



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Los diques rotos del tiempo

*Dialéctica de la positividad, tensión histórica y percepción del tiempo en la ontología
del presente de Byung-Chul Han*

Autor: Alberto Morán Roa

Tutor: Kilian Lavernia Biescas

Madrid, junio de 2018

RESUMEN

Encontramos en la ontología del presente de Byung-Chul Han una de las investigaciones más interesantes de su *corpus* filosófico, fundamentado en la fenomenología heideggeriana, la dialéctica desde el prisma de la Escuela de Frankfurt y el pensamiento posmoderno. El coreano-alemán concluye que la percepción de que el tiempo se acelera es en realidad la percepción de su falta de dirección y sincronía, provocada por la dialéctica de la positividad inherente al proyecto capitalista. Dicha dialéctica, que habría provocado al mismo tiempo una anulación de la negatividad genuina y una saturación de positividad, de lo igual, habría desbaratado los diques de la temporalidad, los elementos rectores que le conferían sentido y narración, y anulado la relación entre pasado, presente y futuro tras la desaparición de todo proyecto teleológico. Pese a la validez de su diagnóstico, la falta de materialismo de su pensamiento y una adhesión en exceso fiel a la propuesta heideggeriana de interioridad, heredera a su vez del núcleo idealista ínsito en su fenomenología y señalado con acierto por Escudero, conduce a contradicciones y aporías que es conveniente revisar.

ABSTRACT

In Byung-Chul Han's ontology of the present we find one of the most interesting researches of his philosophical *corpus*, based on Heideggerian phenomenology, the School of Frankfurt's dialectics and postmodern thought. The Korean-German concludes that the perception of time's acceleration really is the perception of its lack of direction and synchrony, a result of the dialectics of positivity inherent in the capitalist project. Said dialectics, which would have also led to an annulation of true negativity and a saturation of positivity, of sameness, has wrecked temporality's dykes, the governing elements which conferred sense and narration to it, hence nullifying the relation between past, present and future after the disappearance of any teleological project. Despite the validity of his argument, the lack of materialism in his thought and his excessive adherence to the Heideggerian roadmap of innerness, heir of his phenomenology's idealistic core correctly detected by Escudero, leads to contradictions and incongruities that demand a revision.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
1.1. Objetivos y plan de trabajo	10
2. LA BATUTA ROTA DEL TIEMPO	12
2.1. Premisa: temporalización del tiempo en el capitalismo	12
2.2. Origen: las raíces del capitalismo	16
2.2.1. De Friburgo a Frankfurt: capitalismo y técnica	16
2.2.2. La clausura catastrófica del futuro ilustrado	19
2.2.3. Frente a lo ya-no-ilustrado, Ilustración	25
2.3. Causas: dialéctica de la positividad en el proyecto capitalista	28
2.4. Consecuencias: saturación positiva en sociedades post-inmunológicas	30
3. ANÁLISIS DE LA TEMPORALIDAD EN BYUNG-CHUL HAN	35
3.1. Premisa: la noción heideggeriana de la temporalidad	35
3.1.1. Heidegger y su tiempo	40
3.1.2. Dasein y tiempo	48
3.1.3. Observaciones de Han con respecto a Heidegger	51
3.2. Causas: ruptura de diques y ausencia de teleología	56
3.3. Ejemplos de supresión de los límites	61
3.3.1. Educación	61
3.3.2. Juego	63
3.3.3. Trabajo	63
3.4. Síntoma: aceleración y pérdida de sentido histórico	64
3.5. Consecuencias: transformación y teleología desde un presente roto	70

4. CONCLUSIÓN	81
4.1. Captando el aroma del tiempo: el acierto de Han	81
4.2. Conclusión: la tarea de Heidegger	82
4.3. Crítica a la propuesta de Han	85
4.3.1. Siguiendo los pasos de Heidegger	85
4.3.2. Falta de materialismo en la propuesta de Han	88
4.4. Una mirada global-ecológica a la restauración de los límites	93
BIBLIOGRAFÍA	97

A Marta, por darle sentido al tiempo y, con él, al ser.

La vida se ha convertido en una sucesión de sacudidas
entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*

The world is grey, the mountains old /
the forge's fire is ashen-cold.

J.R.R. Tolkien, *El señor de los anillos* (Tomo I: *La comunidad del anillo*)

1. INTRODUCCIÓN

El análisis de la temporalidad de Byung-Chul Han (1959) se lleva a cabo a través de la doble vía de estudio de Martin Heidegger —la percepción del tiempo y la relación entre pasado, presente y futuro— y se enmarca en un contexto más amplio: la indagación, a lo largo de su ecléctica obra, de lo que el autor identifica como una dialéctica de la positividad ínsita al proyecto del capitalismo. Dada la hegemonía de dicho sistema, esta dialéctica habría acabado operando en la mayoría de ámbitos de la experiencia humana: la estética, la comunicación, la ética, la violencia y, el asunto que nos ocupa, el modo en el que el tiempo se percibe, experimenta y vive. Han construye su propuesta desde una perspectiva eminentemente heideggeriana, con un fuerte componente de dialéctica hegeliana heredada a partir de la Escuela de Frankfurt y la notable influencia del ámbito filosófico francés de finales del siglo XX, en el que encontramos corrientes como la posmodernidad y el psicoanálisis.

Es este bagaje el que dotará a Han de las herramientas con las que esclarecer la cuestión de la temporalidad en lo contemporáneo y armar su tesis central a este respecto: que la percepción de que el tiempo se acelera es en realidad la percepción de su falta de dirección y sincronía, provocada por la dialéctica de la positividad inherente al proyecto capitalista. Dicha dialéctica, que habría provocado al mismo tiempo una anulación de la negatividad genuina y una saturación de positividad, de lo igual, habría desbaratado los diques de la temporalidad, los elementos rectores que le conferían sentido y narración, y anulado la relación entre pasado, presente y futuro tras la desaparición de todo proyecto teleológico.

Cabe señalar, para entender claramente cómo se lleva a cabo el estudio de la temporalidad en la obra de Han, que su propósito no consiste en deducir unas categorías formales del tiempo. El andamiaje teórico corre a cargo del autor en torno al cual redactó su tesis doctoral: Martin Heidegger, con quien comparte un interés por los cambios y transformaciones sociales y el modo en que las características del mundo promueven una mutación en los conceptos de espacio y tiempo. A partir del vínculo propuesto por Heidegger entre cuidado y tiempo, Han construye la que entendemos como una ontología del presente, un esfuerzo por, como diría Hegel, elevar el presente al nivel del concepto. El coreano-alemán no se limitará a ofrecer una descripción del

presente, una definición de lo que es, sino que extiende su escrutinio a los éxtasis de la temporalidad que definen sus contornos —pasado y futuro—, además de elaborar una explicación de su desvanecimiento y las consecuencias emanadas de ello. Cumple por lo tanto con la premisa de Jameson al respecto de lo que supone elaborar una ontología del presente digna del nombre:

Una verdadera ontología no solo querría tomar nota de las fuerzas del pasado y del futuro dentro de ese presente; también se empeñaría en diagnosticar [...] el debilitamiento y virtual eclipse de dichas fuerzas dentro de nuestro presente actual¹.

A lo largo de nuestra investigación veremos que la notable influencia heideggeriana y su núcleo idealista, señalado en las obras de Alejandro Escudero *El tiempo del sujeto* (2010) y *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (2017), conducirán a Han a una tendencia hacia la intimidad y el recogimiento. Si bien no debe confundirse con la clase de ensimismamiento que Marx reprochaba al posthegelianismo despistado, sí resulta determinante a la hora de comprender la ética del coreano-alemán: una vía contemplativa, de la demora y la interioridad, pero en la que resultan fundamentales la apertura, la hospitalidad y la escucha hacia lo genuinamente otro, a lo extraño, a aquello que no se puede reducir a su valor de cambio. Esta senda, defiende Han, es el modo de restañar la fractura que el capitalismo y su dialéctica de la positividad han infligido en los diques que regulaban el curso de la temporalidad, dando lugar a la percepción del tiempo como sucesión atolondrada de instantes presentes sin ningún tipo de narratividad, de trascendencia o, como él mismo lo denomina en su ensayo específico sobre el tiempo, de aroma.

