

## Temporalidad y política: arritmias (En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard)

### Temporality and Politics: arrhythmias (In Dialogue with Nietzsche, Heidegger and Lyotard)

MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO\*

**Resumen:** En este trabajo se *propone* un análisis *ontológico* de las democracias actuales haciéndolo arrancar, en concreto, desde la exégesis de *la temporalidad*, tal y como ésta se desenvuelve en las sociedades occidentales. De cara a estudiar y encarar a fondo la crisis política de nuestra época, resulta tal vez crucial repensar *el ser del tiempo*, y de la mano de Nietzsche, Heidegger o Lyotard (algunos de los grandes filósofos que han pensado y relacionado ambos elementos: tiempo y crisis), percatarnos de que quizás la auténtica crisis tiene lugar a nivel de “pulso” ontológico, a nivel de tiempo: como “arritmia”. Aquí se analizan varios ejemplos de arritmias o “enfermedades de la temporalidad” en nuestra civilización, basados en las aportaciones de los tres autores mencionados.

**Palabras clave:** ontología, temporalidad, política, Occidente, crisis, postmodernidad.

**Abstract:** This paper *proposes* to address an *ontological* research about current democracies. In particular, the starting point is an exegesis on *temporality*, in the way temporality unfolds in Western societies. In order to study and face our political crisis, it is probably fundamental to rethink *the being of the time*, and to realize (with Nietzsche, Heidegger or Lyotard, who are some of the most important philosophers who have thought and related both aspects: time and crisis) that perhaps the authentic crisis takes place as an ontological “pulse”, on a temporal level, like an “arrhythmia”. In dialogue with three mentioned authors, this paper studies several cases of our civilization’s arrhythmias or “diseases of temporality”.

**Keywords:** Ontology, Temporality, Politics, the Western world, Crisis, Postmodernity.

Fecha de recepción: 03/07/2013. Fecha de aceptación definitiva: 02/08/2013.

\* UNED, Facultad de Filosofía: realiza actualmente su Tesis Doctoral en torno a la ontología política de la temporalidad en las corrientes filosóficas postmodernas, recogiendo especialmente la tarea abierta por G. Vattimo, en tanto que continuadora del legado de M. Heidegger y Fr. Nietzsche. Importa señalar que sus dos últimos trabajos, íntimamente imbricados con este artículo, son: “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V. (eds.): *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson, 2013, pp. 221-246, y “Naturaleza humana y filosofías de la historia: temporalidades de la espera”, en Fuertes Herreros, J. L. (y otros) (eds.): *Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval: «De Natura»* (en prensa). // El artículo presente no se podría haber redactado sin su previa exposición y puesta a prueba en el «II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: *Filosofía, derechos humanos y democracia*» (U. Autónoma de Madrid, 12-16 de noviembre de 2012). Por ello, el autor desea agradecer inmensamente su publicación a los respectivos equipos tanto de la Asociación Bajo Palabra (organizadora del formidable evento citado) cuanto de *Daimon*. // Contacto: maranherni@gmail.com

## 1. Introducción y justificación de esta propuesta, de la mano de Heidegger

La crisis política y político-económica actual se ofrece como un fenómeno tan complejo, heterogéneo y multipolar, que los posibles y muy interesantes frentes de análisis filosófico sobre ella pueden multiplicarse y abrirse a una enriquecedora pluralidad de estudios. Aquí optamos por dar la palabra a un enfoque netamente ontológico, de inspiración heideggeriana: nos centramos en *el ser del tiempo*, en la temporalidad, conscientes de lo sorpresivo que ello en un principio puede llegar a resultar cuando nos queremos vincular a una cuestión por una parte tan crudamente cotidiana, y por otra, tan inherente al ámbito de la filosofía política. Por ello, lo primero de todo será justificar en qué sentido es viable un horizonte de análisis semejante, cuya perspectiva nos llevará a plantear en estas páginas, ante todo, la siguiente pregunta: ¿no radica la crisis política actual en una forma de vida, la nuestra, que está anclada en una(s) *temporalidad(es)* pernicioso(s), sobre cuyo trasfondo ontológico se proyectan modos de vida y en definitiva instituciones de la *civilización* que están llamados a la crisis –que lo están, por tanto, de raíz, como bien supieron ver los críticos del *logos* occidental, cuya estela presentaremos y evaluaremos en estas páginas (en especial las estelas de Fr. Nietzsche, M. Heidegger y J.-F. Lyotard, en quienes se centrará nuestro análisis, pero también teniendo en cuenta de fondo las aportaciones de las investigaciones de M. Horkheimer y Th. Adorno, J. Derrida, P. Sloterdijk, G. Vattimo, etc.; todos los cuales, además, han pensado con profundidad los vínculos entre la *historia*, el *tiempo* y lo que Freud (2000) llamó «el malestar de la cultura»–?

Tiene sentido por tanto comenzar (y poner las bases de las próximas páginas) de la mano de uno de los grandes filósofos del ser del tiempo y *a la par* uno de los que más preocupación mostró en sus obras por el significado de la crisis de la civilización científico-técnica: Martin Heidegger. Ya desde *Sein und Zeit* insistió en la importancia de la cuestión del tiempo como cuestión de base para cualquier análisis filosófico profundo y radicado en un «acontecer fundamental» (*Grundgeschehen*, Heidegger, 2007, 27 y ss.), en tanto que el tiempo es el «horizonte» de cualquier preguntar originario, y «de toda comprensión y toda interpretación del ser»: «en el fenómeno bien visto y bien explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología» (Heidegger, 2001, 27-28). En definitiva, advierte Heidegger, «*el ser solo resulta apresable cuando se mira al tiempo*» (*Ibíd.*, 29, cursiva nuestra).

Este tipo de mirada ontológica es la que proponemos dirigir al terreno político, sin dejar de seguir en esto al propio Heidegger, aunque ahora *reinterpretando* su pensar en la *escena* de la problemática política *actual*.

Bajo el enfoque de la temporalidad, se trataría de analizar *no* la pregunta de, pongamos por caso, “¿cómo habitan nuestra vida e instituciones políticas en el tiempo?” (digna pregunta, que puede pertenecer, por ejemplo, al terreno de la Historiografía, de la Historia de las Culturas, de la Antropología, etc.), *sino más bien* estas otras: ¿Cómo habita *el tiempo* en ellas? ¿Qué ocurre con *el ser del tiempo* en nuestras sociedades? ¿De qué modo «se temporacían» (dicho de nuevo en términos heideggerianos) la vida de la mujer y el hombre occidentales? Es lo que, a finales del siglo pasado, Lyotard formulaba idóneamente con la pregunta siguiente: «¿cómo se sintetiza hoy el tiempo en nuestro pensamiento y en nuestra práctica?» (Lyotard, 1998, 71, cursiva nuestra).

