economistas clásicos como Von Mises o los reformistas como Keynes, de lo que se trata siempre es de cómo mejorar la gubernamentalidad de la vida de los individuos. En definitiva, para todo el neoliberalismo, en general, el problema principal es que las libertades políticas estén

⁹⁰⁴ Rawls, J. *El liberalismo político*. Op Cit. Pp. 168.

⁹⁰⁵ Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Op Cit. Pp. 104-105, 558, 598-604.

⁹⁰⁶ Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Vol. I. Op Cit. Pp. 264 y 283.

siempre supeditadas al funcionamiento del mercado. “Podemos encontrar las crisis del liberalismo en conexión con las crisis de la economía liberal.”⁹⁰⁷

3.-El tiempo como dispositivo de gubernamentalidad.

¿Qué tiene que ver todo lo anterior con nuestra pregunta inicial: cómo el poder político y económico gestiona la vida de los individuos a través del tiempo y no del espacio o el territorio? En pleno siglo XXI las distancias se reducen más y más cada día, las fronteras –para unos- se diluyen; es decir, hemos pasado de un modelo vectorial a un modelo puntual. La información, las personas, las mercancías, viajan sin apenas moverse. Más bien, es como si aparecieran y desaparecieran. Pero ¿por qué el mercado? Hemos visto cómo la *verdad*, hoy, y desde el siglo XIX se encuentra en el mercado, y es desde esa verdad desde donde se gobierna; luego el tiempo que deberá guiar la vida de los individuos, que lo conecte a su realidad más inmediata, lo encontramos en el mercado. Dicho de otra forma, el dispositivo tiempo se construye social, económica y políticamente en y desde el mercado. De ahí la importancia de su análisis anterior y del sistema económico y de producción que lo ajusta y reordena en todo momento: el capitalismo.

3.1.-*Antecedentes históricos: de la usura a las finanzas.*

Tiempo, capital, mercados. El tiempo es algo que se compra y se vende; el tiempo, se transforma en mercancía y después en producto porque puede ser comprado y vendido. “De modo que hubo una época en la que los economistas intentaron ya dar con una respuesta a esa pregunta que luego se quedó aparcada en la cuneta: ¿dónde se encuentran las causas de la fluctuación de la demanda? O bien, planteado en mis términos ¿cómo y por qué la economía se organiza en el tiempo?”⁹⁰⁸ Estas preguntas pueden ser respondidas con la reciente bibliografía acerca del auge, el fin, el declive o el desbocamiento del capital. Pero la pregunta realmente interesante es: ¿cuándo y por qué extraño motivo el tiempo puede ser comprado y vendido? ¿Cuándo y de qué manera el tiempo pertenece al hombre? A estas preguntas da respuestas el historiador Jacques Le Goff en cada una de sus obras. Trata de mostrarnos cómo y por qué el tiempo pasa de las manos de Dios a las

⁹⁰⁷ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Op. Cit.* Pp. 79.

⁹⁰⁸ Krugman, P. *La organización espontánea de la economía.* Antoni Bosch editor. Barcelona, 1997. Pp. 87.

manos del hombre. Esto es, como nace lo que hoy llamamos '*crédito*'.

Durante los siglos que van del XIII al XV aparece una figura fundamental en el panorama económico de la época: la figura del mercader sedentario, que desde una ciudad podía dirigir sus negocios, frente al mercader itinerante, bien por mar, por tierra o vías fluviales, que desarrollaba sus negocios. Desde muy pronto el mercader, en la medida en que sus negocios se amplían y se diversifican los movimientos se vuelven irresistibles. En ese sentido, podemos decir, que aumenta la complejidad de sus operaciones y se ve en la necesidad de buscar capitales fuera de sus propios negocios. Aparece por primera vez el problema del crédito, al que veremos que va acompañado una serie de problemáticas tanto religiosas como morales.

Algunos de los instrumentos nuevos que aparecen son: los seguros, las letras de cambio y la mejora de la contabilidad –por ejemplo la contabilidad por partida doble⁹⁰⁹ que permite reflejar los movimientos de los flujos de capital. Sabemos que los seguros, tal como hoy los conocemos, tienen su origen hacia finales del siglo XII. Se refiere a un contrato mediante el cual los mercaderes confían mercancías a alguien que, a cambio de una cierta suma de dineraria satisfecha antes de la operación, se compromete a entregar las mercancías en un cierto lugar. Pero no será hasta los siglos XIV y XV cuando se desarrollarán tal y como los conocemos hoy en día.

Otro de los grandes adelantos es la letra de cambio, que promete nuevas posibilidades a los mercaderes y complican aún más sus negocios. Las ventajas que ofrece al mercader la letra de cambio son las siguientes: es un medio de pago para una operación comercial sin necesidad de utilizar moneda de oro; un medio de transferencia de fondos, y entre lugares que utilizan monedas diferentes; es una fuente de crédito; y finalmente, es un instrumento financiero que al jugar con las diferencias y las variaciones de cambio de los diferentes lugares y en diferentes tiempos permite obtener beneficios significativos. Las letras de cambio en sí mismas podían llegar a ser objeto de comercio especulativo en

⁹⁰⁹ El hombre que creó el método para reunir toda la información contable, y que a un mismo tiempo reflejara el movimiento de los flujos de capital, fue el monje franciscano Luca Pacioli (1445-1517). En su obra *Summa de arithmetica* sentó las bases de la contabilidad por partida doble. García Cruz, J. A. Las matemáticas en Luca Pacioli. *Luca Pacioliava de Historia de la ciencia, año X*. Las Palmas de gran Canaria 2001. Fundación Canaria Orotva de Historia de la ciencia.

los siglos XIV XV.⁹¹⁰ *La Edad Media no conoció el capitalismo*, pues su sistema económico y social es el feudalismo. “Bien no hay que olvidar que la economía medieval es fundamentalmente rural, que en las ciudades predomina el artesanado, que los grandes negocios no son más que una capa superficial, pero por la masa de dinero que maneja, por lo dilatado de sus horizontes geográficos y económicos, por sus métodos comerciales y financieros, el mercader-banquero medieval es un capitalista. Lo es así mismo por su espíritu, por su género de vida, por el lugar que ocupa en la sociedad”.⁹¹¹ Por su espíritu no significa que el sistema de producción fuera el capitalismo.

Fundamentada en el dinero, la red de sus negocios y en el poder político en las ciudades, la burguesía mercantil constituye así, en la Edad Media, una verdadera clase, dotada de un espíritu de clase, del cual Y. Renouard ha dicho, refiriéndose a Florencia, que “se trata de un régimen clasista establecido por el dominio político de los hombres de negocios”, a esta clase se la llama patriciado. Ya en su nacimiento en el siglo XIII entraron en confrontación con otros grupos sociales más humildes. Más allá de los aspectos puramente históricos y económicos, los que nos interesan son los morales, religiosos y metafísicos. Tomas de Aquino subraya que el comercio, considerado en sí mismo, tiene carácter vergonzante. El mercader es una figura que como la de los juglares o las prostitutas es también arrinconado.

El principal motivo se encuentra en su finalidad: el deseo de riqueza. Para Santo Tomás al comercio se lo censura merecidamente porque por sí mismo satisface la codicia del lucro, que puede extenderse hasta el infinito. La causa principal de su condena es la finalidad que se proponen –beneficio, riqueza- de cometer casi inevitablemente uno de los pecados capitales: la avaricia o la codicia. La mayoría de las operaciones que realizan los mercaderes-banqueros la Iglesia las considera usura. Esto es, cualquier trato que suponga el pago de un interés. De ahí proviene la prohibición del crédito, base del gran comercio y de la banca. Para la Iglesia casi todo mercader-banquero es un usurero.⁹¹² Porque “[...] lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir

⁹¹⁰Le Goff, Jacques. *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Oikos tau. Barcelona, 1991. Pp. 37.

⁹¹¹ *Ibidem*. Pp. 48

⁹¹² *Ibidem*. Pp. 76-79

viviendo”.⁹¹³

Por lo que se refiere a las reflexiones de la mayoría de teólogos los argumentos son los siguientes: el prestamista no lleva a cabo un verdadero trabajo, ni crea ni transforma materia, sino que explota el trabajo ajeno del prestatario.⁹¹⁴ Y, como la Iglesia está construida sobre un entorno rural solo considera el trabajo como fuente legítima de riqueza. A ello debemos sumarle la idea de los teólogos de que el dinero pueda engendrar por sí mismo dinero, y que el tiempo –el que transcurre entre el préstamo y su devolución– pueda crear dinero. Esta fuente procede de Aristóteles, quien dice que el dinero jamás puede engendrar más dinero. Santo Tomás (1225-1274), siguiendo la línea aristotélica, dirá que el dinero debe ser útil para las transacciones comerciales, jamás para amasarlo y hacerlo fructificar por él mismo, pues esto es algo antinatural.

“Mas el dinero, según el Filósofo, en V Ethic. y en I Polit., se ha inventado principalmente para realizar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés”.⁹¹⁵

En este contexto histórico nos encontramos ante la dicotomía de un pensamiento cristiano que niega el valor del crédito y una evolución económica en pleno auge. La concepción cristiana del tiempo es quizá más grave, puesto que pone en juego las estructuras mentales todavía más complejas y fundamentales. En efecto, en Santo Tomás y otros teólogos y canonistas hallamos este argumento de que, a través de la práctica del interés se “vende tiempo”. Ahora bien, esto no puede ser una propiedad individual. El tiempo únicamente pertenece a Dios. “En efecto ¿qué cosa roba si no es el tiempo que transcurre entre el momento en que es reembolsado con interés? Ahora bien, el tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de

⁹¹³ Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1973. Pp. 59.

⁹¹⁴ Simmel, G *Filosofía del dinero*. *Op Cit.* Pp. 434.

⁹¹⁵ Santo Tomás de Aquino. *Suma teología*. <http://hjg.com.ar/sumat/c/c78.html>. Parte II-IIae - Cuestión 78.

Dios”.⁹¹⁶ Por otro lado, también se le estaba expropiando a la Iglesia el dispositivo temporal de gubernamentalidad, y, con ello, cómo marcar el tiempo de la vida de cada individuo.

El pensamiento cristiano, atrapado en una concepción moral y teológica muy estricta se ve incapaz de poder pensar los nuevos acontecimientos e instrumentos económicos que están teniendo lugar a finales del siglo XIII. Si en el plano teórico ambas posturas son irreconciliables ahora veremos como en la práctica los unos y los otros pudieron llegar a acuerdos sin ningún tipo de problema. La Iglesia protege a los mercaderes desde muy temprano. También vemos que muy pronto los mercaderes son considerados como buenos cristianos y, lejos de que la Iglesia los mantenga apartados, les acoge y les integra profundamente en el medio cristiano. Veamos los motivos. La Iglesia no dispone de argumentos sólidos consistentes para desarmar los nuevos conocimientos financieros y comerciales de los mercaderes. La Iglesia cierra casi siempre los ojos, con mayor razón debido a que los mercaderes y los banqueros encuentran pronto numerosos medios para desviar las prohibiciones eclesiásticas, para disfrazar la usura camuflando el interés. Las técnicas son variadas: unas veces el interés que satisface el prestatario se presenta como si fuese un donativo voluntario. Muchas veces la usura se disfraza de tal manera que es muy difícil descubrirla. Poco a poco el mercader irá seduciendo a la Iglesia y mostrando la bondad de sus prácticas. De ahora en adelante se le podrá llamar interés. Poco a poco la Iglesia irá aceptando la idea de interés, sin embargo, será ampliamente aceptado en el Siglo XIV con la idea de *'bien común'* que recoge Santo Tomás de Aristóteles.⁹¹⁷ A este respecto Schumpeter⁹¹⁸ reconoce las aportaciones que hizo la Escuela de Salamanca al respecto; figuras como: Francisco de Vitoria (1492-1546), quien analizó la economía en su dimensión moral, o bien otros pensadores como Diego Covarrubias (1512-1577) y Luís de Molina (1535-1601) que consideraban que la propiedad privada estimulaba la economía. Martín Azpilueta (1493-1586), quien estudió la importancia del tiempo, y fue de los primeros en entender el interés como pago de tiempo. Podemos decir que muchas de las teorías de la Escuela de Salamanca siguieron estudiándose en la Escuela Escocesa, de la que Adam Smith es su

⁹¹⁶Le Goff, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 1999. Pp. 57-58

⁹¹⁷ Santo Tomás de Aquino. *Suma teología*. <http://hjjg.com.ar/sumat/c/c78.html>. Parte II-IIae - Cuestión 11.

⁹¹⁸ Schumpeter, A. J. *Historia del análisis económico*. Ariel. Barcelona, 2015. Pp. 133-146.

más conocido representante e inspiraron el discurso económico posterior.

El mercader debe trabajar, o mediar, en beneficio de la sociedad a la que pertenece. “Así pues en adelante el gran comercio internacional es una necesidad querida por Dios. Ingresa en el ámbito de la providencia. Y como consecuencia ingresa también el mercader, personaje bienhechor, providencial, y por su actividad miembro esencial de la actividad cristiana.”⁹¹⁹ Una vez el mercader reconciliado con la Iglesia puede dar libre curso a su talento. Sus metas son: la riqueza, los negocios y la gloria. Sabemos ya cuándo, cómo y por qué el tiempo pasa de lo divino a lo humano.

3.2.-*La preferencia temporal: un requisito para la acción.*

3.2.1.-El teorema de la “preferencia temporal”.

El discurso económico entiende el tiempo de una forma estándar: el tiempo avanza desde el presente hacia el futuro dejando tras de sí el pasado. Propone una dimensión lineal del tiempo, pero con algunos matices. Este avance lineal, que es condición para el concepto de crecimiento económico, toma diferentes bifurcaciones o líneas de fuga, en forma de crisis, que le permite salvar cuántos obstáculos se encuentre en el camino. Durante cada periodo lineal de crecimiento el dispositivo tiempo conecta al individuo a una etapa de esplendor, consumo y despilfarro. En cada bifurcación –crisis- ante la incertidumbre de un nuevo camino, el mismo dispositivo precariza su vida.

Para todo individuo, el tiempo no es una sustancia homogénea que sólo tiene importancia según su longitud. No se reduce simplemente a un antes y un después; pero, sin embargo, es un flujo irreversible. Los diversos episodios de la acción humana aparecen siempre bajo diferentes perspectivas: dependen de su distancia respecto al momento temporal en que es valorado un bien y se decide sobre él. Si las circunstancias se mantienen constantes, la satisfacción de una necesidad, en un futuro cercano, se prefiere a la necesidad en un futuro más lejano. Podríamos decir que los bienes presentes poseen más valor que el verdadero futuro. Sostiene el economista Von Mises.

⁹¹⁹Le Goff, Jacques. *Mercaderes y banqueros en la Edad Media. Op Cit.* Pp. 88.

Puede que, desde un punto de vista exclusivamente racional y economicista de la vida, pueda funcionar; pero, según Freud existe un movimiento, un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma difiriendo la inversión peligrosa: el consumo excesivo bloquearía el sistema; es decir, debe constituirse una reserva.⁹²⁰ De hecho, al final, un bien siempre debe ser consumido. Si no deseara saciar la satisfacción en un momento remoto o presente, entonces, no consumiría el bien ni disfrutaría de él. No consumiría ni hoy ni mañana, porque este mañana se vería siempre aplazado o diferido y enfrentado a una nueva elección. Todo diferir implica una temporización y un desplazamiento. “Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento [...]”⁹²¹. Pero diferir también significa ampliar el espacio que separa dos diferencias: la satisfacción actual y la que se encuentra por venir, mediante la autorepresión y la espera. Es el movimiento de la distancia que separa la alteridad: el espaciamiento. Existen tales diferencias porque entre ellas hay un espacio variable que no deja que se reúnan constituyendo un solo elemento. La satisfacción simultánea. Derrida emplea el término *diferancia* porque recoge, en su sonido y en su raíz, los significados del diferimiento como tiempo y del intervalo o espaciamiento de dos o más diferencias. Las decisiones humanas, incluso las económicas, no sólo dependen del cálculo racional, o si se quiere incluso matemático, sino que muchas veces también, como en toda decisión, interviene el azar, el capricho o los sentimientos.⁹²² La disciplina económica aún no ha superado su pasión infantil por el cálculo racional y matemático,⁹²³ que en el año 2008 fue uno de los factores que ayudó a que se desencadenara la mayor crisis económica de la historia.⁹²⁴

Nuestras actividades están orientadas hacia la satisfacción de nuestras necesidades en un periodo de tiempo posterior, en tanto que somos los herederos de un pasado que se ha alargado, día tras día, hacia un periodo de provisión, y que nos ha legado los medios necesarios para poder alargar este periodo de espera. “De una cierta manera, no hay ningún abrirse-paso sin un comienzo de dolor y ‘el dolor deja tras de sí particularmente

⁹²⁰ Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989. Pp. 278.

⁹²¹ Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid, 2003. Pp. 43.

⁹²² Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op. Cit. Pp. 172. Un claro ejemplo de esta obsesión por matematizar la economía es el complejo producto financiero de los derivados, los SWAP o los CDS

⁹²³ Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. Op Cit Pp. 54.

⁹²⁴ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Op Cit Pp. 179.

ricos pasos-abiertos”⁹²⁵.

Tan pronto como se da un cambio en las circunstancias el individuo se ve, una vez más, frente a la necesidad de elegir entre diferentes maneras de satisfacer sus necesidades en el mismo período o en períodos de tiempo diferentes. Cualquier bien que se encuentre disponible puede ser consumido de inmediato o bien ser invertido en el circuito económico, según su grado de liquidez, con el fin de aumentar la producción. Pero, ¿cómo valoramos los diferentes niveles de satisfacción? El parámetro es el dinero: cada céntimo que gastemos hoy es la prueba de la valoración superior por la satisfacción presente en comparación con la satisfacción futura.⁹²⁶ A esta valoración temporal de las satisfacciones, sobre la que sostendrá Von Mises su teoría sobre el interés monetario, la llama “*teorema de la preferencia temporal*”.⁹²⁷ Por lo tanto, aquella persona que no prefiere la satisfacción de una necesidad en una fecha cercana que en una más lejana no llegará nunca a consumir o disfrutar de los bienes. En definitiva, la esencia de la “teoría de la preferencia temporal” puede formularse de la siguiente manera: el hombre valora más los bienes presentes que los futuros, de los que de momento carece. Ahora bien, la elección, al final, no se da entre bienes presentes o futuros, sino entre dos placeres que no podemos disfrutar simultáneamente. Este es el dilema de toda la elección según la perspectiva de Mises.⁹²⁸ En definitiva, en economía siempre nos encontramos ante una lucha contra el tiempo.

3.2.2.-El capital según la “preferencia temporal”.

La productividad superior de los procesos que exigen de una inversión de tiempo mayor hace que aumente también el ahorro. El sacrificio que implica restringir el consumo de periodos más cercanos en el tiempo no queda sólo compensado por la expectativa de consumir con posterioridad aquéllos bienes ahorrados, además, también permite un suministro más amplio de los mismos bienes en un futuro algo más remoto, así como la obtención de bienes, que de lo contrario, no habrían estado disponibles sin la renuncia provisional. Si el individuo no prefiriera consumir en un futuro más cercano que en uno más lejano, entonces, siempre ahorraría y nunca consumiría. El fenómeno de la

⁹²⁵ Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Op Cit Pp. 279. Y Mises, L V. *L'acció humana*. Op Cit. Pp. 754.

⁹²⁶ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op Cit. Pp. 158.

⁹²⁷ Mises, L V. *L'acció humana*. Columna. Barcelona, 2010. Pp. 718.

⁹²⁸ *Ibidem*. Pp. 718.

preferencia temporal es lo que restringe el alcance del ahorro y de la inversión. ¿Cuándo comienza la acumulación de capital? Se inicia con la acumulación de estocs de bienes de consumo la disponibilidad de los cuales se pospone para una empresa posterior.⁹²⁹

¿Qué entendemos por capital? Es la suma de todos los bienes de capital, a precios de mercado, para cualquier producción futura. Luego, el capital refleja todos los desembolsos efectuados con cargo a este fondo monetario y la suma de todos los precios de todos los bienes adquiridos a través de estos desembolsos. En tercer lugar, el capital también recoge el resultado final de todas las transformaciones en la configuración del capital, y, de esta forma el éxito o el fracaso del proceso productivo. En una economía de mercado el capital es la brújula esencial de la producción. Por tanto, la visión que nos ofrece Von Mises del capital es dinámica. El capital, en definitiva siempre está en movimiento; flujos que buscan o bien invertir o bien el factor trabajo.⁹³⁰ El capital, que toma la forma del dinero, que "[...] no es más que la de un cuerpo absolutamente fluido, que toma cualquier forma sin configurar ninguna por sí mismo, sino recibiendo todas las determinaciones de los cuerpos que le rodean".⁹³¹ Sin embargo, el propio Mises también considera el capital como algo más estable, al menos desde un punto de vista más contable.⁹³² Por otro lado Marx, identifica capital y dinero. Para él "*El dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital sólo se distinguen, en un principio, por su distinta forma de circulación*".⁹³³ Identifica el uno con el otro porque el dinero es su primera forma de manifestación. El dinero produce una impersonalización de la propiedad económica. El dinero se mueve en una extraña paradoja: nos hace más libres, porque dada su extrema liquidez, nos desvincula de los objetos y facilita su intercambio, ya que en la medida de lo posible es un parámetro común para una determinada sociedad.⁹³⁴ Nos libera de lo material; por eso Simmel puede afirmar que no hay nada tan espiritual como el dinero. Tesis muy parecida a la que sostiene Harvey actualmente: "El capital no es una cosa, sino un proceso en el que se expide continuamente dinero en busca de más dinero".⁹³⁵

⁹²⁹ *Ibidem*. Pp. 720.

⁹³⁰ *Ibidem*. Pp. 721.

⁹³¹ Simmel, G *Filosofía del dinero. Op. Cit.* Pp. 382.

⁹³² Mises, L V. *L'acció humana. Op. Cit.* Pp. 406.

⁹³³ Marx, K. *El capital. Libro I. Vol I. Siglo XXI.* Madrid, 1975. Pp. 180.

⁹³⁴ Simmel, G. *Cultura líquida y dinero.* Anthropos. Barcelona, 2010. Pp. 7-8.

⁹³⁵ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo. Op. Cit.* Pp. 41. Existen otras definiciones más sencillas, pero que pierden este elemento de flujo y movimiento del capital, como la que plantea

En una economía de mercado, la producción es una actividad continua que se divide en una pluralidad de procesos parciales. Esta actividad pone en funcionamiento una gran variedad de procesos de producción, cada uno de los cuáles presenta periodos temporales de producción diferentes. Todos ellos se complementan los unos con los otros, al tiempo que compiten y rivalizan por los diferentes factores de producción⁹³⁶, que son siempre escasos. Continuamente se forma nuevo capital a través del ahorro⁹³⁷, o bien, el capital acumulado desaparece con el consumo. Sin embargo, subestimar el consumo – postura de los economistas clásicos, como por ejemplo Von Mises- es un grave error, ya que “el consumo –para repetir lo evidente- es el único fin de la actividad económica”.⁹³⁸ El proceso social de producción nunca se detiene. Los bienes de capital, que son factores de producción producidos en el pasado, no son un factor independiente. Son el resultado de la cooperación de dos factores originarios –naturaleza y trabajo- utilizados en el pasado. Los bienes de capital no tienen poder productivo propio. Dicho de otra forma, el capital como Marx defendía, para reproducirse necesita del factor trabajo,⁹³⁹ y como sostiene Keynes del consumo.⁹⁴⁰

Hemos descrito más arriba los factores primarios de la producción, que son: el trabajo, la tierra y el capital. Sin embargo, sobre el capital podemos añadir algunas especificaciones. Los bienes de capital, al final, son siempre, el conjunto del trabajo, la naturaleza, y, lo que más nos interesa: el tiempo acumulado. La diferencia esencial entre

Piketty: “[...] el capital es defineix com el conjunt dels actius no humans que poden ser posseïts i intercanviats en el mercat. El capital està constituït, concretament, pel conjunt del capital immobiliari (edificis i cases) utilitzat com a habitatge i el capital financer i professional (edificis, equipaments, màquines, patents, etc.) emprat en les empreses i les administracions”. Piketty, T. *El capital del segle XXI*. RBA. Barcelona, 2014. Pp. 70.

⁹³⁶ “Los **factores** son las mercancías o los servicios que utilizan las empresas en sus procesos de producción. Una economía utiliza la *tecnología* existente para combinar los factores y obtener productos. Los productos son los distintos bienes y servicios útiles resultantes del proceso de producción que se consumen o que se utilizan para producir otros [...] Los factores de producción pueden clasificarse en tres grandes categorías: tierra, trabajo y capital” Samuelson, P. A. & Nordhaus, W. D. *Economía*. Mac-Graw Hill. Madrid, 1996. Pp. 8. Los recursos de capital constituyen los bienes duraderos que produce una economía para producir otros bienes.

⁹³⁷ Cuando hablamos de ahorro nos debemos referir al ahorro neto. El capital sufre siempre una depreciación, por lo que al ahorro bruto le debemos restar la correspondiente depreciación si el capital se ha invertido en bienes materiales, que en los países desarrollados ronda entre el 10 y el 15 %. Piketty, T. *El capital del segle XXI*. RBA. Barcelona, 2014. Pp. 229.

⁹³⁸ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op. Cit. Pp. 121.

⁹³⁹ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. Madrid, 2008. Pp. 246-279.

⁹⁴⁰ “El obstáculo que se opone a un claro entendimiento de esto, en los ejemplos citados, parece estar, como ocurre en muchas discusiones académicas sobre el capital, en una apreciación inadecuada del hecho de que el capital no es una entidad que subsista por sí misma con independencia del consumo. Al contrario, cada debilitamiento en la propensión a consumir, considerada como hábito permanente, tiene que hacer flaquear la demanda de capital lo mismo que la de consumo”. Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op Cit. Pp. 123 y 346.

producir entre bienes de capital o sin ellos es el tiempo. Por ejemplo, aquel empresario que produce asistido por los bienes de capital o bien sin ellos es, principalmente, el tiempo. Quien produce asistido por estos bienes ve más cercano el objetivo de sus esfuerzos.⁹⁴¹ La diferencia de precio entre un bien de capital y la suma de los precios del resto de los factores complementarios necesarios para su re-producción constante responde, básicamente, a una diferencia temporal. Por ejemplo: “[...] Quan una persona compra la màquina, compra també els factors originaris de producció que es van invertir per produir-la juntament amb el temps, és a dir, el lapse temporal gràcies al qual el seu periode de producció es veurà reduït”.⁹⁴²

El valor del tiempo, es decir, una preferencia temporal, o la evaluación de la satisfacción de las necesidades en épocas más cercanas que en un futuro más remoto es un elemento esencial de la acción humana. Determina cada acción y cada elección. No existe hombre alguno al que no le importe la diferencia entre el 'ahora' y 'después'. El elemento temporal participa en la formación de los precios de los bienes y servicios, y sitúa al individuo en el mercado en una posición más o menos, como hemos visto, más privilegiada.

Disponer de cantidades suficientes de bienes de capital nos sitúa más cerca del objetivo deseado. Un aumento de bienes de capital disponibles permite alcanzar las metas más remotas, en términos temporales, sin la necesidad de restringir el consumo. Por otro lado, una pérdida de bienes de capital nos limita la consecución de determinados objetivos, y, por tanto, limita el consumo. Tener bienes de capital⁹⁴³, en igualdad de condiciones, es una ganancia temporal. Su gran ventaja es el tiempo. Ahora bien, esta situación nos sitúa en una tesitura algo conflictiva. Aquéllos individuos que no dispongan de capital deberán aplazar, o incluso, restringir su consumo, es decir, el dispositivo tiempo los ha situado en condiciones de inferioridad en una Realidad que no es otra que la del mercado. Por tanto, quien quiere conseguir sus objetivos a largo plazo lo que debe hacer es ahorrar, es decir, reducir su consumo. Para esto puede ser beneficioso, sin embargo,

⁹⁴¹ Mises, L V. *L'acció humana. Op Cit.* Pp. 723.

⁹⁴² *Ibidem.* Pp. 724.

⁹⁴³ Recordemos que los bienes de capital son etapas intermedias en la consecución de nuestros objetivos. Los bienes de capital son altamente conservadores, porque determinan nuestra acción futura. Y, que los capitalistas pagan los precios de estos bienes de acuerdo con la valoración presente de las condiciones futuras. Mises, L V. *L'acció humana.* Columna. Barcelona, 2010. Pp. 741-742.

para el sistema económico en general no.⁹⁴⁴ Luego, *La fábula de las abejas* de Mandeville es el peor comportamiento económico de una sociedad equilibrada económicamente.⁹⁴⁵ También existe otro problema, si toda actividad económica se sostiene gracias al consumo, como sostiene Keynes, entonces ¿qué sucede cuando el capital disponible de los individuos apenas roza los límites de subsistencia? Que el sistema se bloquea. Por este motivo, los bienes de capital, a través de la inversión y la producción, deben transformarse en bienes de consumo. Luego, la esencia de los bienes de capital es su condición de bienes transitorios encaminados hacia el consumo.⁹⁴⁶ En definitiva, los bienes de capital –que se acumulan desde un pasado más o menos remoto- y el deseo futuro de consumir determinan nuestra acción presente, tanto si es voluntaria como si no lo es.

El malestar que intentamos alejar siempre es el mal presente, la angustia que, como individuos, experimentamos en el presente.⁹⁴⁷ Generalmente experimentamos el tiempo como una linealidad de *ahoras* que se suceden unos tras otros. Cuando el presente es insostenible huimos de él con la mayor celeridad posible. Pero, lo que más pre-ocupa es que este malestar presente se repita en el futuro. El objetivo de transformar la situación presente no es sólo dejarla atrás, sino esperar que no se repita. Una situación aislada no supone un problema, situaciones que se repiten forman una serie, y, entonces, sí. Por este motivo, el individuo intenta cambiar esta situación de forma deliberada,⁹⁴⁸ pero el proceso a través del cual una serie de momentos que se encadenen formando una serie es siempre inconsciente. La acción escapa a la voluntad humana.⁹⁴⁹ Y la Realidad es, precisamente esto, lo que se repite.⁹⁵⁰ Entonces, ¿cuál es el camino para dejar atrás el malestar?

El capital lo acumulan los individuos de forma individual, o de forma concertada –por ejemplo a través de sociedades-. Mientras unos acumulan bienes de capital que se

⁹⁴⁴ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op Cit. Pp. 327.

⁹⁴⁵ Podemos encontrar dicha fábula en Moulrier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. Op Cit. Pp. 37-42. Que por cuestión de espacio no reproduciremos.

⁹⁴⁶ Deleuze, G. & Guattari, F. *El Antiedipo*. Op Cit. Pp. 115-116.

⁹⁴⁷ Esquirol, J. M. *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Paidós. Barcelona, 2009. Pp. 12.

⁹⁴⁸ Mises, L V. *L'acció humana*. Op Cit. Pp. 731 y 753.

⁹⁴⁹ Deleuze, G. & Guattari, F. *El Antiedipo*. Op cit. Pp. 79-77. Sobre la serie conectiva.

⁹⁵⁰ Por esto identificamos Realidad con capitalismo. Lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar. Lo real, que configura la Realidad, es el retorno, la reiteración, lo que siempre se repite “Se notifica como repetición insistente. Podríamos decir que lo real se llama ‘vuelve’. Lo real es lo que encontramos siempre en el mismo lugar, en la Realidad. Se trata de una Realidad sin fisuras. Lo real de la Realidad nunca se encuentra oculto. Assoun, P-L, *Lacan*. Amorrortu. Buenos Aires. 2003. Pp. 90-91.

destinan a la producción de bienes otros se dedican a consumirlos. La doctrina liberal⁹⁵¹ se basa en el equilibrio de estos dos procesos, que de hecho nunca se da.⁹⁵² Sin embargo, dado que el grueso de los consumidores son en su mayoría asalariados, y, actualmente la suma total de los salarios es siempre inferior que el capital total en circulación nunca es suficiente para la venta rentable de todo lo producido. Existe en el sistema un exceso de producción y de estocs a la espera de ser vendidos. Ni siquiera las técnicas de marketing y publicidad consiguen encontrar la convergencia entre ambas magnitudes.⁹⁵³ Entonces ¿cuáles son las opciones que ofrece el sistema? Primero, seguir con las imposiciones y las prácticas imperialistas sobre las sociedades no capitalistas, para que consuman estos excedentes. Segunda, la reinversión capitalista. Es decir, volver “líquidos” otra vez estos estocs, por ejemplo, a través de productos financieros como los derivados. Este excedente se puede utilizar en una mayor expansión de la producción. “Dicho con mayor rigor, la demanda efectiva para el producto excedente de ayer depende del consumo de los trabajadores, más el consumo personal de los capitalistas, más la nueva demanda generada por la expansión de la producción de mañana”⁹⁵⁴. No se trata, entonces, de un problema de subconsumo, sino, más bien, de un problema de hallar oportunidades de reinversión rentable para una parte del excedente producido ayer. La solución se encuentra en reducir el lapso de tiempo entre el excedente de ayer y la reinversión de hoy. Esto requiere de un sistema de crédito efectivo. El crédito es el único medio de solucionar el problema de la demanda efectiva. Lo que hace el sistema capitalista es internalizar la propia demanda efectiva a través del sistema crediticio –reduciendo el lapso de tiempo– cuando las posibilidades externas se han visto agotadas. Por eso, es imprescindible la circulación constante de capital y el sistema bancario. Ahora bien, esta solución ha generado graves problemas como el de una especulación sin barreras.⁹⁵⁵

3.2.3.-El crédito y el interés.