La influencia heideggeriana sobre Han también resulta palpable en la semblanza que este hace del capitalismo —caracterizado por la homogeneización y el monopolio de la técnica en la acción de desvelamiento—, en el diagnóstico del problema de la temporalidad —el hecho de que la sustancialidad temporal se busque hoy en el presente, previniendo al Dasein de estar resuelto, vuelto hacia el futuro— y en la solución a dicha problemática —consistente en devolver el tiempo a su anclaje—. Han hace suya, por tanto, la tarea heideggeriana de devolver a la temporalidad una estructura que ya en el primer tercio del siglo XX mostraba síntomas de colapso. Si esa ruptura es algo

¹ Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular: ensayos sobre la ontología del presente* (p.179). Barcelona: Editorial Gedisa.

irreversible o si es posible restaurarla será una de las cuestiones que abordaremos en esta investigación, cotejando la perspectiva de Han con las de Hans Ulrich Gumbrecht, Marina Garcés o Manuel Cruz.

Como mencionábamos anteriormente, el coreano-alemán también incluye el gesto dialéctico en su modo de proceder: una faceta constructiva, positiva; otra destructiva, de la negación. Para el autor que nos ocupa es tan importante poner en valor la actualidad de autores como Heidegger, Nietzsche o Hegel como desmontar aquellos paradigmas que ya no aciertan a explicar las circunstancias de la contemporaneidad. Así, la defensa de Han de un modelo de sociedad en el que ha sido expulsada toda negatividad, diferencia y límite le conducirá a rechazar varias perspectivas construidas previo a y durante el siglo XX para proponer, cuando corresponde, alternativas con las cuales reemplazarlas.

Pese a apoyarse en numerosos planteamientos psicoanalíticos, Han da por enterrado al inconsciente freudiano, al que considera tan extinto como las caducas sociedades censoras y totalitarias del tiempo de Freud. Desplaza el control biopolítico de Foucault con un giro hacia la psicopolítica. Descarta el paradigma de la aceleración tan en boga a principios del siglo XX, esos años que alumbraron *Ser y tiempo* y que tanto influyeron en la réplica de Heidegger, y después revitalizado por Baudrillard para explicar la experiencia atolondrada del tiempo en el tardocapitalismo. Rechaza este modelo por considerar que la aceleración en sí no tiene por qué traer consigo una experiencia de desestructura temporal. Han argumenta que la desnarrativización explica mejor la problemática a este respecto, provocada por la ausencia de toda teleología y por la quiebra de aquellos límites —umbrales, transiciones, demoras contemplativas, rituales, compromisos— que regían el devenir del tiempo. Será por tanto en la restauración de dichos límites, y no en un aminorar de la aceleración donde encontraremos la fórmula para devolver a la temporalidad una coherencia.

Se desarrollará, igualmente, un estudio de lo que Han entiende cuando habla de capitalismo. Mucho se ha escrito sobre esta cuestión y grandes han sido los esfuerzos por definir los contornos de un paradigma cuya oposición a las acotaciones y los límites ha conducido tanto a la modernidad líquida esbozada por Bauman como a la expulsión de la otredad descrita por Han. Es importante por lo tanto comprender los fundamentos

a partir de los cuales construye el coreano-alemán su definición del capitalismo: encontramos en esta una fuerte influencia de Weber, Heidegger, Foucault y, de forma prominente, a Adorno y Horkheimer. Si contrastamos los argumentos de Han con los de Blumenberg, el gran defensor del proyecto moderno frente a las teorías de la secularización, encontramos que el coreano-alemán se adhiere a los planteamientos de Weber y Löwith a la vez que enarbola una defensa del proyecto ilustrado y sus valores. Desde esta base, Han planteará que el capitalismo es un proyecto escindido, emancipado de la cuna en la que creció, convertido desde su emancipación con respecto a sus raíces teleológicas —incluso teológicas— en un proyecto auto-referencial, desprovisto de toda razón y lógica que no sean las de la productividad, el rendimiento y la producción.

Será esta suerte de razón irracional la que, empujada por la ya mencionada dialéctica positiva ínsita en el proyecto, conduzca a la destrucción de los límites por la cortapisa que estos suponen para el rendimiento continuado y la hiper-producción. Cada uno de los numerosos ensayos de Han aborda de forma regional cada una de las distintas consecuencias de esta tendencia arrolladora: la temporalidad (*El aroma del tiempo*), la estética de lo liso y la cultura digital de la no oposición (*La salvación de lo bello*), la exposición transparente y pornográfica (*La sociedad de la transparencia, La agonía del Eros*), las nuevas formas de control y violencia post-disciplinarios (*La sociedad del cansancio, En el enjambre, Psicopolítica, Topología de la violencia, Sobre el poder*) y el rechazo hacia la otredad y la diferencia (*La expulsión de lo distinto*).

Pese a la extensa obra de Han y su notoriedad en el panorama contemporáneo, el *status quaestionis* con respecto a su indagación sobre los modos en los que el tiempo se percibe y articula dista de ser satisfactorio en el ámbito hispanohablante. La mayoría de publicaciones con respecto a su trabajo son reseñas de sus escritos y el ámbito que acapara más atención es su crítica de la cultura, que se estudia desde la perspectiva del psicoanálisis (Arias, 2017) o el estudio comparativo (Cruz Ortiz de Landázuri, 2017). La perspectiva de Han acerca de los mecanismos de control del capitalismo, que según su tesis habrían abandonado el paradigma biopolítico desarrollado por Foucault en favor de una manipulación amable, basada en la programación y control psicológicos —un modelo que Han denomina psicopolítica— o su crítica a la cultura neoliberal, con su imperativo del rendimiento y sus consecuencias, gozan de un mayor eco que sus estudios sobre el tiempo.

Cabe reflexionar acerca de los motivos por los que uno de los filósofos más presentes en la discusión pública haya tenido, al menos hasta la fecha, una repercusión tímida en el ámbito académico. La naturaleza de sus ensayos —breves y sucintos pero no por ello simples, de lenguaje parco y claro, desprovisto de todo oscurantismo— pueden antojarse como el formato de una «filosofía de consumo»: filosofía para el lector que no tiene tiempo de leer filosofía, el consumidor apurado del tardocapitalismo. Su frecuente ritmo de producción —no es raro el año en el que publica más de un libro— también puede contribuir a armar una crítica de Han como un filósofo que, pese a criticar los mecanismos del capitalismo, produce ensayo filosófico como mercancía.

Esta perspectiva estaría, a nuestro parecer, fundamentalmente errada. Han no sacrifica profundidad, rigor ni erudición en pro del formato de sus ensayos. Pasar por alto las observaciones de Han por su ritmo de publicación o la extensión de sus obras apunta a una severa confusión entre contenido y continente. Si la producción de Han encuentra acomodo en los hábitos de los lectores no solo de filosofía, sino de un campo tan maltratado como las Humanidades, así como repercusión más allá del ámbito académico, esto debería ser un aliciente para su estudio en lugar de un demérito. Ignorar la filosofía que encuentra acogida en medios y ámbitos tradicionalmente señalados como mundanos supone, a nuestro parecer, contribuir a aumentar la falla a la que apunta Manuel Cruz cuando observa que

ya hace un tiempo que es extramuros de la universidad (revistas culturales, suplementos literarios, medios de comunicación, redes sociales...) donde se plantean lo debate de mayor trascendencia y repercusión públicas².

La presente investigación tiene pues como objetivo dar los primeros pasos para elaborar una discusión en torno a la ontología del presente de Byung-Chul Han, concediendo así espacio y protagonismo a las que consideramos una de las facetas más interesantes de su *corpus* filosófico.

Los planteamientos de Han resultan además muy interesantes para comprobar la vitalidad de los modelos heideggerianos casi un siglo después de haber sido elaborados, al mismo tiempo que pone de manifiesto cómo el examen crítico de dichos planteamientos —en los aspectos señalados por Escudero y Rodríguez— se ha llevado a

² Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.50). Barcelona: Herder Editorial.

cabo a medias. Es aún necesario, y así probaremos a lo largo de este proyecto, desentrañar el corazón idealista en la hoja de ruta heideggeriana con el fin de esquivar aporías y callejones sin salida. Han, desgranaremos, rescata argumentos y razonamientos heideggerianos que se entienden mejor cuando se colocan a la luz de los cambios acontecidos a principios del siglo XX: son los códigos en colapso de esta época, defenderá Gumbrecht, los que propiciaron una respuesta por parte de un Heidegger inscrito en una fenomenología aún idealista.