Siguiendo este tipo de «senda», podemos rastrear una serie de categorías ontológicas (relativas a la temporalidad) ya trabajadas por Nietzsche, Heidegger y Lyotard, de cara *proponer* y valorar el estudio de la crisis política contemporánea como el estudio de una «*arritmia*» de raíz ontológica.

El ya mencionado primer Heidegger puede brindarnos, como decíamos, algunas consideraciones muy valiosas a tal respecto. Sobre todo desde un punto de vista “negativo”, pues atendida –digamos– “positivamente”, la «ontología existencial» de *Sein und Zeit* apunta al célebre «¡Llega a ser lo que eres!» (Heidegger, 2001, 163); uno de los elementos característicos de la *decisión* del *Dasein* «propio» o «auténtico» es que se hace cargo de la temporalidad. A lo largo de estas páginas saldrá a flote de qué manera esta perspectiva<sup>1</sup> está más del lado de una temporalidad, digamos, “perniciosa” (entendiendo por tal la proclive a la crisis y la violencia o el desencuentro en los planos social y político), que del lado de una temporalidad “saludable” (juzgando o nombrando como tal, a título provisional y de propuesta, a aquella temporalidad que está unida a la prudencia y al cuidado del hombre y de la naturaleza, a la amistad, la democracia y la tolerancia, a la creatividad, al amparo del débil y de los otros, etc.).

Veamos en qué sentido resulta más fructífera, decimos, la vía “negativa” de la hermenéutica del *Dasein*. En *Sein und Zeit* tenemos que en el modo de ser de la existencia «impropia» que llevamos a cabo «inmediata y regularmente» en nuestro día a día, le damos la espalda al tiempo: y esto significa que huimos de nuestra condición de «ahí» (*Da*), que abatimos nuestro «estado de abierto» y renunciamos por tanto a nuestro «sí mismo». El *Dasein* erradicado, no «apropiado» de sus posibilidades, de lo que él *es*, y de su libertad, está caracterizado por una des-cuidada modulación de los «éxtasis» de la temporalidad. La «caída» es una caída de «sí mismo» en cuanto «poder ser sí mismo»; es una situación de «impropiedad» (Heidegger, 2001, 195), en la que ante todo cabe detectar una «fuga del “ser ahí” ante sí mismo» (*Ibíd.*, 204), y en definitiva, una «fuga ante la muerte» (*Ibíd.*, 457), esto es, una *huida con respecto al tiempo*.

Toma por tanto consistencia ontológica en Heidegger la relación entre tiempo y libertad, y en concreto (y más importante para nuestro enfoque), *entre falta de tiempo y falta de libertad, o ausencia de cuidado de sí y de los otros y de lo otro* (abarcados e incluidos el “sí”, “los otros” y “lo otro” en su reciprocidad ontológica, toda vez que para Heidegger el *Dasein* es *Mitdasein* y es *In-der-Welt-sein*: cf. v. gr. *Ibíd.*, §§ 12-27 y 35-38). Lo importante es subrayar la vinculación, tan bien apreciada por Heidegger, entre el tiempo y lo que nos pasa (en términos generales, y por ende también en política), porque “lo que nos pasa”, podríamos decir, es el tiempo.

Y así, por esta vía “negativa” (“falta”, “ausencia” de tiempo y de «sí» y del «ser con»,...), entrarían en juego todos aquellos análisis de *Ser y tiempo* en torno a la «cotidianidad» (*Ibíd.*, §35 y ss.). Cotidianamente nos movemos bajo una concepción de la temporalidad que resulta huidiza. Huimos del propio tiempo, convertimos al tiempo en un objeto, lo exteriorizamos y cosificamos, lo transformamos en un “medio ambiente” ajeno al que responsabilizamos de nuestro “pasar” y pesar, bajo *su* inexorable curso, que a lo sumo aspiramos a contabilizar:

1 Y ello, teniendo en cuenta la manera de concebir el asunto por parte del propio Heidegger en obras posteriores, v. gr. véase Heidegger, 2011.

transmutamos el tiempo *en dato*. «Regularmente», enfatiza Heidegger, nos movemos en la «avidez de novedades», en el vertiginoso pasar de los “ahoras”. Un ansioso y artificial zambullido en lo externo; el «se» y el «uno» impersonal; lo que Ortega y Gasset conceptualizó como «masa», y que hoy se traduce en sociedades individualistas que sin embargo están configuradas (colonizadas en cada átomo social) por el mercado, en una «unidimensionalización» (Marcuse, 2008) que también ha llegado a afectar al cuidado (o al descuido) del tiempo.

La «avidez de novedades» es para Heidegger una huidiza interpretación (conforme al «estado de interpretado» que el *Dasein* es) de la relación entre nuestra existencia y el tiempo, que le lleva a hablar (2001, 189 y ss.) de «inhospitalidad» y «desarraigo». Nótese la fuerza de los términos, que denotan la confluencia entre ontología y filosofía política, o si se prefiere, el terreno propio de lo que se denomina “ontología política”.

Naturalmente, cabe una visión mucho menos tenebrosa del asunto con respecto a la planteada por el primer Heidegger, por ejemplo en la línea de Derrida (1994, 193-194), en su propuesta de la extranjería y la *différance* como políticas de la no-identidad, intensamente democráticas (tal que las políticas –y ontologías– de la identidad serían precisamente las que nos habrían llevado a grandes debacles políticas).

Sin embargo, e incluso sin desentonar demasiado con la perspectiva derridiana, podríamos preguntarnos si en el mundo del capitalismo del mercado no consisten la «inhospitalidad» y el «desarraigo» sino en dejar a los individuos-masa en un estado de unidimensionalidad a merced del dominio político y económico. Es decir: el estado de «caída», en tanto que caída de sí, tal vez es una caída *en el mercado*, un desplome en el capital, en el que –volviendo a la descripción de Heidegger de la «cotidianidad de término medio»– habitamos dócilmente como en un plácido estado de seguridad, conformismo, «aquietamiento en el ser impropio», «derrumbamiento», «torbellino», «yección»,... (cf. Heidegger, 2001, 197-198). ¿No es ésta la temporalidad de la alienación, *precisamente en la misma medida en que se vive en una alienación de la temporalidad?*

## 2. Enfermedades de tiempo: «arritmias». Cuatro ejemplos

Por tanto, continuando la vía heideggeriana abierta anteriormente<sup>2</sup>, cabe evaluar si esa *evasión del tiempo* que condiciona la cotidiana existencia subsumiéndola en un precario «modo de ser» es o no uno de los rasgos ontológicos más destacables del modo de vida que tenemos en los Estados de Bienestar.

El actual constructo social democrático, aun a pesar de su idiosincrasia *de iure* como sistema político legítimo, y del blindaje legal y moral proporcionado por la adopción y defensa de la Declaración Universal de 1948, y en su coordinación *de facto* con el constructo económico liberal<sup>3</sup>, no parece garantizar ni facilitar un «modo de ser» ontológicamente

2 Vía Marx-Heidegger (por así decir) que, por ejemplo, sugiere desde hace años G. Vattimo una y otra vez en sus propuestas; atiéndase, v. gr., a su entrevista con Oñate, 2010, 66; o a los recientes Vattimo, 2010b y 2012.