El siglo XXI no es ya el siglo del capitalismo industrial, es el del capitalismo financiero. Nuestro siglo ha ideado una pluralidad de instrumentos y estrategias para que

⁹⁵¹ Mises, L. V. *L'acció humana*. *Op Cit.* Pp. 755-756. La crítica a este modelo aparece detallada en: Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. *Op Cit.* Pp. 100.

⁹⁵² Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. *Op Cit.* Pp. 56.

⁹⁵³ Aunque el 70 % del consumo en los países desarrollados sea inducido por tales prácticas.

⁹⁵⁴ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. *Op Cit.* Pp. 97.

⁹⁵⁵ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. *Op Cit.* Pp. 216.

el capital genere capital sin pasar por la producción. El capitalismo siempre ha funcionado gracias a que el capital no se ha patrimonializado en su totalidad, sino que, también, ha tomado la forma del flujo y el movimiento. Hoy, el capitalismo financiero sólo se sostiene gracias al movimiento, como una gigantesca rueda que no puede detenerse.⁹⁵⁶ Las últimas crisis del siglo XIX son crisis financieras. Ya no hablamos de la bancarrota de un Estado ni de grandes compañías. Se trata ya de crisis de crédito que consisten en la quiebra de grandes bancos.⁹⁵⁷ El crédito especula sobre cualquier cosa: el sector inmobiliario, la quiebra de un Estado, la producción de una cosecha... El crédito se ha transformado en un sistema de apuestas con efectos más allá del casino, con efectos a escala mundial y que afectan a la vida de los individuos.

Como hemos podido demostrar el crédito permite que la oferta de bienes y la demanda tiendan a converger mediante la reducción del lapso de tiempo que los separa, porque a pesar de que sea algo que a los economistas, durante muchos años se les haya olvidado, “toda producción tiene, por fin último la satisfacción de algún consumidor”.⁹⁵⁸ También los estados, cuando su sistema recaudatorio no se lo permite, necesitan del crédito, endeudándose a través de la deuda pública y aumentando su déficit.⁹⁵⁹

La esencia del dinero es el crédito. *El crédito es dinero virtual*. “Es un modo de presencia del futuro en el presente que tiene un impacto sobre el presente.”⁹⁶⁰ Dicho de otra forma, lo virtual es un futuro que modifica el presente. Y, esto es lo que hace el crédito. Permite hacer algo inmediatamente. El crédito no se basa en ningún depósito previo: es pura creación monetaria. “Esta creación monetaria que se proyecta hacia adelante es de hecho un virtual en el sentido que lo virtual es la potencia del futuro en el presente, en la actualidad”.⁹⁶¹ La perspectiva temporal en la que nos movíamos en el apartado anterior era, precisamente, la opuesta. Era la perspectiva del capitalista que buscaba dónde y cómo invertir su capital. Valoraba su presente inmediato desde el futuro en función de la confianza y el cálculo racional. La potencia se encontraba en el presente. Para el que no dispone de capital, para quien tiene que comprar dinero, la potencia se

⁹⁵⁶ Simmel, G. *Cultura líquida y dinero*. *Op Cit*. Pp. 60-61

⁹⁵⁷ Por ejemplo la quiebra del Crédit Mobilier en 1867. Moulrier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. *Op Cit*. Pp. 61.

⁹⁵⁸ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. *Op Cit*. Pp. 72.

⁹⁵⁹ Por ejemplo, el keynesianismo de Roosevelt de la New Deal aceptaba la idea de que el Estado, en periodos de recesión, endeudarse.

⁹⁶⁰ Moulrier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. *Op Cit*. Pp. 116.

⁹⁶¹ *Ibidem*. Pp. 117.

sitúa en el futuro. Porque es a lo largo de la vida que deberemos devolver el dinero prestado más los correspondientes intereses. En el primer caso el *dispositivo tiempo* coloca al capitalista -la mayoría de las veces un banco- en una situación de poder: él controla y domina su presente y decide sobre todos los *futuros posibles*. En el segundo caso sucede lo contrario, el *dispositivo tiempo* sitúa al individuo en una relación de inferioridad respecto al prestamista, ya que no siendo dueño de su presente se ve en la necesidad de *hipotecar su futuro*. El prestamista, ciertamente, asume un riesgo, al ceder durante un periodo de tiempo un determinado capital al prestatario. Riesgo que aumenta cuanto más dilatado en el tiempo sea el periodo en el que el prestatario debe devolver el capital total; por este motivo a mayor riesgo más alta será la tasa de interés.⁹⁶² Así pues, el prestatario se verá doblemente perjudicado cuánto más tarde en devolver el dinero. “El principio básico de la banca es pagar una tasa de interés baja a la gente que presta dinero y cargar una tasa de interés mayor a la que lo toma prestado”.⁹⁶³ Tenemos los dos ingredientes de la economía financiera, el interés compuesto⁹⁶⁴ y el riesgo, los dos gestionados por la banca. Por eso una crisis bancaria lleva a una escasez de crédito y a un colapso de la economía. “El interés compuesto más el incremento de riesgo es una fórmula poderosa para ganar mucho más dinero que el que se puede obtener con total seguridad”.⁹⁶⁵ Cuanto más arriesgada es una inversión más productiva puede ser. Y se ha pensado que el riesgo se puede controlar totalmente a través de las matemáticas. (Una prueba clara de ello es que cuando los financieros hablan de riesgo se refieren sólo a la volatilidad o desviación media).

Al utilizar la fórmula del interés compuesto el prestatario debe pagar una cantidad superior que la pagaría mediante un cálculo a interés simple. La fórmula

⁹⁶² Mises, L V. *L'acció humana. Op Cit.* Pp. 783.

⁹⁶³ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar. Op Cit.* Pp. 34-35.

⁹⁶⁴ El interés compuesto es aquel que se aplica, en cada período, sobre el capital inicial y sobre los intereses que se van generando. Es decir, cuando se abonan intereses sobre intereses, o, lo que es lo mismo, cuando los intereses generados en cada período se acumulan sobre la suma del capital inicial y de los intereses que se han generado en el período o períodos anteriores. Rodríguez, A. *Matemática de la financiación.* Ediciones S. Barcelona, 1994. Pp. 242. La fórmula matemática utilizada para el cálculo del interés compuesto es: $C_n = C_0 (1 + i)^n$, también se podría haber utilizado la fórmula del interés simple ($C_n = C_0 (1 + in)$), pero en este caso, al estar situados los periodos de tiempo no como exponentes sino como multiplicador, los intereses pagados serían menores y los prestamistas verían reducidos sus beneficios a la hora de prestar dinero. Por tanto, la diferencia entre el interés compuesto y el interés simple es que cuando se invierte a interés compuesto, los intereses devengados son reinvertidos para obtener más intereses en los siguientes períodos, mientras que la oportunidad de obtener intereses sobre intereses no existe en una inversión que produce sólo interés simple.

⁹⁶⁵ Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar. Op Cit.* Pp. 157.

matemática del interés compuesto la podríamos denominar “ley fundamental del capitalismo”, ya que es la que afecta a cualquier tipo de préstamo: al consumo, hipotecas... El crédito no sólo es un aspecto de la economía, sino que es la economía misma. En condiciones de inferioridad los individuos deben recurrir a él para consumir y realizar inversiones.

Anteriormente hemos podido ver las dos preferencias psicológicas sobre el tiempo. La primera concernía a la propensión a consumir, dónde cada individuo deberá decidir qué parte guarda para el consumo futuro y qué parte para el consumo presente. Una vez tomada esta decisión habrá que ver en qué forma conservará el poder adquisitivo de consumo futuro que ha reservado. Dicho de otra forma, cuál es el grado de la preferencia por la liquidez. Las teorías clásicas como la de Von Mises se centran básicamente en el primer aspecto. Valorar más los bienes presentes que los futuros.⁹⁶⁶ El problema que encontramos es que las teorías clásicas sobre el interés intentan derivar la tasa de interés de estos dos elementos constitutivos de las preferencias psicológicas del tiempo, menospreciando el segundo elemento. La tasa de interés no puede ser una recompensa por el ahorro; porque si un individuo decide guardar sus ahorros en efectivo no obtiene ningún beneficio –no genera interés-. Lo que realmente nos muestra la tasa de interés es la recompensa por privarse de la liquidez durante un periodo de tiempo determinado. Debido a que existe incertidumbre respecto al futuro, según una pluralidad de circunstancias, la tasa de interés varía. La tasa de interés depende de: la preferencia personal por la liquidez, el tiempo, la coyuntura política y económica y la cantidad de dinero que los individuos guardarán una vez conocida dicha tasa.⁹⁶⁷ Los factores psicológicos que determinan el grado de liquidez que se desea varían en función de: las preferencias por el consumo, las actividades emprendedoras, la especulación o simplemente por precaución.

Podemos observar cómo la preferencia temporal se manifiesta de forma clara en el fenómeno del interés originario⁹⁶⁸, es decir en el descuento de bienes futuros, que no

⁹⁶⁶ Mises, L V. *L'acció humana. Op Cit.* Pp. 767.

⁹⁶⁷ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Op Cit.* Pp. 173-174.

⁹⁶⁸ Sempre hi haurà béns els quals renunciarem perquè la seva producció exigeixi massa temps i, per tant, ens impediex satisfer les necessitats més urgents. El fet que no ens proveim per al futur en major mesura és el resultat d'haver sopesat la satisfacció dels períodes més propers en relació amb la satisfacció de les de períodes més remots. La relació que resulta d'aquesta valoració és l'interès originari. Mises, L V. *L'acció humana. Op. Cit.* Pp. 772.

poseemos, respecto al presente.⁹⁶⁹ Hay que resaltar el término *interés originario*, ya que éste no coincide con el interés del mercado crediticio. La teoría de que las tasas de interés deben tender hacia el interés originario, que sería aquél interés correspondiente a una economía que no se viera afectada por fenómenos políticos y sociales, se aparta bastante de la realidad.⁹⁷⁰ El mundo social, político y económico fluctúan, luego las tasas de interés también. El sueño neoliberal está muy lejos de la realidad.⁹⁷¹

3.3-El crecimiento económico.

Uno de los mantras del capitalismo es que todas sus instituciones deben crecer económicamente año tras año. “El capital se asemeja a un virus, cuya finalidad es reproducirse; el capital quiere crecer”.⁹⁷² El Estado debe aumentar su Producto Interior Bruto (PIB) un porcentaje -suele oscilar entre un 2 % y un 4 % anual⁹⁷³- sobre el del año anterior, y así de forma acumulada; las empresas aumentar su facturación y sus beneficios. A estos porcentajes se los llama tasas de crecimiento. Con un crecimiento por debajo del umbral considerado se dice que la economía está estancada. En el caso de que baje del 1 % se habla de recesión o de crisis. (En este caso son muchos los capitalistas que no obtienen beneficios). Este crecimiento se basa en la acumulación de capital y en la circulación continua de los flujos de capital. Cuanto más rápido se mueve más beneficios financieros genera, pero también aumenta el riesgo. Aquí debemos distinguir entre los términos “probable” y “posible”. Lo “probable” se puede estudiar matemáticamente a través del cálculo de probabilidades, mientras que lo posible es incalculable, es el ámbito de la incertidumbre. La mentalidad calculadora ha cegado a los economistas ante las evidencias.⁹⁷⁴ Un gran error de los economistas actuales es que sólo tienen en cuenta el primero, cuando las influencias del segundo sobre el mercado son igual o más importantes que las del primero. Otro aspecto importante es la velocidad. “Lo que experimentamos como la velocidad de la vida es el resultado de la suma y la profundidad de las

⁹⁶⁹ Mises, L V. *L'acció humana*. Op. Cit. Pp. 765.

⁹⁷⁰ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Op. Cit. Pp. 185.

⁹⁷¹ Mises, L V. *L'acció humana*. Op. Cit. Pp. 789-794.

⁹⁷² Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Op. Cit. Pp. 122.

⁹⁷³ Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. Op. Cit. Pp. 130. Según el autor en el siglo XXI estos valores no superarán el 1,5 %. Éste no es un valor nada desdeñable si tenemos en cuenta un periodo temporal de 30 años, ya que entonces, el crecimiento acumulado ronda el 50 %.

⁹⁷⁴ Bourdieu, P. *Las estructuras sociales de la economía*. Op. Cit. Pp. 19.

transformaciones. La importancia que alcanza el dinero en la determinación de la velocidad vital de una época determinada puede verse, posiblemente, en las consecuencias que tienen las transformaciones de las relaciones monetarias para las de aquella velocidad”.⁹⁷⁵ La aceleración casi siempre da lugar a mayores beneficios. Las innovaciones que promueven esa aceleración son muy deseadas. Nuestros ordenadores, por ejemplo, son cada vez más rápidos. Gracias a ellos se pueden evaluar en milésimas de segundo los precios y el riesgo de un determinado producto financiero, y una vez programado -según determinados parámetros- realizar la compra a tiempo.

Cuando el crecimiento económico depende de los beneficios que dejan tras de sí los flujos de capital y la especulación financiera, el desfase temporal de los precios de las acciones depende sólo de un par de segundos.⁹⁷⁶ ¿Podrían alargarse éstos minúsculos periodos de tiempo? La respuesta es que sí. Si las instituciones políticas correspondientes no permitieran las *operaciones financieras a corto* esto no sucedería, y los riesgos se verían disminuidos. ¿En qué medida afecta esta situación a un individuo cualquiera? Los planes de pensiones, las jubilaciones, los servicios sociales..., dependen en gran medida de esta clase de operaciones. Nuestras vidas dependen de ellas. Nuestras largas vidas están en manos de segundos que escapan a nuestro control. La factura de un tiempo corto puede ser muy larga, cuando el dispositivo tiempo podría políticamente ser alargado, reduciendo riesgos e incertidumbres. La justicia pasa por el tiempo.

Ciertamente, la nueva economía es la economía de los tiempos hipermodernos y del turbocapitalismo. De la desterritorialización de los flujos de capital que, nuevamente, se reterritorializan en busca de trabajo para la producción y de nuevas inversiones.⁹⁷⁷ Inversiones que pueden ser sobre más capital.⁹⁷⁸ No se deben obstruir los flujos, el Estado-finanzas debe “asegurar” su reterritorialización efectiva.⁹⁷⁹ A lo largo de toda la historia del sistema de producción capitalista se ha observado su tendencia estructural a

⁹⁷⁵ Simmel, G. *Filosofía del dinero. Op. Cit.* Pp. 595.

⁹⁷⁶ Un contraejemplo de cómo la economía financiera juega con el dispositivo tiempo es el caso de las cadenas de supermercados. Por ejemplo, Carrefour, obtiene más beneficio en la colocación de su tesorería en el mercado de capitales que con sus ventas. El sistema es muy sencillo: cobra de sus clientes en el mismo momento que se realiza la compra, mientras que paga a sus proveedores a tres meses, fecha factura, con lo que durante este tiempo dispone de un monto de tesorería que invierte en el mercado. Moulrier Boutang, Y. *La abeja y el economista. Op. Cit.* Pp. 152.

⁹⁷⁷ Negri, T & Hardt M. *Imperio. Op. Cit.* Pp. 318-320.

⁹⁷⁸ Este fenómeno se conoce con el nombre de apalancamiento financiero. Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar.* Anagrama. Barcelona, 2010. Pp. 44-45 y 69-70.

⁹⁷⁹ Simmel, G. *Cultura líquida y dinero. Op. Cit.* Pp. 51.

la reducción, de forma generalizada, de cualquier barrera espacial y de la aceleración de los procesos. La economía del turbocapitalismo es una economía del tiempo, y no del territorio, como la de los mercantilistas. Sus únicas fronteras son la velocidad y la aceleración.

Las leyes de la competencia obligan a la reinversión continua, de lo contrario el capitalista corre el riesgo de quedar fuera del mercado. Hemos señalado antes, un umbral en el que suele moverse el crecimiento económico estatal, pero, evidentemente, no hay un límite intrínseco a la capacidad monetaria de crecimiento. El crecimiento económico es algo obligado, porque si no se reanuda, el capital sobreacumulado se devalúa exponencialmente –recordemos la fórmula del interés compuesto- hasta llegar a valor cero. Es decir, el dinero que no produce beneficios, produce pérdidas. El problema real del sistema capitalista no es la disminución de la demanda agregada -como pensaba Keynes-, sino la falta de oportunidades para una reinversión rentable del excedente obtenido en el pasado. Esta es la condición indispensable para su supervivencia: la circulación de capital, que el flujo se mantenga en movimiento en todo momento. Obviamente un modelo de crecimiento como éste a corto plazo sólo puede ser inestable.⁹⁸⁰

4.-Conclusión: nuevos acontecimientos.

Tal y como hemos demostrado este *dispositivo-tiempo-global* va ligado a un desbocamiento del capital. La economía real –la economía productiva- no existe, únicamente existen las categorías económicas que forman parte de un discurso que significa algo que llamamos *Realidad*.⁹⁸¹ La economía no es más que una abstracción de la *Realidad*; desde un punto de vista ontológico no es nada si no va acompañada de la política.⁹⁸² No es casual que, con su pretensión de asemejarse a las ciencias naturales, cambiase su nombre de economía política por, simplemente, economía. De esta forma era toda una ciencia que descubría las leyes del funcionamiento natural del mercado. Las funciones econométricas, las fórmulas matemáticas y los complejos algoritmos debían dar solución a todos los problemas económicos de la sociedad. “Únicamente la economía

⁹⁸⁰ Samuelson, P. A. & Nordhaus, W. D. *Economía*. Mac-Graw Hill. Madrid, 1996. Pp. 549.

⁹⁸¹ Bourdieu, P. *Las estructuras sociales de la economía*. Op. Cit. Pp. 13.

⁹⁸² Simmel, G. *Filosofía del dinero*. Capitán swing. Madrid, 2013. Pp. 68.

monetaria ha incorporado a la vida práctica –y quién sabe sino a la teórica también- la idea de la calculabilidad numérica”.⁹⁸³ Y no nos quepa la menor duda, el modelo económico que se ha impuesto es el neoliberal.⁹⁸⁴ En el mundo real la competencia perfecta no existe, las teorías matemáticas no son otra cosa que el envoltorio refinado gracias al cual el concepto puede sobrevivir. “Y, sin embargo, la ficción posee una *Realidad* ya que produce unos efectos de realidad”.⁹⁸⁵ El desfase entre *Realidad* y ficción ha hecho que debamos desplazarnos del debate sobre el discurso económico al ontológico. “El problema es la realidad”. La *Realidad* es el capitalismo. Una *Realidad* que tiene el sentido que le da el discurso. “[...] el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas máquinas”.⁹⁸⁶ Sentido, que es producido en función del sinsentido de un sistema económico irracional como es el capitalismo. Vivimos de una ficción con efectos reales sobre nuestras vidas. ¿Cómo puede entrelazarse *Realidad* y ficción? ¿Cómo el discurso económico neoliberal tiene efectos reales sobre una *Realidad* económica que no lo es? Lo hemos visto con las sinergias y el nexo Estado-finanzas (la copertenencia capital/poder).

Hemos visto como el liberalismo primero, y luego el neoliberalismo, construían una nueva tecnología de gobierno que tenía como objetivo principal su propia autolimitación, en la medida que ajustaba sus procedimientos a los procesos económicos que se sucedían en el mercado. La verdad de esta gobernabilidad de la sociedad se encontraba en el mercado. Pero esta verdad no era otra que la que el propio discurso económico había puesto en él para legitimar su forma de gobernar. Entonces, el problema ya no es tanto el de ajustar el gobierno a la verdad como la misma racionalidad de gobierno. En definitiva, la cuestión que debía resolver el liberalismo no era el de la verdad, sino el de decidir cuáles eran sus problemas para restituirlos en una verdad. El problema, era cómo defender el mercado de cualquier amenaza externa. Para ello era precisa una nueva forma de gobierno que se basará en la autolimitación a través de la racionalidad para defender un sistema irracional. Al final, la solución de esta nueva racionalidad, que se efectuaba en una tecnología de gobierno, era la de cómo gestionar el dispositivo tiempo más allá de las barreras territoriales.

⁹⁸³ *Ibidem*. Pp. 528.

⁹⁸⁴ Bourdieu, P. *Las estructuras sociales de la economía*. Op. Cit. Pp. 24

⁹⁸⁵ López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Op Cit. Pp. 41.

⁹⁸⁶ Deleuze. *La lógica del sentido*. Paidós. Barcelona, 2005. Pp. 103.

Hay una diferencia entre el acontecimiento (Deleuze) y el accidente (Virilio). El accidente es lo que sucede. El sistema capitalista se reajusta cada diez años –ciclos económicos- con una nueva crisis. Pero, el acontecimiento no es lo que simplemente sucede, sino algo en lo que sucede, algo que está por venir de acuerdo con lo que sucede. El capitalismo no es el único acontecimiento de la historia. Este porvenir no es uno, sino múltiple en cada una de las formas que tiene de efectuarse. Los acontecimientos entran en relación entre sí mediante un sistema de ecos, de resonancias, de contagios... En el acontecimiento está la desgracia –el accidente, las crisis tienen sus víctimas- pero también el esplendor del cambio.⁹⁸⁷ Todos estos acontecimientos nos van a revelar una incompatibilidad con la *Realidad*. Un no poder vivir más esta *Realidad*. Nuevas formas de politizar nuestra vida renunciando a falsas comodidades y necesidades.⁹⁸⁸ El paso de una economía de intercambio y producción a una economía de polinización y contribución, que pasa por una revisión de las formas de trabajo, basadas en el conocimiento y en las redes de información.⁹⁸⁹ En este caso la producción de riqueza es la polinización ecológica, intelectual y humana. Todo ello acompañado de una política fiscal absolutamente innovadora.

⁹⁸⁷ *Ibidem*. Pp. 182.

⁹⁸⁸ Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. *Op Cit.* Pp. 242.

⁹⁸⁹ Moulier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. *Op Cit.* Pp. 135.

IX.-Tiempo tres: flexibilidad laboral.

“No recuerdo, apreciado amigo, cuál era el motivo de esta carta mía. Lo cierto es, sin embargo, que ahora me sentiría un tirano si me empeñara en seguir reteniéndole. ¡Sólo ahora me doy cuenta, tras haber razonado por escrito junto a usted, de que lo mío ha sido un secuestro! Que hasta hoy mismo, al obligarle a una reclusión forzada entre los, muros de esta empresa le he privado de la posibilidad de disfrutar de ese maravilloso parque de atracciones que el mundo ha montado para los viejos. Considere la presente una carta de indemnización por los daños infligidos, apreciado Quirino. Una carta de mortificadas disculpas por todo lo que le he obligado a perderse. ¡Considérese desde este momento libre para ir a reunirse con el resto de los viejos! Y visto que últimamente anda usted un poco desmemoriado, no se olvide de dejar las llaves en la portería antes de las doce y media de la mañana y no más tarde.

Saludos cordiales.”⁹⁹⁰

1.-Introducción. Aproximación a una teoría del trabajo.

1.1.-*El problema de la movilidad y la fuga de la fuerza de trabajo.*

“De la esclavitud al trabajo asalariado el individuo ganó su libertad”. Expresiones como esta son frecuentemente repetidas. El sentido común se aferra a ellas buscando una moralidad del trabajo su ética que lo exalta como una de las más grandes virtudes del ser humano. Poco se cuestiona. ¿Acaso no hemos repetido de nuestros clásicos –incluso de los críticos del sistema capitalista-, que la acumulación de riquezas se confunde con el establecimiento del trabajo asalariado y que éste último es sinónimo de “libertad de la

⁹⁹⁰ Bajani, A. *Saludos cordiales*. Siruela. Madrid, 2015. Pp. 52-53.

fuerza de trabajo”⁹⁹¹ para venderse en el mercado?⁹⁹² La movilidad laboral también va incluida, como la democracia representativa, en el ‘paquete’ del capitalismo, pero ¿y si las cosas no fueran tan sencillas? No podemos hablar de una planificación del desarrollo del sistema de producción capitalista sin una programación de la movilidad.⁹⁹³

Hoy el trabajo asalariado –la relación laboral más frecuente en los países desarrollados-⁹⁹⁴ convive con nuevas formas de servidumbre y explotación,⁹⁹⁵ y con una *liberación ambigua*, sin precedentes, gracias al *trabajo autónomo*.⁹⁹⁶ En el primer caso, en la ciudad de Cevite (Filipinas), se trata de un territorio dedicado exclusivamente al trabajo. Es una zona económica diseñada como un mundo ideal para los inversores extranjeros que buscan mano de obra barata, principalmente del sector textil de firmas reconocidas. En segundo lugar, se trata de un incremento, tanto en los países desarrollados como en los países en vías de desarrollo, del número de “profesionales del trabajo cognitivo”, que se caracteriza por una elevada formación, la flexibilidad, un gran dominio de las TIC y que vive en zonas metropolitanas, como Milán, Londres, Barcelona... Entre un caso y otro existe una multiplicidad de formas de trabajo que trataremos de perfilar. Porque hoy, analizar el “trabajo”, refiriéndonos, únicamente, al trabajo asalariado, es absolutamente anacrónico. A pesar de que las críticas siempre insistan en este sentido. Obviamente, críticas anacrónicas, que podrían servir para un análisis del trabajo del siglo XIX y parte del XX, pero no para el siglo XXI.⁹⁹⁷

El problema central, que sigue un hilo a lo largo de la historia desde el siglo XIX hasta el XXI, es el control del mercado laboral. ¿Cómo? A través del control de la movilidad de los flujos, tanto de fuerza de trabajo como de conocimiento e información. Tanto uno como otro se corresponden a sociedades donde existe una fuerte división tanto del trabajo productivo como del trabajo social, con sus correspondientes efectos morales. Esta división ha permitido que las sociedades puedan desarrollarse, hasta constituir

⁹⁹¹ “Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”. Marx, K. *El capital*. *Op cit*. Pp. 203.

⁹⁹² Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embriado*. Akal. Madrid, 2006. Pp. 24

⁹⁹³ Tronti, M. *Obreros y capital*. Akal. Madrid, 2001. Pp. 84.

⁹⁹⁴ Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embriado*. *Op Cit*. Pp. 109.

⁹⁹⁵ *Op Cit*. Pp. 245-256.

⁹⁹⁶ Bologna, S. *Crisis de la clase media y posfordismo* Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embriado*. Akal. Madrid, 2006. Pp. 145-156.

⁹⁹⁷ Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado*. *Op Cit*. Pp. 25

estructuras económicas sólidas que han permitido el desarrollo del sistema de producción capitalista, y gracias a que el trabajo social se divide la sociedad es cada vez más flexible. Produciendo, a su vez, el efecto inverso: cuanto más densas y voluminosas son las sociedades más tiende a dividirse el trabajo.⁹⁹⁸ “*En efecto, fenomenológicamente, cabe hablar de una estructura rígida de la división social y técnica del trabajo (la primera se genera por la segunda, para pasar después a alimentarla)*”.⁹⁹⁹ Por lo tanto, parece que la flexibilidad multiplica la productividad. Para los economistas la función de la división del trabajo es producir más. Es decir, que las necesidades de producción han obligado a la división del trabajo. Para Durkheim el deseo de aumentar la producción es la consecuencia de la división del trabajo,¹⁰⁰⁰ y ésta se da sobre una sociedad ya dada.¹⁰⁰¹ Luego, las sociedades se unen por lo que Durkheim llama *causas mecánicas*, y en su necesidad de supervivencia los individuos de forma solidaria cooperan y se especializan a través de *causas orgánicas*.

Por lo tanto, cualquier teoría del contrato social –Hobbes, Locke, Rousseau...-, no son otra cosa que una ficción teórica para explicar un supuesto origen de la sociedad, que, a su vez, les permite legitimar determinadas formas de gobierno, tal y como ya hemos expuesto. En definitiva, el trabajo productivo es la consecuencia de la división del trabajo social, y, no a la inversa, tesis añorada por muchos economistas. En este sentido, no es la producción económica lo que cohesiona la sociedad, sino fenómenos sociales como la solidaridad y la cooperación.

Ahora bien, tal división del trabajo tiene sus consecuencias negativas. En primer lugar la alienación respecto el trabajo: “En este caso, dicese, el individuo, hundido por su trabajo, aíslase en su actividad especial; ya no siente a los colaboradores que a su lado trabajan en la misma obra que él, ni vuelve jamás a tener la idea de esta obra común”.¹⁰⁰² En segundo lugar, los sentimientos colectivos devienen cada vez más impotentes para contener las fuerzas centrífugas que provoca la división del trabajo. Dicho de otra manera, los sentimientos colectivos tienden a debilitarse.¹⁰⁰³ Visto todo lo anterior: “Vémonos así conducidos a considerar la división del trabajo desde un nuevo aspecto. En efecto, los

⁹⁹⁸ Durkheim, E. *La división del trabajo social*. Biblioteca nueva / Minerva. Madrid, 2012. Pp. 304.

⁹⁹⁹ Moulher-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado*. *Op Cit*. Pp. 115.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*. Pp. 310.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*. Pp. 312.

¹⁰⁰² *Ibidem*. Pp. 385 y 397.

¹⁰⁰³ *Ibidem*. Pp. 389.

servicios económicos que puede en ese caso proporcionar valen poca cosa al lado del efecto moral que produce, y su verdadera función es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad. Sea cual fuera la manera como ese resultado se obtuviere, sólo ella suscita estas sociedades de amigos y les imprime su sello”.¹⁰⁰⁴

Este espacio social es sentimental, y, cómo tal es predominantemente *efímero*. La *comunidad emocional* es inestable, abierta, lo que provoca que en muchos de sus puntos sea anómica respecto a la moral establecida.¹⁰⁰⁵ En nuestro caso, la moral del trabajo, del esfuerzo y el sacrificio, que, como ya hemos visto, es esconde bajo el velo del ocio, la diversión y el entretenimiento. Con todo lo dicho hemos querido subrayar que:

“[...] una buena parte de la existencia social escapa al orden de la racionalidad instrumental, no se deja finalizar ni puede reducirse a una simple lógica de dominio [como sucede en el trabajo productivo]. La duplicidad, la astucia, el querer-vivir..., se expresan a través de una multiplicidad de rituales, de situaciones, de gestualidad y de experiencias que delimitan el espacio de libertad. A fuerza de querer ver a toda costa una vida alienada, o una existencia perfecta y auténtica, olvida a menudo, con la tenacidad que le es propia, que la cotidianidad se funda en una serie de libertades intersticiales y relativas. Al igual que ocurre en el terreno de la economía, podemos estar de acuerdo en que existe una *socialidad negra* o sumergida cuyas distintas y minúsculas manifestaciones se pueden rastrear con cierta facilidad”.¹⁰⁰⁶

En una sociedad que cohesion a sus individuos a través de una *estética del consumo* y de una *ética del trabajo*,¹⁰⁰⁷ con sus logros y desgracias, existen agujeros negros impredecibles, absolutamente ilocalizables, para los científicos del orden.¹⁰⁰⁸ Por eso, el principal problema en relación al trabajo no es, ni será, el de la productividad y la eficiencia, en un sentido taylorista,¹⁰⁰⁹ la total sustitución de personas por tecnología, ni

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*. Pp. 121.

¹⁰⁰⁵ Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*. Icaria editorial. Barcelona, 1990. Pp. 43

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*. Pp. 54.

¹⁰⁰⁷ Bauman, Z. *Modernidad líquida*. *Op Cit*. Pp. 168.