Del mismo modo y continuando con la revisión crítica de su trabajo, en la propuesta de Han encontramos numerosas trazas del pensamiento posmoderno, así como algunos de sus aspectos más controvertidos y necesitados de revisión —cierto fetichismo de la diferencia y un excesivo afán por reemplazar el supuesto vacío metafísico por modelos que evocan con fuerza a las pretensiones explicativas de aquellos—. Como expondremos después de pasar sus afirmaciones por el cedazo del materialismo, pese a lo interesante de su propuesta Han no puede evitar caer, por el excesivo celo en su actualización de la receta heideggeriana y los problemas encontrados en el pensamiento posmoderno, en los que consideramos una serie de premisas y propuestas erradas. Pese a transitar por varios pensadores pertenecientes a esta corriente —Freud, Nietzsche, Jameson, Adorno, Marx, Debord—, el pensamiento de Han aún adolece de falta de materialismo.

1.1. Objetivos y plan de trabajo

En esta investigación se tratarán, por tanto, los antecedentes del pensamiento de Han y los paradigmas que considera superados para abordar el estudio del presente. Se comparará su diagnóstico con el de otras perspectivas que abordan la misma cuestión desde ópticas diferentes, en busca tanto de elementos en común como de puntos de discrepancia que desafíen sus planteamientos. Por último, se llevará a cabo una crítica de la fórmula de Han para devolver al tiempo su anhelado anclaje.

A medida que se estudien las facetas de dicho análisis, en este trabajo se llevará a cabo el mismo gesto doble que encontramos en Han: respaldaremos aquellos planteamientos que encontremos fundamentados y llevaremos a cabo una crítica contra

algunos de los problemas derivados de esta actualización demasiado fiel de la alternativa elaborada por Heidegger.

Quedan así recogidos dos de los objetivos del proyecto, a los que hay que sumar los siguientes: en primer lugar, y dado que la modalidad del curso es «Historia de la filosofía y pensamiento contemporáneo», se hará hincapié en los aspectos históricos — la evolución del capitalismo y la crítica de este; la filosofía de la historia en el pensamiento Heidegger; la influencia de los aspectos históricos en la filosofía tanto del propio Heidegger como de Han— y se otorgará un peso específico a la filosofía contemporánea. La meta de esto no es otra que hacer una filosofía viva, con perspectiva futura y en la que el pasado dialogue con un presente que ya dispone, en el hoy, de planteamientos valientes y acertados a las que queremos conceder un protagonismo especial. La vinculación hermenéutica de pasado, presente y futuro, tan necesaria, es por tanto uno de los faros de esta investigación.

El cuarto y último objetivo es poner en valor las aportaciones de autores y autoras españoles y del ámbito hispanoamericano a la contemporaneidad. J. Alemán, A. Escudero, M. Garcés, R. Rodríguez, J. Muñoz, F. Duque y F.J. Martínez-Martínez contribuyen de manera fundamental a esta investigación. Con ello se aspira a poner en valor lo interesante de las propuestas que se elaboran en el ámbito hispanohablante, especialmente en el campo de la ontología del presente y de la revisión crítica de Heidegger.

2. LA BATUTA ROTA DEL TIEMPO

2.1. Premisa: temporalización del tiempo en el capitalismo

Para poder abordar el análisis acerca del tiempo desarrollado por Han, primero es necesario comprender su noción con respecto a este y la(s) manera(s) en que se articula, los distintos modos en que el tiempo *es*. ¿De qué habla Han, entonces, cuando habla del tiempo? Para responder a esta cuestión será necesario retornar, como en muchos aspectos de su obra, a Martin Heidegger. Han trabaja desde la totalidad del pensamiento heideggeriano, aunque en el ámbito que nos ocupa se pone un mayor énfasis en los planteamientos de *Ser y tiempo* frente a las perspectivas adoptadas tras el *Kehre*. Aunque Han encuentra apoyo en el «Heidegger tardío» de forma puntual —por ejemplo, para construir su propuesta en torno a lo contemplativo—, es en las primeras indagaciones heideggerianas acerca del tiempo donde encontramos algunos de los aspectos más relevantes para nuestra investigación: su respuesta a las transformaciones y cambios en el siglo XX, su definición de los éxtasis de la temporalidad, la articulación del tiempo y su vínculo con la analítica existencial.

Alejandro Escudero resume del siguiente modo la que considera una de las contribuciones clave del filósofo de la Selva Negra: que, partiendo de la base de que ni el tiempo ni el espacio son entes —«no son nada en sí»³—, ni el primero es mera sucesión ni el segundo mera extensión, sino que el tiempo se temporaliza y el espacio se espacializa. Hay por tanto una temporalidad original que posibilita el cuidado, que «no *es* sino que se temporaliza»⁴, y a partir de la cual se construiría el tiempo vulgar. Con ello Heidegger, defiende Escudero, abre la puerta a la pluralidad de tiempos y espacios, a los múltiples modos de ser en ambos⁵. La otra consecuencia que emanará de esta noción es que los tres momentos del tiempo, pasado, presente y futuro no se conciben como en sucesión, a la manera aristotélico-bergsoniana: se desbarata así la subordinación de pasado y futuro al momento presente y se defiende que la estructura de la cura está conformada por estos momentos que Heidegger denominará «éxtasis», por cuanto su mutua implicación «es obra precisamente de un salir de sí», pues,

³ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.28). Madrid: Editorial Trotta.

⁴ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.333). Madrid: Editorial Trotta

⁵ Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto* (p.152). Madrid: Arena Libros.

«ninguno podría ser descrito como un reposar en sí o un permanecer en lo que se es»⁶. Las dos consecuencias de esta noción heideggeriana del tiempo quedan vinculadas al afirmarse que la existencia de distintas modalidades del tiempo tiene lugar en función del éxtasis que en cada caso rige la temporalización de la temporalidad original⁷, quedando así determinada la estructura de la temporalidad:

En cuanto unidad originaria de futuro, haber-sido y presente, la temporalidad es en sí misma extático-horizontal. «Horizontal» quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad extático-horizontal no solo hace ontológicamente posible la constitución del Dasein, sino que posibilita la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo⁸.

Sin embargo, añade Escudero, es en el desarrollo de este punto donde encontramos uno de los callejones sin salida clave del pensamiento heideggeriano, allí donde destaca con más claridad el núcleo idealista heredado de la fenomenología husserliana e ínsito en *Ser y tiempo*. Esta noción, errónea a juicio de Escudero —y nuestra— es la idea de que el Dasein temporaliza el tiempo y espacializa el espacio en función de sus modos de existencia. Desarrollaremos este punto fundamental a lo largo de la investigación, pero podemos adelantar la premisa: para Heidegger, como acabamos de describir, el tiempo es la temporalización de la temporalidad que posibilita el cuidado y se temporaliza de un modo intrínsecamente múltiple. ¿Cómo se lleva a cabo esta modalización? A través del Dasein, que en función de su modalidad de existencia ejerce esta función de una manera u otra, vinculándose por tanto en *Ser y tiempo* la analítica de la existencia con la del ser.

A partir de esta relación entre los modos de la existencia y los modos del tiempo defiende Heidegger que solo cuando el Dasein es propiamente él mismo, cuando existe en su modalidad auténtica, puede dar paso a la aclaración del sentido del ser en general⁹. ¿Y cuál es el sentido de ser del Dasein? La temporalidad, que para revelarse de esta

⁶ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.330). Madrid: Editorial Tecnos.

⁷ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.36). Madrid: Arena Libros.

⁸ Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p.322). Madrid: Editorial Trotta.

⁹ Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto* (p.55). Madrid: Arena Libros.

manera implica obtener una «acepción “originaria” del tiempo: el “tiempo extático”»¹⁰, ni lineal, ni sucesivo, ni cuantitativo. Es decir, el Dasein temporaliza la temporalidad en función de encontrarse en la modalidad propia o impropia, en la autenticidad o la inautenticidad. De esta manera, Heidegger «[pone] unilateralmente en el haber de la existencia esa temporalización y esa espacialización, [de modo que] es el existir humano el que —según Heidegger— espacializa y temporaliza»¹¹.

Apoyamos, con Escudero, que esto constituye un sesgo heredado de la propuesta husserliana, que aspiraba a defender una tesis ontológica idealista por la cual «el mundo y lo mundano son resultados de las operaciones constituyentes del Yo»¹², lo cual elevaría a este, en cuanto Sujeto, a fuente última de sentido y verdad. Por otra parte, y en lo que supone añadir otro problema al proyecto heideggeriano, Husserl habría tematizado de forma jerárquica los datos o fenómenos inmanentes —la conciencia del Yo— como temporales y los trascendentes, como espaciales, a la manera que posteriormente utilizará Heidegger. Este último mete un palo en su propia rueda al defender que entre esta pluralidad de tiempos y espacios hay un tiempo privilegiado, *auténtico*, al cual el Dasein accede «en la medida en que [...] sale de sí mismo a partir de un previo volver a sí mismo»¹³. De este modo, Heidegger tumba «la hegemonía del tiempo objetivo [entendido como sucesión] sobre todas las esferas de la vida y sobre todas las regiones de lo real»¹⁴ para, a continuación, erigir sobre sus restos un escalafón en cuya cúspide está el tiempo auténtico.