3 Sobre la problemática de “cortocircuito” entre esos dos frentes de funcionamiento, por un lado el legal y moral, y por otro lado el económico, se pronunció con profunda lucidez J. Habermas en su complejo ensayo (1975) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu; cf. por ejemplo las pp. 115-116 y 170.

«abierto» (Heidegger, 2001, §28 y ss., y §68), un cuidadoso “hacerse cargo” del tiempo. Más bien, de hecho, parece impedir tal «apertura», empujando activamente hacia el estado de «caída» de una *ciudadanía* cuyo «estado de abierto» se entiende, principalmente, en términos económicos y de mercado, y cuyo “cuidado de la temporalidad” no va más allá de una ansiosa organización del calendario semanal en dos tiempos que continuamente se suceden el uno al otro, cíclicamente: máximo rendimiento para máximo beneficio (espirar) y mínimo descanso para máxima desconexión (inspirar), para después continuar con un rendimiento que busque el máximo beneficio, etc.: *así sucesivamente* en un *ritmo* frenético de extenuante “respiración”.

La terminología extraída del ámbito de la medicina nos viene bien para tomar conciencia del carácter *enfermizo* de esta lógica (ontología, política) irrefrenable del «*producing, and rest to keep producing; producing and rest to keep producing; producing and...*»<sup>4</sup>.

O al menos tal es la insistencia de Nietzsche: el hombre y la mujer modernos adolecen de una «*enfermedad*» *relativa a la temporalidad* (cf. Nietzsche, 2010, 68 y 135), que él, por cierto, evaluó desde diferentes planos de modo prácticamente monográfico en su *II Intempestiva*. Veamos en qué medida puede recibirse ahora (hoy) semejante vector crítico-político. ¿Es el nuestro (nuestra crisis) un problema de pulso, de ritmos vitales? ¿Sigue siéndolo, tal y como lo identificaban ya Nietzsche, Heidegger o Lyotard? No se trataría solo (ni fundamentalmente) de un problema de *tiempo* en un sentido psicológico o cronológico, sino, ante todo, ontológico: relativo al *tempo* del ser, y al ser del tiempo.

A juicio de los críticos del «principio de razón suficiente» y de la *Dialéctica de la Ilustración*, que también estamos teniendo presentes en estas páginas, y desde luego a juicio de los tres autores directrices de este artículo, ocurre que la alteración, la manipulación, y el control violento de la temporalidad pertenecen al carácter ontológico o «modo de ser» idiosincrásico de nuestra civilización. En efecto, para ellos la crisis occidental tiene tal vez que ver con un problema de *arritmia* ontológica endémica; y este tipo de enfermedad de nuestra civilización *a nivel de temporalidad* entonces se expresaría y acontecería a la postre de diversas maneras. Aquí vamos a seleccionar tan solo cuatro ejemplos, cuatro estadios de análisis que podrían ser el pórtico de una exégesis más exhaustiva cuantitativa y cualitativamente en la que estamos embarcados, pero que forzosamente aquí excedería los límites exponer. Son cuatro muestras de cuatro críticas ontológico-políticas que han realizado de diferentes modos Lyotard, Heidegger y Nietzsche (principalmente, aunque no sola ni exclusivamente ellos) contra la insatisfactoria conjugación del tiempo en las sociedades occidentales.

**2.a) La aceleración del tiempo.** Es éste un aspecto que en principio se presume de índole psicológica y/o sociológica, pero que requiere de profundización *ontológica*. No solo estamos en lo que podríamos llamar una “época o tiempo del consumo”, sino que además actualmente se da un “consumo del tiempo”. En la temporalidad consumista del consumo incesante de objetos, ocurre que consumir es *consumirse*. La temporalidad agresiva (hacia ‘dentro’ y hacia ‘fuera’) del consumo de “ahoras” fue ya denunciada reiteradamente por

4 La expresión pertenece al cortometraje documental de Elías León Siminiani: “El tránsito”, Capítulo nº 4 de su serie de cortometrajes titulada *Conceptos claves del mundo moderno*. Este excelente cuarto capítulo puede visualizarse *on-line* en: <http://fibabc.abc.es/videos/transito-262.html> (URL actualizada a 21 de junio de 2015).

Heidegger, Nietzsche o Lyotard, reparando todos ellos en la barbarie ontológica de esa avidez de novedades imbricada con el sistema de producción y con sistema de satisfacción de las necesidades básicas. La temporalidad acelerada de nuestra vida cotidiana es el tiempo de la banca, del capital, del intercambio de moneda dentro de ese superfluo (innecesario, prescindible) pero excesivo «nerviosismo de la gran ciudad» del que ya habló G. Simmel (1986), y que tan lejanos nos deja de los “tiempos lentos” de la virtud y la serenidad, así como de la posibilidad de saborear ontológicamente el tiempo, y por tanto de abrazarlo en el plano político.

Yendo entonces, incluso, en dirección contraria al primer Heidegger (no del segundo, de la *Gelassenheit*): si anteriormente habíamos aludido al ritmo frenético del “inspirar-espír” de *Wall Street* que impregna la vida cotidiana civilizada, cabría ahora no perder de vista que el *Dasein* que tiene que «llegar a ser el que es» se aboca a una temporalidad que si bien no es la del “inspirar-espír” del espacio económico-político del capital, en este caso se trataría de la del “expír” radical del *Sein zum Tode*, que quizás, al cabo, no es sino otra forma de *no* respirar.

Así pues, *a*) la concepción nietzscheana del tiempo en un plano «ahistórico» o «supra-histórico», vertida ya en la *II Intempestiva* hacia lo que años después formularía como «eterno retorno» (cf. Nietzsche, 2010, 40-52; y 2001, 327-328); en segundo lugar, *b*) todo el entramado ontológico de la crítica heideggeriana de la «avidez de novedades» y del descuido de la temporalidad, ya antes atendidos, así como las reflexiones tras la *Kehre* sobre el tiempo como «don» y «regalía» (cf. v. gr. Heidegger, 2011, 37 y ss.); y en fin, en tercer lugar, *c*) los esfuerzos de Lyotard en favor del «salvaje» acontecimiento del tiempo –en el sentido doble del genitivo–, más allá de los intentos de su control técnico, científico y político (cf. p. ej. Lyotard, 1998, 14-15, 77-82 y 165-167); son, todas ellas, propuestas que con contundencia plantean que la salud ontológica no reside ni en el “inspirar”, ni en el “espír”, ni en el “expír”. Sino más bien, de una vez por todas, en *el respirar*, en los sanos ritmos. Es decir, en recobrar el pulso y *el tiempo*. Pero no *apropiándonos* de él ni «empuñándolo» –tal sería la derivación contraproducente en el primer Heidegger (2001, 413-416) que adelantamos al principio de estas páginas –.