¹⁰⁰⁸ Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*. *Op Cit*. Pp. 79.

¹⁰⁰⁹ Rifkin, J. *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Paidós. Barcelona, 2009. Pp. 133, 250, 379.

del sueño de una reducción de la jornada manteniendo los ingresos...; sino: “[...]el control de la fuga de los trabajadores dependientes representa el elemento principal que ha gobernado el nacimiento, deterioro y reemplazo de las diferentes formas de trabajo no libre, así como la génesis de la protección social y la del estatuto del trabajo asalariado libre y protegido, tal y como ha sido edificado en el código de trabajo”.¹⁰¹⁰ Por lo tanto, el primer problema que se plantea es el de la *fuga*, y, por tanto, de las diferentes formas de retener a los trabajadores, antes que el de la existencia de un posible mercado de trabajo. “La limitación del acceso a la ciudadanía, a la ciudad, a la vivienda, a la exogamia, está estrechamente ligada al control de fuga de los trabajadores dependientes”.¹⁰¹¹ Por lo que el conjunto de reglas, jurídicas o no, y de instituciones, lo que pretenden es intentar regularizar la transacción dinero/trabajo, una vez se ha solucionado el problema de la fuga de trabajadores. Se trata, en definitiva, de un problema de *retención*, voluntaria o no.

Entonces, debemos preguntarnos: ¿no será que el mercado económico se ha construido sobre la existencia del *trabajo retenido*, cuya existencia requiere del control de la movilidad?¹⁰¹² “Desde el momento en que el trabajo presenta unas características específicas, la existencia de mercados internos, de estatutos diferenciados de la mano de obra, permite asegurar intercambios regulares y estables. Además, la moral y la economía se reconcilian al demostrar esta última que el sentido común tiene razón tanto en el fondo como a largo plazo”.¹⁰¹³ En el *mercado de trabajo externo* la competencia reina entre quienes venden su fuerza de trabajo, mientras que en el *mercado interno* la jerarquía elimina cualquier tipo de competencia. Por muy extraño que nos pueda parecer, la historia del trabajo asalariado libre es el de una lucha contra un contrato laboral de rigidez extrema. “De esta suerte, el contrato es una norma a menudo administrada a hierro y fuego. Aunque es cierto que apunta a incrementar la seguridad y el pacto de la transacción, dista mucho de ser un pacto entre dos partes iguales”.¹⁰¹⁴ Por ejemplo: durante la baja Edad Media el control de la movilidad geográfica de los trabajadores por parte de las

¹⁰¹⁰ Moulrier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Op Cit.* Pp. 32.

¹⁰¹¹ *Ibidem.* Pp. 37.

¹⁰¹² *Ibidem* Pp. 902.

¹⁰¹³ *Ibidem.* Pp. 60.

¹⁰¹⁴ *Ibidem.* Pp. 38.

corporaciones locales,¹⁰¹⁵ invalidan la visión contractualista que hemos heredado de la Ilustración y transmitida por una visión economicista de la sociedad.

La movilidad de los trabajadores ha jugado un papel esencial en las normas y reglas constitucionales del mercado de trabajo que eclosionará en pleno siglo XIX. “Las disposiciones encaminadas a fijar el trabajo dependiente, que constituyen lo esencial del contenido de las políticas de mano de obra, apuntan justamente a que el trabajo se vuelva fiel, disciplinado, y a taponar los elementos de fuga permanente. Este aspecto indispensable de la acumulación precede a la cuestión de la proletarización de la época liberal. Sienta las bases del Estado moderno”.¹⁰¹⁶ Del mismo modo que el problema principal de la empresa ha sido fijar a los trabajadores a través de la relación laboral, a escala global podemos inferir el mismo razonamiento: las políticas estatales intentan impedir la excesiva movilidad de los individuos y sus fugas fuera de los mercados laborales.

Por tanto, la movilidad, el problema al que se han enfrentado Estado y empresas, no la inmovilidad de la fuerza de trabajo, tal y como explicaba la teoría clásica, con la teoría del ejército de reserva de empleados y del fondo de salarios, que tiene por núcleo principal la ley de población de Malthus.¹⁰¹⁷ “El orden capitalista desarrollado no se reduce simplemente al orden mercantil, sino que es el resultado de la combinación de varios planos de órdenes: el orden mercantil, el orden del trabajo asalariado, el orden de las grandes organizaciones (el Estado, la gran empresa), el orden ciudadano y el orden empresarial”.¹⁰¹⁸

Si bien es cierto que la economía se ha desvinculado progresivamente de la política y del derecho, no debemos olvidar que la se erige sobre un campo jurídico dado.

¹⁰¹⁵ *Ibidem.* Pp. 407.

¹⁰¹⁶ *Ibidem.* Pp. 41.

¹⁰¹⁷ La doctrina del fondo de salarios se fundamenta en dos elementos. Por un lado la idea de fondo –capital dedicado a pagar a los trabajadores–, y, por otro lado el comportamiento demográfico de la población trabajadora. Este fondo de salarios se establece y se fija previamente a los productos que él venderá. Por tanto esta cantidad suele ser poco flexible porque las ventas siempre son un fenómeno económico oscilante. Por otro lado, Malthus establece que existe un desajuste cíclico entre la curva que mide el crecimiento de la población, y, por tanto, también, de la población trabajadora, y la que mide los medios de subsistencia. Existe una tendencia a que la primera sobrepase a la segunda. Este fenómeno demográfico tiene sus consecuencias sobre los salarios. Si aplicamos las tesis de Malthus sobre la teoría del fondo de salarios la oferta de trabajo es siempre superior siempre al capital del fondo. Las consecuencias son evidentes: se producirá una crónica del salario y aumentará la desocupación, y, por tanto, la pobreza. Díez Rodríguez, F. *Homo faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid, 2014. Pp. 221-225.

¹⁰¹⁸ *Ibidem.* Pp. 96.

Es más: “El derecho condiciona estrechamente las formas de economía posibles mediante los derechos de propiedad, esto es, la economía de los contratos [...] Es imposible reducir el papel que el derecho desempeña en la economía al establecimiento del marco inicial, a la creación de una vez por todas de las condiciones del mercado”.¹⁰¹⁹ El mercado, siguiendo la fantasía deliberada del liberalismo, no es un espacio natural de intercambio y competencia; más bien, el mercado es la construcción contractual del marco del que posteriormente se fijarán los principios de *gubernamentalidad*. En este sentido, debemos alejarnos de interpretaciones simplistas como: “la infraestructura determina la superestructura”. Según Althusser todas las sociedades se basan siempre en relaciones de dominio, heredan estructuras jurídicas y normativas que permiten la explotación y la dominación.¹⁰²⁰ No es extraño que el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*,¹⁰²¹ haya sido uno de los fragmentos de la historia del pensamiento que ha llevado a interpretaciones precipitadas. “Las categorías ‘económicas’ puras no existen. El derecho no se reduce a unas diferenciaciones de ‘pura forma’, a unas ilusiones creadas para enmascarar los flujos económicos que las contradicen o la violencia política, sino que es el único capaz de conferir un estatuto a nociones económicas que de lo contrario quedarían vacías, indeterminadas, pero que, sobre todo, serían incapaces de funcionar”.¹⁰²²

El capitalismo no hubiera podido emerger sin una serie técnicas disciplinarias que distribuían a los individuos en el espacio y el tiempo, sin la armonización de los movimientos, sin la gestión del tiempo, sin sistemas de encauzamiento y obediencia, sin la técnica del registro, sin el control y la vigilancia; todas ellas previas a su eclosión en el siglo XIX, tal y como detalla Foucault.¹⁰²³

1.2.-Sobre el contrato y el mercado de trabajo.

El contrato de trabajo compete a un conjunto de leyes y reglas (derecho del trabajo o derecho laboral). A este conjunto de normas se le puede añadir una norma negociada entre los diferentes agentes sociales a través de los denominados convenios colectivos. El

¹⁰¹⁹ Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Op Cit.* Pp. 53.

¹⁰²⁰ Althusser, L. *Marx dentro de sus límites.* Akal. Madrid, 2003. Pp. 78-79.

¹⁰²¹ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op Cit.*

¹⁰²² Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Op Cit.* Pp. 56.

¹⁰²³ Foucault, M. *Vigilar y castigar.* Siglo XXI. Buenos Aires, 2004. Pp. 139-230.

conjunto de obligaciones se refieren a ambas partes, por este motivo debemos diferenciar entre *contrato de trabajo* y *trabajo bajo contrato*.¹⁰²⁴ En el caso del *trabajo bajo contrato* el empleador contratante tiene la intención de asegurarse el servicio de su empleado durante todo el periodo de tiempo previsto. La carga de toda obligación en materia de duración recae sobre el “empleado”, quien tiene la libertad de ruptura unilateral. Su relación contractual con el empleador es más débil que en el contrato de trabajo estándar. Por otro lado, en el *contrato de trabajo* el trabajador asalariado se pone a disposición del empleador (lugar, duración, obediencia a normas), ambos quedan sujetos a la normativa laboral. Sin embargo, lo que diferencia uno de otro es la relación de autoridad. “El trabajador asalariado se pone a disposición de un empleador y bajo sus órdenes para la ejecución de una tarea”.¹⁰²⁵ En todo *contrato de trabajo* el individuo entra dentro de una relación jerárquica, lo que no sucede con el *trabajo bajo contrato* (mercantil), en el que se conserva una relación entre iguales durante la transacción. Supuestamente el contrato de trabajo asalariado, en el que se fijan unas tareas y unos tiempos determinados, que debiera ser más estable, suele estar dominado por la incertidumbre. Por lo tanto, el contrato de trabajo asalariado es incompleto.

¿Qué se esconde bajo esta incertidumbre voluntaria del empleador? A través de la sanción por abandonar el puesto de trabajo y de la negociación salarial, que siempre se encuentra presente, se busca obstaculizar el abandono del empleo bajo la presión de una serie de lazos formales –normativa- y materiales –salarios-.¹⁰²⁶ El trabajador no puede ceder su puesto. Sin embargo, en ciertas profesiones podemos ver como el empleo se transmite de padres a hijos.¹⁰²⁷

Podemos referirnos a la continuidad temporal de la prestación de trabajo en el transcurso del año, o bien el ciclo de vida, como un factor de homogenización, y de reducción del riesgo de fuga. *El trabajo asalariado supone la continuidad dentro del marco temporal*. El dispositivo tiempo pone la vida del individuo en manos de la

¹⁰²⁴ Haría referencia a la prestación de servicios entre dos partes iguales. Como veremos en tiempos de crisis ésta será una forma de reducir la rigidez de la movilidad. Por tanto, es un instrumento para reconducir la movilidad laboral, muchas veces sinónimo de precarización.

¹⁰²⁵ Moulrier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado*. *Op Cit*. Pp. 133.

¹⁰²⁶ *Ibidem*. Pp. 620.

¹⁰²⁷ Ciertas profesiones en las que no sólo es importante la formación formal, sino que requiere de ciertos contactos heredados, y de frecuentar determinados ambientes sociales y culturales. Bourdieu, P. & Passeron, J-C. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI. Madrid, 2003. Pp. 35-38.

empresa.¹⁰²⁸ Cuanto más estable sea esta continuidad temporal, más fuerte se hace el dispositivo tiempo, con lo que el individuo estará más atado a su empleador, permitiendo la continuidad temporal, y, aplanando las irregularidades del empleo se eliminan también las de la productividad. “Todo el alegato a favor de la instauración de procedimientos de mercado interno descansa en esta continuidad que introduce el tiempo en el cálculo económico”.¹⁰²⁹

La existencia de un mercado de trabajo asalariado, gracias a que los individuos comparan sus salarios, fomenta la competitividad, que incrementa la productividad. Por otro lado, el estatuto del trabajo extranjero es la temporalidad, en lugar de la continuidad, de esta forma, la contratación de trabajadores extranjeros sirve para introducir flexibilidad en un mercado que se sostiene gracias a la estabilidad. Y, realmente existe una relación directa entre la modernización de los aparatos productivos, que ha hecho cada vez más necesario el consumo a gran escala con una mano de obra no cualificada, y, por lo tanto el control de la movilidad y la organización de una inmigración “forzada”.¹⁰³⁰ Al final, el asalariado extranjero y el precario acabarán confinados en el mercado de trabajo secundario, el del intercambio instantáneo. El estatuto excepcional del extranjero y del precario respecto al trabajo asalariado, se debe a la propia inestabilidad interna del propio trabajo asalariado. En definitiva, es la temporalidad la que determina el mercado de trabajo. La inestabilidad de la relación asalariada se encuentra en la movilidad del trabajador libre y dependiente, esto es, en la posibilidad de romper unilateralmente el contrato de trabajo.

¿Cómo aparece algo que hoy conocemos con el nombre de *mercado de trabajo*? Como *relación de mercado*, el trabajo asalariado toma del orden mercantil los principios liberales de igualdad y libertad. Sin embargo, como relación de servicio desempeña una tarea para otra persona, con lo que no deja de ser un siervo. “En el trabajo asalariado existe, por lo tanto, previamente y como su condición, una libertad constitutiva sin la cual el mercado de trabajo no se distinguiría del mercado de los títulos de propiedad o de los activos de mercancía inertes.”¹⁰³¹ La libertad del trabajador frente a las condiciones

¹⁰²⁸ Tronti, M. *Obreros y capital. Op Cit.* Pp. 216.

¹⁰²⁹ Moulrier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Op Cit.* Pp. 143.

¹⁰³⁰ Coriat, B. *El taller y el cronometro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa.* Siglo XXI. Madrid, 2001. Pp. 106.

¹⁰³¹ *Ibidem.* Pp. 454.

laborales es la contrapartida indispensable de la competencia de los capitales [...]”¹⁰³² La condición de trabajador asalariado, libre –para romper la relación laboral- y dependiente –el trabajador sólo tiene en propiedad su fuerza de trabajo, que se ve en la necesidad de vender para poder sobrevivir-, fue la condición necesaria a partir de la cual se podría preparar el acceso a la libertad desde dentro y no a través de la evasión y la fuga. “El derecho del trabajo se asentó, como todos los derechos en la propiedad. Se intercambiaban, al igual que cualquier otro activo, por una retribución monetaria”.¹⁰³³ Básicamente: libertad de romper la relación contractual y la libertad de vender su fuerza de trabajo a quien él considerase.¹⁰³⁴ El Estado¹⁰³⁵ debe ser el garante de esta laboriosidad de la sociedad, el encargado de controlar la libertad del trabajo libre y dependiente. “Desde la Edad Media hasta el *Beveridge State*, pasando por el mercantilismo, la regulación de la movilidad de la mano de obra ha constituido uno de los pilares esenciales de la intervención del Estado [...]”¹⁰³⁶ De tal manera, que la transición de las esclavitud al trabajo asalariado, donde el individuo es jurídicamente libre, obedeció durante el siglo XIX, en consonancia con la acumulación de capital, al principio de controlar el derecho de ruptura unilateral del compromiso de trabajo.¹⁰³⁷ Por este motivo, el capital siempre ha jugado una relación ambigua con el trabajo independiente, sirviéndose de él en algunos casos y limitando su acceso en otros.¹⁰³⁸ Por eso, hemos sostenido que el *trabajo bajo contrato* es un instrumento útil para capital para dar cierta flexibilidad a la rigidez del trabajo asalariado.

“Así pues, la variable fundamental de funcionamiento del mercado de trabajo dependiente en todas sus formas es el abastecimiento, en número suficiente, de asalariados y de trabajo dependiente para que el mercado de trabajo pueda funcionar de tal suerte que el empleador y/o el poseedor de los medios de producción obtenga una remuneración de su capital. Este abastecimiento debe ser

¹⁰³² *Ibidem*. Pp. 392.

¹⁰³³ *Ibidem*. Pp. 471.

¹⁰³⁴ *Ibidem*. Pp. 438.

¹⁰³⁵ “El capitalismo, sin embargo, nunca fue capaz, y tampoco lo es hoy, de sobrevivir sin el apoyo del Estado. Es el poder político, por ejemplo, el que garantiza el respeto de los derechos de propiedad; y es el Estado, ciertamente, el que dispone de los medios de coerción capaces de hacer respetar los derechos reconocidos de los trabajadores, pero también los intereses de las empresas y de sus contratos”. Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid, 2002. Pp. 632.

¹⁰³⁶ Moulrier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado*. *Op Cit*. Pp. 431.

¹⁰³⁷ *Ibidem*. Pp. 632-633.

¹⁰³⁸ *Ibidem*. Pp. 904.

seguro y regular. Esta última exigencia de regularidad condiciona la posibilidad de las transacciones dinero/trabajo a largo plazo".¹⁰³⁹

2.-El dispositivo tiempo durante la revolución industrial hasta el fordismo.

2.1.-Taylorismo.

2.1.1.-Un terreno abonado para el Taylorismo.

La contribución histórica del taylorismo a la historia del trabajo asalariado dependiente ha sido: doblegar al obrero de oficio, liberándolo del trabajo a destajo y la manufactura para instalar en su mismo lugar la ley y la norma. En definitiva, el taylorismo aparece para cubrir el hueco entre la composición técnica de la clase obrera y su composición política –el proletariado como única fuerza antagónica al capital-, como una estrategia de dominación sobre el trabajo.¹⁰⁴⁰ Luego, el taylorismo es algo más que la organización científica del trabajo: su objetivo final es la *integración científica del trabajo dentro del plan del capital*. En el momento en el que Taylor situó el salario como elemento fundamental de motivación del trabajador, es decir, la relación trabajo/capital, entonces, apareció la necesidad de una *ciencia del capital* que integrará la ciencia con la *economía como ciencia*. “Entonces ya no se trata de la simple subsistencia científica de las relaciones económicas, sino de las propias relaciones económicas organizadas científicamente”.¹⁰⁴¹

El taylorismo encontró un terreno abonado para poder asentarse sólidamente a principios del siglo XX. El crecimiento industrial y del sector servicios concentrados en economías de escala,¹⁰⁴² el aumento de las inversiones de capital en las empresas, la presión por la necesidad de un aumento de la productividad, la aparición del consumo de masas, la necesidad de reforzar las estructuras jerárquicas en la fábrica, la división y especialización del trabajo. Estos factores favorecieron la recepción del taylorismo. Y, en otro sentido se encontró también con un terreno abonado por diferentes órdenes monásticas y religiosas, que se basaban en un estricto control de las actividades que se

¹⁰³⁹ *Ibidem*. Pp. 937.

¹⁰⁴⁰ Coriat, B. *El taller y el cronometro*. *Op Cit*. Pp. 31.

¹⁰⁴¹ Tronti, M. *Obreros y capital*. Akal. Madrid, 2001. Pp. 81.

¹⁰⁴² Coriat, B. *El taller y el cronometro*. *Op Cit*. Pp. 77.

concretaban en diferentes aspectos. Un empleo del tiempo eficiente -establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición ...- que más tarde se aplicó en colegios, fábricas y hospitales. “[...] las órdenes religiosas han sido maestras en disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmos y de las actividades regulares”.¹⁰⁴³ En segundo lugar, la elaboración temporal del acto; es decir, un programa de elaboración del propio acto –a lo que posteriormente Taylor llamará *tarea*- que busca su encadenamiento y coordinación en serie. Podemos hablar de un esquema anato-cronológico del comportamiento. “El tiempo penetra en el cuerpo, y con él todos los controles minuciosas del poder”.¹⁰⁴⁴ En definitiva, el objetivo final era extraer del tiempo cada vez más instantes útiles. Se debe tratar de intensificar el uso del menor instante; como si el tiempo, a la hora de fraccionarlo fuera inagotable, con la intención ideal de que la máxima rapidez y la máxima eficacia se encuentren.¹⁰⁴⁵

“La disposición en ‘serie’ de las actividades sucesivas permite toda una fiscalización de la duración por el poder: posibilidad de un control detallado y de una intervención puntual (de diferenciación, de corrección, de depuración, de eliminación) en cada momento del tiempo; posibilidad de caracterizar, y por lo tanto de utilizar a los individuos según el nivel en las series que recorren; posibilidad de acumular tiempo y la actividad, de volver a encontrarlos, totalizados, y utilizables en su resultado último, que es la capacidad del individuo. Se recoge la dispersión temporal para hacer de ella un provecho y se conserva el dominio de una duración que escapa. El poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso”.¹⁰⁴⁶

Este largo texto de Foucault nos muestra lo preparado que tenía el terreno Taylor, y por lo tanto, reducir la originalidad de sus aportaciones, para aplicar la gestión eficiente del tiempo en la industria y el sector empresarial. La mayoría de las indicaciones que él propone en su obra *Management científico*¹⁰⁴⁷ (1895) venían ya siglos ejecutándose y

¹⁰⁴³ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Op Cit.* Pp. 154.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem.* Pp. 156.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem.* Pp. 156.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem.* Pp. 164.

¹⁰⁴⁷ Taylor, C. *Management científico.* Oikos-Tau. Barcelona, 1970.

mostrando la eficacia del dispositivo tiempo como herramienta de ajustar al individuo a la disciplina monástica, militar o escolar.

2.1.2.-Los principios básicos de la gestión eficiente del trabajo.

Los principios básicos de la gestión y control eficiente del trabajo de Taylor los podríamos resumir de la forma siguiente. Para poder mejorar la gestión de la fábrica se debe separar por un lado la planificación, y, por el otro, la ejecución del trabajo. Las tareas de ejecución deben estar en manos de los trabajadores, mientras que la planificación del trabajo y de la producción deberá encontrarse en manos de un grupo especializado de expertos gestores, que son los únicos que tienen los conocimientos técnicos y teóricos para llevarlas a cabo. “Entre los diversos métodos y herramientas utilizados para cada operación de un determinado trabajo hay siempre un método y una herramienta que es más rápido y mejor que cualquier otro. Pero este método y esta herramienta sólo pueden ser descubiertos o elaborados mediante el estudio y el análisis científico de todos los métodos y herramientas en uso, junto con un estudio minucioso de los movimientos y de los tiempos”.¹⁰⁴⁸ Por lo tanto, es imprescindible la división de las tareas.

En segundo lugar, para maximizar la producción es indispensable la cooperación industrial entre empresario y trabajadores. Por lo tanto, se deben armonizar los intereses del empresario y de los trabajadores. Para reducir la conflictividad laboral deben buscarse estos intereses compartidos entre unos y otros.

En tercer lugar, Taylor sustituye el término trabajo por el de *tarea*. “La tarea es el elemento básico del trabajo, un paso lógico y necesario en la realización del cometido de un puesto de trabajo”.¹⁰⁴⁹ Es decir, la *tarea* es la unidad alrededor de la cual se estructura la jornada de trabajo. Cada trabajador deberá tener asignado una o bien varias tareas. La dirección deberá fijar qué debe hacerse, cómo debe hacerse, y, lo más importante, en qué tiempo debe completarse.¹⁰⁵⁰ Cada *tarea* debe ser asignada a un trabajador competente, lo que significa que si un trabajador no es adaptable a ninguna *tarea* debe ser despedido. Bajo la premisa de economizar al máximo el trabajo vivo para reducir el tiempo de trabajo

¹⁰⁴⁸ Taylor, C. *Management científico. Op Cit.* Pp. 39.

¹⁰⁴⁹ Gómez-Mejía, L. R & Balkin, D. B. & Cardy R. L. *Gestión de recursos humanos.* Prentice Hall. Madrid, 1998. Pp. 109.

¹⁰⁵⁰ Peña, M. *Dirección de personal. Organización y técnicas.* Editorial Hispano Europea. Barcelona, 1993. Pp. 266-267.

necesario para la elaboración de una *tarea*, se debe intensificar la fuerza productiva de cada trabajador.¹⁰⁵¹ No menos importante es el tiempo necesario para ejecutar una determinada *tarea*. “Desde el punto de vista del trabajo concreto, la ‘novedad’ introducida por *scientific management* se refiere ante todo al hecho de que el control obrero de los modos operatorios es sustituido por lo que se podría llamar un ‘conjunto de gestos’ *de producción* concebidos y preparados por la dirección de la empresa y cuyo respeto es vigilado por ella. Este conjunto de gestos, al principio locales y empíricos –por depender de ‘medidas’ de los crono-analizadores- llegará progresivamente, con la puesta a punto de la tabla de tiempos [...]”.¹⁰⁵² *El cronómetro entra en la fábrica*. Un grupo de expertos medirá, cronómetro en mano, el tiempo necesario para la ejecución de cada *tarea*. “Cuanto más minuciosos sean esos cuerpos de reglas y cuanto mayor sea el aparato destinado a controlar su riguroso cumplimiento, más fuertemente establecida estará la disciplina y menor será la libertad”.¹⁰⁵³

Cuarto. Uno de los puntos centrales de los principios de Taylor es la retribución. El trabajador tendrá un salario, que oscilará en función de la prima. Ésta será la remuneración económica que recibirá el trabajador cuando realice correctamente –de acuerdo a la norma- la *tarea* en el tiempo estipulado. Para Taylor, la satisfacción de realizar correctamente y a tiempo, y la prima económica son los únicos elementos de satisfacción laboral.¹⁰⁵⁴

El quinto principio hace referencia al trabajo individual. Sólo es eficiente el trabajo individual, por lo que se deberá rechazar el trabajo en equipo, ya que es sinónimo de pérdida de ambición e iniciativa. “Cuando los obreros trabajan en brigadas, su eficiencia personal desciende casi invariablemente al nivel, o por debajo del nivel, del obrero peor pagado de la brigada; o sea, que el trabajo por grupos hace descender la eficiencia de todos en lugar de elevarla”.¹⁰⁵⁵

En sexto lugar, el taylorismo se presenta como una ciencia del trabajo que se debe poder aplicar a cualquier industria, sin importar su naturaleza o sus dimensiones. Séptimo,

¹⁰⁵¹ Tronti, M. *Obreros y capital*. *Op Cit*. Pp. 49.

¹⁰⁵² Coriat, B. *El taller y el cronómetro*. *Op Cit*. Pp. 36.

¹⁰⁵³ Seligman-Silva. *Trabajo y desgaste mental. El derecho a ser dueño de sí mismo*. Octaedro. Barcelona, 2014. Pp. 153.

¹⁰⁵⁴ Taylor, C. *Management científico*. *Op Cit*. Pp. 137-138.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*. Pp. 88.

Taylor fijará trabajos para los que se requiere mayor inteligencia y trabajos para los que se requiere menos. La formación del trabajador será importante, ya que vendrá determinada por la complejidad de la *tarea*.¹⁰⁵⁶

Octavo. En la fábrica deberá haber mandos intermedios que supervisen cada *tarea*. Por este motivo, la fábrica taylorista es una fábrica fuertemente jerarquizada. El trabajador no tiene margen alguno para la iniciativa. Deberá ajustarse a las normas de cada *tarea*, que serán supervisadas por mandos intermedios funcionales.

Finalmente, parece que la teoría de Taylor, en un principio, no tuvo buena acogida por parte de empresarios y directivos; sin embargo, él apela a que la nueva sociedad de consumo de masas será más eficiente siguiendo sus principios. Es decir, que la nueva forma de consumo, del nuevo modelo de sociedad, requiera de un nuevo sistema de producción, mucho más eficiente para cubrir nuevas necesidades. “Al organizar el taller y el trabajo sobre una nueva base ‘científica’, el cronómetro asegura un cambio ‘de régimen’ a la acumulación de capital. La producción en masa ha encontrado uno de sus pilares en el seno mismo del proceso de trabajo”.¹⁰⁵⁷

La imagen del trabajador que promueve el taylorismo no es excesivamente alentadora. El trabajador es un átomo dentro de una gran estructura de planificación que para él es incomprensible e inabarcable. El centro del sistema se encuentra en la *tarea*, no en el trabajador, por lo que éste debe ser fácilmente sustituible en su función. Por otro lado, en este proceso la retribución se centra más en el esfuerzo que la calificación del trabajador. Ya no se hablará de trabajadores más o menos cualificados, sino sólo de trabajadores competentes o incompetentes en función de la *tarea*. Con el taylorismo la eficiencia se convirtió en un factor clave en la fábrica y en la sociedad, gracias a su adaptabilidad tanto a la máquina como a la cultura. “Con ella, se obtenía una forma de valorar el tiempo específicamente diseñada para medir la relación entre energías de entrada y energías de salida, así como la velocidad, de las máquinas; una forma de valorar el tiempo que podía ser fácilmente aplicada al trabajo de los seres humanos y al de la sociedad entera [...] La sociedad de la eficiencia se estableció en oficinas, fábricas, escuelas e instituciones cívicas por todo el país”.¹⁰⁵⁸ La sociedad no es la simple suma de

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*. Pp. 114.

¹⁰⁵⁷ Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Op Cit.* Pp. 37.

¹⁰⁵⁸ Rifkin, J. *El fin del trabajo. Op Cit.* Pp. 134-135.

individuos, sino que expresa la suma de relaciones en la que estos individuos están el uno con respecto al otro.¹⁰⁵⁹ Toda la sociedad deberá funcionar como una gran fábrica,¹⁰⁶⁰ en la que la velocidad y la eficiencia deben ser sus referentes. Con el taylorismo se perfila la sociedad-fábrica.¹⁰⁶¹ “Taylor, Ford y, detrás de ellos, el ejército de los cronometradores y analizadores –infantería de una nueva racionalidad del capital- lo han conseguido: al acabar la guerra, en la década de 1920, una economía nueva regula los aparatos de producción. Con ella, la sociedad civil en su conjunto parece presa de un ritmo nuevo y singular”.¹⁰⁶² Así, entonces el trabajo, al diluirse en la sociedad deja de ser el eje principal desde el que la clase obrera se presentaba como la única clase antagonista del capital. El capital ataca directamente al trabajo en su terreno; desde el interior de él logra desintegrar al *obrero colectivo* para integrar después el *obrero aislado*.

2.2.-Un coche para todos. El fordismo y la producción en cadena.

La cadena es el gran sueño capitalista: el movimiento perpetuo y el flujo continuo. La cadena es la materialización de la producción en serie, o bien, la producción en serie es la materialización de la máxima eficiencia. La producción en cadena es la culminación del proyecto taylorista. Todos los tiempos están perfectamente estudiados, y se intenta evitar los tiempos muertos. “Ha nacido la *línea de montaje*; su principio es enunciado de forma general ya en 1918. Y los métodos americanos de fabricación van a dar la vuelta al mundo”.¹⁰⁶³ El modelo de producción en cadena de Ford se extenderá como modelo de fabricación por todo el mundo.

Si la *tarea* era el punto neurálgico del taylorismo, la *estandarización* lo será en el fordismo. “Por lo demás, ‘estandarización’ y ‘producción en serie’ son dos especificaciones complementarias, expresando una el orden de la *calidad* lo que expresa la otra en el orden de la *cantidad*”.¹⁰⁶⁴ Dos series convergentes que garantizan: la

¹⁰⁵⁹ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op Cit.* Pp. 306.

¹⁰⁶⁰ “La relación social de producción capitalista contempla la sociedad como medio y la producción como fin: el capitalismo es producción por la producción. La misma socialidad de la producción no es nada más que el médium para la apropiación privada. En este sentido, en el capitalismo, la relación social no está nunca separada de la relación de producción; y la relación de producción se identifica cada vez más con la relación social de la fábrica; y la relación social de la fábrica cada vez más contenido político. El propio desarrollo capitalista tiende a subordinar toda relación política a la relación social, toda relación social a la relación de producción, toda relación de producción a la relación de fábrica”. Tronti, M. *Obreros y capital. Op Cit.* Pp. 58.

¹⁰⁶¹ López Petit, S. *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo.* Siglo XXI. Madrid, 1996. Pp. 22-23.

¹⁰⁶² Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. 87.

¹⁰⁶³ *Ibidem.* Pp. 41.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem.* Pp. 49.

especificación de las normas de calidad, unificación de dimensiones que permitan la intercambiabilidad y la simplificación de la cantidad por eliminación de las variedades inútiles. La producción en serie mecanizada requiere piezas y modelos de producción estandarizados en la fabricación de vehículos. De esta forma, los tiempos de producción se verán altamente reducidos y la velocidad de producción se incrementará. El objetivo final es la producción de modelos iguales y de calidad.