Pese al distanciamiento por parte de Han de la raíz husserliana, caracterizada como decíamos por su esfuerzo dirigido hacia «la restauración del sujeto racional» entendido como «lugar de la subjetividad trascendente»¹⁵, el coreano-alemán hereda de Heidegger el remanente idealista de la fenomenología al actualizar —aun expresándolo en sus propios términos— el vínculo entre los modos de propiedad/impropiedad con la percepción del tiempo, a los que asocia con la interioridad y la cotidianidad, respectivamente.

¹⁰ *Ibíd.* (p.59).

¹¹ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.48). Madrid: Arena Libros.

¹² Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto* (p.29). Madrid: Arena Libros.

¹³ *Ibíd.* (p.153).

¹⁴ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.75). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁵ Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto* (p.27). Madrid: Arena Libros.

Cuando Han presenta los motivos por los que en la actualidad impera una disincronía carente de proyecto teleológico que le otorgue sentido, cuando alega que la continuidad narrativa se ha visto reducida a fragmentos inconexos de presente, lo hace señalando al capitalismo, el sistema de la masificación y la positividad, como causa. Si los diques de la temporalidad han saltado por los aires es debido a que estos constituyen un límite, una negatividad que el capitalismo busca expulsar de su paradigma ideal, sin obstáculos para la producción y el rendimiento.

La violencia que ha provocado la destrucción a la que estamos apuntando no es una violencia de lo otro, lo diferente o lo distinto, sino «la violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación»¹⁶; «anónima, desubjetivada y sistémica»¹⁷ que vendría a reemplazar la violencia material característica de las sociedades totalitarias y represivas de siglos pasados.

Damos de este modo con uno de los planteamientos fundamentales de Han, en torno al cual desarrollaremos buena parte de nuestra investigación: la batuta del tiempo, defiende el filósofo de la demora, ha sido hecha añicos por el capitalismo. Este, que actúa como el Uno heideggeriano, determina a través de su mundanidad tanto el devenir del tiempo como los modos en los que se articula la temporalidad original. Ante esta ruptura solo se podría reaccionar restaurando la negatividad eliminada o expulsada por el capitalismo: erigiendo unos límites propios, restaurando nociones como los umbrales, los rituales, la sacralidad y la contemplación, en un gesto que evoca a la resolución y el modo existencial de la propiedad tal como los entiende Heidegger.

No ha sido pues la reacción a una oposición externa lo que ha desencadenado este proceso, sino que resulta de un proceso dialéctico consecuencia de las premisas del capitalismo. Ha sido su núcleo rector, la lógica del rendimiento, la rentabilidad y el beneficio, la misma lógica que aboca al *multitasking*, la explotación de uno mismo y el *burnout*, la que ha atomizado el tiempo. Cómo se ha efectuado una transformación de tan largo alcance será por tanto una de nuestras primeras pesquisas, una cuestión que nos llevará a indagar los orígenes del capitalismo como proyecto para comprender qué ha conducido a esta acción atomizadora.

¹⁶ Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.19). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁷ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.9). Barcelona: Herder Editorial.

2.2. ORIGEN: LAS RAÍCES DEL CAPITALISMO

2.2.1. De Friburgo a Frankfurt: capitalismo y técnica

Han trabaja en gran medida desde la genealogía del capitalismo construida por la Escuela de Frankfurt, la cual indaga en sus raíces ilustradas para buscar en ellas tanto los mecanismos por los que opera como los procesos de naturaleza dialéctica que actúan desde su mismo núcleo. A la hora de abordar esta cuestión, Adorno y Horkheimer señalan cómo el modelo ilustrado-capitalista encuentra respaldo y legitimación en la técnica¹⁸ como esencia de un saber que se traduce en poder¹⁹. Para entender esta premisa es recomendable estudiar la concepción heideggeriana de «técnica», de la que parte Adorno, con la que Han trabaja a lo largo de su obra y sin la cual se corre el peligro de entenderla de forma errónea como mero uso de la tecnología.

Para Heidegger, el concepto de técnica está estrechamente asociado al griego ἀλήθεια, «descubrimiento», «desvelamiento» o «descorrimiento» de la Verdad. Es en este desvelar, este traer al presente, donde Heidegger encuentra la esencia, el «qué» de la técnica. Sin embargo, advierte, la técnica moderna impide cualquier otro modo de desvelamiento en su desdén hacia lo no cuantificable y no consiste tanto en el desvelamiento de lo genuino como en un uso calculador de los recursos naturales, haciendo que las cosas devengan meros objetos. Tanto la Teoría Crítica como el pensamiento posmoderno por el que transita Han —Foucault, Baudrillard, Vattimo o Debord se cuentan entre los autores tratados a lo largo de su obra— toman esta idea y resumen sus consecuencias empleando los términos del marxismo: la técnica «[extermina] todo valor de uso»²⁰ para reducirlo a mero valor de cambio.

Han defiende que Heidegger «ve el peligro de que la técnica moderna des-factualice el Ser en un proceso que se presta a ser dirigido y planificado»²¹. Esto es lo que Heidegger entendía por nihilismo: «la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto»²², lo

¹⁸ Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la ilustración* (p.20). AKAL Ediciones.

¹⁹ Será Foucault quien unificará este matrimonio en el concepto de saber-poder, empleado por él para designar el agente configurador de su red institucional de dominio, disciplina y control.

²⁰ Baudrillard, J. (2014). *Cultura y simulacro* (p.52). Barcelona: Editorial Kairós.

²¹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.104). Barcelona: Herder Editorial.

²² Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad* (p.24). Barcelona: Editorial Gedisa.

cual conduce a su vez a lo que denomina «el uso corrosivo de lo ente», que delata el carácter de consunción del cálculo²³. Adorno y Horkheimer expresan esta idea diciendo que bajo el dominio de la técnica «la multiplicidad de formas queda reducida a posición y poder, la historia a hechos —a «espectáculo específico», añadirá Augé²⁴— y *las cosas, a materia*»²⁵, planteamiento que Adorno rescata en su *Minima moralia* para afirmar: «lo que no está cosificado, lo que no se deja numerar ni medir, no cuenta»²⁶. La concepción del mundo como mero ente del que obtener beneficio cuantificable, piedra angular de la racionalidad capitalista —descrita por Muñoz como una *Zweckrationalität* omniabarcadora²⁷ que vertebrata el proceso de modernización—, provendría pues de la técnica, la cual «interpela a la naturaleza provocándola, forzándolas a transformarse»²⁸, y de la lógica productiva, que articula un sistema ocupado de traducir todo lo existente a números en un movimiento de unificación. Pensar que al tratarse de un proceso guiado por una racionalidad esta se ocupará de regular sus desmanes y excesos, como plantea el neoliberalismo, no es sino *wishful thinking* capitalista: como señala Flauhault al hablar de los grandes errores del espíritu prometeico ínsito en la modernidad, la época de la técnica: «[es un error] creer que donde hay racionalidad no hay desmesura»²⁹.

La lógica capitalista, que afecta ya a todas las esferas de la vida colectiva³⁰, ejerce en la actualidad una hegemonía que configura a su vez un contexto, una red, una composición técnica e ideológica en la que se produce, describe Heidegger, la deshumanización del hombre, el olvido definitivo de la pregunta por el ser. La técnica moderna construye una imagen del mundo en la que todo es ente, mera presencia sobre la que no se puede construir un horizonte de sentido: así, rodeado de puro ente, el ser humano pierde su mismidad hasta abandonarse en lo inauténtico. Este no es un

²³ Heidegger, M. (2014). *¿Qué es metafísica?* (p.57). Madrid: Alianza Editorial.

²⁴ Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.113). Barcelona: Editorial Gedisa.

²⁵ Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la ilustración* (p.23). AKAL Ediciones.

²⁶ Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Minima moralia* (p.52). AKAL Ediciones.

²⁷ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 24). Madrid: Antonio Machado Libros.

²⁸ Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente* (p.61). Madrid: Amagord Ediciones.

²⁹ Flauhault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo* (p.17). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

³⁰ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.49). Barcelona: Herder Editorial.

argumento exclusivamente fenomenológico, sino que es central a todas las críticas a la racionalidad moderna, desde la hermenéutica al marxismo³¹.