Así pues, en estas propuestas, en tanto se orientan hacia una temporalidad que deje de ser violentada, de lo que se trata es de auscultar al ser con cuidado, tal que de hecho sea el ser quien nos acaricie en la *escucha* (véase Heidegger, 2011, 68-76; y también atiéndase a Vattimo, 1995, 83-84). Ahora bien –y aquí va a deslumbrar un hondo problema o reto político–, todos los autores de estas misivas filosóficas sobre la temporalidad también sabían que el tiempo de los abrazos –y el abrazo del tiempo– no resulta rentable, ni eficiente, ni tampoco es compatible con el cronómetro-(del)-capital y su cuenta atrás para el perfeccionamiento. Es sabido hasta qué punto Lyotard fue sensible ante el carácter no solo exclusivo de la tarea de cuidar el tiempo, sino, aún más, decía él, semejante tarea concernía prácticamente a un «ghetto» intelectual marginal y doliente ante el proceso preponderante y casi inexorable<sup>5</sup> de perfecci-

5 Así expresa Lyotard dicha inexorabilidad –que puede provocar, ciertamente, desazón, cuando lo que se quiere es precisamente remontar ese proceso *acelerado* de eficiencia, a través de su antítesis ontológica y política: el *cuidado de la temporalidad* propuesto en estas páginas (que, como vemos, y pese a todo, también se remiten a lo que el propio Lyotard reivindica)– : «A menudo se cree que si el sistema económico se ve llevado a comportarse de ese modo [conforme al capital], es porque lo guía la ambición de la ganancia. De hecho, el

onamiento, de crecimiento organizativo, de control, operatividad, rendimiento y eficiencia: el proceso del progreso y su *aceleración* (acogido todo ello por Lyotard bajo la categoría de «la gran mónada»); en suma, declara el filósofo francés, «el pensamiento y la escritura, en la medida en que no se dejan subordinar a la “telegrafía”, quedan aislados y encerrados en un ghetto (...) si se resisten al uso hoy predominante del tiempo» (Lyotard, 1998, 82).

**2.b) La proscripción del aburrimiento (y de la celebración).** Esta segunda “arritmia” de la civilización es la cara *complementaria* de la primera arritmia atendida. Es el envés de la temporalidad híper-acelerada. En los Estados de Bienestar como estados de consumo el fenómeno del aburrimiento (y del esfuerzo por desterrarlo completamente, cuanto más presente está –y viceversa: cuanto más energía se concentra en su expulsión, mayor es la propensión a su *carga*–) depara interesantes consideraciones ontológicas y filosóficas, que ya ocuparon a Heidegger poco después de *Ser y tiempo* (cf. Heidegger, 2007, §§ 16-36).

Heidegger aborda el fenómeno («temple de ánimo») del aburrimiento haciendo constar que su raíz ontológica tiene que ver con el tiempo. Todo el *sistema* de ocio y *pasatiempo* están orientados a alejarnos del estado de tedio. Pero aquí Heidegger se hace una pregunta crucial: ¿qué es eso que nos sale al paso en el aburrimiento, que hace que huyamos de él como si fuera una maldición?

La respuesta de Heidegger es ontológica, y acorde con los pasos que estaba dando entonces, aún en la estela de *Sein und Zeit*: se trata del tiempo. Cuando el aburrimiento «nos temple», tratamos de cerrarle el paso y vencerlo: recurrimos al pasatiempo. A través del pasatiempo se quiere «ahuyentar» y «despachar» al aburrimiento, en concreto empujando *al tiempo*, apresurándolo: «el pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo*» (*Ibíd.*, 129, cursiva nuestra); en efecto, continúa Heidegger, en el pasatiempo se trata de un *querer hacer que transcurra el vacilar del tiempo* (...). Este tiempo que se demora debe ser impelido a *ir más deprisa* para que no nos paralice a nosotros en su propia paralización, para que el aburrimiento desaparezca (*Ibíd.*, 134, cursivas nuestras).

Ciertamente, hay que reconocer que las consideraciones heideggerianas sobre el aburrimiento son sobremanera *sui generis*, pero no por ello dejan de revelarnos un interesante aspecto psicológico y sociológico bastante generalizado (la incapacidad para soportar el aburrimiento, y la construcción de una industria de ocio adecuada para huir de él), que tendría sea como fuere una raigambre ontológica, vinculada a la temporalidad.

---

uso de las tecnologías científicas en la producción industrial permite incrementar las cantidades de plusvalía con el ahorro de tiempo laboral. Sin embargo, parece que el motor “último” de ese movimiento no es en esencia del orden del deseo humano: consiste más bien en el proceso de entropía negativa que al parecer “trabaja” el área cósmica habitada por la especie humana. Podría llegar a decirse que el deseo de ganancia y riqueza no es otra cosa, sin duda, que ese proceso mismo, en cuanto actúa sobre los centros nerviosos del cerebro humano y el cuerpo humano lo experimenta directamente» (Lyotard, 1998, 77-78; cf. así mismo pp. 30, 68 y 71). Es complejo determinar el signo y valor de la posición concreta ético-política de Lyotard ante la omnipotencia y omnipresencia del dominio del progreso y de «la gran mónada»; suele moverse entre el pesimismo extremo y la más apasionada voz de resistencia. Cf. a este respecto la «Introducción» que Jacobo Muñoz a la edición española de la obra de Lyotard (1989) *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, pp. 9-78; Muñoz, J.: “La alternativa del disenso”, especialmente véanse pp. 51-52 y 70-78. En este sentido, no es del todo desmesurado comparar la arduidad del posicionamiento de Lyotard con la de los otros dos autores a los que nos estamos refiriendo, Nietzsche y Heidegger, cuyo “vaivén” (o, si se prefiere, “complejidad”) ético-política también es seguido de cerca por el francés: cf. Lyotard, 1998, 36-37.

No toleramos que el aburrimiento nos aceche y ocupe nuestro espíritu como una «niebla silente» (*Ibíd.*, 30 y 109). De manera que se da la paradoja de que organizar nuestro tiempo supone, en parte, perderlo de vista, en la evasión del «vértice del instante» –que es, a la sazón, la raíz ontológico-temporal del aburrimiento, según Heidegger<sup>6</sup>–.

Unas pocas líneas más arriba ya lo advertimos apoyándonos en la pesadumbre que acompañaba a las palabras de Lyotard: el cuidado de la temporalidad, de una parte, y la búsqueda (tecno-económica) de la eficiencia, de otra, no parecen seguir rutas comunicantes, y ello representa un interesante (aunque grave y muy delicado) problema ontológico-político, máxime en la medida que todas las propuestas a las que estamos aludiendo se caracterizan por ser críticas con la civilización Occidental y su temporalidad, y confían en dar paso a nuevas formas de vida.

