

SANTIAGO LOPEZ PETIT

ENTRE EL SER Y EL PODER

La vida. Una apuesta prevaricante

Tesis doctoral en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Director de Tesis: Dr. D. Manuel Cruz Rodríguez, catedrático del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

EXCURSUS NR 1 : UNA POESIA DE PAUL CELAN.

Mandoria.

In der Mandel - was steht in der Mandel?

Das Nichts.

Es steht das Nichts in der Mandel.

Da steht es und steht.

Im Nichts - wer steht da? Der König.

Da steht der König, der König.

Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug - wohin steht dein Auge?

Dein Aug steht der Mandel entgegen.

Dein Aug, dem Nichts stehts entgegen.

Es steht zum König.

So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.

Leere Mandel, Königsblau.

(21)

Traducción:

Mendocia

En la almendra - ¿Qué está en la almendra?

La nada.

La nada está en la almendra.

Allí está y está.

En la nada - ¿Quién está allí? El rey.

Allí está el rey, el rey.

Allí está y está.

Rizo de judío, no te harás gris.

Y tu ojo - ¿Hacia donde está tu ojo?

Tu ojo está frente a la almendra.

Tu ojo está frente a la nada.

Está sosteniendo al rey.

Así está y está.

Rizo de hombre, no te harás gris.

Almendra vacía, azul real.

No pretendemos en absoluto, que el breve comentario de esta poesía tenga en cuenta la totalidad de la compleja obra del gran poeta. Pero

tampoco creemos que nuestra interpretación sea una mera proyección de un sistema categorial preconstituido. No queremos buscar una teoría definida que dé respuesta a cada una de nuestras preocupaciones porque este enfoque es irrisorio. Los conceptos en P. Celan son más bien palabras-imágenes llenas de tensión. Palabras que han sido malheridas hasta la sangre para que gritando el silencio muestren lo horrible. Y, lo horrible del mundo para un judío es antes que nada, Auschwitz. Pero P. Celan va más allá, e inventando nuevas palabras, creando metáforas de una terrible belleza, libra una auténtica lucha contra todos los condicionantes que limitan la creatividad, que encierran al hombre y le impiden el acceso al tú. En sus versos se despliega una fuerza explosiva que socava antiguas seguridades, que problematiza hasta lo indecible la relación humana, y que deja para el final, y solamente llegado este punto, una estrecha e incierta entrada de luz.

«La poesía es un acontecimiento absurdo, es una contrapalabra (Gegenwort) que produce la libertad, testimoniando sin embargo siempre, la "presencia de lo humano" (Gegenwart des Menschlichen) en un paisaje existencial dominado por la mortificación de lo vital, por el prevalecer de "razones" mortíferas» (22).

Mandorla es una palabra compuesta de Mandel que significa almendra y orla. Mediante este nombre se designa la aureola con forma almendrada que antiguamente se dibujaba alrededor de los santos. Aquí Mandel es una metáfora de nuestro mundo, y Mandorla será este mismo mundo

junto con todas las determinaciones que le envuelven. Estas determinaciones son nuestra constelación ser-poder-nada como veremos.

El mundo que nos rodea está poblado de abstracciones, de reificación y de muerte. ¿Qué hay verdaderamente en este nuestro mundo? La nada. Pero esta nada no es estática, y P. Celan introduce el tiempo en ella (o ella en el tiempo) con la repetición del estar. Igual procedimiento utilizará más adelante con las otras dos determinaciones. No se trata de una tautología que expulsaría el tiempo fuera de ella. En la nada "está y está", el tiempo hecho duración se presencializa junto con la nada. P. Celan ha escrito en numerosas ocasiones acerca del tiempo. Su concepto central de *Zeitgehoft* se separaría tanto del *Ereignis* de Heidegger como de la presencia de la tradición metafísica occidental (23). Creemos que aquí lo más destacable no es este juego de la presencia/ausencia sino que el tiempo asociado a la repetición se convierta en inagotable. Infinitud del tiempo y, por consiguiente, infinita persistencia de la nada. De la nada y de lo que en ella está. En la nada está el rey. Sorprende encontrarse de pronto con un término tan rotundamente político-histórico, cuando nos hallamos en el interior de un pensamiento aparentemente ontológico. Podemos intentar reconducirlo a la coherencia del discurso salvada la extrañeza inicial. El rey, por un lado, es una metáfora del poder. Por otro lado, el rey es para el pensamiento político, el Uno. Y el Uno es el ser. Nombrando el rey, y únicamente mediante una palabra, se consigue introducir la relación ser-poder. Recapitulando. El ser y el poder se alzan sobre la nada. Según esto, cuando hablamos de la constelación ser-poder-nada somos imprecisos ya que el estatuto de la nada es distinto al de los otros

dos. El ser y el poder están y están en la nada. Nuevamente aparece el tiempo, y no precisamente para historizar las dos determinaciones. El ser y el poder - como la nada - mantienen una relación privilegiada con el tiempo. Ser y poder serían solamente concebibles en el horizonte del tiempo. El planteamiento todavía puede hacerse más radical. Ser y poder están de un modo esencial en el tiempo. Pero ¿Qué significa ese estar esencial?

El rey no perdona y ni siquiera deja envejecer, porque antes, mata. La historia del pueblo judío es prueba de ello. Mientras ¿Dónde estamos nosotros? El querer vivir es el ojo que se mantiene frente al mundo, es decir, frente a la nada, el ser y el poder. En su mantenerse no se desvincula de él. Al contrario, el querer vivir apoya y sostiene el rey, y en este su modo de estar "entra" en el tiempo. Sostener el rey significa, en última instancia, que el querer vivir participa tanto del ser como del poder. Y con todo, a pesar de dichas determinaciones, la Mandorla es una almendra plenamente vacía. En ella sólo hay la nada y un azul real. El color azul, o quizá mejor, la palabra "blau" tiene un amplio espectro de significados en el alemán usual. Con ella se puede decir, desde el faltar al trabajo, hasta la ebriedad. También el azul asociado a una flor, la flor azul, constituye el famoso símbolo de los románticos. Si nos atenemos a esta tradición, "blau" se referiría a la añoranza (Sehnsucht) y al conocimiento. Azul real indicaría la colonización por el poder de estas dos realidades. Incluso el sentimiento y la razón estarían poseídas por el poder, y no serían más que un reflejo de este ser-poder que se levanta sobre la nada.

La poesía de Celan nos habla de un mundo vacío y de su brillo azul. Su descripción se asemeja mucho a la visión de los astronautas cuando miran la Tierra. También ellos cuentan de un misterioso planeta azul que lentamente surca la oscuridad insondable. Lo que ellos no dicen, y el poeta en cambio sí, es que al acercarse este planeta vacío estalla en una constelación de ser, poder y nada. Estas determinaciones del mundo que nos rodean, somos nosotros quienes contribuimos a mantenerlas. Y, sin embargo, no hay sino la nada. El mundo es una almendra vacía. No deseamos llevar más lejos el paralelismo entre esta poesía y nuestra búsqueda. Únicamente queremos detenernos en lo que no siendo dicho en ningún momento, insiste detrás de cada determinación. Nos referimos, por supuesto, al tiempo. En el análisis de la nada emerge hacia el final el tiempo. Ahora, gracias a Celan, es toda la constelación la que intima con el tiempo. Hemos escrutado primeramente en la relación ser y poder - el objetivo central de nuestra investigación - pero en seguida nos hemos visto obligados a dejar un sitio para la nada si realmente queremos superar la Aproximación. De nuevo, esta misma nada nos empuja más allá de ella, hacia el tiempo. La poesía de P. Celan poniendo el tiempo "detrás" de la constelación, parece confirmar este camino. Si el tiempo subyace a la relación entre ser y poder, el análisis del mismo puede ser decisivo para nuestra indagación. La dificultad con la que nos topamos y que la poesía de P. Celan obviaría, reside en la segura pluralidad de significados de este "detrás". Podemos avanzar que el tiempo está detrás del ser y del poder, y que también está detrás de la nada. Pero entre uno y otro modo de estar no tiene porque existir semejanza alguna. Clarificar el sentido, o mejor, los

sentidos de esta pequeña palabra adquiere entonces una vital importancia. Aunque no hay que sorprenderse si al final del análisis del tiempo, aparece evidente su limitación e inutilidad para pensar con ella la relación entre la constelación y el tiempo.

5.2. EL TIEMPO EN SU CONSTITUCION APORETICA.

Hemos dado a este capítulo un título tan poco introductorio porque quisieramos retomar lo más pronto posible el hilo principal de nuestra argumentación. Como la memoria salta al pasado y hojea en el libro de nuestros recuerdos hasta encontrar lo que desea, de la misma manera nos gustaría poder abalanzarnos sobre el tiempo todo y, apresándolo con fuerza, arrancarle su verdad. Las palabras de Agustín y algunas de las polémicas clásicas (Leibniz-Clarke, Bergson-Einstein) están demasiado presentes, para que confiemos inocentemente en un éxito tal. No conseguiremos jamás apresararlo y decir qué es. A lo sumo acertaremos a balbucear algunas de sus características. Toda la tradición filosófica está aquí para recordarnos la dificultad del empeño. El tiempo nos rodea y atraviesa - incluso dándonos muerte - pero en cambio, cuando queremos aprehenderlo huye de nosotros escondiéndose en la nada. No hace falta insistir en su carácter enigmático y misterioso. La obvedad que parece reflejarse en él se nubla ante nuestros ojos, y cuando creemos que ya se nos ha escapado definitivamente, recogemos en nuestras manos el presente de una metáfora. ¡Cuántas metáforas se han creado para decir el tiempo y su pasar!

Renunciamos, pues, al sueño de querer capturar el tiempo, de encerrarlo en una definición completa y cerrada que no sería más que una variante del lecho de Procusto. Lo que no significa, ni mucho menos, que nos conformemos con vagas ideas. Nuestro "apresar la verdad del tiempo" inicial se convierte así en un "aprehender la aporía del tiempo", en un pensar su ser esencialmente contradictorio.

Con esta propuesta, por un lado, nos remontamos a Aristóteles punto de partida ineludible y, por otro lado, señalamos cuál será el camino que seguiremos.

5.2.1. ARISTÓTELES Y LA APORÍA DEL TIEMPO.

Después de los innumerables estudios (24) acerca de la concepción del tiempo expuesta por Aristóteles en su Física IV, no pretendemos añadir una nueva interpretación. Nuestra intención es delimitar la aporía, y mostrar como inmediatamente, es relegada mediante un desplazamiento o apertura hacia el movimiento.

El fragmento 217b29-218b30 que contiene la argumentación exotérica o conjunto de opiniones usuales, consta de tres partes:

1) La existencia o no del tiempo. 2) La cuestión del instante. 3) La naturaleza del tiempo en su relación al movimiento. Los dos primeros apartados introducen el carácter aporético del tiempo, aunque con diferente grado de radicalidad. En 1) discutiendo acerca de las partes del tiempo se problematiza su existencia. En 2) se presenta el instante como autocontradictorio.

Las dificultades que la existencia del tiempo involucra son consecuencia del nihilismo que lo habita. El pasado no es ya. El futuro no es todavía. ¿Cómo puede tener realidad lo que consta de partes que no tienen ser? O de otra manera. El tiempo es divisible como bien sabemos y, en cambio, pasado y futuro que serían sus partes no son nada. El *τὸ νῦν* que designa simultáneamente el presente y el instante limita el pasado y el futuro, pero como el punto en la línea

es un infinitesimal y no propiamente una parte. El tiempo no parece estar compuesto por instantes. Sin embargo, este instante no tiene la identidad esencial del punto, y es a la vez, idéntico y siempre nuevo.

«Y uno se pregunta ¿El instante permanece siempre el mismo, de manera que sería la perpetuidad del instante lo que constituiría la realidad del tiempo? O bien se convierte incesantemente en otro, y el Tiempo estaría formado entonces por una sucesión de instantes? En esta pregunta se resume todo el problema del ser del tiempo.» (25).

Aristoteles expresara la autocontradicción del instante mediante la estructura del dilema. Si el instante es siempre diferente es necesario que el instante anterior deje lugar al instante posterior. Pero esta sustitución resulta impensable en la continuidad. Por el contrario, si el instante es siempre el mismo coexistirían acontecimientos separados por miles de años, y la simultaneidad negaría el transcurrir del tiempo. Mediante este dilema constituido por dos tesis que desembocan en una imposibilidad, Aristoteles nos presenta la aporia del instante. Esta se puede expresar, recogiendo las argumentaciones anteriores, como la oposición entre continuidad y sucesión. Aprender la aporia del tiempo consistirá, entonces, en pensar la sucesión en la continuidad y la continuidad en la sucesión.

Para que este objetivo que es el nuestro, no se vea condenado de antemano al fracaso, hay que distinguir cuidadosamente lo *impensable* de lo *ininteligible*. La oposición sucesión/continuidad no nos revela el fluir del tiempo como un problema insoluble sino como un impensable. Llevar lo más lejos posible este impensable supone

radicalizar la aporía. Si se renuncia a seguir esta vía - en el caso de Aristóteles porque se privilegia el ver y con ello los resultados prácticos inmediatos - la aporía queda doblemente desvirtuada. Por un lado, se la rechaza como lo inconcebible y, por otro, se la transforma en problema-con-solución. El problema-con-solución oculta la esencia de lo autocontradictorio, pero como no ha habido mera substitución del segundo por el primero, sino un rechazar y una transformación, es decir, un construir sobre y a partir de, el encubrimiento no es total. Y de la misma manera que en los eclipses anulares la luna no acierta a cubrir totalmente al sol, la aporía también se deja ver detrás del problema-con-solución, detrás del planteamiento que ha renunciado a lo impensable.

El desplazamiento se sienta en la analogía tiempo—movimiento—espacio, o más en concreto, instante—móvil—punto. Mediante esta correspondencia se hace factible la representación del tiempo y su definición.