Enlazando esta observación que vincula técnica con olvido del ser, Han rescata la afirmación de Benjamin por la cual el progreso técnico no solo ha dado lugar a que sometimiento de la naturaleza y sometimiento del hombre vayan de la mano, sino que además el avance tecnocrático «somete a la singularidad [...], golpea *el ser* y la conciencia»³². Han recoge extensamente las consecuencias de la doble vertiente de esta afirmación. Golpe al ser y la conciencia: último hombre nietzscheano, olvido de la cuestión del ser, desaparición del sentido, caída. Sometimiento de la singularidad: exclusión de lo distinto, la otredad, la genuina diferencia, lo negativo, masificación de lo positivo, una sociedad fundamentalmente activa que no valora la profundidad otorgada por la contemplación, sino exclusivamente la actividad y la producción acumulativa del rendimiento. Como se puede apreciar, las secuelas de esta vertiente son numerosas, complejas y afectan a muchas ontologías regionales que Han estudia en profundidad, mas por quedar fuera del ámbito de este trabajo no las abordaremos sino en la medida en que afecten a nuestro objeto de estudio.

Así pues, el capitalismo queda definido como el sistema de la lógica productiva y la técnica, y su bandera es la positividad y la homogeneización. Pero ¿de dónde surge esta tendencia a la inmanencia total, a la presencia absoluta? Adorno y Horkheimer ven en ello, además de una noción del ser que olvida la diferencia ontológica —entendiendo el ser como suma de entes, mera cantidad de recursos en el que se almacena «el equipaje de una civilización de bienestar»³³—, un movimiento reactivo que describen como «el temor mítico hecho radical»³⁴, el cual provoca un rechazo a la exterioridad entendida como alteridad, así como a todo aquel «afuera» inexplicable. La inmanencia positivista es la respuesta temerosa al «hay» levinasiano, a la cuestión ontológica irresoluta, al mito, al misterio. Esto, por un lado, supone dar la espalda a las complejidades y la riqueza de una sustanciosa parte de la comprensión del mundo; por otra, se trata de un rechazo consciente a cuanto no puede ser explicado que incurre en un burdo

³¹ Conviene recordar, con Francisco José Martínez-Martínez (2015), el elemento hermenéutico que Marx dejó ínsito en su pensamiento.

³² Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia* (p.191). Madrid: Editorial Trotta.

³³ Borges Duarte, I. (1993). *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 10, 121-156. UCM.

³⁴ Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la ilustración* (p.31). AKAL Ediciones.

reduccionismo. Han, que señala cómo «la sociedad digital de la transparencia [en la que ha derivado la sociedad del rendimiento] elimina el aura y desmitifica el mundo»³⁵ apuntará en reiteradas ocasiones a este rechazo por parte del paradigma del rendimiento a lo misterioso, lo oculto y lo inexplicable, que habría desplazado fuera del ámbito de la vida hasta la misma muerte... desbaratando por tanto el estar vuelto-hacia-la-muerte heideggeriano y con él, cualquier posibilidad de resolución y autenticidad, lo que a su vez transforma la vida en «nuda vida» desprovista totalmente de vitalidad³⁶.

2.2.2. La clausura catastrófica del futuro ilustrado

Los planteamientos de Adorno y Horkheimer son, por tanto, uno de los elementos clave en la concepción de Han con respecto al paradigma capitalista. La otra perspectiva que influye de forma determinante en su pensamiento es la weberiana, en su noción del capitalismo como materialización del proyecto teleológico protestante-calvinista, sustentado por una racionalidad fruto del maridaje del empresariado burgués con la ciencia occidental que articula, a su vez, una organización racional capitalista del trabajo «formalmente» libre³⁷. Esta *Zweckrationalität*, como la denominaba Muñoz, este proceso de construcción de un racionalismo del dominio del mundo, habría engendrado una lógica «instrumental y electiva relativa a fines que son, en última instancia, los del sistema»³⁸.

Cercano a Weber, Han afirma que la Ilustración «hereda la teología de la concepción temporal de la escatología», por la cual «la historia sigue siendo una historia de salvación»³⁹. Retoma por lo tanto el argumento weberiano por el cual el proyecto capitalista habría desarrollado su noción de la realización humana a partir de un núcleo calvinista basado en la idea de la salvación como recompensa terrena y material; siendo el éxito económico fruto de la *certitudo salutis* protestante. La llegada del calvinismo,

³⁵ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.17). Barcelona: Herder Editorial.

³⁶ Que no nuda existencia, pues esta es revelada por la angustia y por tanto está vinculada a la existencia propia. Por otra parte, llama la atención la manera en la que Han distingue entre la vida desustancializada y la vida llena de vitalidad. ¿Así como el tiempo se temporaliza y el espacio se espacializa, la vida se «vitaliza» de uno u otro modo? Eso parece indicar Han, y así lo creemos.

³⁷ Weber, M. (1987). *Ensayos sobre la sociología de la religión* (p.17). Barcelona: Taurus Editorial.

³⁸ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 23). Madrid: Antonio Machado Libros.

³⁹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.34). Barcelona: Herder Editorial.

con su sentido económico-salvador del trabajo y su resolución a hacer, habría puesto la salvación en manos de la *vita activa*, relegando la *vita contemplativa* a mera inacción reprochable. Si Han planteará como medida restauradora de los diques de la temporalidad un retorno a la *vita contemplativa* lo hace en respuesta a esta primacía que el capitalismo otorga a la actividad productiva.

La trascendencia absoluta protestante —ese distante Dios luterano, de inescrutable divinidad, heredero de la tradición nominalista— devino, defiende Weber, inmanencia absoluta, y esa ausencia de Más Allá está en el germen del capitalismo y de una modernidad que, como expone Escudero, «cuaja cuando se pasa del teocentrismo al antropocentrismo», derivando en la idea de que «el hombre es el único y legítimo fundamento del mundo, el Sujeto, la sede de la Razón, la instancia que soberanamente fija y establece de una vez por todas la Ley y el Orden»⁴⁰.

Se da, con este giro, una transición de la salvación ultraterrena y el *telos* que concedía a la premodernidad por una salvación inmanente que ha quedado desarraigada de todo proyecto teleológico. Han se adscribe a esta genealogía explicativa de la lógica y los valores contemporáneos, a la vez que se distancia de la perspectiva que, desde la tesis de la historia salvífica, pasa a afirmar que el capitalismo opera como una religión —perspectiva defendida por Walter Benjamin—. Han replica a este punto de vista que mientras todas las religiones tienen un componente imprescindible de redención frente a la deuda acumulada por los pecadores, el capitalismo se basa en la deuda constante, sin ofrecer ningún tipo de perdón que la absuelva completamente. Y no hay absolución porque no hay final; no hay final porque el dominio de lo positivo y la inmanencia, el rechazo capitalista al misterio, lo trascendente y lo radicalmente otro ha producido un rechazo a la muerte.

En sus indagaciones acerca del capitalismo, Han encuentra una estrecha relación entre la acumulación histórica y el ideal de crecimiento infinito, tan característicos del capitalismo, con el pánico a la muerte⁴¹. «El capital infinito», sentencia a este respecto, «genera la ilusión de un tiempo infinito»⁴² que alejaría el fantasma de la muerte, la pura negatividad que detiene todo proceso productivo. En un panorama que absolutiza la

⁴⁰ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.11). Madrid: Arena Libros.

⁴¹ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.36). Barcelona: Herder Editorial.

⁴² Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.36). Barcelona: Herder Editorial.

mera vida, dominado por lo inmanente y en el que no hay cabida para la salvación o la redención, lo único que queda es la analgésica receta de «la compulsión por la acumulación y el crecimiento» que se dirigen precisamente «contra la muerte, que se presenta como pérdida absoluta»⁴³.

Esta aversión a la muerte, concluye Gumbrecht, habría conducido a la siguiente situación:

No importa lo amplio que aún pueda hacerse este mundo-presente: en él nunca habrá lugar para la muerte. [...] Nunca antes la muerte había sido tan trascendental, pero tampoco nunca como ahora se había disipado tan completamente cualquier idea de una vida después de la muerte⁴⁴.