Entre los fenómenos más contrarios a la eficiencia científico-técnica y político-económica, Heidegger posó su mirada en el aburrimiento –que a su parecer, como vemos, nos acerca al acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de la existencia humana, posibilitador por ende de un filosofar radical, o como diría él, de una ontología originaria y no una mera filosofía escolar o académica: Heidegger, 2007, 195-198, así como p. 27 y ss.–; mientras que Gadamer se fijó en la *fiesta*, como modelo de lo que ocurre en la experiencia estética. En ambos casos (por lo demás, y curiosamente, tan contrarios), lo que se tiene son dos *formas de “encuentro” pleno con el tiempo* (y no su control, ni la huida con respecto a él). Si ya lo hemos especificado en el caso heideggeriano, veamos la lucidez con que Gadamer se refiere a la temporalidad de la fiesta:

“Celebración” es una palabra que explícitamente *suprime toda representación de una meta* hacia la que se estuviera caminando. La celebración no consiste en que haya que ir para después llegar. Al celebrar una fiesta, la fiesta está siempre y en todo momento ahí. Y en esto consiste precisamente el carácter *temporal* de una fiesta: se la «celebra», y no se distingue en la duración de una serie de momentos sucesivos. (Gadamer, 2002, 102, cursiva nuestra)

Por su propia cualidad de tal, [la fiesta] *ofrece tiempo*, lo detiene, *nos invita* a demorarnos. *Esto es la celebración*. En ella, por así decirlo, *se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo*. (*Ibíd.*, 105, cursiva nuestra).

Si el aburrimiento se proscribe en nuestras formas de vida, ¿qué lugar ocupa, por su parte, la «fiesta» o «celebración»? Atender a este particular excedería los parámetros y temáticas escogidos para el presente trabajo; quizás incluso nos llevaría a ocuparnos de una quinta «arritmia». Quede únicamente apuntado (y pospuesto); pero vinculémoslo con esa expre-

6 Cf. Heidegger, 2007, 186. El aburrimiento profundo estriba en forzar «*al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*» (*Ibíd.*, 187), a la «*libertad de la existencia en cuanto tal*» (*Ibíd.*, 192). Reiteremos una vez más –a favor de la coherencia del discurso de este artículo– que lo interesante de estas propuestas del primer Heidegger residiría en su parte “negativa”, no en la “positiva”, que, llevada a un extremo, podría incurrir en otra nueva manera de violentar la temporalidad. Similar prudencia “negativa” puede también aplicarse, por poner un ejemplo más, a las interesantes perspectivas de María Zambrano sobre la temporalidad, tal y como aparecen atendidas por Barrientos Rastrojo, J. (2012), “Caminar en/conocer la multiplicidad temporal desde el marco de la razón poética”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Nº 56, 2012, pp. 67-84.

sión utilizada por el cineasta Elías León Siminiani, ya citada antes<sup>7</sup>: «*producing, and rest to keep producing; producing, and rest to...*» (y así cíclicamente). Es decir, el paradigma de la *funcionalidad* también colonizaría la temporalidad de la celebración, meramente reducida al tiempo de descanso, que por definición (*to rest to...*) es así mismo funcional de cara a la continuidad de la cadena laboral-productiva. El «carácter calculador» de la cotidianidad al que se refiere Gadamer a propósito de la «fiesta» (y presente en la exposición heideggeriana sobre el aburrimiento) puede llegar a tal extremo que *el tiempo* se transforme, él mismo, en objeto de renta: en capital. Veámoslo.

**2.c) El tiempo, convertido en capital.** Con una meritoria clarividencia, el «uso predominante hoy del tiempo» es identificado por Lyotard (1998, 82) con los totalitarismos y su herencia. La *resistencia* operada por la filosofía y el arte se define precisamente según el filósofo francés, como vimos al final de la primera arritmia, por ser una resistencia contra ese uso telegrafiado del tiempo, contra el tiempo de las *megalópolis* de hoy, el cual se nos presenta como un tiempo «inhumano» en tanto que aplaca y olvida la infancia, lo diferente, lo salvaje (lo otro) en aras de un mejor *control* y dominio eficiente. Domesticada, la temporalidad puede devenir pasatiempo e incluso, en niveles altos y extremos de organización, puede resultar rentable, vendible.

A juicio del pensador francés, Occidente, durante buena parte de su historia, ha domado las temporalidades salvajes (lo prohibido, lo sin-sentido, lo inefable, la vida cotidiana misma de cada día) convirtiéndolas en mito, en relato. En la Modernidad, este relato tomó un rostro secularizado, o si se prefiere, científico, autofundamentado, autojustificado: era el relato de la emancipación y del progreso, un relato normativizado. Y ahora, en la época de la «condición postmoderna», la civilización lo que hace es convertir a la temporalidad misma en capital. En todo caso, en suma, de lo que se trata y se ha tratado siempre es del *dominio humano* (y en nombre de «lo humano») *sobre el tiempo* (Lyotard, 1998, 201). La temporalidad es trasmutada en información, en dato manipulable y útil, que se hace circular a través de los dispositivos de conocimiento, praxis, ocio y lucro. Sin ingenuidad, sin nostalgia; o mejor dicho: con todo residuo de nostalgia convertido en algo rentable. Recreación en el capital<sup>8</sup>.

Es la temporalidad de la finalidad sin fin, tecnificada; en la conciencia de que la espera es una espera *de la nada*; pero se trata entonces de buscarle rentabilidad, de calcular lo que la espera irónica (o acaso, más bien, cínica) puede rentarnos. Se le extrae rendimiento económico al tiempo, «se gana tiempo», «se gana» sobre el tiempo. El tiempo sólo es rentable en la medida que se cuantifique. Como «instante» y «acontecimiento», como «acto», se vuelve desestabilizador, o mejor, se vuelve la desestabilidad misma, se vuelve –diría Derrida– *différance* desbordante<sup>9</sup>. Se trata de «neutralizar» al máximo «los acontecimientos», «los

7 Vuélvase, *supra*, sobre la nota al pie nº 4, y sobre el párrafo por ella anotado.

8 Nos interesa aquí, por lo tanto, la distinción lyotardiana entre las temporalidades del mito («primitiva», por decirlo empleando la terminología propia de la «civilización») y de la *domus* (el mito es reconocido como relato, pero no por ello se lo expulsa, sino que se le reserva una presencia ética y/o estética como totalidad de sentido que «cura» o «domestica» lo *différend*, lo salvaje, lo prohibido), de una parte, y la temporalidad de la megalópolis (fin de los metarrelatos y su rima), de otro lado. En los tres casos tiene lugar un dominio de la temporalidad; sin embargo, esta domesticación llega al culmen de su agresividad coincidiendo con el cénit de la «civilización»: Cf. Lyotard, 1998, 201 y 203.

9 Véase Derrida, J. (2007). *La diseminación*. [Trad. de J. Martín]. Madrid, Fundamentos; pp. 191-192.

efectos imprevisibles», la «contingencia». En realidad el objetivo es convertir al tiempo en un banco. Las monedas, el dinero mismo, no serían, de hecho, sino tiempo cuantificado en el plano longitudinal (pasado-presente-futuro): el valor económico de la moneda aparece como cálculo del riesgo que separa una acción de su recompensa, la finalidad del fin (un fin interpretado resentidamente, no hay fin). Como cálculo *de la espera*.