El fordismo responde directamente a las demandas de una sociedad de consumo, en la que la demanda, a principios del siglo XX, es superior a la oferta. Para encontrar el punto de equilibrio es necesario aumentar la velocidad en la producción para disponer de stocks de venta suficientes y productos a precios asequibles, gracias a las economías de escala. Con el desarrollo del crédito al consumo se ha buscado otra forma de ajuste entre la producción y el consumo en masa.¹⁰⁶⁵ No debemos olvidar las frases de Galbraith: “El consumo que realice un hombre se convierte en el deseo de su vecino. Viene esto a decir por sí solo que el proceso con arreglo al cual se satisfacen las necesidades es también el proceso de creación de necesidades. Cuantas más necesidades se satisfacen, tantas nuevas más necesidades aparecen. [...] Cuanto más se produzca, tanto más se deberá poseer para mantener un prestigio adecuado”.¹⁰⁶⁶ La nueva Sociedad-Fábrica implica nuevas formas de trabajo, nuevas formas de producción, nuevas formas de remuneración, y, finalmente, un nuevo modelo de consumo.

La eliminación de los tiempos muertos reduce los paros en la cadena de montaje. Los tiempos en los que respira el trabajador. “El resultado de esto es una brutal prolongación de la duración efectiva de la jornada de trabajo”.¹⁰⁶⁷ La máxima racionalización y mecanización del trabajo hace que los obreros se especialicen cada vez más, que conjuntamente con una formación efectiva, reduce los errores, y, por tanto, los parones en la cadena de montaje. Podemos escoger un ejemplo directamente de Ford: “En la fundición, por ejemplo, donde antes se hacía todo el trabajo a mano y donde había obreros especializados, no hay ya, desde la racionalización, más que un 5 % de modeladores y fundidores realmente especializados. El 95 % restante son obreros ‘especializados’ en una sola operación que el individuo más estúpido puede estar en

¹⁰⁶⁵ Por ejemplo, en la década de 1920 nacen en Francia sociedades de financiación para la venta a crédito. Este hecho no es una simple casualidad, coincide con la producción en masa de vehículos a precios accesible para una nueva clase media que empieza a emerger. *Ibidem*. Pp. 92.

¹⁰⁶⁶ Galbraith, J. K. *La sociedad opulenta*. Alianza. Madrid, 2012. Pp. 153.

¹⁰⁶⁷ Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. Pp. 44.

condiciones de ejecutar en dos días. El montaje se hace enteramente a máquina...”.¹⁰⁶⁸ Por otro lado, los salarios eran altos, pero no lo suficiente como para compensar el desgaste físico y mental y los extenuantes ritmos de trabajo. El objetivo de Ford, pagando salarios altos, era mantener viva la fuerza física de sus trabajadores, y, que el desgaste no fuera total.

En la fábrica Ford el control sobre los trabajadores es total. Ford se rodeaba de un grupo de sociólogos y psicólogos que controlaban hasta el más mínimo detalle, incluso en qué se gastaban sus trabajadores el salario. De esta forma, se pretendía que los trabajadores llevaran una vida ordenada acorde con las rígidas normas de la cadena. Luego, el salario, no es sólo un estímulo para el trabajador, sino un instrumento de reproducción del mismo trabajador. El salario fordista es el mecanismo del control total sobre la vida del obrero. Todo el tiempo, al final, tiene como objetivo primordial la eficiencia de la cadena de montaje. El sueño de la Sociedad-Fábrica de Taylor se ve cumplido en los trabajadores de la factoría Ford. El tiempo ‘libre’ y el tiempo de trabajo son estrictamente controlados, porque, en definitiva, no existe una diferencia entre el uno y el otro. “Pues, tanto *dentro* como *fuera* del taller, la racionalización tayloriana y fordiana actúa como un formidable vector de transformación de la composición de la clase obrera y de las condiciones de su reproducción”. No existe un afuera de la producción. Después de Taylor y Ford, Keynes terminará el edificio.

De la teoría y la práctica de la producción en masa en la fábrica, vendrá la planificación de la sociedad en manos del Estado.¹⁰⁶⁹ Ahora bien, no todo son alegrías; la racionalización del trabajo prepara el terreno para la vulnerabilidad en el que unos hechos determinados pueden provocar la ruptura brutal y en cascada de la economía capitalista. Una forma de mitigar y prever tales desastres, como mostramos anteriormente, son las técnicas publicitarias y el marketing, que buscan ajustar la oferta a la demanda. El Estado jugará un papel principal como agente regulador y estabilizador, buscando la cuadratura del círculo entre oferta y demanda de trabajo, organización de la producción y facilitar el consumo a través de los tipos de interés.¹⁰⁷⁰ En este sentido las políticas keynesianas,

¹⁰⁶⁸ Extraído de *Ibidem*. Pp. 45. Correspondiente a Ford, H. *Ma vie, mon ouvre*.

¹⁰⁶⁹ Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, del interés y el dinero*. *Op Cit*. Pp. 305.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*.

centradas en un consumo de masas y en altos niveles de ocupación¹⁰⁷¹ -gracias a la intervención del Estado-, serán imprescindibles. “El consumo –para repetir lo evidente- es el único objeto y fin de la actividad económica”.¹⁰⁷² En la línea que ya hemos mostrado, el keynesianismo viene a adecuar los nuevos sistemas de producción –taylorismo y fordismo- al sistema capitalista. “La particularidad del Estado-Plan keynesiano no se limita, sin embargo, al hecho de tomar a su cargo la reproducción de la fuerza de trabajo social. Consiste igualmente en el hecho de acoplar la gestión de la fuerza de trabajo obrera a los ritmos y modalidades de la acumulación de capital. En efecto, a partir del *New Deal* la relación capital/trabajo se encuentra circunscrita por dos novedades: una, de forma, es el establecimiento de *contratos debidamente negociados* que se intenta obtener; otra, de fondo, es que el contenido del contrato consiste en *hacer que la elevación del nivel de salarios dependa del incremento de la ‘productividad’*”.¹⁰⁷³ El Estado-Plan aparece como el tipo de Estado necesario para la producción en masa.

2.3.-Crisis de la gestión científica del trabajo.

La fábrica taylorista/fordista se parece más que a un centro de trabajo a un monstruo o el mismísimo infierno. Citamos las palabras de un trabajador de una fábrica de azúcar recogidas en 1988: “[...] parecía un lugar dentro del cual trabajaba el diablo. El vapor exagerado. [...] No se veía quien estaba dentro, descargando el azúcar en la turbina”.¹⁰⁷⁴ El espacio en el que el diablo trabaja es el infierno; la representación del infierno, tras un estudio de empírico entre varios trabajadores, realizado por la psiquiatra Seligman-Silva, destaca que fue una de las más frecuentes entre los entrevistados, principalmente entre los trabajadores siderúrgicos, refiriéndose a su puesto de trabajo. Las consecuencias de representaciones como éstas son bastante evidentes: el absentismo laboral. Las empresas reaccionarán ante esta crisis laboral dotándose de reservas financieras para reponer, durante el periodo de tiempo necesario, a cada trabajador. Este fenómeno se puede medir mediante la tasa de rotación de personal o *turn-over*, que cuantifica el tiempo medio que un trabajador pasa en una empresa antes de dejarla para irse a otra.¹⁰⁷⁵ Pero el crecimiento constante de esta tasa en la gran empresa fordista y

¹⁰⁷¹ *Ibidem*. Pp. 58. “La propensión a consumir y el coeficiente de inversión nueva determinan, entre ambos, el volumen de ocupación, y éste está ligado únicamente a un nivel determinado de salarios reales-no al revés-.”. *Ibidem*. Pp. 60.

¹⁰⁷² *Ibidem*. Pp. 121.

¹⁰⁷³ Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. 100.

¹⁰⁷⁴ Seligman-Silva, E. *Trabajo y desgaste mental. Op Cit.* Pp. 322.

¹⁰⁷⁵ Peña, M. *Dirección de personal. Op Cit.* Pp. 565-567.

taylorista, el de la fábrica racionalizada, hace que en la década de los años setenta se empiece a cuestionar el modelo. “En Ford ‘las tasas de salida fueron del 25 % en 1969’; ‘algunos obreros abandonan sus puestos a mitad de la jornada sin ir a recoger siquiera su paga’”.¹⁰⁷⁶ Como podemos ver el trabajo parcelado y repetitivo es cada vez más rechazado por los trabajadores; siquiera los salarios elevados de Ford son suficiente para evitar la fuga de trabajadores. Se consuma la crisis del modelo como estrategia de producción, como técnica de dominación del capital sobre el proceso de trabajo el individuo y la sociedad. El taylorismo y el fordismo no sólo encontraran dificultades a nivel laboral, sino en los límites técnicos y económicos que presenta el propio modelo.

Los límites técnicos y económicos a los que nos referimos son los siguientes. Para cumplir con la exigencia de la parcelación del trabajo en tareas, hay que descomponer al máximo el trabajo, lo que significa que se deberá multiplicar los puestos de trabajo, con su correspondiente aumento de los costes laborales, hasta hacerse insostenibles. Por otro lado, al multiplicar los puestos de trabajo se multiplican también, de forma correlativa, también, los tiempos durante los que los productos son transportados, pero no transformados. “Resumiendo, el problema nace de que *el trabajo sólo puede parcelarse aumentando el tiempo de las transferencia; los tiempos ‘muertos’ eliminados antes de la producción regresan por otro lado*”.¹⁰⁷⁷ La solución se encuentra en el *equilibrado*: respetar el orden de los procesos técnicos, minimizar la mano de obra necesaria, maximizar el tiempo de ocupación de cada trabajador.¹⁰⁷⁸

La organización científica del trabajo se encuentra ante sus propios límites, que de una manera u otra siempre dependen del tiempo: absentismo laboral, rotación de personal, falta de cuidado en la producción, reducción de la calidad de los productos, averías que paralizan toda la cadena... Probablemente el modelo fordista pueda servir para grandes industrias, pero sus costes de producción son excesivamente elevados para que pueda extenderse a todos los sectores del tejido productivo. Por otro lado, la baja

¹⁰⁷⁶ Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. 128.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem.* Pp. 135.

¹⁰⁷⁸ “Si dividimos las operaciones (necesarias) entre varios obreros, será preciso que *la suma de los tiempos de ocupación de cada uno de ellos sea igual al tiempo de ocupación de los demás*. Este es el problema del equilibrado de las cadenas”. Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. 139.

confianza en los trabajadores reduce su motivación, luego, su productividad.¹⁰⁷⁹ Para ello se requiere de una nueva *economía del tiempo* que se prolongue a nivel social.

“Si se admite la importancia de estos fenómenos ‘de agotamiento’ de la organización científica del trabajo y de los principios fordianos, puede precisarse lo que está en juego en las reestructuraciones en curso en el proceso de trabajo y la gestión de fuerzas de trabajo”.¹⁰⁸⁰ Los problemas los podríamos resumir, básicamente en dos: el problema de la fuga de trabajadores, y una economía del tiempo insuficiente para las dimensiones que tomó la sociedad de consumo. Lo que está en juego es una *recomposición de la cadena de montaje*, pero siguiendo nuevos principios: el trabajo en grupo o equipo, en lugar de un trabajo individualizado; adaptación inmediata de la fabricación en función de las variaciones de la demanda¹⁰⁸¹ y reducción de stocks – o una gestión racional de stocks-. El éxito de la continuidad de la cadena de montaje dependerá de la cooperación de cada uno de los miembros del grupo, un “equipo” que juega motivado en la cadena de montaje, dotado de autonomía y autodisciplina. Este modelo de producción se conoce como toyotismo.

“La taylorización del trabajo consiste en tratar a los seres como máquinas. Pero el carácter rudimentario de los métodos empleados, precisamente porque se insertan en una perspectiva de robotización de los seres humanos, no permite poner directamente al servicio de la obtención de beneficios las propiedades más humanas de las personas: sus afectos, su sentido moral, su honor, su capacidad de invención. Al contrario, los nuevos dispositivos que reclaman un compromiso total y que se apoyan en una ergonomía más sofisticada, integrando las aportaciones de la psicología posbehaviorista y de las ciencias cognitivas, precisamente ya hasta cierto punto, porque son más humanas, penetran también más profundamente en el interior de las personas, de las que se espera que se ‘entreguen’ –como suele decirse a su trabajo, haciendo

¹⁰⁷⁹ Giddens, A. *Sociología*. Alianza. Madrid, 2007. Pp. 692.

¹⁰⁸⁰ Coriat, B. *El taller y el cronometro. Op Cit.* Pp. 152.

¹⁰⁸¹ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Akal. Madrid, 2003. Pp. 31.

posible una instrumentalización de los seres humanos precisamente en aquello que los hace propiamente humanos”.¹⁰⁸²

3.-El trabajo “just in time” y el toyotismo.

Cita bastante esclarecedora de un manual de recursos humanos publicado en 1997:

“Tradicionalmente los gerentes han recogido la necesidad de controlar y modificar el comportamiento de sus empleados cuando éste no responde a las expectativas que se tienen. La *disciplina del empleado* es una herramienta que han utilizado habitualmente los directores con objeto de comunicar a los empleados que deben cambiar un determinado comportamiento para satisfacer las normas establecidas”.¹⁰⁸³

Destacamos tres expresiones del texto: “control”, “modificación del comportamiento” y “disciplina del empleado”. Estos tres han sido siempre los problemas con los que se ha encontrado la gestión y organización del trabajo. Hemos podido detallar que la organización científica del trabajo –fordismo y taylorismo- fracasó en su intento, por diversos motivos. Un nuevo modelo de gestión de trabajo, el toyotismo, intentará solucionarlos.

El toyotismo se basa en un control sofisticado del trabajador que se muestra eficaz en el objetivo de interiorizar, en cada individuo, los principios, las creencias y las actitudes dictadas por la ideología de la empresa. El poder, por tanto, es identificado como un sistema inserido sobre cuatro ejes básicos: 1) ideología, 2) política, 3) económica, 4) psicológica.

Podemos mostrar un ejemplo de una compañía en el que aparecen los cuatro ejes básicos sobre el que se sostienen las relaciones de poder de una forma novedosa:

¹⁰⁸² Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Op Cit. Pp. 151.

¹⁰⁸³ Gómez-Mejía, L. R & Balkin, D. B. & Cardy R. L. *Gestión de recursos humanos*. Op Cit. Pp. 475-476.

“Algunas empresas formalizan el contrato psicológico mediante la elaboración y distribución de un código ético. El que sigue a continuación es un extracto del código ético de Ball Aerospace System Group. Dese cuenta de la parte en la que se estimula a los empleados a que informen de conductas no éticas de las que sean testigos.

La ética es una cuestión de alternativas. Cada empleado de Ball Aerospace System Groupn (BASG) se enfrenta a dilemas éticos cada día. Al elegir una opción es indispensable que cada trabajador actúe con el mayor nivel de integridad y honorabilidad.

[Ahora se cita el fragmento del código ético]

Nosotros en BASG nos comprometemos con nuestros clientes, proveedores, comunidad, accionistas y compañeros de trabajo a esforzarnos resueltamente en:

- Llevar nuestra empresa con un gran compromiso de la calidad, fiabilidad, excelencia técnica y eficacia en los costes;
- Llevar a cabo nuestras actividades con honestidad y justicia, observando todas las leyes, normas y regulaciones gubernamentales aplicables, así como todas las políticas, procedimientos y directrices de la empresa.
- Evitar todo tipo de conflicto de intereses o de acciones egoístas que puedan tener una influencia indecorosa dentro de BASG o con nuestros clientes y proveedores;
- Y fomentar y respaldas las revelaciones voluntarias de conductas no éticas dentro de la empresa.

Es el deber y la obligación de todos los empleados la adhesión a estos principios éticos. Así, perpetuaremos el

legado de firme dedicación a la integridad y el orgullo de la excelencia.

Fuente: Ball Aerospace System Group. (1989). *Aerospace Ethics Program, Employee Handbook*, 9. Boulder, Co: Ball Publications.”¹⁰⁸⁴En los modelos anteriores, los principios y hábitos de la fábrica se extendían a toda la sociedad. Recordemos que hablábamos de Sociedad-Fábrica, y Ford disponía de un grupo de sociólogos y psicólogos que observaban las costumbres de sus trabajadores fuera del horario laboral. Del texto es relevante un pequeño detalle que no debe ser obviado: los trabajadores ocupan el último lugar. ¿Por qué? Deberíamos preguntárselo al director de BASG.

Ahora, la empresa, que sigue un modelo policial basado en el *chivato* –eso sí, muy honorable- también se extenderá a toda la sociedad. Esta nueva forma de sociedad de control la denominaremos: *Sociedad-Policial*.¹⁰⁸⁵ Si bien es cierto que el *chivato* ha ejercido un papel importante en el control disciplinario de los equipos de trabajo, hoy, gracias a la pluralidad de las redes sociales, es fácil que la dirección de recursos humanos conozca a la perfección los hábitos y costumbres de cada trabajador. También son bastante eficaces las cenas de empresa, las actividades extra laborales...

Centrémonos detalladamente en el eje psicológico:

“[...] las políticas de recursos humanos realizan una verdadera gestión de los afectos, conduciendo a la sólida investidura de los sentimientos en la organización, por la vía inconsciente, y posibilitando, de ese modo la dominación de la organización sobre el aparato psíquico. Así, las políticas de recursos humanos ocasionan, simultáneamente, la incorporación de creencias

¹⁰⁸⁴ Gómez-Mejía, L. R. & Balkin, D. B. & Cardy R. L. *Gestión de recursos humanos. Op Cit.* Pp. 468.

¹⁰⁸⁵ López Petit, S. *Horror vacui. Op Cit.* Pp. 22-23.

fabricadas por la organización y también garantizan el respeto a las reglas fijadas en consonancia con esas creencias”.¹⁰⁸⁶

No cabe ninguna duda que la disciplina, en el modelo toyotista se centrará en la manipulación psicológica de los individuos, en lugar de las sanciones, los expedientes disciplinarios... propios modelos anteriores. Muy brevemente podríamos definir el toyotismo como el *capitalismo de acumulación flexible*. La flexibilidad, en lugar de la rigidez, será el nuevo modelo de gestión empresarial en todos los ámbitos. En estas nuevas situaciones laborales, el malestar y las tensiones ya no resultan de un modelo esencialmente autoritario, ni tampoco de la intimidación de los mandos superiores. El toyotismo supo, en cierta forma, armonizar con ideas libertarias de finales de los años sesenta. Ahora bien, lo que hubiese podido parecer una cierta liberación en los centros de trabajo, no fue de hecho así. La libertad que promueve el toyotismo es una falsa libertad. El nuevo modelo, en la línea de los anteriores modelos, apostó, también, por la calidad, pero ahora en la dirección de lo que se llamará *calidad total o excelencia en el trabajo*.

Las innovaciones en el sistema las encontramos principalmente en: la *flexibilidad*, y la incorporación de la inteligencia y la experiencia de los propios trabajadores en el proceso productivo. En definitiva, un nuevo aspecto del capitalismo y una nueva libertad para los trabajadores. Si los anteriores modelos se basaban en la verticalidad jerárquica, el toyotismo centrará su modelo en la horizontalidad “democrática”. Ciertamente, se produce una descentralización operacional, en contrapartida de una centralización de las decisiones estratégicas. Por ejemplo: política de inversiones, de compras o de contratación de empleados. El objetivo final, que es dónde fracasaron los anteriores modelos, es la intensificación del tiempo de ocupación de cada trabajador; es decir, la práctica eliminación total de los tiempos muertos. En palabras de uno de los promotores del sistema en la factoría Toyota: “[...] la prioridad es conferida a la reducción del tiempo de espera de cada operador, aunque disminuya la tasa de utilización de las máquinas, porque máquinas y equipamientos, una vez amortizados se vuelven gratuitos”.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁶ Seligman-Silva. E. *Trabajo y desgaste mental. Op Cit.* Pp. 154.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem.* Pp. 157.

Pero, ¿qué implicaba realmente la producción flexible? La polivalencia –todos debería ser capaces de hacerlo todo-,¹⁰⁸⁸ la reducción de tiempos muertos y el desperdicio de materiales. El modelo de *producción flexible* también es conocido con el nombre de modelo *just in time*, la producción estrictamente ajustada a las demandas del mercado, y, por tanto de la sociedad de consumo.¹⁰⁸⁹ Es la demanda la que crea su propia oferta.¹⁰⁹⁰ De esta forma las empresas que aplicaron el modelo innovador de Toyota maximizaron la extracción de energías, conocimientos y potenciales de cada uno de sus trabajadores, al mismo tiempo que los costes se reducían. El poder ya no se encuentra, como en el taylorismo, disseminado en una pluralidad de jefaturas, sino que son los mismos trabajadores quienes toman la iniciativa: expresando sus ideas o haciendo sugerencias para la mejora de la productividad en *Círculos de Control de Calidad*. La responsabilidad pasa de los mandos intermedios a los asalariados volviéndose una importante fuente cotidiana de ansiedad y sufrimiento psíquico.

La flexibilidad y la excelencia llevan aparejados también: la presión de los clientes, la dominación interiorizada basada en una autovaloración constante que persigue el reconocimiento del propio equipo, un proceso de ideologización en el que el trabajador debe identificarse con los valores de la propia empresa, la precisión de los sistemas de control basados en la sofisticación tecnológica, la comunicación, y el autocontrol personal. La dimensión servil del trabajo posfordista brota precisamente de la mediación lingüístico-comunicativa que inerva todo el proceso económico. Por una parte, hay una apelación a lo que es común a los seres humanos, esto es, la facultad de comunicar, mientras que, por otra, el hecho de compartir facultades comunes y universales (públicas) conduce a jerarquización de las relaciones laborales en términos cada vez más personales, cada vez más privados y, en este sentido, cada vez más serviles. Por una parte, se quiere

¹⁰⁸⁸ Actualmente existen empresas en que cada trabajador no está más de seis meses en su puesto de trabajo, para, posteriormente ocupar uno nuevo, y, de esta forma todos los trabajadores ir rotando y adquiriendo experiencia de una multiplicidad de tareas. Con ello se consiguen dos objetivos: disminuir la rutina, lo que provoca un aumento de la motivación de los trabajadores, a corto plazo, y la prescindibilidad de cualquier trabajador. Sennett, R. *La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona, 2003. Pp. 23.

¹⁰⁸⁹ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Op Cit. Pp. 479.

¹⁰⁹⁰ Este principio básico de la producción *just in time*, o de stock cero, pone totalmente en tela de juicio la ley de Say. Say definía en términos de equilibrio la relación entre oferta y demanda; es decir, la cantidad de bienes demandados y la cantidad de bienes producidos es la misma. Según el economista el mercado tendría una tendencia natural a situarse en este punto de equilibrio. En definitiva, sería la oferta la que crearía una demanda idéntica. “Fácil de decir, pero tremendamente difícil de verificar en la realidad”. Marazzi, C. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Op Cit. Pp. 89.

compartir, y el trabajo comunicativo permite precisamente esto, pero, por otra, se quiere repartir, dividir, jerarquizar, segmentar ese recurso público, en tanto que común a todos, que es la acción comunicativa”.¹⁰⁹¹ A través del control recíproco entre los trabajadores e interiorización de la dominación, a través de la competencia entre trabajadores y, finalmente, la individualización de los conflictos laborales reduciéndolos a aspectos de malestar psicológico. En definitiva, un modelo que reclama de una alta implicación personal.

4.-Trabajar en red: el trabajo en el siglo XXI.

En primer lugar deberíamos aclarar a qué nos referimos con el término *flexibilidad*. En términos humanos podríamos definirla como: adaptable a las circunstancias cambiantes sin dejar que éstas lo rompan.¹⁰⁹² Mientras que si nos centramos en aspectos económicos y laborales: “La flexibilidad puede definirse como la capacidad para cambiar o para reaccionar al cambio en pocos costes en términos de tiempo, esfuerzo y rendimiento”.¹⁰⁹³ “La *producción flexible* [...] es aquella que pone en el centro la innovación tecnológico-productiva el papel de la comunicación. Cabría decir que, con la producción flexible, la comunicación, el flujo de información, entra directamente en el proceso productivo. Comunicación y producción se superponen en el nuevo modo de producir, mientras que en el fordismo la comunicación se hallaba yuxtapuesta al proceso productivo”.¹⁰⁹⁴ ¿Cuál es, entonces la relación entre las dos? La producción flexible requiere de flexibilidad en el trabajo, las relaciones laborales y en los individuos. Ahora bien, detrás del término flexibilidad se esconde otro, externalización – *outsourcing*-, y tras éste, precariedad.

Sociólogos como Boltansky o Sennett consideran que nos encontramos ante lo que ellos llaman un *nuevo espíritu del capitalismo*, que sitúa en el centro la flexibilidad, el compromiso y la gestión del tiempo. “Llamamos espíritu del capitalismo a la

¹⁰⁹¹ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines*. Op Cit. Pp.37.

¹⁰⁹² Sennett, R. *La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona, 2003. Pp. 47.

¹⁰⁹³ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Alianza. Madrid, 2006. Pp. 228.

¹⁰⁹⁴ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines*. Op Cit. Pp. 9-10.

ideologización que justifica el compromiso con el capitalismo".¹⁰⁹⁵ Ciertamente, la flexibilidad da a la gente más libertad para moldear su vida. Pero, al mismo tiempo se nos plantean una serie de preguntas importantes: "¿Cómo decidimos lo que es de valor duradero en nosotros en una sociedad impaciente y centrada en lo inmediato? ¿Cómo perseguir metas en una economía entregada al corto plazo? ¿Cómo sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización? Estas son las cuestiones relativas al carácter que plantea el nuevo capitalismo flexible".¹⁰⁹⁶

El modelo capitalista de trabajo de finales del XIX hasta los años sesenta del siglo pasado no puede ser analizado bajo las mismas categorías que el capitalismo del siglo XXI. En la primera etapa los individuos tenían una visión lineal del tiempo en sus vidas. Podían observar con facilidad como año tras año sus empleos no sufrían grandes cambios. En ese tiempo lineal los logros eran, como el tiempo, acumulativos. Los individuos acumulaban tiempo gracias a una estructura burocrática que administraba el tiempo: jornada, periodos de vacaciones, planes de carrera, edad de jubilación... Quizás era un tiempo excesivamente disciplinado, pero ofrecía estabilidad laboral, y, por tanto, vital. No se asumían riesgos a cambio, en cierta manera, de ser esclavos del tiempo. Cualquier aprendiz que comenzara su carrera laboral en Ford podía estar seguro de que terminaría su vida laboral en el mismo lugar. Los horizontes temporales del capitalismo pesado eran lejanos. Como bien diría Heidegger, uno podía tener una vida propia, en tanto en cuanto, podía construirse un proyecto de vida propio. ¿No escribió, acaso, Heidegger *Ser y tiempo* a principios del siglo XX bajo la influencia de una organización del trabajo taylorista? "Para los trabajadores, el horizonte se acercaba ante la perspectiva de una vida de trabajo dentro de una empresa que podía ser o no ser inmortal, pero que con seguridad los sobreviviría largamente".¹⁰⁹⁷ Como vemos, este capitalismo sólido se caracterizaba por una relativa estabilidad. El conflicto laboral también lo era. Capital y trabajo, como antagonistas, estaban atados el uno al otro en su dependencia mutua. Los conflictos, y las muestras de fuerza de una y de otra parte eran frecuentes, pero al final, a través de los sindicatos, eran canalizados; porque la supervivencia de ambas partes dependía de acuerdos aceptables para las dos.

¹⁰⁹⁵ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Op Cit. Pp. 41.

¹⁰⁹⁶ Sennett, R. *La corrosión del carácter*. Op Cit. Pp. 47.

¹⁰⁹⁷ Bauman, Z. *Modernidad líquida*. Op Cit. Pp. 155.

En los años setenta aparece en escena la flexibilidad en el trabajo, puesta en práctica por el toyotismo. Entonces, el tiempo se vuelve flexible, móvil, líquido. La rutina es reemplazada por la incertidumbre. Hoy el manejo del tiempo es mucho más complejo. “De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral [...]”.¹⁰⁹⁸ Los lazos personales también son flexibles y transitorios. “Los miedos, ansiedades y aflicciones contemporáneas deben ser sufridos en soledad”.¹⁰⁹⁹ En definitiva, con el capitalismo de la era global se necesitan nuevas maneras de organizar el tiempo, y, en especial el tiempo de trabajo: “nada a largo plazo”. Con este panorama es muy difícil construir un relato de la propia vida con sentido. Construir un yo sostenible, ser uno mismo, es cada vez más difícil cuando lo que se reclama es más y más flexibilidad.¹¹⁰⁰ “Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia, la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas”.¹¹⁰¹ Sennett valora esta incertidumbre como algo negativo. Este “nada a largo plazo” produce lo que él denomina una corrosión del carácter. La visión de un individuo desorientado, incapaz de planificar, ni de establecer vínculos de confianza ni personales, ni laborales.¹¹⁰² Ya no se trata de describir identidades colectivas, sino trayectorias individuales.¹¹⁰³

Si comparamos una etapa con la otra vemos que: “La rutina puede degradar, pero también puede proteger; puede descomponer el trabajo, pero también componer una vida”.¹¹⁰⁴ La paradoja de la rutina, con sus luces y sus sombras. La flexibilidad no siempre es sinónimo de libertad. “El sistema de poder que acecha en las formas modernas de flexibilidad está compuesto de tres elementos: reinención discontinua de las instituciones, especialización flexible de la producción y concentración sin centralización del poder”.¹¹⁰⁵ Las empresas funcionan como redes flexibles¹¹⁰⁶ que deben reinventarse en función de la demanda y el mercado. Flexibilidad es sinónimo de precariedad laboral:

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*. Pp. 157.

¹⁰⁹⁹ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. *Op Cit*. Pp. 585.

¹¹⁰⁰ Sennett, R. *La corrosión del carácter*. *Op Cit*. Pp. 25.

¹¹⁰¹ *Ibidem*. Pp. 30.

¹¹⁰² *Ibidem*. Pp. 31.

¹¹⁰³ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. *Op Cit*. Pp. 406 y 409.

¹¹⁰⁴ Sennett, R. *La corrosión del carácter*. *Op Cit*. Pp. 45.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*. Pp. 48.

¹¹⁰⁶ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. *Op Cit*. Pp. 217 y 223.

extensión de la jornada laboral no remunerada, rotación de puestos de trabajo, contratación temporal o a tiempo parcial...¹¹⁰⁷

En segundo lugar, la inestabilidad obliga a una especialización flexible de la producción, cobrando una especial relevancia el correcto funcionamiento de los flujos de información. Correcto significa: sin obstrucciones y a la máxima velocidad. Las TIC y las máquinas industriales han tenido una gran influencia sobre la economía y los mercados bursátiles y la transmisión de información, pero sobre todo, han afectado a la vida emocional de los individuos, que en muchos casos ejercen su actividad laboral fuera de un puesto de trabajo o sometidos a elevados niveles de estrés.

En último lugar, hay que destacar la concentración de poder sin centralización. Se suele decir que se tiene mayor control sobre las propias actividades, pero la afirmación es absolutamente falsa. Los nuevos sistemas de información proporcionan a los órganos directivos de las instituciones un amplio cuadro de la organización y dejan a los individuos al margen, independientemente del lugar que ocupen en la red. Con estos sistemas quedan pocos espacios para esconderse. La *sociedad policial* se consume en la *sociedad digital*. Cuando todo es controlable, cuando todo es observable, ya no es necesaria la figura del chivato. El poder jerárquico sigue manteniéndose, y un conjunto de empresas satélites, generalmente de menores dimensiones, le ofrecen sus servicios. “Concentración sin centralización’ es una manera de transmitir la operación de mando en una estructura que ya no tiene la claridad de una pirámide –la estructura institucional se ha vuelto más intrincada, no más sencilla-. Ésta es la razón por la cual la palabra misma, “desburocratización”, es confusa y a la vez torpe. En las organizaciones modernas que practican la concentración sin centralización, la dominación desde arriba es, a la vez, fuerte y amorfa”.¹¹⁰⁸ Ciertamente, el poder se extiende por toda la red en relaciones de poder concretas y específicas, como señalaba Foucault. También, las relaciones de poder se ejercen en el interior de otras relaciones, pero esa posición estratégica desde el que se puede controlar el máximo número de relaciones de poder en el interior de la red, siempre se ejercerá desde arriba, por más que evite esconderlo.¹¹⁰⁹ Antes hemos denominado este

¹¹⁰⁷ *Ibidem*. Pp. 313 y 327.

¹¹⁰⁸ Sennett, R. *La corrosión del carácter. Op Cit.* Pp. 58.