Adorno y Horkheimer desarrollarán esta cuestión en su *Dialéctica de la Ilustración* al señalar el rechazo ilustrado a lo trascendente, como hará Duque en *Contra el humanismo* (2009): la salvación prometida no puede ser la salvación eterna, la te(le)ológica llegada del Juicio, sino la salvación angustiosa, permanentemente frágil, de la salud. La muerte de Dios, afirma Han, ha elevado a la salud a la categoría de diosa. Jugar la existencia a una apuesta tan frágil como la salud hace que «la preocupación por la buena vida dej[e] lugar a la histeria de la supervivencia»⁴⁵. Vuelve a darse aquí la proverbial piedra con la que el capitalismo tiene tendencia a tropezar: su naturaleza auto-referencial, señalada acertadamente por Duque, de todo proyecto de origen humanista, por muy lejos que se encuentre ya de sus raíces. La conservación de la vida por su mera conservación hace que la salud experimente un vaciamiento que la avoca a ser «una finalidad sin fin»⁴⁶, a durar por durar. Pero vivir, como observa Cruz, no es durar: «eso es, como mucho, un malvivir, permaneciendo»⁴⁷.

Se persigue por tanto una meta doble y, por tanto, doblemente ilusoria: la apropiación de la temporalidad a través de la sobreacumulación de capital, la posposición de la muerte *ad aeternum* mediante la producción infinita. ¿Y acaso no otorga este rechazo posmoderno de la muerte —señala Garcés que la debilidad de la

⁴³ Han, B.-C. (2014). *La agonía del Eros* (p.36). Barcelona: Herder Editorial.

⁴⁴ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.63). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

⁴⁵ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.38). Barcelona: Herder Editorial.

⁴⁶ *Ibíd.* (p.38).

⁴⁷ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.79). Barcelona: Herder Editorial.

cultura posmoderna reside en que «el presente eterno del simulacro olvidó y negó la muerte, aunque hablara de ella»⁴⁸— validez a la acusación de Fredric Jameson cuando tacha a la posmodernidad de mera lógica cultural del tardocapitalismo? ¿Y no se da en todo esto una mórbida relación bidireccional? Se rechaza a la muerte, despojándole la categoría de modo de ser, por cuanto supone un fin a la producción, y dicha producción no debe detenerse porque al hacerlo es cuanto sobrevendría la muerte. El intento por ignorar la negatividad de la muerte —que, en un hombre despojado de trascendencia y que «aborrece de su propia finitud»⁴⁹ se presenta como puramente negativa— provoca que esta regrese como fantasma para mantener activa la maquinaria productiva. Es así como «el beneficio infinito [se presenta como] idéntico a la redención»⁵⁰. ¿Estamos por tanto ante una secularización directa de las nociones teológicas o de una mera reapropiación del terreno trascendente por lo inmanente, como defiende Blumenberg? Han, apologeta de la ilustración, no lo explicita, aunque su propuesta se encuentra más próxima a la primera de las opciones descritas.

Al respecto de esta cuestión cabe preguntarse, ¿en qué es Han un defensor de la Ilustración? De entrada, en su recordatorio de que la modernidad *tuvo* una finalidad —inmanente sí, pero finalidad al fin y al cabo—; un propósito, una teleología. El objetivo de la Ilustración era crear un futuro abierto a la intervención humana «sobre el que se creía poder intervenir, ya que se pensaba que, por medio de la acción presente, podía diseñarse y prepararse»⁵¹; crear un tiempo, en definitiva, en el que el ser humano pudiese desarrollar su proyecto. Esta modernidad aún tenía una narración y la aceleración del tiempo histórico —gracias al cual la modernidad se autocomprendió en oposición a todo lo anterior⁵²— era bien recibida, pues acercaba al presente ese futuro prometedor a la vez que traía consigo mayores cotas de libertad y autodeterminación. A este respecto, Han describe cómo la concepción ilustrada del tiempo se basaba precisamente en liberar al hombre de la facticidad y el estar arrojado:

⁴⁸ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.28). Barcelona: Editorial Anagrama.

⁴⁹ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.11). Madrid: Arena Libros.

⁵⁰ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.37). Barcelona: Herder Editorial.

⁵¹ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.31). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

⁵² Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente* (p.18). Madrid: Amagord Ediciones.

[En la modernidad] el tiempo será desfactizado y, a la vez, desnaturalizado. Ahora, [con la Ilustración], es la libertad la que determina la relación del hombre con el tiempo. Ya no está arrojado al final de los tiempos ni al ciclo natural de las cosas. La historia está animada por la idea de la libertad, del progreso de la razón humana [...]. El tiempo no depende del destino, sino de su diseño⁵³.

Sin embargo, como iremos viendo gracias a las perspectivas de Han, Gumbrecht y Garcés, en la actualidad se da el proceso opuesto: el capitalismo ha impuesto un futuro clausurado percibido como irremediamente catastrófico, lo que Baudrillard define como un «cerco histórico»⁵⁴ mantenido por toda una serie de anticipos sobre crisis y catástrofes que el francés califica de trucajes históricos; esto es, herramientas para mantener el presente en un estado de estupor por el cual no termina de avanzar ni acoge en su seno a transformación alguna. En este cerco no hay pasado ni tampoco hay futuro, a consecuencia de lo cual el ideal de progreso ilustrado y sus expectativas «ha dejado de constituir [un] eje axiológico»⁵⁵.

Habiéndose atomizado así el sostén que pasado y futuro construían para el presente, concediéndole tensión histórica, se ha creado una falla difícilmente salvable entre las acciones presentes y sus percibidas consecuencias: nada se entiende como determinante o capaz de alterar la trayectoria hacia un futuro clausurado del que no deja de advertirse día a día, lo cual complica en extremo la construcción de lo que Han denomina la praxis vinculadora a largo plazo. Martínez-Martínez resume acertadamente esta perspectiva cuando habla de «un presente que fluye continuamente, desbordando los marcos del pasado y creando continuamente [con las acciones presentes, entendidas como intrascendentes] un futuro que ya está aquí [del que se advierte, sobre el cual se fantasea, etc.]»⁵⁶. Desarrollaremos más adelante, con Gumbrecht y Garcés, esta idea.

Con este devenir, la lógica acumulativa ha acabado por refutar uno de los argumentos empleados por Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna*: el alemán plantea que la modernidad, al contrario que la pesimista escatología cristiana, concebía el progreso como un proyecto autónomo a través del cual la humanidad se

⁵³ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.32). Barcelona: Herder Editorial.

⁵⁴ Baudrillard, J. (2014). *Cultura y simulacro* (p.76). Barcelona: Editorial Kairós.

⁵⁵ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 301). Madrid: Antonio Machado Libros.

⁵⁶ Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente* (p.12). Madrid: Amagord Ediciones.

encaminaría a un futuro mejor no por un agente externo, sino elevada ella misma a la categoría de Sujeto a través de la autonomía de la razón. A la previsión racional del progreso contraponen Blumenberg la opacidad de los designios divinos; por otra parte, afirma que el progreso genera confianza y optimismo en el curso histórico, mientras que la fe en la providencia nace del escepticismo sobre el poder humano para dar sentido, en ausencia de un ser trascendente, al mundo y su existencia.

Si bien pudo ser así en los tempranos estadios de la Ilustración, con Kant y los franceses, no es ese el caso de una contemporaneidad que, como defiende Marina Garcés, ha abrazado una «condición póstuma» marcada por el desencanto que la posmodernidad decía rechazar⁵⁷. Pesimista, cínica y pasiva, *realista* a la manera de «la perspectiva desesperanzada de un depresivo que cree que cualquier creencia en una mejora, cualquier esperanza, no es más que una ilusión peligrosa»⁵⁸, esta época habría resultado del paso «del desarrollo como concepción de la actividad humana a la irreversibilidad del colapso: civilizatorio, ambiental y de las instituciones políticas»⁵⁹.

Son numerosas las voces que han advertido de las consecuencias de esta quiebra. Augé proporciona un contexto histórico al señalar que «la idea de progreso, que implicaba que el después pudiera explicarse en función del antes [esto es, añadimos, dada una narración entre pasado, presente y futuro; narración desaparecida en la actualidad] ha encallado de alguna manera en los arrecifes del siglo XX [periodo en el que Han ubica la quiebra de la tensión histórica]⁶⁰». Coincide en ello con Garcés, quien afirma, de forma pesimista: «ya hace tiempo que se decretó la muerte del futuro y de la idea de progreso. Eran los años ochenta del siglo XX cuando el futuro se convirtió en una idea del pasado»⁶¹. Gumbrecht, empleando la terminología de Koselleck, argumenta que «desde finales del siglo XX [...] el horizonte de expectativas permanece dominado por el escenario, determinado por el propio hombre, de extinción de la humanidad y del planeta»⁶², configurándose así un presente caracterizado porque «su futuro específico es

⁵⁷ Lyotard, J.F. (2014). *La condición posmoderna* (p.10). Madrid: Ediciones Cátedra.

⁵⁸ Fisher, M. (2016). *Capitalismo realista* (p.26). Buenos Aires: Caja Negra Editora.