Cuanto más se extiende *la distancia temporal*, más posibilidades hay de que suceda algo no esperado y, en suma, más se agrava el *riesgo*. El aumento de éste *puede calcularse* en términos de probabilidad y *traducirse, a su vez, en cantidad de moneda*. La moneda aparece aquí por lo que verdaderamente es, *tiempo reservado con vistas a prevenir lo que adviene* (...). Digamos únicamente que lo que se llama capital se funda sobre el principio de que la moneda no es otra cosa que tiempo puesto en reserva y a disposición. (...) Lo importante para el capital no es el tiempo ya invertido en bienes y servicios, sino *el aún depositado en reservas de moneda «libre» o «fresca»*, visto que esta última representa el único tiempo que puede *utilizarse* con miras a *organizar el futuro y neutralizar el acontecimiento* (Lyotard, 1998, 73, cursivas nuestras).

La espera se convierte en un fondo económico, en un capital, en fundamento (y ocasión) de la hipoteca. Pensemos en lo que ocurre hoy *día a día* y prácticamente *hora a hora* en las Bolsas de los países avanzados: esa hiper-aceleración ansiosa del tiempo unida a la cuantificación constante del *riesgo*. No solo la actualidad, sino también la sutileza del análisis de Lyotard son excelentes, y muestran una vez más el problemático divorcio entre el tiempo ontológico y el tiempo económico-político y técnico, tal que de hecho el segundo se instituye como una plena neutralización del primero.

**2.d) La temporalidad universal de la Razón: el tiempo “entre algodones”.** Este último agravio de la temporalidad al que nos vamos a referir, a diferencia de los anteriores, no tiene su aparición primaria inmediata en la praxis social e incluso cotidiana, sino más bien en el campo del pensamiento y la conceptualización (que, empero, no deja de ser el vigía y –a la par– el almirante de las prácticas sociales y políticas *deseadas*).

Si en algo podría estar de acuerdo Nietzsche con Kant, quizás sería en asentir que «la ligera paloma (...) podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío»<sup>10</sup>, si bien Nietzsche hubiera aplicado la metáfora del vuelo al propio Kant, y en general, a toda la historia de la metafísica, que como es sabido él quiso invertir. Ese «espacio vacío» sería para Nietzsche también un *tiempo* vacío, o quizás demasiado “lleno”: una temporalidad perteneciente al orden *trascendente* de las ideas, universal y arquetípico, en la que –por así decir– “entre algodones” se constata la “u-topía” de la identidad de la esencia. Este *chorismós* de la temporalidad, y su puesta a buen recaudo en el ámbito cartográfico de lo conceptual-trascendente, se aprecia excelentemente según Nietzsche en la génesis de los conceptos filosóficos, o dicho aún más radicalmente, se aprecia en el momento en que la filo-

10 Kant, I. (2003), *Crítica de la razón pura* (Ed. de Pedro Ribas). Madrid, Alfaguara; «Introducción», pp. 46-47, A 5-6 / B 9-10.

sofía (con la figura eminente de Platón, y su huella a lo largo de la historia) se instituye como saber conceptual, como ciencia del *eidōs*, en la que *eidōs* y «cosa en sí» instituyen entre sí una *adaequatio* esencial y originaria, donde el pensar puede fundar su fin máspreciado: la verdad. Así lo expresa Nietzsche en su célebre ensayo de juventud sobre el lenguaje:

La “cosa en sí” (esto sería justamente *la verdad pura*, sin consecuencias) es totalmente inconcebible y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje (...) (...). Todo concepto se forma por *equiparación* de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al *abandonar de manera arbitraria esas diferencias* individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita *entonces la representación*, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese *la “hoja”*, una especie de arquetipo *primigenio* a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero, por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. (...). La *omisión de lo individual y de lo real* nos proporciona *el concepto* del mismo modo que también nos proporciona *la forma*, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. (Nietzsche, 1980, 7-9, cursivas nuestras).

Es decir, la conceptualización filosófica encumbrada por el platonismo (y por la historia de la metafísica occidental, que para Nietzsche (2004, 56-58) es «la historia de un error») abre la temporalidad de «lo primigenio» –que es a su vez lo eterno y esencial, en tanto que «arquetípico» o modélico, el *eidōs* de «la cosa» y de las cosas–, el tiempo de la intelección *más allá del tiempo*, que por tanto es *el tiempo de la espera* o la *nostalgia* por los conceptos/valores universales; un tiempo que, nuevamente, como vimos en la anterior “arritmia”, es llevado a “la banca”, podría decirse, aunque esta vez se trataría de la “banca metafísica” de la Razón.

Si estamos de acuerdo con estas premisas nietzscheanas, habríamos de tener prudencia con la temporalidad de “lo universal y necesario” aplicable a algunas instituciones políticas habituales, que nos llevan a hablar de «derechos humanos», «dignidad», «igualdad», «representante político», «derechos naturales», «naturaleza humana», «Democracia conforme a Derechos Humanos»,... ¿“Dónde” residen estas ideas? La pregunta, sin duda, al igual que la pregunta por posibilidad de la utopía (*u-tópos*), bajo este enfoque ontológico-político vertebrado en la temporalidad, no tendría que ver con un espacio de localización, sino *con el tiempo*: “¿en qué tiempo?” ¿Cuál es la temporalidad de esas configuraciones políticas (e, inevitablemente, ontológico-políticas)? ¿En qué “tiempos” se conjugan la «dignidad» o el «Estado de Bienestar»? ¿Cómo ordenamos hoy el tiempo con arreglo a esas *esperanzas y utopías*? ¿Cuál es la temporalidad de esas *ideas* políticas? ¿Hasta qué punto no se traiciona con la *temporalidad de la idea* a la temporalidad de «lo individual» y «lo real», como precisaba el texto de Nietzsche? ¿Cuál es, en efecto, “el punto” límite a la hora de marcarle el *tempo* a la vida pública? Aquellas ideas-instituciones políticas son conceptualizaciones a las que pretendemos adscribirles una temporalidad eterna (intemporal), en la que se las abandona para dejarlas, podría decirse, “entre algodones”.

La sospecha nietzscheana, tan influyente, por cierto, en las perspectivas sobre la temporalidad que hemos abordado en Heidegger o Lyotard, es una sospecha profunda y valiosa por varios motivos, aunque quizás conviene también modularla y sopesarla con el cuidado que exige un problema político tan delicado, en el que se ven involucrados valores políticos y morales que se han ido erigiendo como baluarte de nuestras democracias.