¹¹⁰⁹ Foucault, M. “Poderes y estrategias”. En: *Un diálogo sobre el poder y otras conservaciones*. Madrid 1981. Pp. 97-98.

proceso como *outsourcing*. “Las islas de trabajo permanecen al alcance de la península del poder”¹¹¹⁰

La organización del tiempo en el lugar de trabajo ilustra muy bien cómo encajan los tres elementos que hemos definido. La organización flexible está experimentando un nuevo modelo de jornada laboral, el “horario flexible”. En las organizaciones ya no existe un “horario para todos”, sino, diferentes horarios que encajan como un mosaico. El horario flexible comenzó a introducirse en los años sesenta con la inserción laboral de la mujer, para que le permitiera conciliar vida familiar y vida laboral. Sin embargo, la realidad es otra: en el año 1990 el 50 % de la fuerza de trabajo estaba formada por mujeres a jornada completa. Respecto a la flexibilización horaria podemos mostrar diferentes ejemplos: un trabajador debe trabajar 40 horas semanales en su lugar de trabajo, pero se las puede distribuir según le parezca; por ejemplo, puede comprimir su horario de trabajo durante las mañanas; otra opción es trabajar desde casa gracias a las TIC. Suelen ser trabajadores cualificados que se encuentran conectados a la empresa. Para esta clase de trabajadores el control suele ser muy estricto, y la unidad de medida es la *tarea* encomendada, no el tiempo que se le dedica. En muchos casos, por no decir en la mayoría, las jornadas laborales pueden superar, incluso, las diez horas. La sumisión al poder no ha desaparecido, en lugar de ser cara a cara es electrónica, pero, en definitiva, la sumisión sigue existiendo. Se instala dentro del trabajador, dentro de su cerebro y de su alma.¹¹¹¹ “La microgestión del tiempo sigue realizándose a paso acelerado, aunque el tiempo parezca desregulado en comparación con los males de la fábrica de Smith o del fordismo. La ‘lógica métrica’ de Daniel Bell ha pasado del reloj a la pantalla del ordenador. El trabajo está descentralizado desde el punto de vista físico, pero el poder ejercido sobre los trabajadores es más directo”.¹¹¹² Éstos son los beneficios del trabajo flexible: control, estrés, dificultad de separar vida personal de trabajo...

Con la informatización del trabajo parece que ha vuelto la alienación en su sentido más estrictamente marxiano. La profesionalización en el trabajo prácticamente ha desaparecido, y la necesidad de trabajadores cualificados es escasa. Para realizar muchas

¹¹¹⁰Sennett, R. *La corrosión del carácter. Op Cit.* Pp. 57.

¹¹¹¹ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines. Op Cit.* Pp. 65.

¹¹¹² Sennett, R. *La corrosión del carácter. Op Cit.* Pp. 61.

de sus tareas tan sólo basta con apretar un botón del ordenador en una aplicación para Windows.

Flexibilidad en el trabajo significa también reciclaje continuo. Los individuos están siempre en procesos de formación continua, en función de los planes de carrera que la dirección de la *empresa-red* les ha diseñado. En el momento en el que uno deja de reciclarse está laboralmente muerto. La consecuencia: la diferencia entre la vida biológica y la vida laboral cada vez es más grande. Las consecuencias las conocemos de sobra: los sistemas de pensiones de los Estados del Bienestar de las democracias liberales occidentales corren el riesgo de desaparecer. La nuestra, una sociedad que ensalza el riesgo penaliza a quién no apuesta. Anteriormente el riesgo era algo ligado al capital, hoy lo está también ligado al trabajador. Para no desaparecer laboralmente uno debe correr riesgos, lo que se traduce con estar continuamente en movimiento: perseguir la promoción, cambiar de trabajo, formación continua... El marco temporal del riesgo ofrece poco consuelo personal. En efecto, la ansiedad personal sobre el tiempo está profundamente entrelazada con el *turbocapitalismo*. Quien no esté dispuesto a moverse su velocidad quedará rezagado y fuera del sistema. “El paso del tiempo parece vaciarnos. Nuestra experiencia parece una cinta vieja de trasto viejo pasado de moda. Estas convicciones, más que animarnos a apostar, ponen en peligro la percepción de nuestra propia valoración a través del paso inexorable de los años”.¹¹¹³

Un motivo para esta superficialidad, ligada al *ahorismo* al que se refería Bauman, es la desorganización del tiempo. La flecha del tiempo está rota, no tiene trayectoria en una economía que se bifurca cíclicamente a través de crisis económicas. Los individuos añoran las relaciones duraderas y los lazos estrechos. “La ética del trabajo, tal y como la entendemos corrientemente, reafirma el de la autodisciplina del tiempo y el valor de la gratificación postergada”.¹¹¹⁴ Hoy, sólo triunfa quien es buen gestor de tiempo. Pero postergar cuando todo sucede en el corto plazo es imposible. Por lo tanto, la autodisciplina del tiempo se basa en una autonegación personal, en una procrastinación constante que impide a cualquier individuo apropiarse de su vida. En definitiva una sumisión total a las exigencias del *turbcapitalismo*.

¹¹¹³ *Ibidem*. Pp. 101.

¹¹¹⁴ *Ibidem*. Pp. 103.

Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, creía que la exhortación del campesino de Hesíodo –no pospongas-¹¹¹⁵ en el capitalismo se invertía: debes posponer. Posponer el deseo de gratificación, para moldear nuestra biografía de tal manera que al final consigamos algo; sólo entonces, en ese tiempo futuro, nos sentiremos realizados. Pero el capitalismo de Weber poco tiene que ver con el *turbocapitalismo* de Lipovetsky. En el presente debemos seguir actuando como el campesino de Hesíodo, sin posponer, con autodisciplina y persistencia, mediante un rígido prorrateo del tiempo. Pero “la postergación es infinita, el sacrificio no conoce tregua; la promesa prometida no llega nunca”.¹¹¹⁶ El rendimiento anterior no es una garantía para la recompensa futura. Muy poco es lo que podemos controlar en nuestra vida. ¿Quién puede tener una vida propia o auténtica como reclamaba Heidegger? No hay proyecto de vida, porque sólo existe un proyecto, el del capital, el de la producción por la producción. El trabajo en equipo no ayuda, porque ya no existe un proyecto personal, propio. “El tiempo de los equipos es flexible y orientado hacia tareas específicas a corto plazo más que al cálculo de décadas marcadas por la contención y la espera”.¹¹¹⁷

Probablemente exista una vida propia en otro lugar, pero no sé dónde. Vivir no puede ser más que una lucha contra el tiempo, un combate por apropiarse de lo propio. Por eso, cuando quiero vivir sólo puedo hacerlo odiando esta vida que llevo dentro, tan adentro. El poder está presente en el trabajo en equipo, pero la autoridad no. Los individuos padecen sobre sus cuerpos, sobre sus mentes, sus órdenes, pero no conocen su cara. “Junto a esa economía espacial existe además una economía temporal; consiste en que la suma de dolor no reclamado se acumula para formar un capital invisible que va aumentando con los intereses y con los intereses de los intereses.”¹¹¹⁸ El director ha dominado el arte de ejercer el poder sin tener que presentarse como responsable. La responsabilidad está en el equipo, el policía es el compañero.

“Estas visiones de la narrativa, a veces llamadas ‘posmodernas’, reflejan, en efecto, la experiencia del tiempo en la moderna economía política. Un yo maleable, un collage de fragmentos que

¹¹¹⁵ “No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso.” Hesíodo. *Trabajos y días*. Verso 410. En: Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Gredos. Madrid, 2000. Pp. 75.

¹¹¹⁶ *Ibidem*. Pp. 108.

¹¹¹⁷ *Ibidem*. Pp. 111.

¹¹¹⁸ Jünger, E. *Sobre el dolor*. Tusquets. Barcelona, 2003. Pp. 33.

no cesa de devenir, siempre abierto a nuevas experiencias; éstas son precisamente las condiciones psicológicas apropiadas para la experiencia de trabajo a corto plazo, las instituciones flexibles y el riesgo constante”.¹¹¹⁹

Salir de este círculo implica radicalizar la paradoja, poner en el centro la contradicción y llevarla hasta el final. Contra el sujeto manipulado psicológicamente e integrado en el equipo de trabajo sólo existe la alternativa de la afirmación de la propia individualidad, que pasa por la negación del sujeto¹¹²⁰ como trabajador. “Nada sé de grandes proyectos de reconstrucción, ya nada sé de la transición y de su cadencioso avance. Sólo sé que millones y millones de seres humanos, como yo, construyen a cada instante una alternativa de deseo, sé que este enorme cúmulo de deseo impide el funcionamiento del sistema, sé que este tiempo otro que quiero vivir construye un signo de contradicción para el enemigo y una esperanza para mí”.¹¹²¹ Porque, sin duda existe una asimetría entre *el tiempo del poder de mando y el tiempo de la liberación de la explotación*.¹¹²² “El tiempo no es relación, ni residuo, ni sustracción: es la ontología del proletariado y su posibilidad de autovalorización. Y autovalorización es liberación”.¹¹²³ Y una vez muertos los grandes relatos emancipadores ¿qué?¹¹²⁴ ¿Qué espacio queda para la política? Probablemente apropiarme de mi vida, de la mía, sean ya sueños nostálgicos del pasado. Pero, ¿y sí le diéramos la vuelta al sentido y los objetivos del equipo de trabajo y lo transformáramos en un nosotros¹¹²⁵ que no persiguiera los objetivos del capital, que son a corto plazo, sino un futuro largo,¹¹²⁶ lleno de proyectos personales entrecruzados, basados en la confianza, la cooperación y la solidaridad, haciendo rizoma? Hoy, a esto lo llamaríamos politizar la propia existencia. Hacer de mi existencia una vida política. Y del deseo¹¹²⁷ de vivir un desafío.

¹¹¹⁹ Sennett, R. *La corrosión del carácter*. Op Cit. Pp. 140.

¹¹²⁰ Nietzsche, F. *Así hablo Zarathustra*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1992. Pp. 317.

¹¹²¹ Negri, A. *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Op Cit. Pp. 38

¹¹²² *Ibídem*. Pp. 105.

¹¹²³ *Ibídem*. Pp. 134.

¹¹²⁴ Lyotard, F-F, *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid, 2000. Pp. 109.

¹¹²⁵ Negri, A. *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Op Cit. Pp. 150.

¹¹²⁶ Boltanski, L & Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Op Cit. Pp. 594.

¹¹²⁷ Entendemos el deseo tal y como lo explica Spinoza en la *Ética*. Parte III. Proposición IV: “[...] el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos o apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”. Spinoza, B. *Ética*. Alianza. Madrid, 1999. Pp. 206.

5.-Trabajo, malestar y fatiga. Las consecuencias mentales del trabajo en el siglo XXI.

Las crisis económicas siempre aparecen ligadas a una crisis social. Ambas repercuten en la salud mental. Desarticulada la clase trabajadora como sujeto político los conflictos entre capital y trabajo pasan a ser problemas individuales. En muchos casos derivan en patologías mentales. Incluso, algunas empresas al readmitir a empleados que pasaron por un periodo de hospitalización psiquiátrica los recolocan, si lo hacen, en puestos de menor cualificación.¹¹²⁸ El hecho de que hayamos pasado de un modelo productivo basado en el control y la eficiencia a un modelo basado en el poder y el rendimiento, ha tenido serias repercusiones sobre la salud de trabajadores y trabajadoras de todos los sectores productivos. “Al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta todavía soberanía. El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima”.¹¹²⁹ Este no-poder-más conduce directamente a un autorreproche destructivo y a la autoagresión. La eliminación del dominio externo de la fábrica fordista no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. “Así, el sujeto del rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o la *libre obligación* de maximizar el rendimiento”.¹¹³⁰ De lleno, el trabajador se encuentra atrapado en una libertad paradójica: el explotador es al mismo tiempo explotado.

Hemos visto como el trabajo juega un papel central en la cotidianidad individual y familiar. La disposición para la vida fuera del trabajo puede verse limitada en gran medida por la fatiga. La mayoría de individuos sienten una gran preocupación por cómo administrar la fatiga o el cansancio durante el tiempo libre o los días libres. Los individuos sienten el reposo como algo vital, pero no por una cuestión de salud, sino para poder retornar al trabajo en condiciones óptimas. Luego, existe una clara continuidad entre trabajo y tiempo libre. A veces la fatiga va acompañada de irritabilidad, que tiene efectos negativos directos sobre la convivencia social y familiar.

¹¹²⁸ Seligman-Silva, E. *Trabajo y desgaste mental. Op Cit.* Pp. 209.

¹¹²⁹ Han, C-H. *La sociedad del cansancio.* Herder. Barcelona, 2012. Pp. 30.

¹¹³⁰ *Ibidem.* Pp. 31-31

Otra de las alteraciones son los *disturbios del sueño*. El nerviosismo derivado de la continuidad entre trabajo y tiempo libre provoca lo que comúnmente llamamos insomnio, que agrava aún más la fatiga. En algunos casos tanto la fatiga como las alteraciones del sueño se transforman en crónicas, presentando cuadros psicopatológicos y crisis mentales agudas. Estas son las declaraciones de un trabajador:

“Si no tengo nervios, duermo bien. Si estoy nervioso, solo me duermo a la una de la mañana. ¡Para despertar a las 5 y media del día siguiente! Lucho para dormir, me quedo pensando: ahora estoy trabajando, esa obra de ahí de esa industria durará un año. Pero ya voy pensando en lo que vendrá después...”¹¹³¹

Muchos de los trabajadores que han sido internados psiquiátricamente han sufrido largos periodos de fatiga. La mayoría de las veces la fatiga deriva en cuadros médicos de: insomnio, irritabilidad y desánimo. En algunos casos graves de insomnio pueden aparecer *brotos psicóticos*. El desánimo, tan ligado a la fatiga crónica, generalmente va ligado a sentimientos agudos de tristeza.

“En ese tiempo, yo pasaba noches sin dormir, amanecía todo roto, andaba fastidiado, perturbado. Un día, comenzó a rodar todo. Toda la estructura [de la fábrica] iba a caer encima de mí. Ese día fue el que empecé a ver horrores [alucinaciones visuales]”¹¹³²

En la mayoría de los casos estas alteraciones y patologías se deben a: el turno doble, intensificación del ritmo de la producción, prolongamiento de la jornada de trabajo, o conflictos con los jefes. En algunos casos se recurre a bebida o al consumo de drogas para relajar y amenizar la tensión vivida en situaciones de trabajo estresantes. Tanto la una como la otra son salidas para anestesiar el sufrimiento psíquico.

Otras patologías son: las depresiones, las fobias y los trastornos obsesivos. En algunos casos extremos, cuando estos trastornos se agravan, pueden acabar en suicidio. El riesgo aumenta durante las crisis económicas: “[...] durante las crisis económicas se elevan de forma considerable los índices de suicidio y las tasas de perturbaciones

¹¹³¹ Seligman-Silva. E. *Trabajo y desgaste mental. Op Cit.* Pp. 259.

¹¹³² *Ibidem.* Pp. 265.

mentales, así como un aumento de problemas psicosomáticos y de otras perturbaciones funcionales”.¹¹³³ Los cambios sociales súbitos, sin que los individuos se hayan podido preparar psicológicamente, son especialmente peligrosos para la salud mental. En momentos de crisis el riesgo de suicidio aumenta entre los desempleados, concretamente entre hombres jóvenes y solteros.

Los trastornos más recurrentes son los siguientes. Los *trastornos de estrés postraumático*, frecuente en individuos que están expuestos a largos e intensos periodos de presión laboral; el *agotamiento profesional (burnout)*, la expresión *burnout* significa “quemado hasta el final”. Lo podríamos definir como “[...] un incendio devastador, un ‘incendio interno’ (subjetivo) que reduce a cenizas la energía, las expectativas y la autoimagen de alguien que antes estaba profundamente implicado con su trabajo”.¹¹³⁴ Este sentimiento va seguido de otro: el de la pérdida de algo que no se puede reconstruir. Suele ir acompañado de sensación de tedio, irritabilidad y mal humor, y suele tener una tonalidad depresiva.

Los *cuadros depresivos* suelen ser más frecuentes de lo que imaginamos. En la mayoría de los casos no son reconocidos socialmente porque son diagnosticados a tiempo y el individuo inicia un tratamiento psicológico y psiquiátrico. ¿Pero de qué modo el trabajo podría producir depresión? La persona percibe la amenaza a la continuidad de la vida profesional y la propia supervivencia social. Generalmente la depresión suele ir vinculada con el trabajo precarizado. Las causas son muy dispares: humillación en el trabajo, vínculos de trabajo precarios o desempleo. En definitiva, el vaciamiento por el empobrecimiento del dignificado del trabajo. La depresión es una de las enfermedades mentales derivadas del trabajo. Generalmente la depresión viene desencadenada por un periodo de fatiga mental.

Un trastorno que socialmente es poco aceptado y que se desconoce que va ligado al trabajo es el *alcoholismo crónico* relacionado con el trabajo. La dependencia a las bebidas alcohólicas tiene diferentes causas: realizar tareas socialmente desprestigiadas, la realización de actividades en las que la tensión generada es constante y elevada, el trabajo peligroso, las actividades que exigen una elevada actividad mental, el trabajo

¹¹³³ *Ibidem.* Pp. 397.

¹¹³⁴ *Ibidem.* Pp. 480.

monótono, las situaciones de aislamiento y actividades que implican alejamiento prolongado del hogar.¹¹³⁵

Finalmente, nos encontramos con lo que se denomina *paranoia situacional*. Se trata de cuadros neuróticos en los que se desarrollan fuertes sentimientos de inseguridad y experiencias de amenaza en situaciones en las que son identificables aspectos y presiones de tipo persecutorio. Suele aparecer en situaciones de cambios organizativos, y reestructuraciones, como fusiones, sustituciones en los escalones jerárquicos o innovaciones tecnológicas. Cualquiera de los trastornos descritos puede finalizar en suicidio.

6.-Conclusión. Más allá del trabajo alienado.

La crisis del 2008 ha puesto en una situación muy difícil a una clase, que, cierto, no lo había hecho, en gran medida, en crisis anteriores. Nos referimos a la clase media o a la gente de nivel medio. Ciertamente, en Europa, principalmente han sido las clases que, en el juego democrático, ha situado en el banco del poder a un partido u otro. Sin embargo, el modelo económico que sostenía a la clase media sufre una crisis de modo particular, cuyas razones trataremos de explicar.

La primera razón es una consecuencia directa del desmantelamiento progresivo del Estado del Bienestar. El modelo económico neoliberal, en términos macroeconómicos, considera que la economía de un país sólo es sostenible si se dan dos factores: una baja presión fiscal –especialmente a empresas, que aumentando sus ventas hacen crecer el empleo- y un equilibrio macroeconómico, es decir, que la cantidad de dinero recaudada bajo impuestos sea, como mínimo, igual a los gastos que mantienen dicho modelo de Estado. Una de las formas más rápidas de reducir el gasto público es el desmantelamiento del empleo público. En muchos casos el Estado había sido el único empleador. Esto implica la privatización de servicios públicos como: la enseñanza, la sanidad o los transportes.

La segunda razón ha sido la transformación de los mandos intermedios dentro de las empresas. Muchas de las garantías (por ejemplo, un buen nivel salarial) que tenían les

¹¹³⁵ *Ibidem*. Pp. 498.

han sido retiradas. Como contraprestación han recibido una sobrecarga de responsabilidades y trabajo, y mucho más estrés. Este fenómeno se ha dado principalmente en la gran empresa. Las consecuencias de este fenómeno: frustración personal y un alto nivel de competitividad. Luego, es normal que se haya extendido un creciente malestar entre la clase media, la franja más segura del trabajo dependiente, del trabajo asalariado.

La tercera razón ha sido el elevado coste de la vivienda en las principales áreas metropolitanas. Resumiendo todo lo anterior: la clase media ha perdido su estatus social.

En cambio el *trabajo independiente de segunda generación* está sufriendo cambios acelerados provocado por “profesionales del trabajo cognitivo”¹¹³⁶ y de aquéllos que se dedican al servicio a las personas. Lo más importante es que han proporcionado a los individuos un acceso más directo al mercado de trabajo, estimulando el trabajo autónomo. Sin embargo, este *trabajo autónomo de segunda generación* gozó de una década de expansión durante los años noventa, pero ha sido atacado violentamente durante la crisis, incrementando su malestar porque su nivel de ingresos ha bajado drásticamente y directamente el nivel de vida del que disfrutaban. Ha hecho visible la representación de un nuevo sujeto débil. Estos *trabajadores autónomos de segunda generación* son los propios del trabajo cognitivo: informáticos, creativos publicitarios, periodistas, diseñadores, arquitectos o consultores de todo tipo. Todos ellos han visto como el precio de sus servicios bajaba en picado, los clientes desaparecían y la competencia era feroz. Conclusión: aumentar las horas de trabajo, sin una contraprestación económica proporcional. La única compensación ha sido la gratificación personal que obtienen ejerciendo su profesión, ya que suelen ser trabajos no repetitivos.

Cuando se analiza el trabajo en la economía posfordista suele dejarse de lado el trabajo autónomo libre e independiente, centrándose todas las críticas en el trabajo asalariado. “No es, sin embargo, la forma de contrato lo que caracteriza el trabajo posfordista: es la *naturaleza jurídica* de la relación lo que cambia”.¹¹³⁷ El trabajo es definido como una relación comercial entre dos sujetos de derecho que funcionan como empresas, como iguales en el plano de las relaciones de fuerza. El trabajador es un proveedor externo. Ahora bien, ninguna de las protecciones sociales le está reservada al

¹¹³⁶ Bologna, S. *Crisis de la clase media y posfordismo*. Akal. Madrid, 2006. Pp. 147.

¹¹³⁷ *Ibidem*. Pp. 149.

trabajador autónomo de segunda generación, porque se encuentra inmerso en una relación jurídico-laboral distinta. Cuando se dice que un trabajador autónomo es una empresa se comete un grave error. Una empresa no sólo tiene como función principal producir y vender, sino también la función del valor añadido por la cooperación de la inteligencia humana. ¿Cómo puede hacer eso un solo individuo?

Hemos visto que la empresa hoy funciona como una red. Es decir, que sabe explotar al máximo el capital ajeno con el sistema de la subcontratación. Muchas veces este capital ajeno son los servicios de un *trabajador autónomo de segunda generación*. El autónomo está muy lejos del puesto fijo de la empresa fordista. Él se encuentra entre la inestabilidad, la flexibilidad y la incertidumbre. La filosofía de la gran empresa posfordista, como vimos en el capítulo anterior, es una filosofía financiera, no productiva. Ha sido sustituida por una mentalidad del tiempo breve. Como hemos podido ver el trato con su personal también ha cambiado. Ya no es una gestión a largo plazo, sino que es una gestión basada en la flexibilidad y la precariedad, aunque tengan un contrato indefinido. “La *new economy* [...] ha sido una auténtica revolución capitalista en el sentido que Marx le daba a esta palabra, una gran revolución que ha movilizad recursos de manera no comparable con las épocas precedentes, instaurando al mismo tiempo las condiciones para un fuerte aumento de la productividad del trabajo y de la rentabilidad del capital [...]”. La nueva economía no sólo ha sembrado pobreza, malestar y frustración. En los países occidentales ha mejorado el nivel de vida de los individuos, ha abierto nuevas oportunidades de trabajo, también nuevos proyectos de vida facilitados por las TIC. Pero ha aletargado la lucha. Una visión del posfordismo que SÓLO genera malestar y frustración es falsa. “¿Por qué no aprender de estas competencias el modo de salir del *impasse*, para vencer un sistema de relaciones construido sobre la competitividad y el individualismo, e imponer un sistema construido sobre el sentido de la comunidad, sobre la protección del bien público y, en definitiva, sobre la innovación?”.¹¹³⁸ Porque la existencia del *trabajador autónomo de segunda generación*, del individuo aislado, no puede sostenerse a través de la forma histórica del conflicto, de la huelga, sino de la *cooperación*. Porque aún está construyendo un nosotros que se hace más grande cada día. En este camino se politiza.¹¹³⁹ Sólo así podrá salir del estado de fragilidad, vulnerabilidad

¹¹³⁸ *Ibidem*. Pp. 155.

¹¹³⁹ López Petit, S. “Para atravesar el *impasse* antes hay que haber entrado en él.” En: VVAA. *El Impasse de lo político*. Materiales para la subversión de la vida. Espai Blanc y Edicions Bellaterra. Barcelona, 2011. Pp. 138-139.

y explotación que ocupa. Sólo así *construirá* su futuro. Lo dicho hasta aquí no es un alegato a favor del trabajador autónomo, sino la visibilidad de una nueva realidad, dentro de la Realidad, que deja atrás la postmodernidad, y de la que pueden surgir formas de articular un nuevo modo de cooperación y de politizar más allá del partido, sindicato....

X.-Tiempo cuatro: tiempo 2.0.

1.-Introducción. Tiempo y tecnologías de la información.

La reducción del tiempo en la transmisión de información ha provocado que el espacio sea cada vez más pequeño. Virilio establece la siguiente comparación: hemos pasado de un espacio en el que el modelo de orientación espacio-temporal era el vector, a un modelo en el que lo es el punto. El movimiento es un no-movimiento, el espacio se cierra sobre nosotros y provoca una terrible sensación claustrofóbica. Cuando todo se acelera, cuando cualquier movimiento adquiere su mayor velocidad, entonces, el espacio se hace cada vez más pequeño. Minúsculo.

Los flujos de información viajan a través de un espacio liso en forma de red al que llamamos Internet o bien, simplemente: la red. M. Castells define en los siguientes términos “la sociedad red”. “El término sociedad red hace referencia a la estructura social resultante de la interacción entre organización social, cambio social, y paradigma

tecnológico constituido en torno a las tecnologías digitales de la información y la comunicación”¹¹⁴⁰

Se trata, en definitiva, de una “sociedad positiva” que evita cualquier forma de negatividad, de obstáculo, a la circulación de información, ya que detendría la comunicación. “El círculo rápido de informaciones acelera también el círculo del capital”.¹¹⁴¹ La sociedad positiva es la nueva forma que toma la sociedad capitalista en la era global, donde, en definitiva, el capital es información. “Así, la sociedad de la transparencia se manifiesta en primer lugar como una *sociedad positiva*”.¹¹⁴² *Las cosas y los individuos se hacen transparentes cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital y de la información.* El tiempo se convierte también en transparente cuando se transforma en un eterno presente siempre disponible y sin destino. “El futuro no es la temporalidad de la transparencia”.¹¹⁴³ El “ahora” sustituye a la narración, que distingue entre pasado, presente y futuro. “Con ello el tiempo se hace aditivo y carece de toda narratividad”.¹¹⁴⁴ La comunicación alcanza su máxima velocidad allí donde la información viaja sin encontrarse sin obstáculos, sin barreras. “La sociedad de la transparencia es sociedad de la información. En este sentido, la información es, *como tal*, un fenómeno de la transparencia, porque le falta negatividad”.¹¹⁴⁵ Donde no existe ni la negatividad, ni la diferencia. “El sistema de la transparencia suprime toda negatividad a fin de acelerarse. El hecho de demorarse en lo negativo abandona la *carrera loca en lo positivo*”.¹¹⁴⁶ No cabe duda de que Internet o la red digital sean el medio idóneo para que la *sociedad transparente* se desarrolle sin obstáculos. “El medio digital es un medio de presencia. Su temporalidad es el presente inmediato. La comunicación digital se distingue por el hecho de que las informaciones se producen, envían y reciben sin mediación de intermediarios”.¹¹⁴⁷ La sociedad digital es la culminación y perfección de la sociedad de la transparencia porque la aceleración adquiere una potencia nunca vista y la información viaja a la máxima velocidad. “No es sólo que la información vaya muy deprisa, sino que por ir muy deprisa es información. Resulta, además, que va deprisa en *circuitos*,

¹¹⁴⁰Castells, M. (ed.). *La sociedad red: una visión global*. Alianza editorial, Madrid, 2004. Pág. 21

¹¹⁴¹ Han, B-C. *En el enjambre*. Herder. Barcelona, 2014. Pp. 88.

¹¹⁴² Han, B-C. *La sociedad de la transparencia*. Herder. Barcelona, 2013. Pp. 11.

¹¹⁴³ Han, B-C. *En el enjambre*. Herder. Barcelona, 2014. Pp. 36.

¹¹⁴⁴ Han, B-C. *La sociedad de la transparencia. Op Cit.* Pp. 65.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*. Pp. 77.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*. Pp. 18.

¹¹⁴⁷ Han, B-C. *En el enjambre*. Herder. Barcelona, 2014. Pp. 33.

circularmente”.¹¹⁴⁸ La información va circulando como la rueda de un molino digital. La “rueda de la información” es una metáfora de la obligación que tienen los individuos de “estar al día”. En cierto modo el individuo se aliena, porque no puede ser él mismo. “La libertad no consiste en “estar al día”, sino en vivir cada día. Pasar del “estar al día” a “ver el día” es pasar de ña impersonalidad a ser dueño de uno mismo y prestar la debida atención al mundo”.¹¹⁴⁹

¿Es la sociedad de la transparencia la única vía hacia la cual deriva la sociedad de la información? No. Un solo adjetivo define la sociedad de la información en la era global: complejo. Ciertamente, la sociedad de la información ha acelerado la sociedad capitalista hasta transformarla en la sociedad de la transparencia, sin embargo, esta no es ni la única vía ni el único modelo de interpretación. La sociedad de la información no es el apocalipsis social con el que se intenta identificar. “Una verdadera “sociedad de la información” se basa en su capacidad para integrar las informaciones en un conocimiento pertinente. Una verdadera sociedad del conocimiento se basa en la capacidad de relacionar conocimientos separados en un conocimiento complejo”.¹¹⁵⁰ Luego, la información por sí sola no es conocimiento, sino que para serlo necesita de tiempo y distancia para constituirse en él. El análisis no sólo debe focalizarse en el espacio virtual, sino en el uso y en la capacidad de resistencia que opone el individuo a una sociedad que amenaza en transformarse en una sociedad de la transparencia. La sociedad de la transparencia no es un hecho consumado, sino una tendencia creciente que toma la sociedad capitalista. Luego, las alternativas virtuales también son reales.

Internet es un espacio virtual –tan real como el espacio material- que combina máquinas y seres humanos. Un ordenador contiene virtualmente (potencialmente) toda la información que hay en Internet. “No sólo la parte está en el todo, sino que el todo se halla (virtualmente) en la parte”.¹¹⁵¹ El Todo es la red en constante expansión que cada elemento nuevo enriquece y transforma; se autorreproduce enriqueciéndose y transformándose. “Los intercambios entre diferentes internautas accionan diferentes intercambios de informaciones, de conocimientos, de ideas y de pensamientos entre personas de culturas diferentes”.¹¹⁵² Esta visión optimista de Morin concluye en lo que

¹¹⁴⁸ Esquirol, J. M. *El respirar de los días. Op Cit* Pp. 81.

¹¹⁴⁹ *Ibidem.* Pp. 82.

¹¹⁵⁰ Morin, E. *La vía. Op Cit.* Pp. 158.

¹¹⁵¹ *Ibidem.* Pp. 159.

¹¹⁵² *Ibidem.*

él denomina sociedad mundo, donde prima el intercambio de lo múltiple y lo diverso.

2.-Un nuevo tiempo.