⁵⁹ Garcés, M. (2017). *La condición póstuma en Ontología de la actualidad*. VIII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía. UNED, Madrid:

⁶⁰ Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.31). Barcelona: Editorial Gedisa.

⁶¹ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.14). Barcelona: Editorial Anagrama.

⁶² Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.31). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

el resultado de un cambio en la fe en el progreso»⁶³. Los vaivenes de los mercados, los impulsos del consumismo y los catastróficos vaticinios relativos a la destrucción de los ecosistemas han configurado un panorama demasiado inestable, líquido si lo decimos con Bauman, que da al traste con la construcción de cualquier posible teleología *macro*, sistémica. ¿Cuál es el resultado de todo esto? Muñoz esboza un panorama sombrío:

Quiebra, pues, del sueño de una racionalidad integrada. Conciencia de la impotencia ética de la ciencia. Fragmentación. Decisionismo [...]. Pesimismo post-ilustrado. Conciencia trágica⁶⁴.

2.2.3. Frente a lo ya-no-ilustrado, Ilustración

A partir de estas premisas construye Han su noción del capitalismo, que apunta directamente a sus orígenes ilustrados. Allí donde el marxismo clásico celebra las expectativas híper-productivas de la sociedad moderna y su potencial emancipador, la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica en las que se apoya Han alertan de que es precisamente el núcleo ilustrado del capitalismo lo que lo ha constituido tal como es en la actualidad, en su fase tardía y desapegada ya de cualquier proyecto humanista.

Han coincide con estos planteamientos al señalar que en el proyecto ilustrado se da una dialéctica interna que, como describe Terry Eagleton, «origina inevitablemente males que minan sus propios valores»⁶⁵. Dicha dialéctica habría conducido al proyecto de la modernidad a distanciarse cada vez más de sus propias premisas, hasta resultar en un sistema que lejos de materializar la igualdad entre los hombres y proporcionar mayores cotas de libertad y desarrollo espiritual, fomenta la desigualdad y somete al yugo de la productividad y el rendimiento. Han coincide en afirmar, y este es un punto muy fácilmente defendible, que el capitalismo se ha distanciado de su raíz ilustrada y humanista hasta convertirse en un proyecto independiente que ha trascendido sus principios hasta erigirse en una entidad auto-referencial y no ya diferente, sino opuesta a los postulados que la construyeron.

⁶³ *Ibíd.* (p.77).

⁶⁴ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 31). Madrid: Antonio Machado Libros.

⁶⁵ Eagleton, T. (2002). *Razón, fe y revolución* (p.99). Barcelona: Editorial Paidós.

Aunque «la primacía del sujeto en la metafísica es función de la reducción del ser a la presencia»⁶⁶ —escenario que, como hemos visto, ya se da—, no hay humanismo, defendemos con Han, en el capitalismo contemporáneo. Como plantea la tesis marxista según Martínez-Martínez, «la modernidad capitalista destruye las posibilidades humanas que ella misma ha producido, en eso consiste su dialéctica interna»⁶⁷. Con esto no pretende echarse de menos al humanismo, esa «metafísica en la que el hombre se determina un papel a sí mismo»⁶⁸, como Sujeto, sino señalar correctamente la naturaleza actual del capitalismo. La existencia propia, la singularidad, el individuo, el yo, dificultan el funcionamiento del capitalismo contemporáneo, constituido en la actualidad por los mecanismos, aparatos y estructuras de un sistema económico e ideológico omniabarcador. Ni siquiera el cuerpo, como observa Gumbrecht, es el centro en una realidad posmoderna en la que el trabajo «se aleja de ese concepto clásico de trabajo entendido como el dominio, mediante el cuerpo humano, de la naturaleza»⁶⁹. A este respecto merece la pena recordar la observación de Slavoj Žižek al impugnar la imagen típica del capitalista como un individuo codicioso que trabaja para sí mismo — una visión netamente humanista—. Defiende el esloveno que hay algo cuasi-religioso en el modo por el cual dicho capitalista prototípico sacrifica bienestar, familia e incluso desarrollo personal con tal de mantener activos y en permanente funcionamiento los flujos de capital, cómo abandona sus prioridades en pro del beneficio.

Tanto el individualismo, elemento clave de los proyectos humanistas, como su meta del recto sujeto que contribuye a la sociedad, devienen puro narcisismo centrípeto o constructo de mercadotecnia (imitar a esta o aquella figura prominente, adoptar esta o aquellas excentricidades), tolerado, y este es el punto clave, siempre y cuando esté subsumida a las directrices del Uno. Ni siquiera queda ya nada del objetivismo, quizá el cénit del humanismo capitalista antes de consumirse en su propio fuego prometeico: la realización humana, el esfuerzo como garante del éxito, deviene hueco mantra liberal que solo conduce a la auto-explotación señalada por Han, característica de la sociedad del rendimiento, que finalmente conduce a lo autodestructivo.

⁶⁶ Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad* (p.43). Barcelona: Editorial Gedisa.

⁶⁷ Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente* (p.21). Madrid: Amagord Ediciones.

⁶⁸ Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad* (p.34). Barcelona: Editorial Gedisa.

⁶⁹ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.33). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

Por todo lo anterior defendemos que en el capitalismo el hombre, como individuo y como proyecto, ha dejado de ser medida de todas las cosas: la vida económica ha dejado de ser un medio para convertirse en un fin en sí misma, «el verdadero objetivo», y no el hombre, «de toda actividad social»⁷⁰. Afirmar la idea del hombre como Sujeto en la contemporaneidad no sería sino la mascarada con la cual el capitalismo cultural post-1968, el «capitalismo de rostro humano», cubre este relevante hecho: que en el paradigma actual el ser humano ha pasado a ser un elemento secundario, un medio para alcanzar un fin más elevado que lo trasciende y supera hasta el punto de que sus objetivos —el crecimiento infinito, constante y en permanente superación— contravienen los del ser humano.

Pese a coincidir en afirmar la existencia de procesos de tipo dialéctico que habrían alejado al capitalismo de los valores rectores de la Ilustración, Han discrepa de la Escuela de Frankfurt cuando defiende que el capitalismo liberal no es la culminación del pensamiento ilustrado⁷¹. El capitalismo, argumenta, es un proyecto carente de finalidad y razón guiado de forma exclusiva por la brújula del espíritu comercial, el mero entendimiento calculador. No puede entenderse como estadio final de un proyecto intelectual aquello que contraviene sus elementos más esenciales.

Por todo ello, Han rechaza hablar del capitalismo como estadio último de la Ilustración y, con Garcés, propone precisamente más ilustración, una *ilustración radical* si queremos decirlo con la autora, frente a la pesimista dialéctica esgrimida por Adorno y Horkheimer. Se trataría de reivindicar su potencial emancipador, el poder de la acción colectiva, la «impugnación de los dogmas y los poderes que se benefician de ellos» con el objetivo de «encontrar los indicios para hilvanar de nuevo un tiempo de lo vivible»⁷². Rechazar la Ilustración por haber engendrado el capitalismo, defiende Han, sería tirar el niño con el agua sucia y dar de lado una de las más poderosas herramientas de emancipación producidas por el ser humano, a la cual debemos, resume Eagleton, «la libertad de pensamiento, el feminismo, el socialismo, el humanitarismo, muchos de nuestros derechos civiles y buena parte de nuestra herencia republicana y

⁷⁰ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 59). Madrid: Antonio Machado Libros.

⁷¹ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.32). Herder Editorial.

⁷² Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.31). Barcelona: Editorial Anagrama.

democrática»⁷³. No se trata, por tanto, de descartarla como de defender su planteamiento esencial, pervertido por la lógica productiva.

2.3. CAUSAS: DIALÉCTICA DE LA POSITIVIDAD EN EL PROYECTO CAPITALISTA

Han coincide, por tanto, en que se ha dado un proceso dialéctico en el proyecto de la modernidad. ¿De qué índole, si no se trata exactamente del descrito por la Escuela de Frankfurt? Esta es otra de las tesis fuertes del coreano-alemán: la existencia de una dialéctica de la positividad. El origen de esta dialéctica parte del afán productivo del capitalismo, el cual persigue la eliminación de todo límite por cuanto cualquiera de sus formas supone una negatividad que pone coto, merma o directamente interrumpe y pone fin a su afán expansivo. Alemán resume de esta manera, desde su perspectiva psicoanalítica, cómo actúa este imperativo y su consecuencia inmediata:

Los propios sujetos se [ven] capturados por una serie de mandatos e imperativos donde se ven confrontados en su propia vida, en el propio modo de ser, *a las exigencias de lo ilimitado* [la cursiva es nuestra]. La dominación de lo ilimitado necesita colaboradores culpables y deudores de algo imposible de satisfacer⁷⁴.