Así, por ejemplo, en la *fórmula* «todo ser humano tiene derecho a...» (crucial no solo en la Declaración de los Derechos Humanos, sino en las constituciones democráticas), ha de notarse que el presente de indicativo está “escondiendo” un *sano* presente de subjuntivo que yace detrás (“deseamos que todos los seres humanos tengan derecho a...”); ahora bien –y aquí ostenta gran interés la perspectiva nietzscheana–, ese presente de subjuntivo, sano en mayor o menor medida, no debiera de dejarse despistar y arrastrar, a su vez, por un imperativo comunitario que, en efecto, no tiene por qué exigir alteraciones de la temporalidad: bastaría con reconocer (sin necesidad de postular entidades universales, fuera *del tiempo*) que sin fraternidad no se puede vivir (“y en consecuencia, interpelamos el derecho a...”).

La temporalidad immanente, de la vida, la creación y las diferencias, que según Nietzsche queda sacrificada con las construcciones filosóficas y con las instituciones políticas, es también violentada en la ciencia de la Historia y en las metafísicas de la historia de la razón o el espíritu, que vienen a fundamentar un nuevo *chorismós* a nivel de temporalidad, como Nietzsche observó en la *II Intempestiva*, donde el filósofo alemán acomete una contundente crítica de las filosofías de la historia del progreso, de la emancipación, la igualdad universal, etc., que en nombre de *una* idea normativizada paralizan la creatividad de “lo otro”. «En este sentido vivimos aún en la Edad Media: la historia no es hoy sino una teología encubierta» (Nietzsche, 2010, 107-108).

También advierte Nietzsche del perjuicio de una memoria histórica que convierta a la temporalidad en una mera acumulación positivista-historicista de datos, *mero conocimiento* alejado de la vida, o desprovisto de ella (*Ibíd.*, 44, 77-78, 93-95, 116); por ello Nietzsche erige su propuesta de una temporalidad reconducida a su cauce ontológico creativo, al estilo de la temporalidad presocrática y pre-occidental del eterno retorno: como una temporalidad centrada, asumida, enfocada en su pulso «transversal y sincrónico» (Oñate, 2000), y no en un “tiempo fuera del tiempo”, un tiempo que necesite salir de sí –y dejar de ser tiempo– para encontrarse –conjugarse– pleno, como idea, *espacio*, “regazo” o “algodones” trascendentes-trascendentales.

En contrapartida, desde su “asiento” ontológico *sui generis*, y reivindicado como *inmanente* –al tiempo, y *de* tiempo–, Nietzsche divisa la temporalidad occidental como una «enfermedad» letal (Nietzsche, 2010, 68 y 135, ya citados *supra*): la confianza occidental en el progreso humano a nivel cognitivo, técnico y moral no solo resulta etnocéntrica y pretenciosa (*Ibíd.*, 84-95 y 114-129), sino que además lapida la vida y su esencial temporalidad supra-subjetiva, creativa y plural, abierta, inasible e indomable (*Ibíd.*, 67 y ss.), como replanteará Lyotard, y no categorizable ni reductible a *una única* parcela o perspectiva cognitiva *ni ético-política*, sino *abierto* como misterio ontológico por pensar y del pensar (*Ibíd.*, 129-140), como planteará e investigará luego Heidegger.

### 3. Conclusión. Temporalidad y política, una tarea abierta y compleja

La última “arritmia” tratada, en la que nos acabamos de detener, revela algo especialmente importante, dado que lleva el cruce entre ontología y política a uno de sus niveles de problematicidad más graves y difíciles de cara a pensar los grandes debates abiertos hoy, en los que la *temporalidad* juega un papel muy destacado, teniendo en cuenta las *discusiones sobre el valor de la historia* del pensamiento occidental –y las posibilidades de realizar un diálogo intenso con él–, así como aquellas en torno a la construcción de una filosofía de la historia y una *utopía o proyecto* políticos que no recaigan en los errores de antaño, tan denunciados por los autores con los que hemos dialogado, así como por otros como W. Benjamin o J. Derrida –en todo caso, autores comúnmente inspirados por el “nervio” de Nietzsche, y también<sup>11</sup>, aunque según el autor de que se trate con más o menos puntos de fricción y polémica, por la ambición y complejidad de las profundas y abiertas propuestas de Heidegger–.

El problema de las enfermedades de la temporalidad nos lleva al terreno donde se desarrolla el crudo debate acerca de si (y en qué condiciones) los proyectos de corte neo-ilustrado y vocación universalista pueden tener visos de éxito en la elaboración de un nuevo pensar para las nuevas urgencias de los nuevos tiempos, ya en el siglo XXI, y con las rotundas sacudidas críticas realizadas contra la temporalidad de la metafísica moderna, gestadas en los contextos posthegeliano (aquí hemos atendido a Nietzsche), postnietzscheano (escogimos a Heidegger) y posmoderno (Lyotard venía perfectamente al caso), es decir, críticas que desde hace ya siglo y medio han “desnudado” las insatisfacciones de la Razón *cuando agrade a la temporalidad*.

En efecto, así habla, por ejemplo, Hegel:

La reflexión pensante es la que *prescinde de la diferencia* y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias. (Hegel, 2005, 60, cursiva nuestra.)  
La consideración filosófica no tiene otro designio que *eliminar lo contingente*. (...) Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, *que no puede poner interés en ningún fin particular y finito*, y sí solo en el fin absoluto (Ibíd., 43-44, cursivas nuestras.)

Y así lo desnuda y denuncia, con una advertencia considerablemente importante, Nietzsche, para quien cualquier hombre o mujer insertados en una filosofía de la historia (en una temporalidad) del *Geist*, al cabo

no tiene otra cosa que hacer que seguir viviendo tal y como él ha vivido hasta ahora, amando lo que ha amado, odiando lo que ha odiado, leyendo lo que ha leído...

---

11 Sobre lo fructífero del nexo Nietzsche-Heidegger en el campo no solo de la ontología, sino también en el de la temporalidad y en el de la política (y sobre la gran importancia y dificultad de esos respectivos campos), nos remitimos a lo enunciado por Vattimo, 2002, v. gr. pp. 7-61.

Para él sólo hay un *pecado*: vivir *de manera diferente* a como hasta ahora ha vivido (Nietzsche, 2010, 120, cursiva nuestra).

Frente a ese poder ciego de los hechos, frente a la tiranía de lo real (...), afortunadamente, la Historia también conserva la memoria de los grandes luchadores *contra la Historia*, esto es, contra ese poder ciego de lo real, exponiéndose por ello ella misma a la acusación de destacar justo como naturalezas propiamente históricas aquellas que se preocupan muy poco por el “así es”, para seguir más bien, con orgullo *jovial*, un “*así debe ser*”» (Ibíd., 113-114, cursivas nuestras).

Desnudar ese dominio de la temporalidad, como hacen Nietzsche y otros críticos del *logocentrismo*, no significa, pese a todo, haber llegado a un puerto *positivo* y definitivo, sino más bien todo lo contrario, como bien indica Vattimo al señalar que es importante no convertir las críticas de la temporalidad occidental en un eufórico “hallazgo” *positivista* (lo cual sería no solamente contraproducente, sino también –y lo que es más grave–, un contrasentido y una incoherencia), sino que hay que procurar «desmitificar la desmitificación» (Vattimo, 2010a, 128). Y ahí tenemos un interesante y apasionante reto por delante, muy complejo<sup>12</sup>.