Virilio, propone volver a pensar las nociones de espacio y tiempo tras los avances en tecnología de la información. Si estamos ante la conquista de otro comienzo del tiempo, de una transformación social radical, entonces: ¿cuáles son los cambios políticos como consecuencia de esta transformación? Una nueva conquista dónde la inmovilidad en el movimiento, esto es, el reposo forzado del no-movimiento en el espacio y en el tiempo, nos muestran una nueva perspectiva temporal.¹¹⁵³ Frente al tiempo cronológico clásico, es decir, el tiempo de la sucesión, el tiempo de las largas duraciones, el tiempo de la *Física* de Aristóteles, nos encontramos en un momento de transición crítica. Un tiempo nuevo en el que ya estamos: el tiempo en el que la duración de los acontecimientos está expuesto a la velocidad de la luz. Un nuevo tiempo, el tiempo del *turbocapitalismo*, de los accidentes, de la flexibilidad y la inmediatez, que llama al pensamiento a resquebrajarse en pedazos, a recomponerse bajo nuevas estructuras, categorías y modos de pensar. “Y esto es crucial. En la época de la simultaneidad, la sucesión pierde su importancia. No es el fin de la Historia de Fukuyama, sino que es el fin de la cronología: es decir, de la transición pasado, presente, futuro.”¹¹⁵⁴ Es decir, del hilo narrativo ¿Qué sucede cuando pasado, presente y futuro se sobreponen? La imagen del *presente eterno* de San Agustín puede ser ilustrativa, pero es débil cuando nos refugiamos en ella para pensar nuestro tiempo.¹¹⁵⁵

“En aquella lejana época, que corresponde más o menos a la emergencia del siglo de la luces, el descubrimiento de la inmensidad del tiempo debe de haber parecido, ciertamente, un acontecimiento de primera importancia, pero creo que sería exagerado pensar, como hacen algunos, que 'ya no podemos revivir algo equivalente', aun cuando hoy asistimos a la emancipación de

¹¹⁵³Virilio, P. *La velocidad de liberación*. Manantial. Buenos Aires, 1997. Pp. 161-162

¹¹⁵⁴Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. FCE, Buenos Aires, 2003. Pp. 91

¹¹⁵⁵ “[...] en la eternidad no se mueve nada, todo es un presente. Por su parte, el tiempo nunca está presente del todo. El pasado está siempre empujado por el futuro. El futuro siempre va a la zaga de una pasado, y tanto el pasado como el futuro tienen su principio y su fin el eterno presente”. San Agustín. *Confesiones*. Alianza. Madrid, 2011. Pp. 323.

la flecha del tiempo, de un tiempo universal ahora practicado [...] susceptible de eliminar la importancia concreta de ese tiempo local de la geografía que ha hecho la historia”.¹¹⁵⁶

Frente a ese espacio esencialmente geográfico y local de la modernidad, que se remonta desde el Renacimiento hasta nuestros días, hoy estamos en un tiempo sin espacio, en una nueva forma de temporalidad en la que lo terrestre, el territorio, interacciona con el tiempo de una forma nueva. En suma, rompe con el carácter fundamental del espacio-tiempo tradicional, local, en favor de un *tiempo-luz*, de un tiempo que en forma de metáfora es superado por la velocidad de la luz, sin analogía con nuestra estimación habitual de la duración (tiempo) y la extensión geofísica (espacio).¹¹⁵⁷ Un tiempo, que frente al tiempo local podemos llamar *tiempo real* o *tiempo único*. “La puesta en práctica del tiempo real para las nuevas tecnologías es, se quiera o no, la puesta en práctica de un tiempo sin relación con el tiempo histórico, es decir, un tiempo mundial. Hasta ahora toda la historia ha tenido lugar en un tiempo local: el tiempo local de Francia, el de América, el de Italia, el de París, o el de cualquier otro lugar. Y las capacidades de interacción y de interactividad instantáneas desembocan en la posibilidad de una puesta en práctica de un tiempo único, de un tiempo que, en ese sentido, nos remite al tiempo universal de la astronomía”.¹¹⁵⁸

Todo eso lleva ahora a hablar no sólo de la extensión y de la duración del espacio de la materia, sino también del espesor óptico del tiempo luz y de su amplificación *optoelectrónica*, que requieren la superación de la perspectiva geométrica del Renacimiento italiano, por una perspectiva electrónica: la del tiempo real de la emisión y de la recepción instantánea de señales de audio y video.¹¹⁵⁹ La perspectiva del *tiempo real* es la *gran óptica*, mientras que la perspectiva del *espacio real*, la podemos llamar la *pequeña óptica*. Hemos pasado de los rayos de luz que iluminaban la imagen, a los puntos de fuga, *pixeles*. El tiempo no se mide ya en función de un móvil en una superficie, sino en función de la *transmisión de información en tiempo real*. Las autopistas electrónicas de la información han cambiado las formas de trabajo,¹¹⁶⁰ las categorías de pensamiento, las teorías científicas y la economía. Sin embargo, esta experiencia subjetiva del tiempo

¹¹⁵⁶ Virilio, P. *La velocidad de liberación*. Manantial. Buenos Aires, 1997. Pp. 163

¹¹⁵⁷ Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. *Op Cit.* Pp. 43

¹¹⁵⁸ Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. Cátedra, Madrid, 2005. Pp. 15

¹¹⁵⁹ Virilio, P. *La velocidad de liberación*. *Op Cit.* Pp. 54

¹¹⁶⁰ Rifkin, J. *El fin del trabajo*. *Op Cit.* 292.

choca con un lenguaje político construido en otra época, vacío de significado para el individuo.¹¹⁶¹

El siglo XIX fue el siglo de las grandes revoluciones industriales, y de la revolución en los transportes. Marca el inicio de un desarrollo político sin precedentes: el del tránsito de la *geopolítica* a la *cronopolítica*.¹¹⁶² El siglo XXI es el de la revolución de las transmisiones de información. Al primer periodo le corresponde una urbanización, control y organización del espacio físico, del territorio, mientras que al segundo una urbanización, control y gestión del tiempo real. Este fenómeno no hubiera sido posible sin la tecnología, que permite la tele-acción instantánea y la *tele-presencia* en tiempo real.

Hoy, debemos volver a pensar la noción misma de “acción” y de “presencia”, porque ya es un hecho la presencia diferida, el control remoto generalizado y la *tele-vigilancia* permanente. Hoy, el presente está aislado del aquí y del ahora. *Tele-presencia* y *tele-existencia* están más allá de los límites que marca la proximidad habitual. Los objetos pierden su relieve, todo se transforma en un lenguaje binario que ha apartado lo analógico y la experiencia táctil. La *tactilidad* a distancia viene a perturbar seriamente la realidad de lo próximo y lo lejano, disociando la presencia del aquí y ahora de toda experiencia sensible. “Movimiento que se amplía hoy a consecuencia de las tecnologías del control remoto y de la *tele-presencia* a distancia para rematar pronto en un estado de última *sedentariidad* en el que el control del medio ambiente en tiempo real prevalecerá sobre el ordenamiento del espacio real del territorio.”¹¹⁶³ Un nuevo horizonte *transparente* abre la posibilidad de una sociedad en directo,¹¹⁶⁴ sin pasado, sin futuro, sin duración: sociedad *tele-presente* en el mundo entero. Sociedad, no de la memoria como elaboración, sino sociedad de la memoria inmediata omnipotente. “Estamos atrapados en una memoria total de tipo digital”.¹¹⁶⁵ La memoria digital funciona por acumulación de datos, sin lagunas. No conoce el olvido, pero tampoco el recuerdo, que requiere de una elaboración narrativa. “Es una mera enumeración y adición de sucesos o informaciones”.¹¹⁶⁶ No es extraño que así suceda, ya que se trata de una memoria sin

¹¹⁶¹ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines*. Op Cit. Pp. 49.

¹¹⁶² Virilio, P. *El cibermundo y la política de lo peor*. Op Cit. Pp. 20

¹¹⁶³ Virilio, P. *La velocidad de liberación*. Op Cit. Pp. 41

¹¹⁶⁴ Lipovetsky, G & Serroy, J. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Anagrama. Barcelona, 2009. Pp. 269.

¹¹⁶⁵ Han, C-C. *Psicopolítica*. Herder. Barcelona, 2014. Pp. 94.

¹¹⁶⁶ *Ibidem*. Pp. 101

conciencia que sólo acumula datos idénticos, pero conmutables. Algo que para Bergson era impensable.¹¹⁶⁷

Sociedad, no ya de la ley de proximidad mecánica, sino de la proximidad electromagnética y digital, en la que prevalece la tele-acción sobre la acción directa.¹¹⁶⁸ “A la inversa de la proximidad mecánica clásica, la nueva proximidad electromagnética no es ya tanto espacial cuanto temporal. El tiempo real de la inmediatez domina el espacio real del edificio, exigiendo del constructor una renovación completa de sus conceptos, de una perspectiva en la que el tiempo, la duración de la interactividad (o, más exactamente, su falta de duración) prevalece sobre el espacio geométrico del *Quattrocento*”.¹¹⁶⁹

El tiempo real de las telecomunicaciones remite a una nueva realidad temporal ultra-cronológica, en el que el tiempo no es tan sólo lo cronológico (el tiempo organizado en la cadena pasado-presente-futuro), sino también *cronoscópico* (*sub-expuesto*, *expuesto*, *sobre-expuesto*). “El tiempo del que aquí se trata es el tiempo de la cronología, el tiempo que no se detiene, que fluye perpetuamente [como el tiempo en Newton o en Aristóteles]; es el acostumbrado tiempo lineal. Ahora bien: lo que las técnicas de la *fotosensibilidad* aportaban de novedoso (...) es que la definición del tiempo fotográfico no era ya el tiempo que transcurre, sino esencialmente la de un tiempo que se expone, que “hace superficie”, un tiempo de exposición que sustituye desde entonces al tiempo de la sucesión clásica. El tiempo de la repentina toma de imágenes es, pues, desde el origen el TIEMPO-LUZ”.¹¹⁷⁰ Con el cine, con el fotograma instantáneo, con la secuencia, el tiempo ya no se detendrá jamás. Este es el verdadero tiempo *cronoscópico*. La antesala del *tiempo digital*.

A través del concepto de velocidad de la luz, considera que la *exposición* ha suplantado a la *sucesión* cronológica en la medición de la duración presente y de la longitud en la extensión inmediata. El intervalo espacio, el intervalo tópico, como lo llama Virilio, es sedentario, inmueble. Es extensión, superficie poblada de cosas, personas, ciudadanos..., en el que la distancia de un punto a otro se mide en un tiempo largo, a través de una movilidad general de lugar en lugar (nómada). En la que los viajes y

¹¹⁶⁷ “Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria”. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. Op Cit.* Pp.9.

¹¹⁶⁸ Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 72

¹¹⁶⁹ *Ibidem.* Pp. 78.

¹¹⁷⁰ Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 44

movimientos tienen una partida, un tránsito y una llegada. Dimensiones espaciales enteras en las que fluyen las relaciones de proximidad y de contacto. “Históricamente nos hallamos, pues, ante una especie de *clivaje* del conocimiento del ser en el mundo: por una parte, el nómada de los orígenes para el que dominan el trayecto, la trayectoria del ser. Por otra, el sedentario para el que prevalecen el sujeto y el objeto, movimiento hacia lo inmueble, lo inerte, que caracteriza al “civil” sedentario y urbano, opuesto al “guerrero” nómada.”¹¹⁷¹

Tras esta *transición crítica*, en la que aún estamos inmersos, lo tópico, lo territorial, es progresivamente sustituido por el *intervalo tele-tópico*, por la red en la que transitan imágenes en un tiempo ultra-corto, en lugar de objetos sobre un territorio analógico. Ya no hablamos de una movilidad de lugar en lugar, sino de una movilidad en el lugar y desde el lugar a través de las interrelaciones a distancia. “El mundo se ha estrechado, se ha estrechado terriblemente, uno ya no viaja, se desplaza”. Un mundo que se contrae y se cierra sobre sí mismo, transformando el encarcelamiento en un fenómeno de masas.¹¹⁷² Hoy no buscamos estratégicamente la apropiación de espacios, la estrategia va orientada a la posesión del tiempo.¹¹⁷³ El individuo *hipermoderno* no persigue la libertad de movimiento, sino un tiempo libre para descansar, o bien, para seguir gozando en sociedad de consumo.¹¹⁷⁴ “Esta gente no se mueve, ni cuando viajan en el tren rápido. No se mueven cuando vuelan en avión. Son sedentarios en un movimiento absoluto: la velocidad, la *hiper-velocidad* del tren o del avión o el barco de alta velocidad, y la *hiper-velocidad* de la comunicación instantánea, que les permite operar en bolsa”.¹¹⁷⁵ Ahora entramos de lleno en el plano de lo político, ¿por quién tomar partido?, “¿debemos por ello tener piedad por ese espacio real ya desacreditado en beneficio exclusivo del tiempo real de los intercambios instantáneos, o, por el contrario, luchar a pie firme contra esa discriminación?”¹¹⁷⁶ La respuesta no se encuentra ni de un lado ni del otro. La política del territorio es algo anacrónico. Hoy, sólo un gesto político que ponga en el centro el tiempo puede luchar “a pie firme contra esta discriminación”, un gesto político que atraviese los intercambios instantáneos, que se sitúe de lleno en el presente asumiendo la multiplicidad del dispositivo tiempo y la existencia de un futuro que estará siempre por-

¹¹⁷¹ *Ibidem*. Pp. 41

¹¹⁷² Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. *Op Cit*. Pp. 67

¹¹⁷³ *Ibidem*. Pp. 119

¹¹⁷⁴ Lipovetsky, G & Serroy, J. *La pantalla global*. *Op Cit*. Pp. 278.

¹¹⁷⁵ Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. *Op Cit*. Pp. 76

¹¹⁷⁶ Virilio, P. *La velocidad de liberación*. *Op Cit*. Pp. 166

venir y nunca llegará.

3.-Velocidad y movimiento: la paradoja del trayecto.

“En efecto: el actuar a distancia vuelve problemática la naturaleza misma del intervalo que compone esa distancia... Intervalo del género ESPACIO (signo negativo) para el ordenamiento geométrico y el control del medio ambiente geofísico. Intervalo del género TIEMPO (signo positivo) para el control del medio-ambiente físico, la invención de los medios de comunicación. Y, finalmente, intervalo del género LUZ (signo nulo), tercer y último intervalo (interfaz), para el control instantáneo del medio-ambiente micro físico, gracias a los nuevos medios de telecomunicación.”¹¹⁷⁷ Este *tercer intervalo*, intervalo del género de luz (en referencia a la velocidad), marca la entrada en lo que Virilio llama “crisis temporal del intervalo presente”, que se caracteriza básicamente por: ya no nos sirven modelos arquitectónicos para pensar el tiempo, y un dominio de la duración intensiva del instante real, como presente que tiende a dilatarse infinitamente (desenganchado de un aquí y ahora) sobre la duración del tiempo extensivo de la historia, entendida como narración. Hoy, el *instante presente* es nuestra única entrada en el tiempo, y en la extensión (espacio) del mundo real a través de la *tele-presencia* a distancia. “El tiempo real del *tercer intervalo* del género luz de las ondas electromagnéticas, prevalece definitivamente sobre el espacio real de la materia, sobre la extensión, la duración de las sustancias que componen el estrecho entorno humano”.¹¹⁷⁸ Así, este *tiempo-luz* se impone al *tiempo-materia* de la física, y así, el instante presente se transforma en un *eterno presente*.¹¹⁷⁹ “Todo lo que no se puede hacer presente no existe. Todo tiene que estar presente”.¹¹⁸⁰ El tiempo de la sucesión cronológica se borra en favor de un tiempo de la exposición instantánea.

“El espacio de la red no está formado por fases continuadas y transiciones, sino por acontecimientos o circunstancias discontinuas. Allí no hay progreso ni desarrollo alguno. No tiene

¹¹⁷⁷*Ibidem*. Pp. 72

¹¹⁷⁸Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 58

¹¹⁷⁹*Ibidem*. Pág. 179.

¹¹⁸⁰ Han, B-C. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse.* Herder. Barcelona, 2015. Pp. 61.

Historia. El tiempo de la red es un tiempo-ahora discontinuo y puntual. Se va de un link al, de una ahora al otro. El ahora no tiene ninguna duración. No hay nada que incite a detenerse durante mucho tiempo en un punto del ahora. La multitud de posibilidades y alternativas hace que uno no tenga la obligación ni la necesidad de demorarse en un lugar. Demorarse largo y tendido sólo provocaría aburrimiento”.¹¹⁸¹

La noción de velocidad debe ser también reconsiderada¹¹⁸². Ayer Newton hablaba de aceleración y des-aceleración, esto es, del espacio en función del tiempo; hoy debemos, además de las anteriores nociones que emplea la física, añadir las nociones de *velocidad actual* y *velocidad virtual*. No se trata de una velocidad que reduce el tiempo entre dos puntos sobre un plano, sino, más bien, de la velocidad entendida como dispositivo que debe servir para percibir y concebir más intensamente el mundo presente. La velocidad nos proporciona qué ver. No sólo nos permite llegar más rápido de un punto a otro, sino que nos proporciona qué podemos ver y qué podemos percibir. La velocidad cambia nuestra visión del mundo.¹¹⁸³ Más rápido sí, pero sin movernos en el espacio-tiempo. Un viaje sin movimiento.

La noción unitaria de trayecto se escinde en favor de lo que se llama una “llegada generalizada”, esto es, todo llega siempre sin partir, sin tránsito, redoblándose. Haciendo pliegue.¹¹⁸⁴ La supresión de este viaje implica la supresión del *intervalo espacio* y del *intervalo tiempo* tal y como los conocemos (tiempo profundo de la geología y de la historia); la supresión de la partida implica que el trayecto pierda los componentes sucesivos en beneficio de la llegada. Todo llega sin partir, todo acaba sin iniciarse (tiempo superficial de la interacción a distancia). El viaje general¹¹⁸⁵ ha sustituido el viaje particular: el del navegante, el explorador o el peregrino solitarios. El turismo de tele-espectador o del *tele-trabajador* es el eterno retorno de un *feedback*. “La interactividad es el resultado de la presión del tiempo real de la espontaneidad sobre el espacio real de la sucesión. Así que ya ves: por un lado volvemos a tener la presión del tiempo real, y por el otro, la simultaneidad. La interactividad es la actualización de la simultaneidad

¹¹⁸¹ *Ibidem*. Pp. 63-64.

¹¹⁸² Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. *Op Cit*. Pp. 160.

¹¹⁸³ Virilio, P. *El cibermundo y la política de lo peor*. *Op Cit*. Pp. 23.

¹¹⁸⁴ Deleuze, G. *El pliegue*. *Op Cit*. Pp. 15 y 35-36.

¹¹⁸⁵ Han, B-C. *El aroma del tiempo*. *Op Cit*. Pp. *Ibidem*. Pp. 60.

sobre el espacio real de la sucesión cronológica e histórica”.¹¹⁸⁶ En esta nueva partida el instante ha ganado a la sucesión cronológica. Hemos visto como la noción de velocidad es primordial para la economía. No se puede separar la velocidad de la riqueza. En la nueva economía financiera, en la economía del *turbocapitalismo*, los flujos de capital circulan a una velocidad hasta ahora nunca vista.¹¹⁸⁷ En definitiva, se trata de una economía de la incertidumbre y de la complejidad informática.¹¹⁸⁸

La velocidad es paradójica: una amenaza tiránica y destructiva, y, al mismo tiempo, es la vida misma. “El poder es inseparable de la riqueza y la riqueza es inseparable de la velocidad. Quien dice poder, dice, ante todo, poder *dromocrático* -*dromos* procede del griego y quiere decir 'carrera'-, y toda sociedad es una sociedad de carreras. (...) Independiente de la economía de la riqueza, un estudio de lo político no puede hacerse sin un estudio de la economía de la velocidad”.¹¹⁸⁹

4.-Velocidad.

La velocidad no es más que tiempo ganado, tiempo ganado a la muerte. Esta nueva noción de poder, ligado a la noción de velocidad, pone de manifiesto la alianza entre el poder *económico-financiero* a escala internacional, y la de una nueva noción de tiempo desvinculado ya del espacio y del movimiento. La evolución del poder es la del tránsito progresivo de lo estático a lo dinámico.¹¹⁹⁰ “Así, la lógica asociada del saber/poder es eliminada en provecho del poder/mover, vale decir, del examen de las tendencias, de los flujos”.¹¹⁹¹ “La contracción de las distancias se ha convertido en una realidad estratégica de consecuencias económicas y políticas incalculables, porque corresponde a la negación del espacio”.¹¹⁹²

Hoy, más que nunca, hablamos de flujos de capital. *La eficacia de la moneda*

¹¹⁸⁶Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. *Op Cit*. Pp. 83.

¹¹⁸⁷ Moulrier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. *Op Cit*. Pp. 200.

¹¹⁸⁸ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Alianza. Madrid, 2006. Pp. 193.

¹¹⁸⁹Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. *Op Cit*. Pp. 17.

¹¹⁹⁰Virilio, P. *Velocidad y política*. *Op Cit*. Pp. 39.

¹¹⁹¹*Ibidem*. Pp. 51 “Esto es tan evidente que ya se ha dejado de enseñar incluso geografía en la Escuela Militar en Francia y actualmente la gendarmería experimenta el *criminostat*”. Programa de control de la criminalidad en el que los datos sobre delincuencia son analizados en una computadora central. Esto permite que todos los delitos, independientemente, del área territorial en el que fueran cometidos, puedan ser procesados y analizados de manera conjunta y centralizada.

¹¹⁹²*Ibidem*. Pp. 119.

electrónica es su masa, que multiplica su velocidad de circulación, que genera una burbuja financiera virtual que puede provocar graves perjuicios a los recursos económicos de un gran número de países. Se multiplica porque se autoregenera a través del crédito. A la masa y a la energía debemos sumarle la información como tercera dimensión de la realidad. El *choque informacional* es la nueva forma de golpe de Estado frente a la que la mayoría de los Estados procuran protegerse. La información financiera en tiempo real es más importante, más esencial, que la masa monetaria, más esencial que la materialidad del patrón oro, hoy ya jubilado, pero también lo es de la territorialidad del espacio del Estado Nación. *Dinero, información, velocidad*. Las tres nociones claves del nuevo paradigma económico y financiero.

El posfordismo ya no separa comunicación de producción, sino que hace de esta coincidencia el impulso del desarrollo económico. Se trata de una forma de lenguaje que produce organización dentro de la esfera de trabajo, dentro de la empresa. “A fin de ligar mejor la producción a las oscilaciones del mercado, el proceso de trabajo se estructura para fluidificar al máximo la circulación de información gracias a la cual se puede responder en tiempo real a las exigencias del mercado”.¹¹⁹³ La comunicación de la información deberá hacer uso de un lenguaje ágil y funcional para este objetivo. Se trata de un lenguaje lógico-formal, que utiliza el código binario, que permite, en el momento mismo de la transmisión de la información, actualizar actos de trabajo esenciales para obtener el objetivo establecido. A este proceso, que sería imposible que llegara a su máxima perfección sin una transmisión de la información a la mayor velocidad posible, a través de la red, se la ha llamado producción *just in time*. El modelo posfordista se ha visto obligado a interiorizar la comunicación. El peligro no está en evidenciar el modelo democrático heredado del fordismo. El peligro reside en no querer redefinir sobre este nuevo modelo las categorías de lo político.

Riqueza y velocidad han ido siempre unidas, siendo la primera la cara oculta de la segunda. La *monética* -dispositivo dinero-información- traduce muy bien este movimiento que ha hecho de la circulación, de la movilidad de flujos, sinónimo del dinero. El dinero no es nada, la circulación es todo. La moneda hoy no es más que un impulso electromagnético.¹¹⁹⁴ Esto es, el dinero ya no es material, sino que es transmisión

¹¹⁹³ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines*. Op Cit. Pp. 22.

¹¹⁹⁴ Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. Op Cit. Pp. 104.

de información en tiempo global e instantáneo. La metáfora del dinero de plástico, el de la tarjeta, es una metáfora excelente para mostrar esta doble cualidad del dinero: es información y es electromagnético.

A la falta de un verdadero ordenamiento del tiempo la economía y la política escapan de cualquier control democrático. La burbuja financiera virtual es el signo precursor de la emergencia del reciente *accidente global*. “De hecho, si el ACCIDENTE es sólo lo que acontece y no, como la SUSTANCIA lo que es, entonces, cuanto más transcurre y se borra el tiempo local de la historia, tanto más se pone de manifiesto su carácter accidental.”¹¹⁹⁵ Esto es, a medida que aumenta la velocidad de los acontecimientos, de los trayectos, más se difumina, se escinde, el tiempo local, el tiempo histórico, hacia un tiempo global sin espacio, sin movimiento, donde todo transcurre de forma instantánea. “Desaparece el futuro como el tiempo del político”.¹¹⁹⁶

5.-Vacío y encierro: una lectura negativa de la red.

Esta nueva velocidad audio-visual se transforma en el último *vacío*, un vacío que no depende de la distancia entre dos lugares sino del “interfaz de una transmisión instantánea de las apariencias lejanas”. Un vacío que es sinónimo de la ausencia de superficie, de la pérdida de la perspectiva del espacio local, en favor de un tiempo mundial, global, tiempo luz, en el que el movimiento no se da sobre el plano geográfico. Esta nueva forma de trayecto, la del trayecto sin salida y en una llegada permanente supone la pérdida de la superficie, del vector sobre una superficie, en favor del punto instantáneo, sin origen, sin destino.¹¹⁹⁷ Sin movimiento, el mundo se ha vuelto demasiado pequeño. Vivimos en una *caja cerrada* bajo una nueva forma de clausura que es la interactividad. Somos víctimas de un encarcelamiento global cada vez más generalizado. El mundo se ha hecho tan pequeño que es insoportable vivir en él.¹¹⁹⁸ “Así van de cansados tantos pequeños, y no son pocos los adultos que cada día se toman más estimulantes (abusando del café, de las anfetaminas o de drogas como la cocaína) para aguantar el esfuerzo de su adaptación, nunca lograda del todo a la creciente velocidad

¹¹⁹⁵Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 165.

¹¹⁹⁶ Han, B-C. *En el enjambre. Op Cit.* Pp. 36.

¹¹⁹⁷ Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 168.

¹¹⁹⁸ Virilio, P. *Amanecer crepuscular. Op Cit.* Pp. 84.

ambiental”.¹¹⁹⁹ Antes el cuerpo estaba encerrado en el espacio, ahora es el tiempo el que nos aprisiona. El individualismo es el resultado de esta nueva forma de claustrofobia. “Hoy en día, están al borde de la *implosión*. Se tiende a la desintegración de la comunidad de los presentes en beneficio de la de los ausentes: ausentes abandonados a Internet o a la *multimedia*. Es un acontecimiento sin par. Es una de las caras del accidente general. El hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana. Vemos que la pérdida del cuerpo propio conlleva la pérdida del cuerpo del otro, en beneficio de una especie de espectro del que está lejos, del que está en el espacio virtual de Internet o en el tragaluz que es la televisión”.¹²⁰⁰

Una tendencia creciente al control, hasta la extinción, del movimiento, del trayecto. El punto frente al vector. De esta manera, sin trayecto, ya no hay contactos. Habiendo cesado la resistencia de las distancias, el mundo sólo nos devuelve la soledad del punto, esa nueva forma de soledad *multimedia*, en la que todo permanece en su estado, sin cambio, sin movimiento.¹²⁰¹ Así pues, los intervalos de espacio o de tiempo, que habían acompañado a la historia y la geografía, les debemos añadir un tercer intervalo, de signo nulo, que viene a quebrar el binomio de la medida de la duración y de la extensión, y nos adentra en una nueva cuarta dimensión. “El mundo se empequeñece y empieza a surgir una sensación de encarcelamiento que los jóvenes quizá no perciban todavía. El gran confinamiento de Foucault no está hecho en el siglo XVIII, sino en el XXI. Cuando tengamos todas las interactividades que queramos, cuando vayamos a Tokio en dos horas gracias a los aviones *hipersónicos*, es evidente que la sensación de estrechez del mundo se hará rápidamente insoportable. Habremos perdido la grandiosidad de la naturaleza. Al igual que existe la contaminación de la naturaleza existe una contaminación de las dimensiones reales. Es un hecho INSOPORTABLE. Perder el cuerpo en el autismo o en la esquizofrenia también es insoportable. Ahora bien, creo que, a causa de las tecnologías, estamos perdiendo el cuerpo propio en beneficio del cuerpo espectral, y el mundo propio en beneficio del mundo virtual. La cuestión que se plantea es la de reencontrar el contacto”.¹²⁰² Es decir, ¿cómo pasar de lo virtual a lo material nuevamente?

¹¹⁹⁹ Esquirol, J. M. *El respirar de los días. Op Cit.* Pp. 86.

¹²⁰⁰ Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor. Op Cit.* Pp. 48.

¹²⁰¹ Virilio, P. *La velocidad de liberación. Op Cit.* Pp. 174.

¹²⁰² Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor. Op Cit* Pp. 50.

Tras haber cesado finalmente la resistencia de las distancias, la extensión del mundo entregará las armas defensivas llamadas “duración”, “extensión” y “horizonte”. El hombre contemporáneo, el ciudadano terminal no llega ya a nada más y toma una nueva forma de ser sedentario, que no es la del espacio de localización en la ciudad, sino el de una nueva enfermedad, la de la soledad del punto, la del hombre encarcelado en una ahora omnipotente que borra, como instante siempre presente, el lugar y la hora. La llegada generalizada de las transmisiones sustituye la llegada restringida de los transportes. La soledad del hombre en la ciudad-mundo-virtual, de la *meta-ciudad-teletópica*.

A la degradación del medio natural debemos sumarle una nueva contaminación de las distancias que organizan nuestra relación con el otro y con cualquier experiencia sensible, por eso debe elaborarse una nueva ecología del artificio de las técnicas de transporte y de las transmisiones que hacen explotar las dimensiones del medio *geofísico* degradando su amplitud. Virilio la llama *ecología gris*, en oposición a la *ecología verde*. Ésta debe ser una ecología de las distancias, ya que la contaminación también es la contaminación de la dimensión real por la velocidad. La velocidad contamina la extensión del mundo y las distancias del mundo. Quizás no se aprecie, quizás no sea material, porque no es visible sino mental.

6.-Política, economía y ciber mundo.

La sociedad actual no está ya tan dividida entre norte y sur, sino por dos temporalidades distintas, por dos velocidades: una *absoluta* y otra *relativa*. Esta nueva ruptura marcará dos nuevos modelos de desarrollo: el de la comunidad virtual de la ciudad mundial, y el del espacio real de las ciudades locales. Mundial y local están determinados por dos formas de tiempo. Los que vivirán al ritmo del tiempo real de la ciudad mundial, en la comunidad virtual de los pudientes, y los que sobrevivirán en los márgenes del espacio real de las ciudades locales, más abandonadas incluso que los que hoy viven en las zonas suburbanas del Tercer Mundo. Las redes funcionan según una lógica binaria: inclusión-exclusión. Que se traduce en estar conectado-no estar conectado.¹²⁰³ Un *homogenización* temporal donde la tiranía del tiempo real, de un tiempo ya mundial, domina y desvaloriza el tiempo local. La *globalización* del tiempo de la información

¹²⁰³ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Alianza. Madrid, 2006. Pp. 28.

implica una *virtualización* de la política.

Esta *estéreo-realidad* también ha contagiado al mercado de trabajo. Las diferentes tecnologías del *tele-trabajo* permiten hoy dejar atrás la jornada de ocho horas y las restricciones geográficas de la fábrica. Ahora bien, la movilidad y la ubicuidad de la movilidad y del *tele-trabajo* también tiene sus consecuencias negativas: hoy es difícil distinguir los periodos de descanso y del trabajo remunerado y no remunerado, amenazando con expandirse a todo el espacio de la vida privada y a todo el tiempo que extrañamente considerábamos como libre. El dispositivo digital ha hecho móvil el trabajo mismo. Cada individuo lleva consigo, de aquí para allá, el puesto de trabajo como si se tratara de un campamento. Ya no se puede escapar del trabajo. “La pausa es solamente una fase del tiempo de trabajo. Hoy no tenemos otro tiempo que el del trabajo”.¹²⁰⁴ Además, debemos sumarle la presión temporal constante de los acontecimientos del mercado.

En la organización del trabajo el problema ya no es el de la gestión del espacio real y del tiempo local de la fábrica –fordismo–, como la gestión del tiempo real del espacio mundial de la capacidad a reaccionar a las órdenes de los que realizan los pedidos *just in time* y a stock cero de la explotación *post-industrial* –posfordismo–. Por eso mismo la red debe ser flexible, fácilmente adaptable y con capacidad de auto-generación. La red tiene una capacidad expansiva de procesamiento y de comunicación en términos de complejidad y velocidad; gracias a la digitalización permite recombinarse, y, finalmente, es interactiva y flexible.¹²⁰⁵ La circulación de personas y capitales es cada vez más rápida, mientras que el sedentarismo metropolitano de las fuentes de empleo cede el lugar a un nomadismo *omni-politano* donde cada empleado es como una partícula virtual de una empresa apenas inexistente, porque este no sólo es global, es total.

Antes el individuo era tal en el interior de la realidad concreta de la ciudad, sin embargo, la declinación de la realidad de la comunidad de las ciudades locales en favor de la virtualidad discreta de la ciudad mundial, tiene como consecuencia la *des-realización* del fundamento territorial del Estado de derecho: privilegiando la

¹²⁰⁴ Han, B-C. *En el enjambre*. Op Cit. Pp. 59.