Las posiciones sucesivas propias del movimiento se piensan como los puntos de la línea que recorre el móvil, y a su vez, con dichos puntos se simbolizan los instantes en tanto que componentes de la sucesión temporal. Se pasa del instante al punto por la mediación del móvil. Es sencillo entonces distinguir un antes/después que permitiera hacer del tiempo el aspecto medible del movimiento. Aquí no interesa tanto esta definición como el sacar a flote nuevamente la aporía hundida en este desplazamiento. En la argumentación científica (ya no exotérica) dos procedimientos diferentes reconducen la autocontradicción del instante:

1) La confusión entre el instante (presente) asociado al tiempo como flujo, y el instante (anterior/posterior) propio del tiempo como relación de sucesión y de simultaneidad. Dicha confusión o quizá más exactamente, predominio final del instante (anterior/posterior), promueve una definición del tiempo totalmente parcial e insuficiente. En la Física IV se define exclusivamente el tiempo matemático.

2) El uso de las dualidades substancia y accidente, potencia y acto, para explicar la división y la unificación ejercidas por el instante. Con lo que, como dice Derrida :«El enigma del ahora está dominado en la diferencia entre acto y potencia, esencia y accidente, y en todo el sistema de oposiciones que le son solidarias.» (26).

5.2.2. OTROS MODOS DE RECONDUCCIÓN LA APORÍA: BERGSON Y BACHELARD.

El interés que encierra la Física IV reside en que, por primera vez, asistimos al descubrimiento del carácter autocontradictorio del tiempo y, en el mismo momento, a su escamoteo. En relación a lo anterior, quizá podría resumirse la historia del concepto de tiempo hasta Heidegger, como un oscilar - no siempre excluyente - entre su dialectización y el desplazamiento hacia uno u otro de los polos de la aporía. Matizando convenientemente se puede afirmar que Aristóteles y Hegel serían un ejemplo de lo primero (27), mientras que Bergson y Bachelard constituirían dos modos contrapuestos de lo segundo. A continuación nos ocuparemos de estos últimos (28).

En la obra de Bergson el análisis del tiempo es central. Para dicho autor, más allá de los numerosos dualismos metodológicos

intuición e inteligencia, calidad y cantidad... por él introducidos, se levanta un monismo temporal. Este tiempo único que recibe el nombre de duración, aunque se defina en oposición a la sucesión, se configura en sí mismo como una multiplicidad cuyas propiedades son las de heterogeneidad, simplicidad, y continuidad.

«En resumen, la duración pura podría perfectamente no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin bordes precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos en relación a los otros, sin ninguna relación con el número: será la heterogeneidad pura.» (29).

Esta duración pura por ser virtual puede actualizarse, y en este proceso consiste su autodiferenciación. Pero no seguiremos este desarrollo que Deleuze expone como conjunción de duración, memoria e impulso vital. (30).

A la duración va asociado directamente un modo de pensar. Es el "pensar en durée" que para algunos tiene su origen último en el cálculo infinitesimal. (31). Este "pensar en durée" o método intuitivo es el que nos ha acercado a la experiencia de la duración como dato inmediato, como multiplicidad cualitativa. Desde este punto de vista - verdadera aportación original de Bergson - el análisis del tiempo no consistirá más que en denunciar su espacialización y en reivindicar, frente a este tiempo lineal y homogéneo que es el usual, la sucesión pura, la duración como tiempo verdadero. No nos detenemos en los análisis a veces discutibles (32) que muestran cómo proyectamos el tiempo en el espacio, porque lo importante ya está dicho. Desde la "pensée en durée" la aporía del instante se disuelve. Sólo hay

duración (continuidad), y la sucesión en tanto que discontinuidad es arrinconada como una incorrecta percepción del mundo. Bergson opta por un desplazamiento hacia uno de los polos, y por la consiguiente conversión de la aporía en falso problema.

«...introduciendo el espacio en nuestra concepción de la duración, se corrompen en su mismo origen, nuestras representaciones del cambio exterior y del cambio interno, del movimiento y de la libertad. De aquí los sofismas de la escuela de Elean, de aquí el problema del libre arbitrio. Insistiremos más bien sobre el segundo punto; pero en lugar de intentar resolver la cuestión, mostraremos como se engañan los que la plantean.» (33). (subrayado por S.L.P.)

Bachelard no oculta en ningún momento que su pretensión es invertir el bergsonismo. «Queremos pues desarrollar un ensayo de bergsonismo discontinuo...» (34). Para él, la duración entendida como sucesión cualitativa no solo no puede durar, sino que incluso es incapaz de novedad ya que sin cesura o ruptura es inimaginable no encerrar el fin ya en el comienzo. A la tesis continuista hay que oponer la discontinuidad; es decir, el valor de lo instantáneo. Solo así se puede dar cuenta de todos los fenómenos en los que interviene el tiempo. Defender la intuición de la discontinuidad supone, por consiguiente, aritmetizar la duración y con ello afirmar el instante como lo único verdaderamente real. Pero este instante debe ser concebido como absolutamente puntiforme y sin espesor temporal. Bachelard recurre a argumentos de tipo lógico, epistemológico y científico para justificar su intuición. (35). El resultado final puede condensarse en una imagen que no es del todo fiel: «El hilo del

tiempo está lleno de nudos» (36). Es conveniente precisar que, en realidad, no hay tal hilo. El tiempo es una hilera de instantes netamente separados, una realidad llamada instante apresada entre dos nada. Esta primacía del instante fundada en su aislamiento, genera dos dificultades complementarias que Bachelard no puede ignorar y que intenta resolver.

«En otras palabras, puesto que en el propio instante no hay nada que nos permita postular una duración, puesto que tampoco hay nada que de manera inmediata pueda dar razón de nuestra experiencia, sin embargo real, de lo que llamamos el pasado y el porvenir, nos es absolutamente necesario tratar de construir la perspectiva de instantes única que designa el pasado y el provenir.» (37).

La solución que propone es una devaluación pura y simple tanto de la duración como de las dos dimensiones del tiempo (pasado y porvenir). Estas determinaciones, duración y pasado-porvenir, no forman parte de la esencia del tiempo, son impresiones secundarias e indirectas que pueden ser reconducidas a hábitos. Los instantes puntúan un ritmo que halla resonancia en el ser. Así se explica la duración por ejemplo, que siempre tendrá el carácter de progresiva frente a la duración bergsoniana.

Bachelard nos asegura que después de muchas vacilaciones desechó todo eclecticismo, decidiéndose finalmente por la intuición discontinuista. (38). Desde esta perspectiva que él presenta como coherencia interna, la continuidad queda reducida a metáfora, y la aporía reconstruida con ella, a mero simulacro. Una vez más, el desplazamiento y la relativización esconden lo impensable.

5.2.3. HEIDEGGER.

Con este autor el tratamiento de la aporía del tiempo experimenta un cambio substancial. Su reconducción ya no tiene nada que ver - o por lo menos así lo parece inicialmente - con un simple optar basado en una intuición más o menos fundamentada. Ser y Tiempo impone un deslizamiento de problemática. Se pasa de la aporía al círculo ser-tiempo. En otras palabras, y como consecuencia de lo anterior, la reconducción no es directa y supone un previo "cambio de enfoque". En esta frase se recoge implícitamente ese corrimiento:

«Al orientarse ontológicamente por algo constantemente "ante los ojos", se plantea el problema de la continuidad del tiempo, es decir, se deja estar ahí la aporía» (39). Privilegiar esta orientación en la que el ser "ante los ojos" (im Horizont eines unauflösbaren Vorhandenen) ha sido lo propio de la ontología clásica. Por esto la metafísica ha permanecido siempre encerrada en el círculo ontocrónico (40) del ser-tiempo. La metafísica piensa en todo momento el ser del ente a partir del ente situado en el tiempo, pero este mismo tiempo es, a su vez, concebido a partir de la comprensión del ser obtenida. Más exactamente. Se empieza por referir el ser al tiempo, para después reducir éste al instante presente. Sin embargo, este mismo presente es una manera de decir el ser. Este círculo que aparece según Heidegger con Aristóteles (41), impide al pensar avanzar hacia el verdadero sentido del ser.

El siguiente paso no puede ser más que intentar romperlo. La propuesta de Heidegger es sorprendente a primera vista: hay que ir a la facticidad del Dasein. Después de un estudio pormenorizado,

concluye que la estructura del Dasein en su totalidad es la cura (Sorge). La cura aparece como la conjunción de tres momentos: existencialidad, facticidad y caída. O de manera resumida: "pre ser-se-ya-en(un mundo) como ser-cabe(los entes que hacen frente dentro del mundo)" (42).

La importancia de la cura no reside en que se pueda hacer de ella una lectura antropológica, sino en su interpretación temporal. Gracias a esta demostración se alcanza un doble resultado:

1) Se prueba la existencia temporal del Dasein. 2) Se muestra la temporalización ekstática-horizontal de la temporalidad, con lo que se desvela la existencia de un tiempo original que es el de la aparición del ser. En este punto la temporalidad (Zeitlichkeit) del Dasein empuja hacia la temporalidad del ser (Temporalität des Seins), aunque como es conocido no se ofrecerá en Ser y Tiempo una solución a esta separación.

Lo que nos interesa destacar es el descubrimiento de esta temporalidad, de este tiempo más esencial que no se organiza como sucesión de pasado, presente y futuro, sino como contemporaneidad de ekstasis, aunque con primacía del advenir. La temporalidad es un fenómeno unitario «el advenir presentando que va siendo sido» pero sobre todo es algo existencial. Este hecho tiene gran importancia porque nos recuerda que la temporalidad, en particular, va ligada siempre a un modo de existencia concreto: la auténtica. Es precisamente esta existencia auténtica en la que se anticipa la muerte y se asume la propia nulidad, la que nos permite comprender el tiempo original. A su vez, y en contraposición, la existencia inauténtica «En cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la

temporalidad impropia (el "ser ahí" cadente cotidiano tiene que desconocer el advenir propio y con él la temporalidad en general» (43). En efecto, dicha existencia desconoce el tiempo original porque lo nivela convirtiéndolo así en tiempo vulgar, en interrumpida sucesión de aboras "ante los ojos". Y entonces, como concluía Heidegger en su conferencia ¿Qué es el tiempo?: «A partir del momento en el que se define el tiempo como tiempo del reloj, desaparece toda esperanza de poder alcanzar algún día su sentido original.» (44).

Podemos resumir brevemente el proceso seguido. La resolución, o mejor, el intento de apertura del círculo ontocrónico permite a Heidegger recuperar la noción de tiempo esencial. Desde esta temporalidad el problema de la aporía desaparece simplemente. La autocontradicción del tiempo supone la concepción incorrecta del ser "ante los ojos". El tiempo vulgar, aunque necesario y de origen incluso justificable, no es más que una construcción efecto de una perspectiva incorrecta. Aquí no hay una opción por uno u otro de los polos. A través de la mediación constituida por la forma de vida, se da absoluta preeminencia a la existencia propia. Y a pesar de que «Esta lejos de ser evidente porque es justamente este modo de existencia y no otra, la que revela el sentido temporal del ser del Dasein» (45), el tiempo original es salvado mientras que el tiempo vulgar - portador de la aporía - es denostado y hundido en su estatuto de inesencial. La aporía queda, por tanto, relegada inmediatamente a falso problema, o cuanto menos, a ser una cuestión que no tiene la dignidad de problema ontológico en el sentido heideggeriano.

5.3. RADICALIZAR LA APORIA DEL TIEMPO.

Hemos renunciado desde un principio a convertir el tiempo en un algo e incluso a identificarlo sencillamente con el devenir. Nos hemos apoyado en su estructura aporética para resguardar su problematidad. Afrontar este impensable después de los análisis anteriores, no puede consistir más que en rechazar toda vía pretendidamente resolutoria. No hay nada que solucionar o disolver, bien al contrario, nuestro objetivo es violentar la aporía, radicalizarla. Con esta palabra queremos indicar la voluntad de ir a su raíz misma. Y la raíz de la aporía reside en su ser tenso. La aporía se confunde con lo tenso cuando la contemplamos como polaridad. Esta explicación por ser todavía exterior deja escapar el doble significado que está encerrado en dicha expresión. *Tenso* es simultáneamente *tendiente*, o sea, inclinado o propenso; y, a la vez, *tenaz*, resistente. Esta tensión es la que se neutraliza cuando se favorece exclusivamente la tendencia hacia la solución. Si se desea salvar la aporía como impensable, hay que conseguir justamente el efecto contrario. Para que esta tensión aflore solo hay un procedimiento: someterla a otra tensión. Únicamente este confrontarse puede desvelarla como existente sin alterarla. Este proceder es lo que hemos llamado *radicalizar*, y la tensión que en él vive es la que existe entre una dinámica de *separación* y una de *afirmación de la univocidad* del tiempo.

5.3.1. EL DESDOBLAMIENTO DE LA SUCESION.

La dinámica de separación y univocidad comienza por distinguir los dos elementos aporéticos constituyentes del tiempo que ya nos son conocidos: continuidad/discontinuidad. Si proseguimos su aplicación sobre cada uno de ellos, el tiempo estalla en un espectro de determinaciones. No hay que reducir el análisis espectral a la mera enumeración de negaciones de un algo inaprensible. (46). El carácter aporético del tiempo impide que éste sea contemplado como un inefable, lo que no significa sin embargo, que pretendamos agotar mediante este análisis toda su amplitud. Limitaremos nuestra investigación al objetivo concreto que perseguimos. No realizaremos un estudio exhaustivo del tiempo.