Recogiendo, pues, los frutos de críticas como las de Nietzsche, Heidegger y Lyotard, señalamos la *sospecha* en torno a lo lejana que la temporalidad de la forma de vida occidental y por tanto de la política occidental se mantienen con respecto a una temporalidad saludable y “al compás” de la felicidad común.

Lo importante, sea como fuere, es llegar a *preguntas* que son ineludibles para algunos de los grandes retos de los que se hace cargo la filosofía política actual, en el marco, además, de una «crisis económica» que es más profundamente una crisis *política* y que a juicio de los filósofos atendidos antes no sería una crisis ocasional, sino que pertenecería al «modo de ser» de la civilización occidental y sus conjugaciones del tiempo, una cultura que *per se* incurre en agresiones a la temporalidad.

Es decir, el objetivo es hacer de la política una *cuestión* urgente en tanto que problema *filosófico* denso, *ontológico*. Si fallan las democracias es tal vez debido a un problema de «*arritmia*»: no estamos sabiendo vivir el tiempo ni ordenarlo juntos. Y si, a la inversa, nos esperamos con la promesa del progreso de la civilización, tal vez la clave de ello resida en una «*corazonada*»: un espejismo en el tiempo (otro problema de «ritmo» vital y/u ontológico, en la línea de lo que hemos delineado a través de la metáfora del “tiempo entre algodones”).

Para Lyotard, como para Heidegger y Nietzsche, es crucial incidir en que la historia de occidente ha sido la historia del dominio del tiempo. Tan profunda ha sido la alteración, agresión y pérdida de la temporalidad que los medios para resituarla en nuestras vidas parecen ser amenazadores también: hablar de “reapropiación del tiempo” justo nos insertaría en una *arritmia* y un abuso que ya fueron suficientemente condenados por Horkheimer, Adorno,

---

12 Así, por ejemplo, si anteriormente hacíamos hincapié en la importancia de buscar un *nuevo* pensar para las *nuevas* urgencias de los *nuevos* tiempos, también hemos de ejercer una crítica ontológico-política de la temporalidad que no deje de preguntarse qué se entiende por “lo nuevo” (en el pensar, en el urgir, y más aún, en el tiempo o la historia). El problema y la dificultad de estas cuestiones son sobradamente graves, y solicitan una *exégesis* prudente, equilibrada y –valga la ironía– de ritmo lento.

Derrida, o Sloterdijk. Precisamente de lo que se trata es de no dominar (el tiempo), de no caer en nuevas domesticaciones normativas.

*Ahora bien, el asunto no es sencillo*, ni en el plano cotidiano ni en el teórico. Sin duda hemos de ser prácticos: vivimos en sociedad, y tenemos que hacer política y políticas. Pero, precisamente por ello, la exégesis ontológica es quizá no fundamentadora, pero sí *fundamental*. En la línea limítrofe entre *physis* y *nomos* está tal vez la clave, muy difícil, y ahí despunta el problema de la temporalidad, en ese paso al *nomos*. ¿Necesita la temporalidad viva encauzarse en sendas unidireccionales que le presten su cauce? ¿Necesita el *tempo* de la vida que haya algo o alguien que lo marque? ¿Cuál es la forma de poder-política que *sintoniza* con la temporalidad de las vidas humanas, o incluso, dicho en términos *universales*, que sintoniza con “lo humano”? ¿Puede la temporalidad de lo vivo acontecer sin dominio ni violencia? ¿Son posibles el *ser* del tiempo y la *temporalidad* del ser al margen del *sentido* (dignidad, paz, igualdad, libertad,... –ideas secularizadas del “reino de Dios”, como planteaba Nietzsche, según vimos–)? ¿Se puede hacer de la política un baile (Gadamer hablaba, recordemos, de «fiesta»)? ¿Cómo marcar el paso? ¿Cómo marcar el *tempo* político sin renunciar al compás de la vida y el ser, sin trascenderlos, sin *dominarlos*?

La pregunta por la política es una pregunta por el poder y la vida, y en consecuencia, es una pregunta por el ser y su pulso: el tiempo.

## Bibliografía

- DERRIDA, J. (1994), “Nos-otros griegos”, en: Cassin, B.: (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos* [Trad. de I. Agoff]. Buenos Aires, Manantial, pp. 183-199.
- FREUD, S. (2000), *El malestar en la cultura y otros ensayos* [Trads. R. Rey Ardid y L. López-Ballesteros]. Madrid, Alianza.
- GADAMER, H.-G. (2002), *La actualidad de lo bello* [Trad. de Antonio Gómez Ramos, Introducción de Rafael Argullol]. Barcelona, Paidós.
- HEGEL, G. W. F. (2005), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [Prólogo de J. Ortega y Gasset, trad. y Advertencia de J. Gaos] Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2001), *El ser y el tiempo* [Trad. de J. Gaos]. Madrid, FCE.
- (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* [Trad. de Alberto Ciria]. Madrid, Alianza.
- (2011) *Tiempo y ser* [Introducción de Manuel Garrido, Trad. de M. Garrido, J. L. Moli-nuevo y F. Duque]. Madrid, Tecnos.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. (2005), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [Introducción y trad. de Juan José Sánchez]. Madrid, Trotta.
- LYOTARD, J.-F. (1998), *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. [Trad. de Horacio Pons]. Buenos Aires, Manantial.
- MARCUSE, H. (2008), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Trad. de Antonio Elorza]. Barcelona, Ariel.
- NIETZSCHE, Fr. (1980), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Trad. de Luis M. Valdés]. Valencia, Cuadernos Teorema (Univ. de Valencia).
- (2001) *La ciencia jovial* [Ed. de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2004) *Crepúsculo de los ídolos* [Ed. de A. Sánchez Pascual]. Madrid, Alianza.

- (2010) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* [Ed. de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.
- ONATE, T. (2000), *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán.
- (2010) *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad, II)*. Madrid, Dykinson.
- SIMMEL, G. (1986), “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* [Trad. de Salvador Mas]. Barcelona, Península, pp. 247-262.
- SLOTERDIJK, P. (2004), *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* [Trad. de Teresa Rocha Barco]. Madrid, Siruela.
- VATTIMO, G. (1995), *Más allá de la interpretación* [Introducción de Ramón Rodríguez, trad. de Pedro Aragón Rincón]. Barcelona, Paidós.
- (2002) *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* [Trad. de J. Carlos Gentile]. Barcelona, Península.
- (2010a) *La sociedad transparente* [Ed. de Teresa Oñate]. Barcelona, Paidós.
- (2010b) *Adiós a la verdad*. [Trad. de M. Teresa d’Meza]. Barcelona, Gedisa.
- (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. [Trad. Miguel Salazar]. Barcelona, Herder.