¹²⁰⁵ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Op Cit. Pp. 34.

contemporaneidad en detrimento de la ciudadanía, la virtualidad *metro-política* domina la actualidad *geopolítica* de la ciudad. En estas condiciones las realidades sociales pronto dejarán lugar a una especie de *estéreo-realidad* política en la que la interacción de los intercambios se parece cada vez más a la *inter-conexión* de los mercados financieros, sin embargo, puede, también, tomar otras formas. Puede configurar otras alternativas políticas. “De modo que la idea es ésta: no va a haber un política verdaderamente filosófica -en otros términos: una filosofía política- más que la barbarie-, si no controlamos la velocidad al mismo tiempo que la riqueza; dicho de otro modo, si la economía no se extiende al tiempo, porque el tiempo es dinero y la velocidad es poder”.¹²⁰⁶

La postura de Virilio es clara, construir una economía *política de la velocidad*, de la misma forma que se inventó una economía *política de la riqueza*. Reinventar una nueva política de la velocidad que ponga en el centro la ciudad, porque ésta actúa como desacelerador sedentario. Porque la cuestión de la velocidad es, en efecto la de la democracia. Pero, ¿podemos encontrar una democracia del tiempo real, del *live*, de la inmediatez? Para Virilio la respuesta es no. ¿Por qué?

El tiempo real -tiempo único y global que hemos empleado como sinónimos- tiende a proyectar un espacio esencialmente totalitario, porque elimina la reflexión del ciudadano fomentando básicamente los actos reflejos, que son siempre inmediatos. La sociedad de consumo es básicamente emocional. Apela constantemente emociones fugaces para estimular la compra. El capitalismo de consumo es esencialmente emocional y comunicativo, ya que apela a emociones y significados preconcebidos a través de la publicidad. La emoción es un medio de producción. “La economía neoliberal, que en pos del incremento de la producción permanente destruye continuidad y construye inestabilidad, impulsa la *emocionalización* del proceso productivo. Asimismo, la aceleración de la comunicación favorece la *emocionalización*, ya que la racionalidad es *más lenta* que la emocionalidad. La racionalidad es, en cierto modo, sin velocidad. De ahí que el impulso acelerador lleve a la dictadura de la emoción”.¹²⁰⁷ Al final, no consumimos cosas, sino emociones. Las emociones se pueden consumir infinitamente, mientras que

¹²⁰⁶ Virilio, P. *Amanecer crepuscular. Op Cit.* Pp. 69.

¹²⁰⁷ Han, B-C. *Psicopolítica. Op Cit.* Pp. 72.

las cosas no. “La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo. Por medio de la emoción llega hasta lo más profundo del individuo”.¹²⁰⁸

La democracia es solidaria, no solitaria, y el ciudadano tiene la necesidad de reflexionar antes de actuar. Ahora bien, el tiempo real y el presente global siempre recurrente exigen del *tele-espectador*, esa nueva forma de ciudadano virtual, un acto reflejo que es ya manipulación emocional. No hay espacio para la reflexión. La democracia está amenazada en su temporalidad pues el tiempo de espera para un juicio tiende a ser suprimido. La democracia es la espera de una decisión tomada colectivamente. La democracia virtual, instantánea, la democracia automática, elimina esta reflexión en beneficio de un reflejo emocional. Entonces..., recuperar la palabra, recuperar el contacto: hacer la ciudad como forma de resistencia.¹²⁰⁹

“Al perder la ciudad perdemos todo. Volviendo a encontrarla ganaremos todo. Hoy día, si hay una solución está en la organización del lugar de vida en común. No debemos dejarnos traicionar, engañar por la *tele-città* después de la *cine-città*. Debemos encararnos al drama y a la tragedia de la ciudad-mundo, está ciudad virtual que pone fuera de su lugar el trabajo y la relación con el prójimo”.¹²¹⁰

En este punto nos distanciamos de Virilio. Él reclama vehementemente un retorno a la democracia analógica, que se basa en el diálogo y en una reflexión meditada antes de la toma de cualquier posición. Ahora bien, la democracia, antes de la aparición de Internet, era ya sólo una simulación de lo democrático. La aceleración y la decisión instantánea no invalidan la decisión como tal, porque antes de la red, la democracia como decisión, tampoco existía. Sólo se decide en un *espacio de decisión*. Lo que caracteriza al *espacio de decisión* democrático es la libertad en la decisión. La decisión no es un acto

¹²⁰⁸ *Ibidem*. Pp. 75.

¹²⁰⁹ Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. Op Cit. Pp. 86

¹²¹⁰ *Ibidem*. Pp. 54

racional, sino un espacio que el individuo ocupa desde el que siente¹²¹¹ y reflexiona. Sin este espacio no existe *lo democrático*. ¿Es esta libertad de decisión un acto racional meditado? Ni lo es ahora, ni lo fue antes. A lo que él llama democracia, no es un *espacio de decisión democrático*, porque no existe una distinción clara entre las diferentes propuestas políticas: la política democrática –que no se debe confundir con el *espacio de decisión democrático*- funciona a través de consignas y eslóganes, que, ni uno ni otro dan tiempo a la reflexión y a la meditación, porque quedan bloqueadas por emociones controlables y manipulables. Ambos se sostienen en la inmediatez –para ello no es necesario que sea digital-. Un *espacio de decisión* lo atraviesan diferentes alternativas. Cuando no hay alternativas, el *espacio de decisión* se diluye. En este sentido, parece que Internet ofrece nuevas posibilidades: los individuos pueden acceder a más información de las campañas y los partidos sin depender de los medios de comunicación de masas. Permite a los individuos elaborar sus propios bloques de información, limitando el papel que tienen los directores de informativos.¹²¹² Reclamar la democracia analógica no es reclamar la reconstrucción del *espacio de decisión democrático*. Ni ayer, ni hoy existe ese espacio. Para ello debemos remontarnos a un pasado muy lejano, o bien, soñar un futuro por construir.

Debemos preguntarnos: ¿debe *lo político* pasar por la democracia, entendiéndola como democracia de partidos y parlamentaria? La respuesta es: no. El error está en confundir *la política* con *lo político*. La política llega a su máximo grado de libertad con la democracia, con una libertad simulada que depende de la manipulación comunicativa y el marketing político. *Lo político*, por otro lado, está por construir, y asume los retos del futuro, de la inmediatez, de la aceleración y de la velocidad de la red. *Lo político* es la organización colectiva de los diferentes modos de conjugar el verbo “politizar”. Por eso, las críticas a Internet de Virilio son pobres en algunos puntos. La sociabilidad en la era de Internet ni aumenta ni disminuye, sino que se transforma, y adopta la forma de la sociabilidad en red que conecta con las personas *online* y en la vida real.¹²¹³ Más aún, el uso de Internet suma sociabilidad en lugar de restar de ella. En la red se puede construir ese *espacio de decisión democrático*, que para nada tiene que ver con la política democrática; y que puede servir de referente para diferentes formas de politizar vidas,

¹²¹¹ El sentimiento y emoción se diferencian en su respectiva temporalidad. El sentimiento permite una duración, mientras que la emoción es fugaz y breve. Han, B-C. *Psicopolítica*. Op Cit. Pp. 67.

¹²¹² Castells, M. (ed.). *La sociedad red: una visión global*. Op cit. Pp. 446.

¹²¹³ *Ibidem*. 297.

proyectos, iniciativas, para una política material..., que, en definitiva dejan atrás la política democrática, pero deben convivir con ella.

“Las redes sociales son transversales y multi-ramificadas. La gente utiliza múltiples métodos de comunicación para mantener sus comunidades: el contacto directo, el teléfono, el correo postal, el correo electrónico, los chats y otros medios digitales. Las relaciones que se inician en Internet pueden trasladarse al mundo real, y las relaciones de amistad y parentesco existentes pueden mantenerse online”.¹²¹⁴

En este sentido, a la vista de un pasado cercano no podemos estar, en absoluto de acuerdo con las siguientes palabras:

“La indignación digital no puede cantarse. No es capaz de acción ni de narración. Más bien es un estado afectivo que no desarrolla ninguna fuerza poderosa de acción [...] La actual multitud indignada es muy fugaz y dispersa”.¹²¹⁵

7.-Una nueva sociedad de control.

La velocidad es el poder mismo.¹²¹⁶

Ayer el control se ejercía sobre el *cuerpo territorial*, sobre la extensión de un territorio o de un cuerpo humano,¹²¹⁷ hoy sobre un medio ambiente inmaterial y en un cuerpo terminal, el del ciudadano terminal.¹²¹⁸ Y esto es lo que significa la nueva *urbanización del tiempo real*, la urbanización de ese cuerpo propio conectado al mundo a través de interfaces (teclados, pantallas, dispositivos móviles...), de un ciudadano terminal como ser interactivo que es al mismo tiempo emisor y receptor, y que vive en el

¹²¹⁴ *Ibidem*. Pp. 279.

¹²¹⁵ Han, B-C. *En el enjambre*. *Op Cit*. Pp. 22-23.

¹²¹⁶ Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. *Op Cit*. Pp. 18.

¹²¹⁷ Foucault, M. *Vigilar y castigar*. *Op Cit*. Y Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*. *Op Cit*.

¹²¹⁸ El ciudadano terminal es el último ciudadano de la ciudad clásica, de la ciudad en el que las relaciones se medían en función de una noción de tiempo aún ligada a la de espacio.

feedback del eterno retorno. “El individuo actual y de mañana, conectado permanentemente, mediante el móvil y el portátil, con el conjunto de las pantallas, está es el centro de un tejido reticulado, cuya amplitud determina los actos de su vida cotidiana”.¹²¹⁹ La revolución de las transmisiones ha provocado el siguiente cambio: del tradicional ordenamiento de un territorio real a un control del medio ambiente que habitamos en tiempo real. “Vivir es, de manera creciente estar pegado a la pantalla y conectado a la red”¹²²⁰.

El político y el urbanista clásicos diseñan y construyen el espacio real, con problemas tales como las restricciones geométricas y geográficas de lo central y lo periférico. Hoy, hay que sumarle a éste el ordenamiento del *tiempo real* de la inmediatez: la transmisión de información en forma de red. Hoy la política-gestión se ciñe al tiempo presente, ya que ha desaparecido el antes y el después de la duración en favor del instante real, respecto al cual nadie tiene poder. Si ayer se imponían las tiranías de las distancias hoy lo hacen las tiranías del tiempo real y de la inmediatez. “Este efecto de velocidad y estupefacción pasa a nivel del pensamiento y del poder mismo. El poder de la velocidad se volvió más poderoso que el poder de la riqueza. Los dos están ligados, evidentemente. El tiempo es dinero y la velocidad es poder.”¹²²¹ La eficacia del poder se mide en función de la velocidad. “La política no es más que una caja de velocidades, y la revolución no es otra cosa que un *over-drive*: la guerra, “continuación de la política por otros medios”, sería más bien una continuación policial a una mayor velocidad, en otros vehículos.”¹²²²

No sólo velocidad, sino, también omnipresencia del poder. Cada uno de nosotros, con un dispositivo móvil –videocámara o Smartphone- puede ser grabado. Este nuevo Gran Hermano ha conseguido atizar la guerra de todos contra todos, en la que cada uno de nosotros vigila y es vigilado. “La vigilancia digital es precisamente más eficiente porque es *aperspectivista*. No tiene la limitación que es propia de la óptica analógica. La óptica digital posibilita la vigilancia desde todos los ángulos. Así, elimina los ángulos muertos. Frente a la óptica analógica, perspectivista, puede dirigir su mirada incluso hacia la psique”.¹²²³ La *sociedad policial* es la sociedad del espía y del chivato. También

¹²¹⁹ Lipovetsky, G & Serroy, J. *La pantalla global*. Op Cit. Pp. 269.

¹²²⁰ *Ibidem*. Op Cit. Pp. 271.

¹²²¹ Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. Op cit. Pp. 173

¹²²² Virilio, P. *Velocidad y política*. Op Cit .Pp. 26.

¹²²³ Han, B-C. *Psicopolítica*. Op Cit. Pp. 86.

es la sociedad en la que todos los individuos están fichados en Internet. “No ya el Uno¹²²⁴ radial del poder supremo, sino las cabezas múltiples y microindividuales de la hidra de Internet. Por este camino, la sociedad de la neovigilancia puede conducir en realidad a una sociedad de la autovigilancia en la que cada cual podría acabar vigilándose, dadas las repercusiones de la pantalla mediáticas de cualquier conversación filmada y distribuida. El riesgo aquí es que la pantalla se haga instrumento de una corrección política generalizada y cada vez más estricta.”¹²²⁵ Hoy, se registra cada clic que hacemos, cada palabra que introducimos en un buscador, que ordena, por sectores y temas, los recursos de la red.¹²²⁶ Cualquier paso por la red es observado y registrado. “Nuestra vida se reproduce totalmente en la red digital”.¹²²⁷ La era del *Big Brother* es una pesadilla del pasado, la actual es la del *Big Data*. Somos presos de una memoria digital: *Big Data* no olvida nada. No es exagerado hablar de un inconsciente digital: cada página, cada portal por el que pasamos queda registrado en nuestra memoria digital. A lo largo de nuestra vida no somos consciente por la infinidad de portales, páginas, etc. por los que hemos navegado. Toda esta información queda registrada. El *Big Data* conoce a la perfección nuestros gustos y nuestros deseos, incluso, con la información de que dispone, puede adelantarse a ellos. No es extraño que en la pantalla de nuestro ordenador aparezcan de pronto un producto que jamás hubiéramos pensado que pudiéramos desear, y, sin embargo, un deseo irreprimible por hacernos con él se apodera de nosotros. Sin embargo, “A la memoria digital le falta ese horizonte temporal extendido que constituye la temporalidad de lo vivo”.¹²²⁸

8.-Conclusión. Nuevas formas de *contra-poder* digital.

Lo que en principio es un instrumento del poder puede ser a su vez un instrumento *contra-poder*. Por ejemplo, “[...] bloquear los puntos de conexión entre redes que permiten el contra de estas redes por los metaprogramas de los valores compartidos que expresan la dominación estructural”¹²²⁹. Con cualquier dispositivo móvil, en cualquier lugar, un individuo puede grabar y filmar cualquier abuso de poder, y, en un instante,

¹²²⁴ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Alianza. Madrid, 2006. Pp. 62.

¹²²⁵ Lipovetsky, G & Serroy, J. *La pantalla global*. *Op Cit*. Pp. 283.

¹²²⁶ Esquirol, J. M. *El respirar de los días*. *Op Cit*. Pp. 79.

¹²²⁷ Han, B-C. *Psicopolítica*. *Op Cit*. Pp. 93.

¹²²⁸ *Ibidem*. Pp. 102.

¹²²⁹ Castells, M. (ed.). *La sociedad red: una visión global*. *Op Cit*. Pp. 64.

colgarlo en la red, hacerlo visible a todos. Las redes son el nuevo espacio público de interconexión en el que los abusos de poder se visibilizan, en el que nuevas comunidades se crean y nuevos proyectos se diseñan. Configuran un nuevo *espacio de decisión democrático*. Puede ser, a la vez, un *instrumento* de control digital y un *espacio* virtual que puede servir de modelo para la intervención política material.

“La visión habermasiana de la constitución y las instituciones políticas democráticas como el terreno de la sociedad, o la visión de la escuela de Chicago de la ciudad como espacio público para la comunicación y la integración social, se han desvanecido. Los comunes de la sociedad están formados por redes electrónicas, ya sean los medios heredados de los *mass media*, profundamente transformados por la digitalización o los nuevos sistemas de comunicación construidos en Internet y entorno a la red. Esto no quiere decir que desaparezcan las ciudades, ni que la interacción cara a cara sea una reliquia del pasado. De hecho, observamos la tendencia contraria: cuanta más comunicación existe en el espacio electrónico, más afirman las personas su propia cultura y experiencia en sus localidades”.¹²³⁰

Hoy, el individuo que se expresa en la red, el individuo virtual, es tan real como el individuo analógico de Arendt, y tan real para el resto de individuos como éste. “Para nosotros la apariencia- algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad”.¹²³¹ También él aparece en público. También a él pueden verlo y oírlo todo el mundo. Sin embargo, “Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual”.¹²³² Ciertamente, el individuo privado –tal y como decía Arendt- no existe plenamente, porque es insignificante, porque no significa para nadie, porque su palabra es inaudible y no se puede escuchar; con esa nostalgia del ágora, el individuo público es el que existe realmente.

Como expone Deleuze existe una gran confusión entre cuatro términos que se agrupan en dos parejas: la pareja *virtual/actual*, y la pareja *posible/real*. Lo *posible* se

¹²³⁰ *Ibidem*. Pp. 59.

¹²³¹ Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993. Pp. 59.

¹²³² Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. *Op Cit*. Pp. 314.

realiza en lo *real*, mientras que lo *virtual* se *actualiza* en lo *actual*. Los procesos de *realización* y de *actualización* son diferentes. Lo *posible* es sólo lo que puede ser *real*. Es decir, lo real es lo posible plenamente o lo posible es la imagen débil de lo real: el individuo público es real. Mientras que posible –en el sentido que da Arendt al individuo privado- es el individuo privado. Ontológicamente, lo posible es construido en tanto es imaginable como real. Cronológicamente, lo posible es siempre una imagen posterior de lo real. Por eso, para Arendt, el individuo privado es el individuo público devaluado: sólo es plenamente el individuo público. “La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera”.¹²³³ Por eso existe una semejanza entre el individuo privado y el individuo público: ser humano, ser racional, sujeto de derechos... Cuando piensa en el individuo público tiene como referencia al individuo como animal político de Aristóteles, al auténtico ciudadano.¹²³⁴

¿Cómo se actualiza lo virtual? “Por el contrario, la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan [...]”.¹²³⁵ Luego, el individuo virtual es tan real como el individuo de carne y huesos. El individuo virtual, que se multiplica tomando formas diferentes, en diferentes redes sociales, en diferentes procesos de actualización: es real. El individuo virtual deviene muchos siendo Uno. Por eso, como el individuo público de Arendt, desea hacerse visible.¹²³⁶

El *paradigma analógico* de Aristóteles, Arendt o Habermas se basa en la analogía de lo semejante por lo semejante que aparca lo radicalmente diferente. Por esto Arendt entiende el poder político como acuerdo, como acción concertada.¹²³⁷ Es el paradigma político de la comunicación y el diálogo de la democracia; el modelo del consenso político y el acuerdo, dónde, aunque con un disfraz u otro, siempre se repite *lo mismo*. Puede cambiar el significante, pero, cuando la política es sólo comunicación, el significado es siempre el mismo. Sea digital o analógico. El lenguaje no está exento de violencia, porque obliga a callar las vivencias para las que no existen palabras, y expresar contenidos que

¹²³³ Arendt, H. *La condición humana Op Cit.* Pp. 67.

¹²³⁴ *Ibidem.* Pp. 47.

¹²³⁵ Deleuze, G. *Diferencia y repetición. Op Cit.* Pp. 319.

¹²³⁶ Castells, M. *La sociedad red: una visión global. Op Cit.* Pp. 58.

¹²³⁷ Arendt, H. *Sobre la violencia.* Alianza. Madrid, 2005. Pp. 71.

no corresponden con la experiencia, y a tener intenciones que no son las propias. De todas maneras, el lenguaje no deja de ser un conjunto de reglas establecido por una comunidad de hablantes: en este caso la comunidad política del juego de la democracia, que establece unas reglas tan rígidas como las de un juego de ajedrez el contenido del cual son como las figuras.¹²³⁸ “Si, por un lado, el lenguaje permite al hombre “entrar en la Historia”, por otro, el lenguaje sigue siendo un “filtro” por el cual no todo lo que forma parte de la vivencia de cada hombre consigue pasar”.¹²³⁹ El lenguaje de la política, porque se dota a sí mismo de un código rígido y estricto a través de un conjunto de reglas –consenso, diálogo, acuerdos...- es constitutivamente disciplinario.

Las redes sociales y la red en general nos han abierto un campo infinito de nuevas posibilidades. “Existen, sin embargo, proyectos alternativos de estructuración del tiempo y del espacio, que son expresión de movimientos sociales que se proponen modificar los programas dominantes de la sociedad red”.¹²⁴⁰ El espacio para nuevos encuentros que se regeneran y siempre cambian. El *paradigma digital*, que se basa en la univocidad nos ofrece el *espacio real* para la novedad radical. “El ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma”.¹²⁴¹ Los individuos virtuales que se actualizan en la red en diferentes proyectos, comunidades e iniciativas han abierto un nuevo espacio político que sirve de modelo para la política en el espacio material. Los individuos virtuales se dicen de muchas maneras, pero están en un mismo plano de igualdad. “Tomando esto en cuenta, y dada la variedad de los orígenes potenciales de la dominación de las redes, la sociedad red es una estructura social multidimensional en el que las redes de diferentes clases tienen diferentes lógicas para considerar los valores, la definición de lo que constituye el valor depende de la especificidad de la red y de su programa”.¹²⁴² El valor es lo que se procesa en cada red, en cada momento, en cada lugar. “El capitalismo no ha desaparecido, pero no es –contra percepciones inspiradas ideológicamente- la única fuente de valor en la aldea global”.¹²⁴³

La *realidad virtual* debe servirnos de modelo para intervenir sobre la *realidad*

¹²³⁸ Wittgenstein L. *Investigaciones filosóficas*. Edicions 62. Barcelona, 1997. Pp. 118. Parágrafo. 108.

¹²³⁹ Marazzi, C. *El sitio de los calcetines*. Op Cit. Pp. 26.

¹²⁴⁰ Castells, M. *La sociedad red: una visión global*. Alianza. Madrid, 2006. Pp. 67.

¹²⁴¹ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op Cit. Pp. 72.

¹²⁴² Castells, M. (ed.) *La sociedad red: una visión global*. Op Cit. Pp. 52.

¹²⁴³ *Ibidem*. Pp. 53.

material. Entonces, el sustantivo “política” debe ser sustituido por el verbo “*politizar*”. Cuando hemos recorrido esta travesía que va del nombre al verbo, ya no estamos en el espacio de la política sino en la acción múltiple de *politizar*. Lo que se politiza es la multiplicidad, pero si no llega el momento organizativo se pierde en un cúmulo de experiencias diversas, y, entonces debemos asumir las críticas citadas anteriormente.

“”Politizar” se dice –porque se hace- de muchas maneras. Internet se politiza cuando en su interior se despliega una lucha por la transparencia y contra la censura; una cooperativa de consumo se politiza cuando la preocupación por comer saludablemente se desplaza a la pregunta por las relaciones entre campo y ciudad; una solidaridad efectiva en defensa de la dignidad y contra la humillación puede ser un arranque de politización; una universidad libre clavada en la universidad tradicional puede politizar el espacio educativo. Los ejemplos son innumerables porque cuando ya no existen frentes de lucha, sino que la vida es el propio campo de batalla, el verbo politizar se conjuga de infinitas maneras, e infinitos son los procesos de subjetivación que producen”.¹²⁴⁴

El 15 de mayo de 2011, después de una manifestación convocada por diversos colectivos a través de las redes sociales, cuarenta personas decidieron acampar en la Puerta del Sol de la ciudad de Madrid, pocos minutos después un grupo no más numeroso de personas también decidía ocupar la Plaça Catalunya en la ciudad de Barcelona. En pocos minutos el *acontecimiento* se extendió por todas las redes sociales, y horas después muchas de las plazas de diversas ciudades del Estado Español fueron transformándose en acampadas multitudinarias que reclamaban promover una democracia más participativa alejada del bipartidismo y del dominio de bancos y corporaciones, así como una "auténtica división de poderes" y otras medidas con la intención de mejorar el sistema democrático. El movimiento, que se extendió por todo el Estado fue el embrión de muchas iniciativas que tomaron, posteriormente, diferentes formas: asociaciones, grupos reivindicativos, e incluso partidos políticos, que se consolidarían años más tarde. Unos de

¹²⁴⁴ López Petit, S. “Para atravesar el impasse antes hay que haber entrado en él.” En: VVAA. *El Impasse de lo político*. Materiales para la subversión de la vida. Espai Blanc y Edicions Bellaterra. Barcelona, 2011. Pp. 139-140.

estos movimientos fue: el movimiento internauta *No les votes*, nacido en respuesta a la *Ley Sinde* contra la libre distribución de obras, que instó a no votar a los partidos que la apoyaron. Sin duda, el movimiento no nació de la nada, sólo estalló. En la red, en asociaciones, en colectivos, crecía un malestar que fue propagándose como un virus que el poder ni comprendía ni podía controlar. Pocos meses después salieron diversas publicaciones que intentaban reflexionar sobre el *acontecimiento*. Citamos un fragmento de estas publicaciones:

“El nosaltres que s’ha format no preexistia, no es trobava latent, sino que ha sorgit al mateix temps que hem pres les places. Per això és un Nosaltres obert, obert a tothom que vulgui entrar i formar-ne part. A la plaça hem après a conjuguar el *verb polititzar*, i el propi espai que ha permès l’articulació de les diferents polititzacions que es donen necessàriament dividides al llarg del temps. La remor que ha acabat amb el silenci del cementiri”.¹²⁴⁵

¹²⁴⁵ López Petit, S. « Desbordar les places. Una estratègia d’objectius ». En: VVAA. *Les veus de les places*. Icaria &ASACO. Barcelona, 2011. Pp. 95.

D.-Conclusiones.

XI.-Conclusiones finales.

Retomamos la tesis principal: El tiempo, como dispositivo es un mecanismo político social que pone al hombre de forma automática a disposición de la *Realidad* a través de un proceso, no intermitente, de socialización y adaptación en el que éste es interiorizado como autoacción hasta llegar a formar parte de su ser; de esta forma se consigue sincronizar su vida con una *Realidad* construida y diseñada políticamente. *Realidad* es: la sociedad de consumo, el mundo-trabajo, la cultura del ocio y la satisfacción, la gubernamentalidad a través de la economía y el espacio digital, de la sociedad neo-policia... Esto es, el capitalismo. Pero, ésta no es la única *Realidad*. No todo se reduce a lo económico, no todo es capital. Ciertamente, Marx ha sido, y es, uno

de los pensadores que mejor ha elaborado una crítica consistente del sistema de producción capitalista, porque es quién mejor lo conocía. Pero conocía el capitalismo del siglo XIX. Hoy, el capitalismo no es el de los tiempos de Marx, ha mutado, evolucionado, se ha apropiado de todo lo que le era antagónico¹²⁴⁶...No se trata de olvidar a Marx, sino de incorporarlo a un discurso crítico formado por muchos otros pensadores que hemos ido presentado.

No todo se reduce a lo económico, no todo es capital. La crítica, debe ir mucho más allá de lo económico. Lo hemos visto de forma clara y evidente a través de Heidegger, Schmitt, Deleuze o Durkheim, por ejemplo. Existe un deseo de vivir una vida propia que está enterrada. Una vida que se encuentra en otro lugar, pero este “otro lugar” está aquí, está en construcción. ¿Qué nos mantiene atrapados, más bien conectados, sin vacíos, sin interrupciones, a esta *Realidad* que se muestra cómo obvia? El tiempo. Una determinada forma de temporalidad construida por y para el capital. Pero, si el tiempo es una construcción social y política puede ser construido de otra manera. Y así está siendo. Hemos podido mostrar algunos ejemplos: el “acontecimiento”, como ese devenir en el tiempo que escapa a la historia y el progreso, o la reapropiación del deseo de vivir través de un *aburrimiento creativo*, en el que esta *Realidad*, con sus *pasatiempos*, ya no significa nada para nosotros, y abre un vacío para lo nuevo, para una vida-otra que desconocemos, que está por construir, no por venir. Un vacío que se abre cuando el consumo se interrumpe; la posibilidad de un tiempo propio, de un tiempo que no es el de la inmediatez y el ahora, de un tiempo largo o medio, que permite proyectar nuestro deseo de vivir más allá de la *Realidad*. De un deseo de vivir, tal y como muestra Heidegger, que asume que vida sólo hay una, y no, precisamente, debe ser ésta. Una temporalidad que en lugar de mantenerse atrapada al presente del *ahora*, sitúa el futuro como referente, y no permite que olvidemos nuestro pasado. Pasado (Bergson) y futuro (Heidegger) son las fuentes que nos abren a la acción y a una modificación del presente. Por eso, necesitamos dibujar un nuevo horizonte, una utopía. Cuando hacemos el vacío en un presente saturado, cuando se combate la presión de una temporalidad que nos ata a la *Realidad*, entonces, nuestro deseo de vivir, sincronizando una multiplicidad de deseos, hace posible lo nuevo. El tiempo no existe, la temporalidad es el dispositivo-tiempo.

¹²⁴⁶ Baschet, J. *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Futuro anterior. México. 2013. Pp.111.

Para liberar el deseo de vivir hay que conjugar el vacío. Vaciar los instantes en cada una de las series que hemos analizado en la segunda parte, y que el dispositivo-tiempo sincroniza en un proceso doble. Por un lado, sincroniza las series, por otro, sincroniza cada plano.

Cada serie sincroniza sus instantes. Cada serie está compuesta de instantes interconectados. Interconectados no significa que los instantes sean una secuencia. Un instante sucede en una serie, a la vez otro sucede en otra, y así sucesivamente. Cada serie fluye sobre un plano, los planos, entre sí, permanecen interconectados, se sincronizan, a través de las series que fluyen sobre ellos. ¿A qué series nos referimos? Las hemos planteado en la introducción; *serie-ocio*, la *serie-digital*, la *serie-economía política*, la *serie-laboral*. Cada una de ellas fluye sobre un plano diferente e intenta agenciarse de todo lo que es heterogéneo a ella en el plano. El plano de la red, el plano de los lugares de trabajo, los espacios de consumo y el espacio de gobierno, que hemos identificado con el espacio económico. Sin embargo, las multiplicidades del plano no se integran todas en la serie. Las multiplicidades se resisten, mientras las series se sincronizan. Las multiplicidades se afirman, luego se resisten. Las series apropian, luego integran.

Las series se sincronizan entre ellas. Las series sincronizan los planos. En definitiva, las series operan una síntesis entre individuo y *Realidad*. Una síntesis consiste en poner en funcionamiento un modo de relación. Los modos de relación son concretos, específicos, operan sobre los cuerpos a través de la serie. Lo que hemos definido como un estar a disposición de la *Realidad*.

Para que haya una síntesis se necesita de un operador. Este operador es el dispositivo-tiempo. ¿Acaso uno consume, y consume porque sí; acaso uno se somete al discurso económico porque sí, y lo considera obvio porque sí; acaso uno circula por la red libremente; acaso existe un derecho de fuga unilateral, por parte del individuo, en el trabajo? La respuesta es: no. Luego, el tiempo no es un fenómeno natural, sino un operador político que opera cada síntesis de acuerdo a un plan. Este plan es el del capital: la autoreproducción del capital a través del tiempo y el individuo.

Sabemos cuál es cada serie, sabemos sobre qué espacios fluye, sabemos cómo opera cada síntesis, sabemos que ese operador es el dispositivo-tiempo, sabemos que el plan consiste en la autorreproducción del capital, ¿cuáles son esas síntesis, esas formas

de sintetizar, que activa el dispositivo tiempo? Las hemos enunciado en la introducción. Simplemente enunciado: *síntesis de continuidad*, *síntesis de circularidad* y *síntesis de estabilidad*. Cada síntesis conecta al individuo a la *Realidad* a través de una o más series. Serie y Plano, son inmanentes a la *Realidad*. El dispositivo-tiempo es el operador. La *síntesis de continuidad* conecta al individuo a la *Realidad* a través de la *serie-digital*. Los canales de información y la comunicación -que nunca se interrumpe- conectan al individuo a la *Realidad*. La información, orientada, siempre fluye de forma continua en el plano de la red. Sólo el poder marca las barreras y redirige la información. La comunicación, entonces, responde al *plan*, cuando el capital es flujo de información. La *síntesis de circularidad* conecta al individuo a la *Realidad* a través de dos series, la *serie-laboral* y la *serie-ocio*. Trabajo y ocio son las dos caras de una misma moneda. Se trabaja para consumir, se consume para trabajar. En definitiva, se trabaja y consume para que la máquina del capital no se detenga. Se consume para el capital, se trabaja para el capital. ¿Acaso es fácil escapar de esta circularidad en el que el deseo *replica*?¹²⁴⁷ Finalmente, la *síntesis de estabilidad* conecta individuo y *Realidad* a través del discurso económico como disciplina de gobierno. Los operadores económicos, legitimados por la “ciencia” económica, generan crisis para mantener la estabilidad del sistema de producción capitalista. Cada bifurcación es el accidente que llamamos crisis para que el sistema tome un nuevo rumbo, mute y se adapte, para perpetuarse. Busca la estabilidad del mercado, del que extrae sus principios de gobierno, pero es la desestabilidad del mercado en forma de crisis la que mantiene la estabilidad en la sociedad. El orden a través de la precariedad, el miedo y la miseria.