La discontinuidad o sucesión se desdobla en dos modalidades distintas: la sucesión por sustitución y la sucesión por adjucción. (47). La continuidad o flujo se diversifica, a su vez, en devenir y en cada una de sus diversas dimensiones (duración,...). La diferenciación primera reposa en la necesidad de distinguir la relación antes/después o de sucesión de la relación de orden propiamente. La relación "suceder a" no es una relación de orden porque no tiene la propiedad transitiva. Si B suceda a A y si C a B, C en cambio no es el sucesor de A. Es un error por tanto confundirlas. Esta exigencia se traduce en que para pensar el tiempo como sucesión, hay que separar necesariamente dos modalidades. Atendiendo al criterio de la relación "suceder a", el tiempo nos aparece como una *sucesión por sustitución* (Ss): cada instante reemplaza al anterior poniéndose en su lugar. Atendiendo al criterio de la relación de orden, el tiempo se

muestra como una sucesión por adición (Sa): cada nuevo instante no sustituye al anterior, sino que se añade a él, para dar origen a una serie. Se y Sa recogen dos experiencias contrapuestas del tiempo, con lo que se reproduce a un nivel más interno la aporía. Sin embargo, Se y Sa requieren un instante con una extensión temporal, pues de lo contrario no habría sucesión. En cambio, el devenir y sus dimensiones exigen un instante capaz de unir, y por tanto, sin extensión temporal. La autocontradictoria del tiempo sigue presente en el análisis.

Se y Sa pueden ser también consideradas en tanto que límites. Se correspondería a un infinito potencial y Sa a un infinito actual. (48). Lamentablemente, introducir aquí el concepto de límite nos retrotrae a las dualidades aristotélicas, lo que nos impediría avanzar más allá de su concepto restrictivo de tiempo. Para contemplar cada sucesión en sí misma y sobre todo, una frente a la otra, tenemos que introducir un concepto que sea realmente interno y propio del tiempo. El límite supone la disolución del tiempo.

«Cuando se va a $t = \infty$, es decir, cuando consideramos un límite para t tendiendo al infinito, que se tome el infinito más 1 o el infinito simplemente, tenemos el mismo límite. Por tanto, en un cierto modo abolimos el efecto del tiempo en el límite mismo...» (49).

Existe la posibilidad de transformar una noción de la física para adecuarla a nuestras necesidades. Nos referimos a la de estado atractor. El estado atractor describe el estado final alcanzado por un sistema en evolución. Puede ser desde un estado de equilibrio (mecánico, termodinámico...) hasta una inestabilidad estructural.

«En todos los casos, sea cual sea la preparación inicial del sistema, la evolución de éste - bajo condiciones límite establecidas - podrá ser representada por una trayectoria que conduce desde el punto representando el estado inicial hacia el punto atractor.» (50).

Reconocemos el estado atractor - que puede ser mucho más complejo que el simple punto - porque la serie evoluciona hacia un valor constante a lo largo del tiempo. El estado atractor puede tener un dinamismo que el límite desconoce. En este sentido, representa ya un paso hacia adelante. No obstante, el estado atractor está en el tiempo. Para que llegue a ser *propio* de él, hay que forzarlo a que asuma ser punto de llegada y a la vez toda la serie. Y mediante este a la vez nos acercamos un poco más a pensar el tiempo mismo. Con este a la vez: 1) Expresamos, a este nivel de análisis, lo impensable del tiempo. 2) Arrancamos el estado atractor de su estar en el tiempo para directamente ser tiempo.

La sucesión por sustitución S_n genera un proceso iterativo que en su constancia es interminable. Nunca llega a su cumplimiento, siempre retrasa su llegar a la plenitud. El estado atractor $E(s)$ que se prefigura en S_n es una *lógica de la reconstrucción* frente a la disipación permanente. Es difícil encontrar cuál es la forma geométrica más adecuada para caracterizarlo. Quizá, a pesar de su incorrección esencial, podríamos optar por la *línea recta* aunque viéndola más como la estela dejada por una embarcación. Esta imagen puede ser útil, pero no tiene que confundirnos. El estado atractor es fundamentalmente una *lógica*, y su forma es una *proyección*. La

sucesión por adjunción. Se determina también una lógica que debe dar cuenta, no ya de lo incesante, sino de lo dado. La serie entera desplegada como un bloque. Esta *lógica de la conservación* puede imaginarse bastante bien bajo la forma del *círculo*. El círculo sería pues la proyección del estado atractor $E(a)$.

La sucesión en su integridad puede reformularse como la conjunción de una lógica permanente de la reconstrucción (disipación) y una de la conservación. Esta conjunción no es más que la interacción entre los dos estados atractores. El sucederse de la sucesión consistiría en el separarse de los estados atractores.

5.3.2. LA DETERMINACION DEL FLUIR.

El desdoblamiento de la sucesión nos ha proporcionado dos representaciones diferentes del tiempo. La sucesión por sustitución parece, en principio, ser útil para describir el tiempo de la ciencia físico-matemática. La sucesión por adjunción nos acercaría más al tiempo del relato, a nuestro tiempo limitado. Forzando el concepto de estado atractor hemos abandonado estas representaciones para adentrarnos en el tiempo como tal. El camino seguido ha sido el siguiente: sucesión \rightarrow estado atractor (con su proyección formal) \rightarrow lógica. La conclusión: pensar el tiempo tiene que ver seguramente con el confrontarse $E(s)$ y $E(a)$. Pero, en seguida, nos damos cuenta de la insuficiencia de este planteamiento. En él, hay un total olvido de la irreversibilidad. El pasado/presente/futuro están totalmente ausentes

de nuestra discusión anterior. Los dos criterios con los cuales hemos establecido S_a y S_a ignoran por completo la irreversibilidad.

La direccionalidad temporal viene introducida por el fluir. En el mundo que habitamos la irreversibilidad es la regla general: enfriamiento de un metal por transferencia directa del calor, viscosidad de un líquido que se mueve, rozamiento mecánico... Todos esos procesos tienden a tener lugar espontáneamente. La reversibilidad es más bien una idealización de laboratorio, propia de un mundo en el que las descompensaciones de las variables de estado son infinitesimales. Y, sin embargo, para la Física clásica sólo este mundo ha contado verdaderamente. Como es conocido, en las ecuaciones que rigen su objeto de estudio el tiempo interviene al cuadrado, por lo que un cambio de $+t$ por $-t$ no supone alteración alguna. Poner $+t$ o $-t$ no cambia el sentido del proceso. Consecuencia inmediata: la unilateralidad del tiempo es una pura ilusión. Einstein en una famosa carta a la viuda de su amigo M. Besso refleja perfectamente este idealismo:

«Nuestra amistad se forjó siendo estudiantes en Zürich donde a menudo nos encontrábamos en las veladas musicales. Luego convivimos en la oficina de patentes. Nuestras conversaciones durante el camino diario de regreso a casa tenían un encanto inolvidable... Y ahora resulta que se me ha adelantado un poco en decirle adiós a este mundo extraño. Esto no significa nada. Para nosotros físicos creyentes, la distinción entre pasado, presente y futuro no es más que una ilusión tenaz.» (51).

Frente a la irreversibilidad caben dos posiciones: 1) La interpretación objetivista que intenta demostrar la existencia de una

irreversibilidad intrínseca independiente del proceso de observación. (52). 2) La interpretación subjetivista que afirma que somos nosotros quienes la introducimos en un mundo que es esencialmente reversible.

Partiremos de la segunda explicación pero con la voluntad de englobarlas finalmente. H. Atlan recoge la argumentación del físico francés Costa de Beauregard (53) y la sitúa en una óptica más biológica. El ser vivo para sobrevivir debe adaptarse, y esta adaptación es fiel al principio de la acción humana, al finalismo propio de nuestros actos.

«La irreversibilidad del tiempo es un resultado de la estructura del espíritu humano, el cual está concebido de tal modo que la causa debe preceder a la consecuencia, y no al revés.» (54).

Bajo este enfoque el tiempo de la Física podría ser perfectamente reversible. La contradicción que aparece con nuestro tiempo dirigido, no sería más que el efecto de nuestro ser biológico. Si queremos sobrevivir debemos actuar y reaccionar en el interior de un tiempo para nosotros habitable. S. W. Hawking en su libro la Historia del tiempo (55) distingue tres flechas del tiempo: cosmológica, psicológica y termodinámica, apoyándose en la condición de que no haya frontera para el universo y en el principio antrópico débil. Creemos que su argumentación prolonga la anterior.

La direccionalidad del devenir puede expresarse como la característica específica del tiempo psicológico. En este sentido, el tiempo del fluir como contrapuesto al tiempo de la sucesión, tendría su origen en la teleología asociada a la intencionalidad. (56). K.

Kosik siguiendo un planteamiento más materialista, liga la tridimensionalización del tiempo al trabajo, al proceso productivo. (57). Podría asimilarse esta opinión a la precedente, pues el trabajo no deja de ser un caso particular, aunque importante, de nuestra actividad de adaptación.

R. Thom asocia la irreversibilidad al lenguaje, más exactamente, a la gramática. Por estar extendido el lenguaje común se formaría un "consenso intersubjetivo" gracias al cual no nos repugnaría hablar de irreversibilidad a nivel macroscópico. (58).

Es común a las anteriores posiciones reconocer la existencia de la irreversibilidad, y no atribuirla sencillamente a un efecto de nuestra ignorancia. Si bien los orígenes son distintos - adaptación biológica, intencionalidad de los actos humanos, trabajo, lenguaje - la presencia del hombre siempre es necesaria. En palabras de Sir Eddington:

«Se ha descubierto la extraña huella de un paso en las playas de lo desconocido. Para explicar su origen se han construido teorías sobre teorías, todas muy profundas. Al fin, se ha logrado reconstruir el ser que dejó aquella huella. Y se encuentra que tal ser es el hombre mismo.» (59).

Retomando nuestra discusión sobre la nada, podemos llevar más lejos estos planteamientos. Más fundamental que cada uno de estos orígenes sería este automovimiento de la nada que hemos descrito como *gelificar-fluctuar*. Cuando lo distinguíamos de la resistencia frente a lo real, pretendíamos conferirle - a partir del análisis concreto de la relación entre hombre y naturaleza - este estatuto esencial. Con el riesgo de caer en una simplificación, podemos afirmar que si se

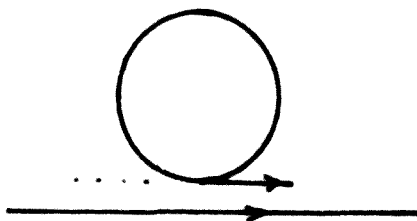
aceptase lo anterior, la flecha del tiempo estaría asociada directamente al *gelificar-fluctuar* de la nada. En otras palabras, de este automovimiento emerge el devenir. No debemos olvidar bajo que condiciones se ha descrito este anonadar, pues su distinción permite dar cuenta de las dos interpretaciones aparentemente opuestas aquí reseñadas. Cuando el *querer vivir* está ocluido meramente como fluctuación en la nada, el *gelificar-fluctuar* conlleva una irreversibilidad que se expresa en el fluir del devenir. Si por el contrario, el *querer vivir* juega un papel activo y se sostiene sobre la nada en su separarse, se produce una inversión localizada de la flecha del tiempo. Empleando la terminología usual de la física: en el primer caso, habría aumento de la entropía o desorden; en el segundo, inversamente, se produciría una disminución. Con el *gelificar-fluctuar* de la nada y el *querer vivir* exigido en su funcionamiento, se podría explicar tanto el surgimiento del devenir con su irreversibilidad como la aparición de sus autoestructuraciones.

El fluir que hemos analizado como irreversibilidad puede ser determinado de numerosas maneras. La radicalización de su diversificación en progreso, duración... aunque interesante, nos conduciría lejos de nuestro interés primordial.

5.3.3. UNA DEFINICION DE TIEMPO.

Pensar radicalmente la aporía ha desembocado en el desdoblamiento de la sucesión y en la determinación diversificada del fluir. El tiempo de la sucesión y el tiempo del fluir en su desplegarse estallan en

una diversidad. Inversamente, en su mutuo reflejarse se suman ambos en la univocidad. El tiempo surge como estallido y succión. Pero entre uno y otro, el tiempo es la yuxtaposición de la sucesión y del devenir. Yuxtaposición significa aquí que la sucesión tiene por fondo el devenir, y al revés. La sucesión, o más precisamente, la interacción entre los dos estados atractores que la constituyen se refleja en el devenir. El tiempo puede definirse, y sólo es un intento, como el separarse de los estados atractores $E(a)$ y $E(s)$ bajo el fondo del devenir. Se podría representar mediante el siguiente esquema:



Esta definición niega: 1) La coincidencia entre tiempo y devenir que es usual. (60). 2) La concepción del tiempo como proyección o imagen del devenir. (61) o como simple "paso del devenir". (62). Su importancia reside en que nos permite recuperar la idea de un tiempo existencial, sin caer como en Heidegger, en la invención de un tiempo auténtico no metafísico. De la misma manera que del fluir no hay experiencia directa más allá de las determinaciones del devenir, tampoco de la sucesión pura existe una tal experiencia. La imagen que nos hacemos de la sucesión es a partir del movimiento. Toda la exposición que hemos realizado hasta aquí tenía por finalidad evitar esta salida. Pensamos que esta enunciación de la idea de tiempo puede abrirnos un camino nuevo. No hay experiencia directa de la sucesión en su integridad, pero sí del separarse de los estados atractores.

Resumamos nuestro avance hacia la interioridad del tiempo con este encadenamiento:

sucesión → Estado atractor (con su proyección formal) → lógica. Ahora tenemos que añadir la subjetivización de esta lógica: el verbo. Para el E(s) el poder; para el E(a) el ser. Poder y ser aparecen totalmente des-substancializados, enteramente formalizados. Y, sin embargo, es a través de ellos, o mejor, de su interacción como hacemos esta experiencia del tiempo, como nos abrimos al tiempo existencial.

Ahora estamos en condiciones de volver a definirlo en términos mucho más "terrenales":

El tiempo es el separarse del ser y del poder en el pasar. Se trata de una hipótesis y nada más. Una hipótesis que ha sido posible porque nos hemos apoyado en la Aproximación. Ahora tenemos que comprobarla. Desarrollaremos dos tipos de comprobación una interna y otra externa. En la primera, analizaremos el momento. En la segunda, llevaremos a cabo una deducción del ser y del poder. Con estas comprobaciones habremos alcanzado, por fin, la expansión de la constelación ser-poder-nada en tanto que despliegue ahistórico.

5.4. COMPROBACION INTERNA DE LA DEFINICION DE TIEMPO.

5.4.1. HACIA UN CONOCIMIENTO ESTETICO DEL TIEMPO.

El conocimiento científico puesto en marcha con Aristóteles desvelaba la problematización del tiempo desde el movimiento. Dicho proceder es tan absolutamente natural - quien podría negar la estrecha vinculación entre tiempo y movimiento - que parece totalmente fuera de lugar aventurar otro modo de afrontar la cuestión. El movimiento «se realiza y se constituye, en el sentido propio del término, en el tiempo» (63). Este confraternizar entre tiempo y movimiento con lo que supone de rechazo frente a otras posibilidades, hace del conocimiento científico la forma privilegiada de pensamiento. En nuestra radicalización de la aporía hemos intentado demostrar la parcialidad de esta solución. Parcialidad en el doble sentido de menosprecio hacia otros modos de pensar y, sobre todo, de renuncia a concebir el tiempo existencial. Al final, creemos haber demostrado algo que ya habíamos previamente anunciado: el ser y el poder también confraternizan con el tiempo. Y empleamos dicha palabra con el mismo significado que le dábamos cuando nos referíamos al movimiento. Pero con esta afirmación nos ponemos inmediatamente fuera del conocimiento científico, y entramos en lo que podríamos llamar *conocimiento estético*.

Desde este conocimiento - cuya calificación se aclara un poco más adelante - podemos volver a pensar la experiencia de la autonomía realizada por el querer vivir. Lo que denominábamos inmanencia del ser y del poder, la afirmación gozosa y simultánea de "soy lo que

puedo" y "puedo lo que soy", se convierte ahora en el momento en el cual el ser y el poder se insertan mutuamente. La experiencia de la experiencia de la autonomía por su lado, relativiza el momento y aclara de una manera intuitiva el separarse del ser y del poder de su inserción, mostrando en última instancia, el tiempo existencial como tiempo del envejecimiento y de la decadencia.

Para superar esta mirada todavía intuitiva sobre el tiempo, hay que profundizar - desde un punto de vista estético, y no científico - en este concepto de momento. En la medida que sepamos precisar su identidad, seremos capaces no sólo de explicar mejor nuestra primera definición de tiempo, sino también de expresarla mediante un lenguaje cada vez menos abstracto.

5.4.2. EL MOMENTO: NI PRESENCIA NI PLENITUD.

No es una burda simplificación acercar la dicotomía tiempo auténtico/tiempo vulgar (Heidegger) a la de Aion/Cronos (Deleuze), pues, en definitiva, ambos autores persiguen una crítica de la presencia y, por consiguiente, una superación de la metafísica. Evidentemente, ni dicha superación ni los términos uno a uno coinciden. Pero el pensar no representativo converge indudablemente con el pensamiento de la diferencia al rechazar el tiempo usual. Heidegger quiere dar cuenta de la temporalidad. Deleuze, por su parte, quiere poder pensar el acontecimiento. La temporalidad y el Aion, aunque persiguen objetivos distintos, constituyen dos propuestas semejantes encaminadas a escapar del dominio de la presencia. El

precio pagado por ese intento es, desde nuestra perspectiva, la pérdida del momento. En el caso de la temporalidad tan solo recordaremos su carácter unitario y dinámico desde la primacía del advenir, y en tanto que sentido del ser del Dasein. Cuando decimos que el tiempo auténtico pierde el momento hacemos nuestra la crítica de Max Bense a Heidegger y su defensa del instante:

«El instante es la esencia última del esteta. Con la suspensión de la temporalidad a favor del instante, en el estadio estético de la existencia, produce la destrucción de las preocupaciones o cuidados (Sorge) a favor del goce. Heidegger pasa por alto este proceso... con lo cual la totalidad del ser, que él interpreta como "lo mío", si bien gana en moralidad pierde en estética...» (64).

Hemos conservado la palabra instante, porque deseamos reservar momento para la coinsersión estrictamente. Está claro, no obstante, que el instante estético por estar ligado al goce se asemeja a nuestro momento, y poco tiene que ver con la temporalidad. Esta que se nos ofrece con toda la pesadez y seriedad de la Sorge, desconoce por completo la ingravidez del momento. Por esta razón, hemos optado por calificar de estético al conocimiento del tiempo que promovemos.

Si la temporalidad pierde el momento en su expulsarlo fuera de sí, el Aion por el contrario, se priva de él en su abismarse progresivamente. Cronos es un presente que crece sintetizando y acogiendo pasado y futuro, que no son más que sus dos dimensiones. En cambio, Aion es la pura forma vacía del tiempo.

«Según Aion, sólo el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En vez de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen a cada instante el presente, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez.» (65).

Este tiempo eterno sin espesor que es el Aion, escapa al presente erosionando la característica principal de la metafísica. Por eso, el acontecimiento puro, ser incorpóreo por excelencia, puede ser pensado en su interior. Pero el momento desaparece en la vorágine de la división, sin llegar ni siquiera a tener un mínimo de existencia.

El momento que empezaba a configurarse en nuestra búsqueda, no puede vivir ni en la temporalidad ni en el Aion. De esta imposibilidad no hay que concluir con demasiada rapidez, que el momento como tal sea necesariamente expresión de plenitud. Contrariamente a ello, nuestra detención del tiempo no se confunde con el instante plerórico que nos anuncian Kierkegaard o Benjamin, aunque sí tiene algún parecido. El instante de Kierkegaard donde eternidad y tiempo se encuentran, se hace pleno de eternidad en su absolutizarse. El *Ojeblik* es absolutamente decisivo, singularizado, discontinuo... «...este acontecimiento es de orden único puesto que es a la vez un acto, un encuentro, y una persona» (66). A pesar del acierto que supone destacar su carácter existencial, su vinculación a la decisión, y más en general, el desplazamiento desde una problemática de la linealidad a una de la intensidad, el instante de Kierkegaard está totalmente sobredeterminado por la eternidad. Comporta efectivamente una historicidad porque es una llamada a la subjetividad concreta y no a una abstracta autoconciencia, pero

incluso su correlato es un «hecho histórico absoluto» como se recoge en su paradoja: «eternización de la historia e historicización de la eternidad» (67).

El *momento* en el que ser y poder se coinsertan no comporta la autotranscendencia del tiempo propia del instante defendido por el pensador danés. Tampoco puede identificarse con el *Jetztzeit* de V. Benjamin.

«La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo actual (*Jetztzeit*) que es lleno.» (68).

El *momento* como el *Jetztzeit* es rotura del continuum de la historia, si bien entre ellos hay una diferencia fundamental: el contenido escatológico. El *momento* no es una detención mesiánica del tiempo, ni el resumen de la historia de la humanidad.

El *Oejeblik* y el *Jetztzeit* en su plenitud nos ofrecen la posibilidad de la redención y nos acercan la eternidad. En cambio, el *Augenblick* de Nietzsche que echa raíces más profundas en la immanencia, no se muestra tan prodigo y tan solo nos la promete. La prueba del eterno retorno subvertidora del tiempo lineal, nos entregará llegado el caso de superarla, el instante henchido de vida. El *momento* confrontado con la crítica de la metafísica de la presencia - crítica que asumimos en la reformulación que es toda nuestra primera parte - desaparecería al ser sencillamente rechazado. El *momento* comparado con el instante pleno también se pierde, pero ahora en la autotranscendencia del tiempo afirmado por unos pensadores que todavía creen demasiado. Por ejemplo, en la redención.

Nuestra tarea queda obligatoriamente definida. La determinación del modo de existencia del momento debe hacerse en el estrecho espacio de intersección que subsiste entre la crítica de la presencia y la necesaria afirmación de una cierta plenitud.

5.4.3. EL MOMENTO: CREPUSCULO DEL TIEMPO.

El momento es antes que nada, detención del tiempo. Esta interrupción, como ya sabemos, se halla asociada a la experiencia de la autonomía, a la decisión de autoorganizarse con el fin de poderse autodeterminar. Desde nuestra concepción del tiempo, nos preguntamos ahora. ¿Cómo puede explicarse esta detención? O más exactamente. ¿Qué es el momento?

Vamos a ampliar lo que ya hemos adelantado. El momento es la suspensión del tiempo que tiene lugar cuando simultáneamente: 1) El ser y el poder se coinserían 2) El tiempo se autoplegia a través de cada una de sus tres dimensiones. Ambas condiciones son necesarias en su implicarse mutuo para poder explicar este retraerse del tiempo. El ser y el poder se insertan uno en otro pero no se confunden en una identidad sin diferencia. En la inserción se expresa y se mantiene la diferencia que existe entre ambos. Por otro lado, el *autoplegamiento* del tiempo según cada una de sus tres dimensiones, determina tres modalidades de interrupción cuyo rasgo propio es la orientación final hacia el pasado, el presente, y el futuro. *Inserción* y *autoplegamiento* en su simultaneidad son la misma y única descripción del retirarse del tiempo en su ser otro.

El momento se pone como lo otro en tanto que surge como afección del tiempo mismo. Es lo que le pasa al mismo pasar del tiempo. No sirve la dialéctica, el movimiento de la negación, para expresarlo:

«Es el ser que en tanto que es, no es y en tanto que no es, es» (69), pues no se reduce, en absoluto, al instante. En ese sentido, podemos decir: *el momento no pasa*.

Pero el momento no es tampoco la eternidad, justamente al revés, es su otro. Cuando Plotino describe el ser nos sitúa frente a la eternidad:

«El reúne todas estas potencias en una unidad, de modo tal que su unidad constituye una sola vida; el reúne la alteridad, el acto incesante, la identidad sin diferencia...» (70).

La *inserción* ampara la diferencia; el *autoplegamiento* introduce en la interrupción no ya la calma extática sino la orientación dinámica, la diferencia en definitiva. El momento no es permanente y simultánea posesión de sí mismo, no es plenitud. El momento se constituye *segregándose* del tiempo y *desalojando* la eternidad del instante. La eternidad que como "ir pasando" recubre el tiempo e impide que nada pase a mayores. Si anteriormente decíamos que *el momento no pasa*, ahora tenemos que afirmar, que *el momento no es*, y es innecesario añadir el siempre al es.

Sólo cabe pensar este replegarse del tiempo - con su eternidad auestas - en su ser otro, como *crepúsculo*. Es decir, como alba y ocaso a la vez. Hay que evitar, si no queremos reintroducir el instante, concebirlo como muerte/resurrección del tiempo. El momento surge como resultado de un activo "acabar con" el tiempo. No es, por

tanto, el intervalo existente entre un morir y un renacer. Nada tiene que ver con la linealidad ni con la dialéctica que permite compenetrar tiempo y eternidad. Es el enfrentarse del alba y el ocaso, cuando se decide si triunfa el refulgir o el apagarse. Y reencontramos de nuevo el autoplegamiento del tiempo. Si el momento está orientado hacia el pasado, predomina el pesar, y el crepúsculo es decreciente. Si está orientado hacia el futuro, la inquietud, y el crepúsculo es creciente. Finalmente, si el momento está orientado al presente, la ilusión, y con ella la irresolución. El predominio último de una u otra orientación, depende directamente de la diferencia. De tiempo deriva tempestad. Aprovechando esta insospechada derivación, podemos concluir que lo único que queda del tiempo en el momento es la tempestad. El momento es el momento de la tempestad. La experiencia de la autonomía transcurre siempre bajo vientos huracanados y fuerte lluvia, pero en lo alto no deja de lucir el sol. Sus rayos luchan a brazo partido con las nubes grises que surgidas del horizonte, quieren imponer la noche al día. El momento se hace instante cuando la vía de la inquietud y del pesar se le abren acogedoras y solícitas. ¿Hasta cuando el momento se mantendrá en la cresta de la tempestuosa ola?

Inevitablemente hemos ido más allá de la comprobación interna que nos proponíamos desarrollar, avanzando hacia la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada, hacia el desplegamiento histórico. Quizá la naturaleza del momento se hace sólo así comprensible. Antes decíamos: el momento ni pasa ni es. Ahora tenemos que añadir: el momento abre a la coyuntura. Y la coyuntura a lo posible-imposible. El momento al segregarse del tiempo se ha desprendido también de

los posibles, y ha cubierto su ración ganada desnudez con lo posible-imposible. El momento no es, por tanto, una puerta abierta al "todo es posible". Más bien es la escalera que, apoyada en el vacío, nos permite atacar el cielo.

No estamos seguros de haber recuperado una noción no metafísica de tiempo, a pesar de haber intentado superar las dualidades clásicas. Pudiera ser que Derrida acertara cuando sostiene que al tiempo

«no puede oponérsele otro concepto de tiempo, porque el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. En el querer producir este otro concepto, uno se daría cuenta en seguida que lo construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.» (71).

Posiblemente tenemos un tiempo y sólo uno. Pretender rescatar un tiempo propio y enfrentarlo al vulgar, revela un planteamiento todavía metafísico. Solamente nos queda el tiempo, nuestro tiempo y *algunos momentos*. Con todo, esperamos haber empezado a justificar la relación del ser y del poder respecto al tiempo.

5.5.CONPROBACION EXTERNA DE LA DEFINICION DE TIEMPO.