El dispositivo-tiempo opera de muchas maneras. El tiempo no existe, sólo es un operador, como dispositivo. El dispositivo-tiempo tiene: un fin, el plan del capital; y, una función instrumental, operar síntesis. La síntesis: individuo-serie-*Realidad*-Plan. “Cuanto más se gana tiempo, más es el tiempo el que gana”.¹²⁴⁸ El tiempo no se gana, se construye otro dispositivo-tiempo que permita liberar el deseo de vivir. Porque el dispositivo-tiempo del capital separa al individuo de lo que puede cuando lo ata a la *Realidad*. Porque el dispositivo-tiempo crea una nueva forma de subjetividad, la del individuo atomizado, insaciable, comunicativo y precario. Esta es la paradoja del individuo en la *era global*. La *era global* no es la globalización, aunque tiene en ella su origen. *Era global* sólo

¹²⁴⁷ Replicar, en el sentido de decir lo que ya se ha dicho.

¹²⁴⁸ *Ibidem*. Pp.41

significa que capitalismo y *Realidad* se identifican. Alternativas..., hay muchas, solo falta construirlas. Una..., construir colectivamente otro dispositivo-tiempo que libere el deseo de vivir.

“Es hora de despertar al futuro, de reanimar nuestro deseo de futuro. El impulso utópico es indispensable para nutrir la acción presente y conferirle su pleno vigor. Sin la imaginación de un mundo postcapitalista posible, necesario y urgente, la lucha anticapitalista carece de sentido verdadero”.¹²⁴⁹

¹²⁴⁹ *Ibidem*. Pp. 79.

E.-Apéndices.

XII.-Índice de Nombres.

A

Agamben, 15, 16, 17, 351
Aglietta, 234, 239, 351
Althusser, 217, 275, 351
Arendt, 19, 38, 333, 334, 351
Aristóteles, 14, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 81, 87, 148, 233, 251, 252, 314, 317, 334, 351, 353, 357, 358, 364, 366

B

Bach, 61
Badiou, 137, 147, 148, 157, 160, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 174, 177, 178, 179, 180, 234, 352
Baudelaire, 126, 352, 353
Baudrillard, 150, 153, 156, 181, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 352
Bauman, 16, 187, 192, 194, 198, 199, 200, 201, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 272, 296, 300, 352, 353
Becket, 115, 353
Benjamin, 223, 226, 353
Bergson, 11, 87, 110, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 144, 160, 179, 196, 317, 353, 354
Bodino, 94
Boltanski, 188, 205, 233, 278, 290, 294, 296, 297, 302, 354
Bourdieu, 235, 264, 266, 267, 276, 354

C

Castells, 295, 311, 312, 321, 325, 326, 329, 332, 334, 335, 354
Coriat, 18, 20, 277, 279, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 354

D

Debord, 194, 203, 218, 221, 354
Deleuze, 46, 50, 51, 55, 56, 63, 77, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 147, 148, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 165, 168, 170, 172, 178, 179, 180, 182, 209, 210, 226, 238, 239, 259, 267, 268, 320, 333, 334, 335, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 363, 366, 367
Demócrito, 166

Derrida, 180, 254, 255, 355
Descartes, 13, 57, 58, 62, 77, 138, 355
Durkheim, 271, 355

E

Einstein, 12, 14, 26, 28, 135, 356, 360
Elias, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 356

F

Foucault, 15, 17, 18, 19, 20, 63, 64, 65, 69, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 275, 280, 298, 324, 330, 355, 356

G

Gadamer, 356
Galbraith, 188, 192, 230, 235, 242, 285, 356

H

Habermas, 81, 334, 357
Han, B-Ch, 357
Harvey, 190, 234, 235, 236, 256, 260, 268, 357
Hayek, 231, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 246, 357
Hegel, 357
Heidegger, 28, 30, 33, 59, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 101, 103, 106, 107, 127, 151, 185, 225, 226, 296, 301, 353, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366
Hobbes, 74, 97, 104, 271
Hölderlin, 55, 56, 358
Hume, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 148, 150, 358

J

Jünger, 301, 358

K

Kant, 13, 33, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 80, 87, 118, 138, 144, 158, 354, 355, 356, 359, 361
Kelsen, 96
Keynes, 230, 231, 232, 235, 236, 238, 247, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 286, 359
Kierkegaard, 77, 84, 85, 359
Klein, 194, 210, 213, 359
Krugman, 26, 27, 200, 248, 359

L

Lacan, 62, 259, 351, 359

Leibniz, 12, 87, 97, 160, 161, 173, 359, 360
Lipovetsky, 16, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195,
201, 205, 206, 208, 210, 215, 216, 217, 222, 224,
301, 316, 318, 331, 332, 360
Locke, 95, 104, 156, 236, 271, 360
López Petit, 19, 106, 149, 208, 211, 213, 233, 234,
240, 267, 284, 292, 308, 336, 337, 360, 361
Luhman, 26, 27, 361
Lyotard, 213, 302, 361

M

Maffesoli, 171, 215, 272, 361
Marazzi, 289, 294, 295, 299, 316, 322, 335, 361
Martínez Marzoa, 32, 46, 47, 50, 51, 68, 86, 88, 361
Marx, 20, 99, 107, 119, 160, 163, 168, 218, 222, 231,
232, 256, 257, 270, 275, 284, 308, 351, 361, 362
Mill, 100, 236, 246, 362
Mises, 230, 236, 238, 244, 246, 247, 253, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 362
Monteverdi, 61
Morin, 201, 222, 313, 362
Moulier Boutang, 231, 259, 261, 265, 268, 321, 362

N

Negri, 109, 155, 239, 241, 265, 302, 362
Nietzsche, 121, 140, 141, 148, 156, 158, 181, 202,
222, 302, 355, 362, 363

P

Piketty, 230, 232, 254, 257, 260, 264, 363
Platón, 27, 31, 32, 33, 36, 42, 45, 55, 109, 136, 137,
138, 151, 156, 180, 186, 354, 363
Polanyi, 233, 362, 363

R

Rawls, 149, 245, 246, 247, 364
Rousseau, 94, 97, 176, 271, 364

S

San Agustín, 50, 51, 53, 54, 55, 87, 314, 364

Schmitt, 78, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 356, 360, 362, 363, 364,
365, 366
Schönenberg, 61
Sennett, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 365
Simmel, 39, 229, 251, 256, 261, 265, 266, 365
Smith, 231, 236, 237, 245, 247, 252, 299, 365
Sorel, 95, 103, 230, 365
Spinoza, 57, 109, 155, 302, 355, 362, 365

T

Tarde, 158, 163, 365
Taylor, 20, 79, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286,
362, 365
Tocqueville, 92, 365
trabajo, 15, 20, 21, 25, 39, 40, 43, 82, 119, 131, 161,
163, 173, 177, 185, 194, 200, 202, 203, 209, 213,
214, 216, 218, 219, 220, 222, 230, 231, 232, 233,
234, 236, 247, 251, 256, 257, 265, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281,
282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 315, 322, 326, 328,
355, 362, 364, 365
Tronti, 20, 230, 270, 277, 279, 282, 284, 365

V

Vaneigem, 199, 365
Vattimo, 80, 222, 365, 366
Veblen, 187, 366
Virilio, 222, 233, 268, 311, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329,
330, 331, 366

W

Weber, 97, 200, 239, 251, 301, 366

Z

Zizek, 147, 148, 178, 181, 352, 367

XIII.-Bibliografía.

Agamben, G. *Sociológica*, año 26, número 73, Pág. 256, mayo-agosto de 2011.

Agamben, G. *¿Qué es un dispositivos?, seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Anagrama. Barcelona, 2015

Aglietta, M. & Moatti, S. *El FMI. Del orden monetario a los desórdenes financieros*. Akal. Madrid, 2002.

Althusser, L. *Marx dentro de sus límites*. Akal. Madrid, 2003.

Aragüés, J. M. *Deleuze (1925-1995)*. Ediciones del orto. Madrid, 1998.

Arendt, H. *Sobre la violencia*. Alianza. Madrid, 2005.

Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

Aristóteles, *Metafísica*. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid, 1998.

Aristóteles. *Física*. E. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Política*. Gredos. Madrid, 1974

Aristóteles. *Política*. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Retórica*. E. Gredos. Madrid, 2000.

Artaud, A, *El pesa-nervios*. Visor. Madrid, 2002.

Artaud, A. *El teatro y su doble*. Edhasa. Barcelona, 1997.

Assoun, P-L, *Lacan*. Amorrortu. Buenos Aires. 2003.

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus. Madrid, 1974.

Augé, M. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona, 2008.

- Bachelard, G. *La dialectique de la durée*. P. U. F. Paris, 1950.
- Bachelard, G. *La intuición del instante*. FCE. Buenos Aires
- Badiou, A & Zizek, S. *Filosofía y actualidad. El debate*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2011.
- “Badiou. Pensar el surgimiento del acontecimiento”. Entrevista. En *Archipiélago*, núm. 80-81. Pp. 149.
- Badiou, A. *Deleuze. “El clamor del ser”*. Manantial. Buenos Aires, 1997.
- Badiou, A. *Deleuze. “El clamor del ser”*. Manantial. Buenos Aires, 1997.
- Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires, 1999.
- Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires, 1999
- Badiou, A. *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2010.
- Barthes, *Mitologías*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires, 2002.
- Barthes, *Mitologías*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires, 2002.
- Baschet, J. *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Futuro anterior ediciones. Buenos Aires, 2015.
- Bassat, L. *Inteligencia comercial*. Plataforma editorial. Barcelona, 2012.
- Baudelaire, C. *Las flores del mal*. Ediciones cátedra. Madrid, 2002.
- Baudrillard, J. *El espejo de la producción*. Gedisa. Barcelona, 2000.
- Baudrillard, J. “Lo virtual y lo acontecedero”. *Archipiélago n° 79*. 2007
- Baudrillard, J. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. México D. F., 2009.
- Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós. Barcelona, 1987.
- Baudrillard, J. *El otro por sí mismo*. Anagrama. Barcelona, 1988.
- Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. Madrid, 2010.
- Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Siglo XXI. Madrid, 2011.
- Baudrillard, J. *Las estrategias fatales*. Anagrama. Barcelona, 2000.
- Bauman, S. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE. Madrid, 2007.

- Bauman, S. *Modernidad líquida*. FCE. Buenos Aires, 2004.
- Bauman, Z. *Vida consumo*. FCE. Madrid, 2007.
- Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós. Barcelona, 1998.
- Becket, S. *El innombrable*. Alianza. Madrid, 2012.
- Becket, S. *Malone muere*. Alianza. Madrid, 2012.
- Becket, S. *Molloy*. Alianza. Madrid, 2012.
- Bech, Josep M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona, 2001.
- Benjamin, W. "Sobre algunos temas en Baudelaire". En *Sobre la fotografía*. Pre-Textos. Valencia, 2005.
- Benjamin, W. "El narrador", en *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. Madrid, 1991.
- Bajani, A. *Saludos cordiales*. Siruela. Madrid, 2015.
- Berciano Villalibre, M. *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*. Universidad de Oviedo. Servicio de publicaciones. Oviedo, 1991.
- Bergson, H. *Duración y simultaneidad*. Cactus. Buenos Aires, 2006.
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF. Paris. 2011.
- Bergson, H. *Introducción a la metafísica. & La risa*. Editorial Porrúa. México D. F. 2009.
- Bergson, H. *La evolución creadora*. Cactus. Buenos Aires, 2007.
- Bergson, H. *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus. Buenos Aires, 2006.
- Bergson, H. *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Alianza Editorial. Madrid, 2004.
- Berti, E. *Aristóteles. [Il pensiero politico di Aristotele]*. Gredos. Madrid, 2012.
- Berti, E. *Las razones de Aristóteles*. Editorial Oinos. Buenos Aires, 2008.
- Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2011.
- Bertman, S. *Hyperculture: The Human Cost of Speed*. Praeger. London, 1998.

- Blanco Leserna, D. *Schrödinger. Las paradojas cuánticas*. RBA. Madrid, 2012.
- Boecio, *La consolidación de la filosofía*. Aguilar. Buenos Aires, 1955.
- Boétie, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta. Madrid, 2008.
- Bologna, S. *Crisis de la clase media y posfordismo*. Akal. Madrid, 2006.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid, 2002.
- Bourdieu, P. & Passeron, J-C. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI. Madrid, 2003.
- Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. FCE. Madrid, 1948.
- Castel, R. *La discriminación negativa. ¿Ciudadanos o indígenas?* Hacer editorial. Barcelona, 2010.
- Castells, M. (ed.). *La sociedad red: una visión global*. Alianza editorial, Madrid, 2004.
- Clastres, M. *La sociedad contra el Estado*. Virus editorial. Barcelona, 2010.
- Colander, D. & Landreth, H. *Historia del pensamiento económico*. MC Graw Hill. Madrid, 2010.
- Colli, G. *La naturaleza ama esconderse*. Siruela. Madrid, 2008.
- Coriat, B. *El taller y el cronometro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid, 2001.
- Cornford, F. M., *Platón y Parménides*. Visor. Madrid, 1989.
- Cherniavsky, A. “La concepción del tiempo en Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Número 37. Universidad de Buenos Aires, 2006. Pp. 45-68.
- Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos. Valencia, 2001.
- Deleuze, G & Guattari, F. *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. Barcelona, 1994.
- Deleuze, G & Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-Textos. Valencia, 2002.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona, 2001.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, G. *El bergsonismo*. Cátedra. Madrid, 1987.

- Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa. Barcelona, 2002.
- Deleuze, G. *Foucault*. Paidós. Barcelona, 1987.
- Deleuze, G. *Kant y el tiempo*. Cactus. Buenos Aires, 2008.
- Deleuze, G. *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra. Madrid, 2007.
- Deleuze, G. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós. Barcelona, 1984.
- Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós. Barcelona, 1986.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Paidós. Barcelona, 2005.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona, 2000.
- Deleuze, G. *Nietzsche*. Arena libros. Madrid, 2006.
- Deleuze, G. *Proust y los signos*. Anagrama. Barcelona, 1995.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets. Barcelona, 2001.
- Deleuze. *La lógica del sentido*. Paidós. Barcelona, 2005.
- Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid, 2003.
- Descartes, R. *Discurso del método*. Alianza. Madrid, 1999.
- Derrida, J. *Decir el acontecimiento. ¿Es posible?* Arena libros. Madrid, 2007.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe. Madrid, 1991.
- Díez Rodríguez, F. *Homo faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid, 2014.
- Dijk van, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Gedisa. Barcelona, 1999.
- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial. Madrid, 2007.
- Dorrian, M. & Lucas, G. *Publicidad de guerrilla. Otras formas de comunicar*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 2006.
- Duque, F. *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant*. Dykinson. Madrid, 2002
- Durkheim, E. *La división del trabajo social*. Biblioteca nueva / Minerva. Madrid, 2012.

- Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Alianza editorial. Madrid, 1984.
- Elias, N. *Sobre el tiempo*. FCE. México, 2010.
- Elias, N. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE. México, 2010.
- Elster, J. *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Gedisa. Barcelona, 2000.
- Esquirol, J. M. *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Paidós. Barcelona, 2009.
- Foucault, M. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2009
- Foucault, M. "Poderes y estrategias". En: *Un diálogo sobre el poder y otras conservaciones*. Madrid 1981.
- Foucault, M. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Akal. Madrid, 2008.
- Foucault, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2005.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2007.
- Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal. Madrid, 2009.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio, población curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal. Madrid, 2008.
- Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Tecnos. Madrid, 2003.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2004.
- Gadamer, H-G. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos. Madrid, 2001.
- Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona, 2002.
- Galbraith, J. K. *Historia de la economía*. Ariel. Barcelona, 2011.
- Galbraith, J. K. *La sociedad opulenta*. Alianza. Madrid, 2012.
- Galli, C. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE. Buenos aires, 2011.

García Cruz, J. A. “Las matemáticas en Luca Pacioli”. Luca Pacioliava de Historia de la ciencia, año X. Las Palmas de gran Canaria 2001. Fundación Canaria Orotva de Historia de la ciencia.

Giddens, A. *Sociología*. Alianza. Madrid, 2007.

Gómez-Mejía, L. R & Balkin, D. B. & Cardy R. L. *Gestión de recursos humanos*. Prentice Hall. Madrid, 1998.

González, M & López, J. A. & Luján, J. L. *Ciencia, tecnología y sociedad*. Ariel. Barcelona, 1997.

Grasset B., JP. *El problema de la responsabilidad en Ser y tiempo*. LOM Ediciones/UMCE. Santiago de Chile, 2012.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega VI. Introducción a Aristóteles*. Editorial Gredos. Madrid, 1993.

Habermas, J. “Heidegger: Obra y visión del mundo”. En *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid, 1989.

Han, B-Ch. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder. Barcelona, 2015

Han, B-Ch. *En el enjambre*. Herder. Barcelona, 2014

Han, B-Ch. *La sociedad de la transparencia*. Herder. Barcelona, 2013.

Han, B-Ch. *Psicopolítica*. Herder. Barcelona, 2014.

Hardt, M. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós. Barcelona, 2004.

Harvey, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Akal. Madrid, 2012.

S, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Alianza. Madrid, 1999.

Hawking, W. *Brevísima historia del tiempo*. Crítica. Barcelona, 2006.

Hayek. F. A. *Camino de servidumbre*. Alianza editorial. Madrid, 2011.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza. Madrid, 2005.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE. Madrid, 1966.

Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta. Madrid, 2008.

Heidegger, M. “El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo”. Traducción de Pablo Oyarzun. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En *Gesamtausgabe* Vol. 26.

- Heidegger, M. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*. Herder. Barcelona, 2008.
- Heidegger, M. *Hitos*. Alianza editorial. Madrid, 2000.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1988.
- Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza editorial. Madrid, 2010.
- Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza editorial. Madrid, 2011.
- Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid, 2006.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid, 2003.
- Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Editorial. Tecnos. Madrid, 2011.
- Herder, J. G. *Obra selecta*. Alfaguara. Madrid, 1982.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Gredos. Madrid, 2000.
- Hochheiser, R. M. *Administre su tiempo eficazmente. En una semana*. Gestión 2000. Barcelona, 2000.
- Hölderlin, F. *Ensayos*. Hiperión. Madrid, 1997.
- Houellebecq, M. *El mapa i el territorio*. Anagrama. Barcelona, 2013.
- Houellebecq, M. *Les particules elementals*. Anagrama. Barcelona, 1999.
- Houellebecq, M. *Plataforma*. Anagrama. Barcelona, 2012.
- <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4415>
- <http://www.marcapropia.net/que-es/preguntas-frecuentes>. Andrés Pérez Ortega.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid, 1998.
- Husserl, E. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1980.
- Ibarrondo, J. *Convertir el tiempo en oro. Los usos del tiempo en el capitalismo*. Catarata. Madrid, 2014.
- Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para su desarrollo intelectual*. FCE. México, 1946.
- Jullien, F. *Del 'tiempo'. Elementos de una filosofía del vivir*. Arena libros. Madrid, 2001.
- Jünger, E. *Sobre el dolor*. Tusquets. Barcelona, 2003.

- Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. Madrid, 2000.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Alianza. Madrid, 2000.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid, 1993.
- Kant, I. *Crítica del juicio*. Espasa. Barcelona, 2013.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa. Madrid, 1999
- Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros ensayos de Filosofía de la Historia*. Tecnos. Madrid, 1994.
- Kant, I. *Sobre la paz perpetua*. Akal. Madrid, 2012.
- Kant, I. *Teoría y práctica*. Tecnos. Madrid, 2002.
- Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. FCR. México, 2003.
- Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. Alianza editorial. Madrid, 2013.
- Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Alianza editorial. Madrid, 2012.
- Klein, N. *No logo. El poder de las marcas*. Planeta. Barcelona, 2011.
- Kocka, J. *Historia del capitalismo*. Crítica. Madrid, 2014.
- Krugman, P. *La organización espontánea de la economía*. Antoni Bosch editor. Barcelona, 1996.
- Kundera, M. *La lentitud*. Tusquets editores. Barcelona, 2009.
- Lacan, J. *Escritos*. RBA. Barcelona, 2006.
- Lakoff, G. & Johnson, M. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. Madrid, 2009.
- Lanchester, J. *¡Huy! Porque todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Anagrama. Barcelona, 2010.
- Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños. Madrid, 2006.
- Le Goff, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 1999.
- Le Goff, Jacques. *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Oikos tau. Barcelona, 1991.
- Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*. Alianza editorial. Madrid, 2002.

- Leibniz, G. W. *Monadología*. Ediciones orbi. Barcelona, 1983.
- Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Paidós. Barcelona, 2006. Últimas páginas.
- Leyte, A. *Heidegger*. Alianza editorial. Madrid, 2006.
- Lilla, M. *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Random House Mondadori. Barcelona, 2004.
- Lindley, D. *Incertidumbre. Einstein, Heisenberg, Bohr y la lucha por la esencia de la ciencia*. Ariel. Barcelona, 2010.
- Lipovetsky, G & Serroy, J. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Anagrama. Barcelona, 2009.
- Lipovetsky, G. *El imperio de la moda. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama. Barcelona, 2009.
- Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*. Anagrama. Barcelona, 2013.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona, 2009.
- Lipovetsky, G. *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. Anagrama. Barcelona, 2011.
- Lipovetsky, G. *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama. Barcelona, 2014.
- Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza editorial. Madrid, 2000.
- Locoue-Labarthe, P. *Heidegger. La política del poema*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- López de Lizaga, J. L. Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo. *Dianoia*, volumen LVII, número 68 (mayo 2012): pp. 113-140.
- López Petit, S. “Para atravesar el impasse antes hay que haber entrado en él.” En: VVAA. *El Impasse de lo político*. Materiales para la subversión de la vida. Espai Blanc y Edicions Bellaterra. Barcelona, 2011.
- López Petit, S. *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2005.
- López Petit, S. “Para atravesar el impasse antes hay que haber entrado en él.” En: VVAA. *El Impasse de lo político*. Materiales para la subversión de la vida. Espai Blanc y Edicions Bellaterra. Barcelona, 2011.
- López Petit, S. « Desbordar les places. Una estratègia d’objectius ». En: VVAA. *Les veus de les places*. Icaria & ASACO. Barcelona, 2011.
- López Petit, S. *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2003.

- López Petit, S. *El Estado-Guerra*. Argitaletxe HIRU. Hondarribia, 2003.
- López Petit, S. *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Siglo XXI editores. Madrid, 1994.
- López Petit, S. *Hijos de la noche*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2014.
- López Petit, S. *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo*. Siglo XXI. Madrid, 1996.
- López Petit, S. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Traficantes de sueños. Madrid, 2009.
- Lowith, K. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder. Barcelona, 1988.
- Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. (Edición y traducción de Agustín García Calvo). Ediciones Orbis. Barcelona, 1984.
- Luhman, N. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos editorial. Barcelona, 1998.
- Liotard, F-F, *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid, 2000.
- Maffesoli, M. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós. Barcelona, 2001.
- Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*. Icària editorial. Barcelona, 1990.
- Marazzi, C. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Akal. Madrid, 2003.
- Marramao, G. *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*. Gedisa. Barcelona, 2009.
- Martin Requero, M. & Alvarado López, M. *Nuevas tendencias en la publicidad del siglo XXI*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones. Sevilla, 2007.
- Martínez Marzoa, F. *Desconocida raíz común*. Visor. Barcelona, 1987.
- Martínez Marzoa, F. *Heidegger y su tiempo*. Akal ediciones. Madrid, 1999.
- Martínez Marzoa, F. *Historia de la filosofía. Vol. I*. Ediciones Istmo. Madrid, 2000.
- Martínez Marzoa, F. *Releer a Kant*. Anthropos. Barcelona, 1992.
- Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*.
- Marx, K. & Engels, F. *Manifiesto comunista*. Editorial debate. Madrid, 1998.

- Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. Madrid, 2008.
- Marx, K. *El capital libro primero. Vol. 1* Siglo XXI. Madrid, 1975.
- Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 1999.
- Maslow, A. *Motivación y personalidad*. Ediciones Díaz Santos. Madrid, 1991.
- Maucarant, J. *Descubrir a Polanyi*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2006.
- Mayos, G & Brey, A. (eds.). *La sociedad de la ignorancia*. Península. Barcelona, 2011.
- Mayos, G & Morro, J. *Hi ha una nova política?* La Busca edicions. Barcelona, 2014.
- Medina, M & Kwiatkowska. (ed.). *Ciencia, tecnología / naturaleza, cultura en el siglo XXI*. Anthropos. Barcelona, 2000.
- Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz editores. Buenos Aires, 2008.
- Mejide, R. *Urbrands. Construye tu marca personal como quien construye una ciudad*. Espasa. Barcelona, 2014.
- Mill, J. S. *Sobre la libertad*. Alianza editorial. Madrid, 2011.
- Mises, L V. *L'acció humana*. Columna. Barcelona, 2010.
- Mondolfo, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. II*. Eudeba. Buenos Aires, 1979.
- Morin, E. *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Espasa. Barcelona, 2011.
- Moulier Boutang, J. *La abeja y el economista*. Traficantes de sueños. Madrid, 2012.
- Moulier-Boutang, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embriado*. Akal. Madrid, 2006.
- Mulhall, S. *Heidegger and Being time*. Rountledge. Taylor & Francis Group. New York, 1996.
- Negri, A. *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión*. Akal. Madrid, 2006
- Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos. Barcelona, 1993.
- Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos. Barcelona, 1993
- Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Planeta Agostini. Barcelona 1992.

- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Alianza. Madrid, 1997.
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1968.
- Pardo, J. L. *Estructuralismo y ciencias humanas*. Akal. Madrid, 2001.
- Pardo, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Ediciones pedagógicas. Madrid, 2002.
- Pardo, J. L. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos. Valencia, 2011.
- Patton, P. *Deleuze y lo político*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2013.
- Peña, M. *Dirección de personal. Organización y técnicas*. Editorial Hispano Europea. Barcelona, 1993.
- Peñalver, P. *Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth*. *Revista de Filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996, 141-166.
- Pérez Ortega, Andrés. El plan. ¿Qué tengo que hacer? En VVAA. *Personal Branding...hacia la excelencia y la empleabilidad por la marca personal*. MADRID EXCELENTE Fundación Madrid por la Excelencia. Comunidad de Madrid. Madrid, 2011.
- Pérez Ortega, A. *Marca personal. Cómo construirse en la opción preferente*. ESIC editorial Madrid, 2012.
- Piketty, T. *El capital del siglo XXI*. RBA. Barcelona, 2014.
- Plant, s. *El gesto más radical. La internacional situacionista en una época postmoderna*. Errata naturae. Madrid, 2008.
- Platón, *Timeo*. Gredos. Madrid, 1997.
- Platón. *Fedón*. Gredos. Madrid, 2000.
- Platón. *República*. Gredos. Madrid, 2000.
- Polanyi, *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ediciones la Piqueta. Madrid, 1989.
- Proust, M. *En busca del tiempo perdido 1. Por el camino de Swann*. Alianza Editorial. Madrid, 2012.
- Proust. M. *En busca del tiempo perdido 2. A la sombra de las muchachas en flor*. Alianza Editorial. Madrid, 2011.
- Ramis, Ll. *Egosurfing*. Edicions 62. Barcelona, 2011.

- Rawls, J. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona, 1996.
- Reale, G. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Herder. Barcelona, 2003.
- Reale, G. *Introducción a Aristóteles*. Heder. Barcelona, 1985. En la misma obra se presenta una extensísima bibliografía sobre todos los temas del autor.
- Redondi, P. *Historias del tiempo*. Gredos. Madrid, 2010.
- Rifkin, J. *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Paidós. Barcelona, 2009.
- Roark, T. *Aristotle on time. A study of the Physics*. Cambridge University Press. Cambridge, 2011.
- Rodríguez, A. *Matemática de la financiación*. Ediciones S. Barcelona, 1194.
- Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1950.
- Rossell, J. & Torras, J. & Trigo, J. *Crear 80.000 empresarios*. Random House Mondadori. Barcelona, 2010.
- Rossello, D H. *Políticas de la excepción: Heidegger y Schmitt*. Trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política. Sociedad Argentina de Análisis Político. 14 al 17 de Noviembre de 2001.
- Rousseau, J. J. *Del contrato social-Discursos*. Alianza editorial. Madrid, 1980.
- Sabine, G H. *Historia de la teoría política*. FCE. México, 1994.
- Safranski, R. *Sobre el temps*. Edicions CCCB. Barcelona, 2011.
- Samuelson, P. A. & Nordhaus, W. D. *Economía*. Mac-Graw Hill. Madrid, 1996.
- San Agustín. *Confesiones*. Alianza. Madrid, 2011.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma teología*. <http://hjpg.com.ar/sumat/c/c78.html>
- Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política*. Tecnos. Madrid, 2011.
- Schmitt, c. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. FCE. Buenos Aires, 2010.
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Alianza editorial. Madrid, 1998.
- Schmitt, C. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias*. Alianza editorial. Madrid, 1985.
- Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*. Editorial Tecno. Madrid, 1990.
- Schmitt, C. *Teología política*. Editorial Trotta. Madrid, 2009.

- Schmitt, C. *Teoría de la constitución*. Alianza editorial. Madrid, 1996.
- Schumpeter, A. J. *Historia del análisis económico*. Ariel. Barcelona, 2015.
- Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia. Vol. I y II*. Página indómita. Barcelona, 2015.
- Seligman-Silva. *Trabajo y desgaste mental. El derecho a ser dueño de sí mismo*. Octaedro. Barcelona, 2014.
- Sennett, R. *La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona, 2003.
- Serna, J. *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Anthropos. Barcelona, 2009.
- Simmel, G. *Filosofía del dinero*. Capitán swing. Madrid, 2013.
- Simmel, G. *Cultura líquida y dinero*. Anthropos. Barcelona, 2010.
- Simmel, G. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Sequitur. Madrid, 2013.
- Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Alianza editorial. Madrid, 2011.
- Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza editorial. Madrid, 2005.
- Spinoza, B. *Ética*. Alianza. Madrid, 1999.
- Spinoza, B. *Tratado políticos*. Alianza. Madrid, 2004.
- Tarde, G. *Monadología y sociología*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2006.
- Taylor, C. *Management científico*. Oikos-Tau. Barcelona, 1970.
- Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique II*. Gallimard. Paris, 1986.
- Trechera, J. L., *La sabiduría de la tortuga*. Editorial Almuzara. Córdoba, 2009.
- Trías, E. *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Círculo de lectores. Barcelona, 2007.
- Tronti, M. *Obreros y capital*. Akal. Madrid, 2001.
- Vaneigem, R. *Tratado para el saber vivir para el uso de las nuevas generaciones*. Anagrama. Barcelona, 2008.
- Vatter, M & Ruiz, M. (Ed.). *Política y acontecimiento*. FCE. Santiago de Chile, 2011.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona, 2000.

- Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona, 1989.
- Veblen, T. *Teoría de la clase ociosa*. Alianza. Madrid, 2014.
- Vernant, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel. Barcelona, 2001.
- Villacañas, J L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Karl Schmitt*. Biblioteca nueva. Madrid, 2008.
- Virilio, P. *Amanecer crepuscular*. FCE, Buenos Aires, 2003.
- Virilio, P. *La velocidad de liberación*. Manantial. Buenos Aires, 1997.
- Virilio, P. *El accidente original*. Amorrortu editores. Madrid, 2009.
- Virilio, P. *El ciber mundo y la política de lo peor*. Cátedra, Madrid, 2005.
- Virilio, P. *Velocidad y política*. La marca. Buenos Aires, 2006.
- Virno, P. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Paidós. Barcelona, 2003
- Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*. FCE. Buenos aires, 2012.
- Volpi, F. *Ser y tiempo en Aristóteles*. FCE. Buenos Aires, 2012.
- VVAA. *¿Qué es Ilustración?* Tecnos. Madrid, 1999.
- VVAA. *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Deleuze*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2010.
- VVAA. *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Ediciones del serbal. Barcelona, 1991.
- VVAA. *Muntadas. Con/textos*. Ediciones Simurg. Buenos Aires, 2002.
- VVAA. *Ontologías políticas*. Imago mundi. Buenos Aires, 2011.
- Weber, M. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. FCE. México, 1969.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1973.
- William, J. *Gilles Deleuze's philosophy of time. A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press. Edinburgh, 2011.
- Wollin, R. *The politics of being. The political thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press, New York, 1990.

Zaurabichvili, F. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2011.

Zizek, S. *Acontecimiento*. Editorial sexto piso. México D. F. 2014.