5.5.1. LA DESOBJETIVACION COMO PROCESO.

Para que esta comprobación sea efectiva, hay que insistir en la necesidad de deshacernos de las representaciones usuales que nos dominan. Por ejemplo, para la ciencia si el orden espacial es tridimensional, el orden temporal es solamente unidimensional. Desde esta simplificadora concepción previa, jamás podríamos acceder a nuestra definición de tiempo. Por lo demás hay que someter a crítica con igual energía, las representaciones utilizadas en la vida cotidiana y recogidas en el lenguaje, en las que el tiempo se convierte en un sujeto concreto capaz de acciones. Ese rechazo hay que hacerlo extensible a la substancialización del ser y del poder. La desobjetivación, tarea ya iniciada con el análisis de la aporía, tiene ahora que constituirse en objetivo principal. Sólo al final de este proceso de desobjetivación aparecerán el ser y el poder inscritos esencialmente en el tiempo, es decir, constituyéndose en tanto que formas del tiempo, como lógicas. Ese proceso no puede reducirse, sin embargo, a una crítica de estos términos en su uso lingüístico y, aunque no olvidamos totalmente este enfoque, afirmamos que la desobjetivación coincide con la deducción misma del ser y del poder a partir de la nada y en su referencia al tiempo. En el caso del ser, dado que su relación con el tiempo es más usual, nos limitaremos a una rápida exposición. En el caso del poder nos detendremos en mayor medida, pues si bien el movimiento es comúnmente aceptado como

realizándose en el tiempo, cuesta aceptar por insospechado, que el poder mantenga consigo una relación interna y específica.

5.5.2. EL SER.

El registro temporal del ser en Heidegger puede resumirse en cinco puntos (72) que van desde la separación de las regiones del ser según esquemas temporales (Platón) hasta la ouσία nombre del ser cuyo significado sería presencia. Cuando remitimos el ser (y el poder) al lenguaje del tiempo, intentamos apartarnos de estos planteamientos clásicos deudores de la historia de la filosofía, para apoyarnos en mayor medida en resultados recientes alcanzados en otros campos del conocimiento. Por esta razón, volvemos a la nada y a su lógica tal como aparecía en nuestra discusión.

El ser no es simplemente lo que es. No se confunde con la perfecta identidad ni con el más completo lleno de sí. No es la plenitud positiva. Pero el ser tampoco se anida completamente a la nada. Aunque Hegel llevo acertada y valientemente la nada al ser, al pensarlos como intercambiables tiene obligatoriamente que vaciar el ser y reducirlo a una abstracción. Con lo que el devenir - que tendría una anterioridad lógica - se convierte en productor de la diferencia, pero de una diferencia pobre y evanescente. El precio pagado por esta intercambiabilidad reaparece más tarde, cuando la diferencia pura se asimila a la negatividad. (73). El ser ni es la nada ni es el acto de afirmación unido a lo afirmado. El ser no se pliega a la nada porque en él anida el *querer vivir*, y por eso

tampoco es positividad plena. Es un separarse de la nada. Más en concreto. El ser es una fluctuación de la nada que se estabiliza. Si el querer vivir estaba en la nada como fluctuación, en el ser está como vacío. Vacío de ser o no ser que evidentemente no es la nada, y cuya existencia sostiene al ser. Este es, pues, un orden que alejándose del equilibrio se nos ofrece como variedad. Pero el hecho mismo de este separarse, la condiciona y la limita internamente. El orden que es el ser, tiene por tanto una constricción inseparable de la variedad. El nombre de esta constricción (74) que conforma el ser es la continuidad. La continuidad es aquí, persistencia y redundancia por eliminación de otras posibilidades. No hay saltos, solamente cambio hacia un valor próximo. El ser se despliega según este invariante que es él mismo, y en este avanzar nunca se precipita, como ya hemos visto, en la nada. El ser avanza cuando retrocede, y a la inversa. No sale de sí. Su continuidad es necesariamente circular. O lo que es lo mismo: el ser es una fluctuación estabilizada. Teniendo presente la relación entre la nada y el tiempo, lo anterior puede expresarse de otra manera. El ser curva el tiempo - que es su condición de posibilidad - hasta confundirse con él. A esta forma del tiempo la hemos llamado una lógica. En concreto, la lógica de la conservación.

5.5.3. EL PODER.

5.5.3.1. EL PODER Y EL TIEMPO: UN ACERCAMIENTO PREVIO.

Podríamos denominar relación subjetiva entre poder y tiempo, a la relación que se explicita mediante un análisis de expresiones del lenguaje ordinario. No aludimos, por supuesto, a la conocida afirmación "el poder del tiempo". «Es inexplicable como el poder del tiempo (Macht der Zeit) borra las más vivas y más terribles impresiones...» (75). Dicha frase substancializa el poder como agente o sujeto. Se trata justamente de seguir el proceso inverso. La relación subjetiva tiene que ser buscada con más cuidado y menos precipitación. Hay dos expresiones que interrelacionadas nos son útiles. "Puede que" y "puede con". Mediante el "puede que" y de la mano de la posibilidad nos ponemos ante el futuro. Este viene a nosotros cuando "es posible que". El "puede con", por el contrario, no es un comienzo sino un acabar que nos deja cara al pasado como frente a algo inamovible y cerrado. El pasado es precisamente lo que incluso "puede con" el poder. En el "puede que" se insinúa el futuro, en el "puede con" el pasado. El presente, en cambio, parece perderse entre uno y otro, y no dejarse traslucir en ninguna proposición en concreto.

Esta aparente indecibilidad del poder en su conexión con el presente, lejos de constituir un problema en el que detenerse, ha sido sencillamente ignorada, y muchos autores han preferido destacar en su lugar el carácter potencial del poder. «Pero fuerza no es poder. El poder es un potencial (la palabra alemana Macht, poder, igual que machen, hacer, deriva de mögen, vermögen, ser capaz de)». (76).

Obviar la implicación directa entre poder y presente, les permite distinguir poder de dominio, y salvar de esta suerte una noción neutra de poder. Este es el enfoque de T. Parsons. El poder sería «un medio para realizar una función con miras a la sociedad como sistema» (77). H. Arendt prosigue una línea parecida: «El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan.» (78). Se privilegia así el "poder para" y se anula el "poder sobre" que testificando la relación coercitiva - aunque sin llegar a mostrar el instante asociado al ejercicio en acto que sería el poder - es la expresión que más fácilmente transparenta el presente. Bien pudiera ser, y esos autores defendiendo su ser potencial contribuirían a ello, que el poder quisiera exorcizar el instante (presente) para conseguir proyectarse en la eternidad. «El disfrute del poder da una ilusión de inmortalidad. Pero todo poder tiene un regusto de muerte.» (79).

Existiría también una relación objetiva entre poder y tiempo, que habría que buscar no ya en el lenguaje ordinario, sino en la teoría económica. Es sabido como en la crítica de la economía política de Marx, interviene el tiempo en numerosas ocasiones: tiempo de circulación, de reproducción, de trabajo... Su teoría de la plusvalía explica la valorización del capital como extracción y acumulación de un tiempo de trabajo. Poco importa aquí que esta autovalorización provenga de un sobretrabajo absoluto o relativo. Lo cierto es que el capital, el dinero, y en última instancia el dominio del capital en tanto que poder, es tiempo de trabajo objetivado.

«El capital no es otra cosa que tiempo de trabajo ahorrado, almacenado y puesto en circulación bajo forma de crédito... Vivimos así dentro de un tiempo calculable, contabilizado y que generalmente es deuda. (Como Marx ya lo había comprendido analizando el salario)» (80).

El proceso de valorización encierra la relación de fuerza que obliga al sobretrabajo. El proceso de trabajo, por su lado, forma unidad orgánica con él, y conseguir esta máxima compenetración constituye el objetivo más básico del capital. Bajo esta perspectiva, la perpetua aspiración del poder a la inmortalidad que constatábamos, hallaría un fundamento:

«Añadiendo un valor nuevo al antiguo, el trabajo conserva y eterniza el capital. La conservación del valor en el producto no cuesta nada al capital. Al apropiarse el trabajo presente, el capitalista detenta ya una asignación sobre el trabajo futuro.» (81).

No entramos a analizar la debilidad de dicho fundamento, es decir, como el valor al ser relación social ya es posibilitadora de crisis.

Del estudio de estas dos relaciones, subjetiva y objetiva, no pretendemos extraer ninguna conclusión que vaya más allá del simple mostrar una relación particular entre poder y tiempo. Una relación que, a semejanza de la existente entre ser y tiempo, no puede reducirse a un mero estar. El poder (como el ser) tampoco es soportado por un hipotético tiempo newtoniano. Si queremos proseguir el proceso de desobjetivación del poder, tenemos que reafirmarnos en ese resultado y, a la vez, avanzar en la desvinculación del poder

respecto de toda categoría económica, política... Su subordinación a elementos genéricamente económicos, jurídicos, políticos etc. termina por confundirlo con las formas trascendentes o dominantes. Foucault y Luhmann, cada uno a su manera y desde posiciones políticas diferentes, han seguido una línea de pensamiento que tiene mucho que ver con este des-substancializar. Por eso puede ser útil que nos refiramos a ellos.

5.5.3.2. HACIA UN PODER DESOBJETIVADO.

El uso que proponemos de Luhmann y de Foucault quiere ser prudente y crítico. Nos apoyamos en ellos, por cuanto en sus escritos introducen una cierta ruptura respecto al modo tradicional de entender el poder. Ambos autores insisten en la crítica de la "doctrina clásica del poder" (Luhmann) y del "poder como conjunto de instituciones o aparatos" (Foucault).

Luhmann denuncia que el poder clásicamente se ha concebido como "algo de lo que se dispone". Este "haber" reclama para sí, un modelo de sistema cerrado definido por: la transitividad, la constancia en la suma, y la igualdad en el equilibrio (82). El "haber", sin embargo, no es algo estático. El hecho de disponer de él "para", lo convierte en potencia anticipadora del futuro porque el pasado lo determina. O de otra manera. El postulado principal que subyace a esta noción de poder es la causalidad (83). Luhmann critica la relación de causa-efecto y adelanta, en su lugar, una concepción del poder funcional-estructural. Sabemos ya que este tipo de teorización,

a pesar de que desaprueba correctamente la ingenuidad del planteamiento clásico, deja a un lado el aspecto coercitivo. De la crítica luhmanniana parece inferirse una conclusión: la des-substancialización del poder es también un proceso de abstracción. Pensamos que este resultado no se desprende necesariamente de la recusación del postulado de causalidad, o sea, que puede pensarse el poder como lógica sin por ello transformarlo necesariamente en un concepto que se pretenda políticamente neutro.

El análisis desarrollado por Foucault se separa tanto de la aproximación político-jurídica centrada en el aparato de Estado, como del enfoque socio-económico basado en la dominación de clase. Esta voluntad de no reconducir el pensamiento acerca del poder a ninguna instancia exterior (económica, política...) conecta, por un lado, con Nietzsche y con el enfoque funcionalista-sistémico, por otro. "El poder funciona" siempre bajo el fondo de un eterno enfrentamiento entre las voluntades de poder. Se configura así una teoría que rompiendo con los tradicionales postulados que definían el poder: la propiedad, la localización, la subordinación, el modo de acción y la legalidad (84), tendrá una extraordinaria capacidad explicativa y, sin embargo, siempre estará recorrida por una ambivalencia. Este equívoco cuya determinación no siempre es coincidente, aunque es difícil negar su presencia, será señalado desde posiciones diferentes. (85).

Las dos tesis siguientes intentarían resumir lo esencial de su concepción: 1) El poder está en todas partes y la resistencia al mismo, aunque siempre existente, también está atravesada por él.

2) El poder produce saber, pero uno y otro anudan una relación compleja.

Lo discutiremos aquí la segunda propuesta, pues nos ceñiremos exclusivamente a la relación poder-resistencia. A la primera tesis oponemos lo siguiente: a) Poder y resistencia son términos ambiguos y como tales hay que asumirlos. b) Poder y resistencia no constituyen una dualidad simple, lo que significa que la resistencia no es necesariamente el mero reflejo del poder. Con esta afirmaciones no pretendemos moralizar «el cinismo parisino» (86) que desembocaría posteriormente en los llamados "nuevos filósofos". Se trata sencillamente de acabar con este modo simplista de contemplar lo que define esencialmente al poder: su relación con la resistencia. Es elevadísimo el número de páginas que Foucault dedica al estudio del saber en su implicación con el poder, en cambio, son mucho más escasas aquellas en las que se ocupa de su relación con la resistencia; es decir, del poder propia y directamente. Esta desproporción se evidencia en el tratamiento de las cuestiones. Mientras que el nexo poder-saber es sumamente rico en determinaciones, la relación poder-resistencia se deja por contra resumir en una estrecha dualidad, por lo demás ya tópica: «No existen relaciones de poder sin resistencias» (87).

Tenemos que reconocer, sin embargo, que el proceso de desobjetivación alcanza una profundidad sin igual:

«Hay que ser sin duda nominalistas: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.» (88).

Seguimos, por supuesto, este des-substancializar ya que nos acerca a nuestro objetivo, pero no podemos admitir que las relaciones vehiculadoras de esta lógica que es el poder, se purifiquen de violencia. Esto es, precisamente, lo que hace Foucault cuando distingue relaciones de poder y relaciones de violencia. (89). En las primeras, la resistencia funciona como contrapolo y puede subsistir. En las segundas, en cambio, no hay reconocimiento del sujeto libre y de su campo posible de respuestas. La resistencia es reducida y desaparece. Lo que significa que, en verdad, sólo puede haber resistencia en el interior de las relaciones de poder. La tesis "No hay relación de poder sin resistencia" es, pues, una consecuencia directa de la definición misma de poder. Esta distinción entre poder y dominio nos parece totalmente infundada. En oposición a ella pensamos que las relaciones de poder, de dominio y de violencia forman una *gradación cuantitativa* en la que no se dan saltos cualitativos, y donde la gradación es asimismo simultaneidad. Muchos teóricos se han dedicado a la tarea de ordenarla. Freund, por ejemplo, que como Foucault introduce diferencias cualitativas, es incapaz de ofrecer una argumentación que justifique la distinción entre "contrainte" (relación de poder) y la opresión (relación de violencia). (90). Foucault, por su lado, diferencia acción sobre acciones (propio de las relaciones de poder) y acción sobre cuerpos (propio de las relaciones de violencia), pero esta separación no se justifica sin caer en planteamientos idealistas. Desde una tradición aristotélica, H. Arendt ha pretendido también salvar el poder frente a la violencia. Pero si en Foucault el poder rescatado estallaba irremisiblemente en la multiplicidad de las voluntades de poder, en H. Arendt el poder

(Macht) se reúne en una voluntad común que hace frente a la fuerza (Gewalt), y cuyo mantenimiento coincide con el de la sociedad. Habermas criticará inteligentemente esta concepción del poder por todo lo que deja fuera de ella. (91).

Sea como fuere, la intención de vaciar de violencia el poder y de civilizarlo, reposa en una idea previa: el uso de la fuerza significa el fracaso del poder. Foucault lo expresa así:

«En resumen, toda estrategia de enfrentamiento (basada en relaciones de violencia. S.L.P.) sueña con convertirse en relación de poder; y toda relación de poder se inclina, tanto cuando sigue su propia línea de desarrollo como cuando tropieza con resistencias frontales, a convertirse en estrategia triunfante.» (92).

Las relaciones de poder no desembocan en los mecanismos estables de una estrategia de lucha, de las relaciones de violencia. Hay que desmentir esta ilusoria disociación. El poder aparece inseparable de la fuerza, de la capacidad de coacción, aunque poseyéndola y controlándola permanentemente, no la use de manera continua.

Afirmar la gradación cuantitativa frente a un poder "civilizado" que perdona a la resistencia su existir, no significa retornar obligatoriamente a una idea trivial de poder en la que este es "malo" por naturaleza. Muy al contrario, el poder como la resistencia es algo ambiguo. Esta ambigüedad reside en la compleja correspondencia que se traba entre ambos. Si el poder es una gradación cuantitativa, la resistencia es una gradación cualitativa. Foucault redimensionaba la graduación cuantitativa expulsando de ella el dominio, y después

construía su contrainagen a la que llamaba resistencia. No es así. La resistencia es una gradación fundamentalmente distinta. Si a ánimo de agotar su estudio podríamos decir que consta de: ingobernabilidad, resistencia (-) y resistencia (+). La ingobernabilidad, desorden asociado al mismo ejercicio del poder, tendría una acción de *frenado*. La resistencia (-) oposición desde otro poder, supondría una acción de *neutralización*. La resistencia (+) tendría que ver con el *querer vivir*, e implicaría un *coartar* el poder. Esta última - cuyo análisis entra de pleno en el despliegue histórico de la constelación ser-poder-nada - apunta más lejos del horizonte fijado por el poder. De aquí que sostengamos que la gradación cualitativa no es el reflejo de la cuantitativa. Utilizando la contraposición ser/estar podemos decir que el poder es del orden del ser: "el poder es". Por lo que tiene que ver con el presente eterno. La resistencia, en cambio, es del orden del estar: "la resistencia está", lo que hace intervenir más bien el *momento*. Y ese "estar" es, más exactamente, un *estar abocado*. O sea, un estar expuesto al peligro. Para la resistencia, este riesgo se concreta en la posibilidad permanente de hundirse en sus valores más bajos.

En el proceso de desobjetivación emprendido hemos hecho nuestra la crítica de Luhmann y una cierta reformulación de la microfísica de Foucault. Sin pensar que la fuerza que acompaña al poder se reduzca a la que maneja la Física, lo cierto es que gracias a estos dos autores hemos pasado del concepto newtoniano de fuerza al de interacción. De la relación causa-efecto a la red dinámica de sucesos propia del mundo subatómico. De la fuerza clásica a la interacción entendida

como intercambio de partículas. Retomando nuestra discusión podemos establecer este punto de llegada:

«Lo que acontece, acontece en el tiempo, y lo que existe, existe en el tiempo; pero estas dos maneras de ser en el tiempo son distintas.» (93).

El ser era una *fluctuación* estabilizada de la nada. El poder es este *acontecimiento* en la nada. Y si en lugar de la nada nos referimos al tiempo el resultado puede resumirse así: si el ser es la *curvatura* del tiempo, el poder es su *secuencialización*. Hablar de una esencia o invariancia del poder, supone mencionar esta lógica de la secuencialización. Por debajo del controlar, del vigilar ... o del resistir, del vivir, estaría ella siempre presente. *Secuencializar* es un llevar a la presencia mediante la operación de contar. El poder existe solamente en éste su ejercicio efectivo, que unifica estableciendo un dentro/fuera, un incluir/excluir. Cuando se ha pretendido buscar la matriz del poder moderno en el ejército (94) quizá no era algo tan erróneo. El contar está detrás de la operación disciplinar básica del "pasar lista". Y más en general, detrás de la práctica esencial y constitutiva del "divide y vencerás" que conocen muy bien todos los poderosos desde tiempos inmemoriales. El poder secuencializa el tiempo - que es su condición de posibilidad - hasta confundirse con él. A esta forma del tiempo la hemos denominado anteriormente *lógica de la reconstrucción* (disipación).

Con la frase anterior terminaría la deducción del poder y la comprobación externa de la noción de tiempo. Habríamos concluido el despliegue ahistórico de la constelación ser-poder-nada. Pero este

análisis deja una cierta impresión de inacabado. Creemos que esta sensación se produce por haber querido explicar las diferentes lógicas encerradas en sí mismas, aisladas y extáticas. La separación entre el despliegue ahistórico y el histórico aunque útil y clarificador, tendría mucho de artificial.

6. SEGUNDA EXPANSION DE LA CONSTELACION SER-PODER-NADA. DESPLIEGUE HISTORICO.

6.1. EL DESPLIEGUE HISTORICO ES PARCIAL.

Con la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada podríamos decir que se pone en marcha la narratividad del tiempo. El despliegue histórico sería su autodesarrollo. Pero nuestra definición de tiempo establecida gracias al enfoque estético adoptado, mantiene su carácter aporético y abre, por consiguiente, no uno sino dos posibles desenlaces narrativos. El primero parte de las *autoestructuraciones* del devenir, y contemplaría la evolución desde lo simple a lo complejo. El segundo involucra la relación entre el ser y el poder (y la nada), y arrancaría de los colectivos sociales en los que estas lógicas funcionan. De las autoestructuraciones del devenir, y mediante un estudio detallado del fluir, podría elaborarse una historia natural de la vida (1). De los colectivos sociales, de la interrelación concreta entre el ser-poder-nada y el querer vivir, se podría concluir una historia social de la vida. Aunque aparentemente se trata de dos historias diferentes en realidad no es así; la univocidad del tiempo lo impide. La *sunción* en la univocidad se prolonga en la *yuxtaposición* entre el devenir y la interrelación entre ser y poder, y a su vez, esta *yuxtaposición* se extiende a la *correspondencia* entre autoestructuraciones del devenir y colectivos sociales. Dar cuenta verdaderamente de la narratividad del tiempo sería continuar el proceso anterior y explicitar esa *correspondencia*. Dado que este trabajo gira fundamentalmente alrededor del par ser-poder en su

relación con la metafísica, vamos a dejar a un lado dicha correspondencia, y a privilegiar el aspecto del desarrollo narrativo que nos sea más útil en función de nuestro objetivo. Hemos llamado despliegue histórico o segunda expansión al proceder que cumple esta condición.

6.2. ANALISIS DEL QUERER VIVIR.

En la Aproximación el *querer vivir* gozaba de una vitalidad cuya fuerza se reflejaba en la existencia de numerosas figuras de "lo social". Esta diversidad tenía su origen en su propia ambivalencia. El Desarrollo ha relegado momentáneamente esta riqueza de expresiones, y con suma frialdad, ha proseguido el análisis. Un análisis implacable y sin piedad en el que, por último, se ha "descuartizado" el *querer vivir*. El *querer vivir* en relación a la nada era una *fluctuación*. En relación al ser un *vacío*. Y nos faltaba añadir una tercera perspectiva: el poder. Bajo este punto de vista, el *querer vivir* sería la barra que separa el antes/después, el punto fijo desde el cual la secuencialización es concebible y se hace posible. En este sentido, puede decirse que el *querer vivir* es en los tres casos lo mismo. Es la irreductibilidad que impide al ser, al poder y a la nada encerrarse autosuficientes en su interior. El *querer vivir* poniéndose como la *diferencia* en cada uno de ellos, permite que las tres perspectivas se constituyan. Y, sin embargo, en cuanto a él se refiere tenemos que afirmar que, en realidad, no es. En el lenguaje ha dejado, según ya hemos visto, la marca *SE* del resistir(se); aquí la huella sería tan solo una posición. El *querer vivir* articula ser, poder, y nada, porque como tal no es más que una *encrucijada*. Esta posición presenta dos significados complementarios: *encrucijada* es, a la vez, la acción de cruzarse y el *lugar* mismo. Para el *querer vivir* la acción se llama *diferenciarse de la diferencia*, y el *lugar* *exceso* o *irreductibilidad*.

Esta descripción es necesariamente abstracta porque se sitúa en el límite entre lo pre-individual y lo individual, huyendo tanto de una concepción en la que únicamente hay un fondo fluido pre-personal (por ejemplo: el deseo) como de otra en la que solo existen individuos definidos. Para concretarla tenemos que pasar del análisis microscópico al macroscópico. Mediante el primer enfoque básicamente estático, hemos fundamentado la irreductibilidad del *querer vivir* en el diferenciarse de la diferencia. Con el segundo podremos dilucidar su característica estructura ambivalente, aunque para ello tendremos que introducir el dinamismo en nuestro estudio.

El *querer vivir* en cuanto es un diferenciar escapa a la representación, por lo que la encrucijada nunca podrá asimilarse a un punto en el espacio usual de la geometría. La encrucijada es una posición solamente en el espacio donde el *querer vivir* es configurable. Este espacio que denominaremos *social*, es el que resulta de una particular distribución de Ser, Poder y Nada, de la interacción históricamente determinada de las tres lógicas. Por ser efecto de un juego diversificado, comprende tanto la interrelación entre el Ser, el Poder y la Nada, como su ensamblaje o cruce definido por el par exceso/defecto. El *espacio social* será, pues, un agregado continuo en el que pueden expresarse simultáneamente, relaciones posicionales e intensidades.

Cuando en la Aproximación hemos descrito las figuras de "lo social" con sus principales características estábamos, en realidad, asignando a cada una de ellas un *conjunto* de tiempos. Evidentemente no nos referimos al tiempo del reloj.

«El tiempo, tal como nos lo representamos, es el tiempo vacío en el cual no hay nada entre el inicio y el final del período en el que vivimos: pero la duración real de la vida es el tiempo pleno.» (2).

Si analizamos más de cerca estos tiempos diversos que constituyen la existencia y que como un fardo llevamos a cuestas, descubrimos en seguida que en vez de hablar de *conjunto* habría que decir *colisión*. Porque de esta manera quedaría patente que la diversidad debe pensarse desde el antagonismo entre lo que sería el tiempo de vida y el tiempo de trabajo. Esta oposición a primera vista muy clara es, no obstante, engañosa por superficial. Reposa en la concepción marxista clásica de la explotación. Pero el trabajador más que explotado es un excluido (3). Y como dice Foucault:

«... la estructura de poder que adopta la forma del secuestro tiene como objetivo transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. El secuestro es el correlativo en términos de poder de lo que en términos económicos es la acumulación de capital.» (4).

No es cierto, por tanto, que el tiempo de trabajo se oponga al tiempo de vida. En verdad, el tiempo de trabajo no existe como tal, es solamente tiempo de vida secuestrado. Este hecho se revela claramente en el modo como se vive diariamente el trabajo. Se huye de él mediante el absentismo, el rechazo puro y simple... y el deseo permanente de "saltar" a este otro espacio-tiempo en el que uno puede autodeterminarse. Visto desde este lugar arrancado en la práctica o tan solo imaginado, el tiempo de trabajo se hace insostenible ya que

aparece directamente como encierro, como robo de tiempo de vida. Conviene precisar para que la continuación sea comprensible, que el tiempo de vida realmente no es único, y que mejor sería hablar de tiempos de vida. Por este motivo la palabra *colisión* empleada para caracterizar el *querer vivir* debe matizarse necesariamente. 1) Hay que abandonar el dualismo de la contradicción que estaría en su base, para imaginar la *colisión* como un choque múltiple de tiempos de vida. Y, detrás del hecho de la *colisión*, a pesar de la diversidad, hay que adivinar ya una resultante: un aumento o una disminución. 2) Hay que conservar el vacío que preexiste: "se entra en colisión"; antes no había nada. A otro nivel, volvemos a encontrarnos con el carácter no esencial de la encrucijada. (5).

De una pluralidad hemos pasado a una oposición entre tiempo de vida/tiempo de trabajo, y finalmente, a una colisión de tiempos de vida. Aunque en este choque múltiple se produce ya una cierta reducción de lo cualitativo, la transición: conjunto, oposición y colisión no es la expresión de un proceso de reducción. Es el resultado de una análisis crítico todavía incompleto. Avanzar en este camino supone pensar el *querer vivir* ya no en el aire, sino situado en el espacio social. Configurarlos. Entonces sí tiene lugar el verdadero *proceso de reducción*. Los diferentes tiempos de vida pasan a ser *intensidades*, y la colisión adquiere una *forma geométrica* definida. El espacio social donde el *querer vivir* se configura, actúa de manera parecida al mercado que estudia la economía. Es imposible comparar los trabajos concretos, y en cambio, las mercancías en cuanto valor sí pueden ser comparadas. La única explicación plausible es que el trabajo complejo se reduzca a trabajo simple, como las

diferentes sustancias químicas a cargas eléctricas. Este proceso que reposaría en el doble carácter del trabajo (concreto y abstracto) (6) tendría lugar automáticamente en el intercambio. En nuestro caso, la transformación de los tiempos de vida en intensidades ocurriría cuando el *querer vivir* los hace suyos.

Este *hacer suyo* por el cual los tiempos de vida además de definirle le pertenecen, se asienta en la que podríamos llamar operación constituyente del *querer vivir*: el diferenciarse de la diferencia. Vivir los tiempos de vida equivale a situar el *querer vivir* como posición en el espacio social, y mediante dicha operación, a reducir lo cualitativo a intensidad. Las intensidades que podrían imaginarse como una nube de puntos alrededor de la posición, se organizan en una forma geométrica. Si la intensidad es afirmativa, esta forma se expande, si sucede a la inversa, se contrae. De la colisión de tiempos de vida que es el *querer vivir*, no deriva una fuerza. De ella resulta una forma geométrica basada en las intensidades y que puede estar en expansión o contracción según el tiempo de vida crezca o disminuya, o más exactamente, según la intensidad se afirme o no.

6.3. COYUNTURA, DUALIDAD Y UNIFORMIDAD.

Después de este análisis del *querer vivir*, establecido ya el ser, el poder y la nada como lógicas, estamos en condiciones para emprender el despliegue histórico de la constelación. Esta expansión constará de una primera exposición de los tres tipos de colectivos sociales que surgen de la combinación del *querer vivir* y las diferentes lógicas en su aislamiento, y posteriormente, de su interacción con el espacio social.

La coyuntura ser-poder.

Cuando el *querer vivir* se halla en expansión es capaz de enlazar el ser y el poder, evitando así su separación. Enlazar quiere decir aquí, que se efectúa la diferencia entre ser y poder, que el *querer vivir* se pone como diferencia real introduciendo - y no de manera superficial - el ser en el poder y el poder en el ser. En la *coyuntura* uno y otro no son lo mismo, les une y separa una formalización del tiempo con capacidad de afirmarse. Contrariamente a lo que podría esperarse, el poder penetra en el interior del ser (y el ser en el poder) no cuando se reconducen a lo Mismo, sino cuando son el máximo de diferentes. El *querer vivir* en expansión que se abre camino como diferencia real y se pone como fundamento, es el que hace posible la simultaneidad del "ser lo que se puede" y "poder lo que se es". La coinserción ser-poder, el momento, la experiencia de la autonomía, solamente pueden comprenderse ahora, desde la *coyuntura*. Y para ello, antes que nada, hay que tener presente los dos sentidos de esta palabra. *Coyuntura* significa articulación - por ejemplo, la unión

de un hueso con otro lo que permite el acercamiento de un miembro - y también, ocasión o circunstancia. La coyuntura encuentra en el diferenciar de la diferencia su condición necesaria pero todavía insuficiente. Se requiere, además, la expansión del querer vivir lo que permitirá la efectuación propiamente de la diferencia. El estudio de este proceso del cual ya hemos adelantado una explicación intuitiva, sólo puede hacerse cosificándolo en etapas sucesivas.

El querer vivir al estar en expansión lleva la autoconservación más allá de sí, rompiendo el esquema en que se encierra el ser. Es como si la circunferencia "vivificada" se ampliara al máximo, y en esa ausencia de restricciones que es el darse de un nosotros que no tiene nada que ocultar, el ser se convirtiera en transparente. El poder, lógica de la secuencialización, se ve así impelido a superarse a sí mismo incapaz de secuencializar un nosotros que se hace transparente, es empujado a producir diferencias internas no numéricas, y a reforzar el colectivo como distinto frente al exterior. Poder y ser en tanto que lógicas, al estar mediatizadas por un querer vivir en expansión se ven obligadas a actuar en su máxima diferenciación, y en su efectuarse, se interpenetran. El resultado del proceso no es la impotenciación del poder, ni su transformación en potencia. (7). El poder sigue siendo tal, pero el querer vivir en expansión ha podido encarrilarlo hacia una secuencialización cualitativa. (8).

Si en lugar de movernos a este nivel microscópico en el que el colectivo social es una configuración de tiempos, optamos por el nivel macroscópico, entonces tenemos que ver la secuencialización de lo transparente como un efecto de polarización simétrica que genera

el "entre" sobre el que se basa el diagrama de agregación propio de todo colectivo social en el que crece el tiempo de vida. Un "entre" que se separa del "zwischen" que da el *Unterschied* de Heidegger, todavía englobante y totalizador. (9). El "entre" cohesiona al colectivo pero no une constituyentes de un todo. Aparece cuando la diferencia ser-poder configurada en el espacio social, es trasladada al espacio usual. Entonces dicha diferencia estalla en una multiplicidad espacializada: ...S1 entre S2... donde S1 son singularidades. La *nervadura* que enlaza activamente - aunque siempre provisionalmente - el ser y el poder como las dos caras de una hoja, es aproximada y siempre de modo insuficiente, mediante la red ilimitada que el "entre" teje. (10).

La dualidad ser y poder.

Puede suceder que la intensidad tienda a disminuir, que el miedo a la muerte en todas sus variedades redimensione cada uno de los tiempos de vida y que, como consecuencia, el *querer vivir* se contraiga. Cuando el *querer vivir* se debilita no puede ya enlazar el ser y el poder, la diferencia lejos de efectuarse, se anula y olvida. La *coyuntura* se transforma en *dualidad*: ser y poder porque son lo mismo se separan. El *querer vivir* al estar debilitado no consigue hacer transparente el ser. Este permanece *translúcido* sin llevar más lejos los límites de la autoconservación que lo caracterizan. A su vez, el poder secuencializa lo translúcido simplemente numerándolo. Poder y ser no se interpenetran. El poder se queda en la superficie del ser. Si antes el poder unificaba en el nosotros, ahora lo hace en la serie. La secuencialización de lo translúcido supone a, nivel microscópico, una

polarización asimétrica o dirigida. Es el "para". El diagrama de agregación del colectivo social en el que el tiempo de vida decae se basa en él: ...I1 para I2... donde I1 son los individuos.

La uniformidad ser y poder

La tercera posibilidad surge cuando el querer vivir es sencillamente nulo, o por lo menos, tiende a un valor cero. El miedo a la vida ha neutralizado los tiempos de vida. El ser encastillado en su cerco de conservación por la conservación - que se se puede perfectamente confundir con un deseo de muerte - se hace totalmente opaco. Olvido del olvido de la diferencia, significa que el poder permanecerá todavía más exterior en la superficie del ser. El poder secuencializa lo opaco en la repetición del uno que es su numeración. El poder unifica ahora en la masa. La polarización producto de la secuencialización de lo opaco no distingue sino unidades de la masa. El nexo característico del diagrama de agregación propio de este colectivo social es el conjunto vacío y en el término *uniformidad* se recoge esta ausencia de diferencia en la igualdad repetitiva.

La exposición de la *coyuntura*, de la *dualidad*, y de la *uniformidad* no ha tenido en cuenta que estos colectivos se hallan, en realidad, inscritos en un espacio social, en una determinada distribución (general) de Ser, Poder y Nada. (11). En la configuración - a diferencia de la representación - se considera la interacción entre ellos y el espacio social que los acoge, y en el que han surgido. Esta interacción, vista desde el colectivo, consiste en la proyección hacia fuera del efecto de polarización. Una manera sencilla de poder

explicar esta extensión es denominar *potencial* a la acción de dicho efecto. Entonces podemos asociar a la coyuntura ("entre") un potencial de autoorganización, a la dualidad ("para") un potencial de mando, y a la uniformidad ("conjunto vacío") un potencial de destrucción. Situar un colectivo en una determinada distribución de Ser, Poder y Nada, es asistir al maximizarse de su potencial, o mejor dicho, a la lucha por el predominio de un determinado potencial. El resultado final será siempre una partición cuyas áreas corresponden a cada uno de los potenciales. o lo que es igual, el espacio social es una combinación de tres subespacios. El subespacio *deslocalizante* (coyuntura ser-poder), el subespacio *localizante* (dualidad ser-poder), y el subespacio *aniquilante* (uniformidad ser-poder).

En la historia de Occidente el subespacio localizante ha tenido el mayor peso en la combinación. El espacio deslocalizante ha sido siempre una excepción. Por eso la metafísica ha predominado sobre todos los saberes precarios. Podemos emplear una metáfora para expresar lo anterior. Desde siempre *el poder cubre el ser como si de una placa de hielo se tratara*. Solamente en ciertos momentos, cuando el *querer vivir* se afirma, se funde el hielo y se producen agujeros en los que el ser y el poder se interpenetran. Y esta *coyuntura* (la Comuna de París, los Soviets de 1905, 1917...) ni prefigura el comunismo ni renueva la comunidad. Únicamente *insiste*.

6.4. UNA PAUSA EN EL DESARROLLO.

Antes de tomar la recta final del Desarrollo, quizá sea conveniente demorarse brevemente y resumir los resultados obtenidos.

La estructura interna del estudio se ha ido manifestando poco a poco. En su encadenamiento es la siguiente:

- 1) La apuesta prevaricante *sobredetermina* la experimentación que se desdobra paradójicamente en Aproximación y Desarrollo.
- 2) La Aproximación *delimita* el campo en el que se moverá el Desarrollo.
- 3) El Desarrollo *empuja* estos límites desde dentro constituyendo las dos expansiones.

No repetiremos que la Aproximación y el Desarrollo están separados por un hiato, y tampoco el por qué. Queremos detenernos únicamente en los frutos hasta aquí conseguidos. El principal ha sido la clarificación de los modos de estar el poder en el ser. La relación ser-poder inicialmente abstracta se ha materializado en tres subespacios con lo que la afirmación central de la Aproximación: *querer vivir* = diferencia entre ser y poder, ha sido mejor justificada.

La otra cara de esta tesis no ha sido, sin embargo, aun resueltamente abordada. Decíamos que la metafísica confunde el ser y el poder porque los contempla desde el Absoluto, y que en esta confusión se perdía la diferencia. Ahora podemos añadir: el olvido de esta diferencia acaece cuando el *querer vivir* se debilita. Pero el Desarrollo en su nivel alcanzado, aun no ha arrojado luz suficiente para dar mayor verdad a lo anterior. Hemos visto como en la

coyuntura la efectuación de la diferencia ser-poder, evacuaba el Absoluto. En la dualidad se perdía la diferencia por lo que ser y poder se reconducían a lo Mismo. El Absoluto se ponía fuera en cuanto tenía lugar dicha pérdida. En la uniformidad el Absoluto se interiorizaba. La última parte del Desarrollo tiene que corroborar lo que aquí sólo se insinúa. Que la metafísica surge del espacio locsiizante. En la medida que esta vinculación genética se muestre, quedará confirmado simultáneamente que:

- 1) La metafísica nace del olvido de la diferencia ser-poder.
- 2) El ser como ser político tiene dos determinaciones: la metafísica es un discurso político (I); que presenta un hiato (II). Con lo que la interpretación de la filosofía griega en la que nos apoyamos, también queda justificada.

En definitiva, la continuación del Desarrollo tiene que acometer cuál es la génesis de la metafísica.

6.5. EL ESPACIO LOCALIZANTE: EL MISMO.

El espacio localizante es el mar de la heteroreferencia cuyo oleaje embravecido amenaza las pocas islas de autoreferencia que aún no han sido anegadas. Su extenderse implacable coincide con el triunfo de uno de los modos de advenir a la presencia: la numeración. Los otros dos, la repetición y la singularización - sobre todo éste último - pasan a un segundo plano. Aunque nadie ha llevado el poder al ser, desde siempre ha permanecido en su superficie como una telaraña cubre los arbustos que crecen en un camino no transitado. El espacio localizante arranca de esta dualidad, o quizá mejor, de la relación dual asimétrica que hemos encerrado bajo el nombre de Mismo. Esta relación que hasta ahora hemos descrito de una manera esencialmente metafórica como "A está en la superficie de B" debe ser puesta en marcha y convenientemente precisada. Veamos, pues, de más cerca la constitución de este Mismo.

Decir que el ser y el poder se separan al contraerse el *querer vivir*, es un modo rápido de nombrar el *proceso de subsunción*, que es el que verdaderamente ocurre. La subsunción como proceso histórico y lógico no consiste en el simple juego de las lógicas, aunque las supone previamente como punto de partida para su cumplimiento. Dicho proceso se presenta desdoblado: 1) El poder *subsúese* al ser (T1), y 2) El ser *subsúeme* al poder (T2). En el primer caso tiene lugar una transformación de los procesos recursivos en lineales (12), una apertura de la curvatura y realización del poder. En el segundo, se da una inclusión material y lógica del poder en el ser que conserva su ser. El resultado final de la subsunción es, sin embargo, igual en

ambos: "el poder es". Se trata de dos transformaciones que, a primera vista, difieren totalmente. El elemento de historicidad y de abstracción lógica tiene desigual importancia en una y otra; la violencia es real en T1, simbólica - aunque no menos real - en T2; T1 es tendencial y T2 inmediata. A pesar de ello, en tanto que procesos formales T1 y T2 son equivalentes. Si se acepta esta equivalencia formal y dado que el resultado coincide, debe necesariamente concluirse que las premisas de las transformaciones son también iguales. Más exactamente. Ser y poder son lo mismo. Y, en cambio, no son idénticos, pues se trata de dos formas distintas del tiempo. Pero este mismo, como ya se mostraba en el análisis inicial de la dualidad, no refleja una relación simétrica. T1 y T2 desembocan en una parcialidad: "el poder es". O lo que es lo mismo, "el poder domina el ser". Empleando una expresión usual podemos decir que "el ser ha caído bajo el poder". De esta conclusión tenemos que hacer una interpretación literal: "el poder recubre el ser".

Esta relación desigual tiene múltiples consecuencias y en su historicización podría llegar a explicar la génesis del Estado. Aquí sólo nos interesa señalar una consecuencia de la constitución asimétrica del mismo. "El poder recubre el ser" significa que, en realidad, si hay ocultamiento del ser es porque el poder aparece siempre en un primer plano. El ser se oculta en la cosa cuando el poder se muestra como valor de la cosa misma. El ser se revela "en tanto" que poder. La presencialización del ser en la cosa arrastra un plus de presencia. Este plus de presencia asociado al desvelarse del poder, implicará que la cosa no designe un objeto del mundo natural sino que indique el rango social de su poseedor. En definitiva, porque

en la cosa hay este plus de presencia original - que no es una determinación natural sino social - podrá tener la forma de mercancía primero, la forma signo después.

La experiencia de la cosa que hacía el querer vivir no consistiría más que en la reproducción particularizada de este proceso real. La metafísica confundiendo el ser y el poder en el Mismo lo reflejaría también a su manera, y al ser incapaz de descubrir el querer vivir en dicha relación, no podría salir del marco del espacio localizante. Esta derivación renueva la hipótesis de vinculación entre este subespacio y la metafísica, pero todavía no constituye una verdadera explicación. El análisis de la génesis del Mismo se ha erigido fundamentalmente como un proceso de autoconstitución. Por esta razón, la subsunción ser y poder ha tenido un papel tan central. Si deseamos retornar al problema del surgimiento de la metafísica que es el que nos ocupa, tenemos que volver al estudio del Mismo, pero ahora en su posicionamiento frente al Otro. Es decir, hay que pasar de la constitución del Mismo a la doble constitución Mismo/Otro.

6.6. EL ESPACIO LOCALIZANTE: EL MISMO Y EL OTRO.

6.6.1. FREUD, KAFKA.

Cuando el ser y el poder se encierran en el Mismo, inmediatamente dejan recapar el *querer vivir*. Desgraciadamente éste es un pájaro al que han cortado las alas, y en su propio debilitamiento, está el origen de la jaula que siempre le acompaña. El Mismo se autopone frente al Otro. En la autoposición el Mismo actúa como función y el Otro como su variable. La función puede tener muchas caras: centro (13), ojo vigilante, voz ... El proceso que ella determina es, sin embargo, siempre igual. Puede escribirse como: $\text{Mismo}(\text{Otro})=\text{Mismo}$. Debido a su elevada generalidad sólo da cuenta de la mutua interdependencia, y de la reconducción final del Otro al Mismo. En el análisis de "lo social" hemos indicado sus limitaciones, a la vez que intentábamos una cierta superación. Ahora que deseamos estudiar el comienzo de la metafísica, si "recurrimos" a él, o mejor, si él viene a nosotros, es justamente porque en su simplicidad inicial nos permite condensar unos desarrollos más amplios. No se trata de una casualidad que, de alguna u otra manera, la resolución del problema al que nos enfrentamos sea dependiente de este modelo. No en vano la dialéctica Mismo/Otro atraviesa la historia de la filosofía. (14). La condición que le exigimos para que sea efectivo es que pueda ser reformulado, es decir, concretado y complejizado. Nuestra tarea consistirá, pues, en enriquecerlo mostrando como el Otro - este *querer vivir* debilitado - es *sujeto*. Y, a partir de aquí, las

consecuencias que esta característica tiene sobre la relación Mismo/Otro en su progresivo precisarse.

Un acercamiento a esta relación que contempla claramente la constitución del Otro en dependencia respecto al Mismo, es desarrollado por Freud en Totem y Tabú. Aquí la función está desempeñada por el Padre. En este escrito se explica como el sistema totémico es un resultado del complejo de Edipo. La historia es muy conocida. El paso de la horda paterna a la horda fraternal ocurre cuando los hermanos deciden matar al Padre frente al que sienten amor/odio, y después, devorar su cadáver. Así, identificándose con él, se apropian de su fuerza. Como efecto de este acto fundacional se genera una obediencia retrospectiva. Destacamos únicamente un aspecto central: «... y el padre adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida.» (15). El remordimiento se apodera de los que se han rebelado surgiendo, entonces, una conciencia de culpabilidad. Desde una visión moralizadora, Freud describe perfectamente cómo el Otro es sujeto. El *querer vivir* se convierte en Otro porque, en realidad, *nunca* ha matado al Padre. Muy al contrario, permanece ligado a él. La religión totémica surge como un intento de apaciguar este sentimiento de dependencia dramáticamente vivido. Pensamos que este enfoque todavía oculta lo más esencial del sujeto. Para desvelarlo, es necesario adoptar un punto de vista desmoralizado.

Una sorprendente narración de Kafka puede ayudarnos. Su título es: Ante la ley. En ella se relata la llegada de un hombre ante la puerta de la Ley. Su deseo es traspasarla y entrar. El guardián que vigila el acceso le dice que no puede franquearle la entrada a la Ley. Que más tarde, quizá. El hombre ante esta negativa y creyendo, tal como le

dice el guardián, que en las sucesivas entradas nuevos y más poderosos guardianes se alzan, no oca pasar la puerta aunque estaba abierta. Se sienta ante ella, y deja transcurrir el tiempo. El hombre envejece lentamente, mientras trata de sobornar al vigilante, de arrancarle una conversación, de saber el cuándo. Viendo que la muerte se le acerca, llama al guardián que se ha hecho mucho más alto y fuerte en relación a él, y le pregunta: ¿Por qué nadie más ha venido a solicitar la entrada? El vigilante le responde escuetamente que esa puerta era sólo para él. Y a continuación, la cierra.

Sin pretender imponer una lectura única y exclusiva de este texto, pensamos que indudablemente existe un núcleo a partir del cual puede organizarse en su conjunto. Cuando el hombre pregunta si más tarde podrá entrar, el guardián le contesta: « Es posible, pero ahora no.» (16). El hombre porque cree al vigilante de la Ley, tiene miedo. Este miedo le lleva a renunciar a la conquista del Mismo y a pedir el permiso. En vez de entrar directamente para intentar matar al Padre, en lugar de afirmar el momento, prefiere esperar a que llegue - con el pasar del tiempo - la posibilidad de una autorización. El hombre permanece ante la puerta de la Ley, atado al Mismo por las propias cadenas que él se ha puesto. Kafka dice inteligentemente, que poco a poco «olvida a los otros guardianes y éste primero le parece el único obstáculo para la entrada en la Ley.» (17).

El hombre se hace Otro, sujeto al Mismo, cuando espera la posibilidad esperada. En estas dos exposiciones parece decirse que del abandono sea como fuere de la acción, surge la espera y con ella la posibilidad y el sujeto. Aunque el resultado sea cierto, hay que matizar que incluso en la acción el querer vivir es, tarde o temprano,

redimensionado. A este respecto, es ilustrativo el estudio de la estructura de la rebelión. Citándonos a la obra de Heráclito trataremos de probar nuestra afirmación.

6.6.2. HERACLITO.

Las interpretaciones de la obra de Heráclito son muchísimas. Hay una especialmente nefasta que, de hecho, es también una lectura de Parménides. Es aquella que ve en Heráclito la filosofía del fluir, y en Parménides la filosofía de la permanencia. Hay que dejar completamente a un lado, esta oposición formulada en estos términos. En ambos hay una exigencia de unidad, de orden, y de estabilidad que predomina sobre cualquier otra intención.

La innovación radical de Heráclito es atreverse a pensar la permanencia en el cambio, la identidad como interna al devenir. Este parece ser uno de los aspectos más resaltados usualmente (18) frente a las trivialidades anteriores. La trasposición de esta oposición a la metafísica como discurso político se puede resumir rápidamente, como la polaridad existente entre una estructura de poder y una estructura de la rebelión.

Análisis de la estructura de poder.

Conviene destacar la oposición de los contrarios frente a un simple fluir. Los contrarios se pueden clasificar (19) en dos grupos: a)

opuestos inherentes a un solo sujeto o producidos simultáneamente por él; b) opuestos enlazados por ser estadíos diferentes de un mismo proceso invariable. La clasificación es útil pero lo complicado surge cuando nos planteamos cuál es la relación efectiva entre estos opuestos. ¿Hay unidad o identidad? Parece que no se da una separación realmente absoluta entre opuesto y opuesto, y que en el interior del movimiento dialéctico se disuelven los contrarios, aunque sin perder su identidad. Hay condicionamiento recíproco, hay «permuta e identidad» (20). Heráclito, no obstante, rehuye todo relativismo mediante su permanente exigencia de unidad. En este punto se introduce el difícil concepto de Logos. Nosotros vemos el Logos como la sobredeterminación de la contradicción. Sobredeterminación que no es interna a la oposición misma, sino que viene de fuera bajo la forma de proporción, de sentido direccional y, siempre, de exigencia por la unidad. Habría que hablar, por tanto, de una oposición sobredeterminada que se eterniza; de un orden dinámico que posee un elemento de autoregulación: el Logos. En el modelo de Heráclito se formula, por primera vez, la idea de un sistema autoregulado por el desequilibrio: «Armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira» (21). Heráclito, al contrario de Parménides, no niega "la lucha de clases" en la polis. La reconoce plenamente y trata de reconducirla según sus propios "intereses de clase". Con él se prefigura una estructura de poder que solo hasta Keynes será realmente explicitada. Keynes mediante su lectura burguesa de Marx llegará a conclusiones parecidas a las de Heráclito. La diferencia residirá en que la sobredeterminación no será la Ley, ni la divinidad cósmica, sino el Plan del capital vehiculado por el Estado.

Esta estructura del poder que Heráclito resume en la obediencia al Uno, y que hemos esbozado muy brevemente, contiene en su interior - como necesidad lógica de su mismo realizarse - una estructura de la rebelión.

Análisis de la estructura de la rebelión.

Cuando Heráclito introduce el Logos evidencia un proceso de iniciación religiosa, pero a la vez, una actitud en cierto modo democrática.

«Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común... Pero aún siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.» (22).

Heráclito se autopresenta como profeta de este Logos, de esta Ley divina de la que se alimentan todas las leyes humanas y a la cual - de la misma manera que el ciudadano sigue y obedece la ley de la polis - todos los hombres deben obediencia.

Estos elementos igualitarios parecen contradecirse con el tratamiento despectivo que en la mayor parte de los fragmentos reciben sus conciudadanos: «Uno solo vale para mí miríadas, si es óptimo» (23) o bien «los muchos son malos y pocos los buenos» (24). No existe contradicción alguna si se comprende que no hay desprecio al otro en sí mismo, sino en tanto que este otro es incapaz de alcanzar el Logos. Es una arrogancia elitista que va acompañada de

una defensa del héroe, del juego agonístico. «A los muertos por Ares los honran dioses y hombres» (25), y los mejores buscan «gloria eterna antes que cosas mortales» (26) siguiendo la tradición de los legendarios héroes aristocráticos.

Esta actitud vital relatada en su expresión más inmediata, no puede calificarse simplemente de aristocrática. Más bien recuerda a la de un Nietzsche. Sobre este fondo se sitúan otras afirmaciones heraclíteas: «Pólemos es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.» (27), y sobre todo la afirmación «Nosotros mismos somos y no somos» (28). Con ella aparece claramente la estructura de la rebelión.

¿Qué separación hay realmente entre los dioses y los hombres que ya han accedido al Logos? En cierta forma ninguna, ya que el hombre puede llegar a ser casi un dios. Pero el esclavo también puede sublevarse. Nada, ningún opuesto está por encima de otro definitivamente. Ni puede absorberlo ni puede negarlo de modo absoluto. Todo opuesto tiene derecho a la vida, tiene derecho a la guerra para afirmarse a sí mismo. Pero la rebelión como estructura halla el límite en el otro. «El sol no sobrepasará sus medidas si lo hiciera, las Erinias...» (29). Es lo que dramáticamente se expresa en el somos y no somos. En esta brevisima sentencia Heráclito inicia un discurso de la afirmación y de la negación, del Sí y del No. Son los dos momentos constituyentes de la rebelión: el No, que señala el límite que no puede franquearse y al que se apunta; el Sí, que afirma un derecho, que invoca en la práctica un valor que lo supera. (30).

La rebelión es elevarse y sostenerse en la duda, en la palabra atravesada por la tensión, en el exceso de sentidos para un mismo significante. Rebelarse es hacer coexistir el ahora, el nunca ya, y el aún no. Pero esta expansión del querer vivir lleva en ella su propia limitación. Su drama empieza en su misma afirmación. Cuando más se profundiza la rebelión, y con ella la autoafirmación, más ésta se introduce dentro de su cárcel. El rebelarse se desliza hacia un esperar. La rebelión se muta en revolución. La esperanza puesta así en el horizonte arrastra al querer vivir dentro de la temporalidad del antes/después de la cual ya no puede salirse. Pero es más. Si la esperanza es el límite externo al desarrollo del querer vivir, éste se halla encadenado dentro de sí mismo, cogido por su propio límite interno: el miedo a la muerte. El miedo a la muerte aparece desde el instante que al final del camino se levanta la esperanza. Sólo el que espera tiene miedo a la muerte.

El querer vivir se había elevado por un momento a la duda. A la duda que ha expulsado de sí la necesidad de opción, porque ella es en sí misma, y no como consecuencia. A la duda que fructifica en el Sí/No de la rebelión. Pero el querer vivir pronto se encontrará tirado en el campo de las posibilidades, y allí buscará ansiosamente su posibilidad. Como por la noche un mendigo hambriento retusca febrilmente un trozo de pan en los cubos de basura, así hace el querer vivir que "cogido" a la esperanza ha sido debilitado. El querer vivir que había alcanzado la duda, cae y se hunde en seguida en la posibilidad. Convertido en prisionero de la posibilidad se hace Otro del Mismo, se transforma en sujeto.