Planteando esta dialéctica en términos hegelianos, Han entiende por «positivo» todo lo comparable, reductible e igualable, aquello que favorece la expansión, crecimiento, acumulación de los mecanismos y flujos productivos; sean estos de información, de transparencia, contenidos, materiales... frente a ello lo negativo, como hemos descrito, sería lo ajeno, lo extraño, lo otro, aquello que pondría algún tipo de coto, traba, dique o límite a estos procesos, incluyendo elementos reguladores, ámbitos de exclusividad y sistemas de contención.

Todos ellos suponen algún tipo de acotación y por tanto, en cuanto límites, una negatividad para el capitalismo. Ya sea porque exigen un tiempo de demora, porque acotan espacios sagrados con sus propios ritmos y reglas o porque erigen normas a las cuales atener hasta la producción de beneficio, traen consigo una interrupción de los procesos productivos o una imposición, ya sea espacial o temporal. Es contra estos límites espaciales y temporales, por lo tanto, contra los que se va a rebelar el

⁷³ Eagleton, T. (2011). *Razón, fe y revolución* (p.94). Barcelona: Editorial Paidós.

⁷⁴ Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (p.16). Buenos Aires: Grama Ediciones.

capitalismo. Esta va a ser su negación de la negación: la atomización de estas barreras reguladoras o limitadoras la producción. De este modo solo estarán permitidas, afirma Han, aquellas diferencias que estén en conformidad con el sistema⁷⁵. El resultado de ello es una positividad desbocada que, dialéctica mediante, pasa de ser productiva a destructiva, de creadora a saboteadora, por la cual se conforma «un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto [y que, por lo tanto] desarrolla rasgos autodestructivos»⁷⁶

Esta escisión interna en el corazón del proyecto Ilustrado se manifiesta en la actualidad, en el capitalismo de fase tardía, en lo que Han etiqueta bajo diferentes nombres para designar esta misma negación de la negación: la expulsión de lo otro, la exclusión de lo distinto, el rechazo de la alteridad genuina, la marginación de lo singular. Esta afirmación, sin las debidas matizaciones que Han lleva a cabo a lo largo de su obra, podría inscribirse en el fetichismo de la diferencia, uno de los puntos de crítica más notorios de un pensamiento posmoderno que eleva la diferencia a valor en sí mismo. Si bien Han defiende tanto del valor de lo distinto como del valor de la unidad y va más allá del culturalismo ramplón, encontramos válida la crítica a su pensamiento, en cuanto muestra rasgos y defectos típicamente posmodernos. Abordaremos estas cuestiones en el apartado que les corresponde, al final de la investigación.

Han ilustra el *modus operandi* de la dialéctica de la positividad echando mano de la analogía inmunológica de Baudrillard⁷⁷: un organismo tiene medios para combatir lo negativo, la otredad, lo diferente. Cuando se ve atacado por un agente externo, desarrolla anticuerpos que salen a su encuentro. Sin embargo, un organismo no tiene defensas contra la obesidad, esto es, contra la saturación, contra la acumulación de lo mismo⁷⁸. Es por ello por lo que la violencia de la positividad masificada, de naturaleza inmanente, no suscita una resistencia inmunológica⁷⁹. Se ha llegado a un punto de saturación positivada, afirmará Baudrillard también, que hasta la otredad se produce en lugar de ser «devorada, seducida, rivalizada, amada u odiada»⁸⁰. Se generan pues subjetividades configuradas según un «paradigma empresarial, competitivo y

⁷⁵ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.49). Barcelona: Herder Editorial.

⁷⁶ *Ibíd.* (p.10).

⁷⁷ Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos* (p.72). Barcelona: Anagrama.

⁷⁸ Han empleará la expresión «adiposo vacío de plenitud» para referirse a la saturación positiva en *La expulsión de lo distinto* (p.10). 2017, Barcelona: Herder Editorial.

⁷⁹ Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.22). Barcelona: Herder Editorial.

⁸⁰ Baudrillard, J. (2016). *El crimen perfecto* (p.156). Barcelona: Editorial Anagrama.

ganancial»⁸¹: por supuesto, esta otredad nunca puede ser genuina, auténtica diferencia, la verdadera diferencia, pues desde su concepción está entendida como producto y en el mejor de los casos no puede aspirar más que a ser una imagen de la otredad, nunca la otredad original.

2.4. CONSECUENCIAS: SATURACIÓN POSITIVA EN SOCIEDADES POST-INMUNOLÓGICAS

A este respecto, cabe hacer ciertas observaciones en términos históricos. Las sociedades de corte totalitario también se autoafirmaban a través de la negación de la negación, pero inscritas en la dialéctica de la negatividad. Eran inmunológicas, mediadas por «una clara división entre el adentro y el afuera, el amigo y el enemigo o entre lo propio y el extraño»⁸² y basadas en un procedimiento de ataque y defensa con respecto a lo distinto, que Esposito describe, desde su concepción de la inmunología, como «[lo referido a] una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguaje particulares»⁸³. La otredad definía a estas sociedades y provocaba en ellas una respuesta de oposición; en la actualidad, por el contrario, no comparece la otredad sino la mera diferencia, que al corresponder en el plano inmunológico a lo idéntico no provoca reacción alguna. Con el final de la Guerra Fría⁸⁴ y la omnipresencia del capitalismo —primera hegemonía genuinamente global, que conducirá a afirmaciones como la hipótesis del final de la Historia— habría dado comienzo un proceso de extinción de la genuina otredad, por el cual a la diferencia posmoderna le falta lo que Han define como «el agujón de la extrañeza», reducida esta última a mera forma de consumo⁸⁵, operándose la *reductio ad* valor de cambio descrita anteriormente. Desaparecidas la otredad y la diferencia, lo igual se multiplica y crece sin término ni oposición hasta operarse la dialéctica de la positividad señalada por Han.

Se descubre así que el fin de la tensión dialéctica, la fugacidad del presente y la expulsión de la diferencia genuina detienen el motor dialéctico y engendran su propia

⁸¹ Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (p.15). Buenos Aires: Grama Ediciones.

⁸² Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.12). Barcelona: Herder Editorial.

⁸³ Esposito, R. (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida* (p.9). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

⁸⁴ Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.13). Barcelona: Herder Editorial.

⁸⁵ Han, B.-C. (2014). *La agonía del Eros* (p.10). Barcelona: Herder Editorial.

forma de violencia. Esta violencia, caracterizada por la masificación de lo positivo, se manifiesta «como sobrecapacidad, sobreproducción, sobrecomunicación, hiperatención e hiperactividad»⁸⁶. Reemplaza el imperativo totalitario externo —negativo— por el discurso positivo que se inoculara como interioridad psíquica —positiva—; esto es, pasa de operar «como insignia de poder» a trasladarse a «espacios mentales íntimos»⁸⁷, volviéndose por ello más sutil e insidiosa que la violencia material.

Es, además, más económica para quien la ejerce: allí donde el tirano totalitario debe administrar la violencia, en la actualidad esta violencia surge del sujeto de rendimiento no hacia un sistema que lo oprima sino contra él, por cuanto voluntariamente y con la promesa de una mayor libertad y realización personal se explota a sí mismo a través de los imperativos de constante actualización, revisión y comparación tanto horizontal como vertical. En suma: frente a las sociedades totalitarias de la negatividad que poblaban el siglo XX, en el XXI las sociedades de la sobreabundancia de lo idéntico se expresan a través de un exceso de positividad caracterizada por la fatiga, el agotamiento y el cansancio⁸⁸ y una homogeneización que busca e implica una negación de la negación, un rechazo de la negatividad.

Es este proceso de homogeneización y la configuración de lo mundano y lo cotidiano por parte del capitalismo lo que empuja a Han a identificarlo en la actualidad como el Uno heideggeriano, ese «nadie que nos vive en la cotidianidad»⁸⁹ —entendiendo «cotidianidad» a la manera heideggeriana, esto es, como historicidad impropia del Dasein— y que depende de «una masificación y una homogeneidad cada vez mayores»⁹⁰. Si conocemos el campo de actuación del Uno, sabemos que esta tendencia mercantilizadora y homogeneizadora no se aplica exclusivamente a lo material sino que se extiende a ámbitos como la estética, la política, la antropología⁹¹ y, el tema central que nos ocupa, la temporalidad. En todos estos campos opera la misma lógica y el mismo objetivo: la desaparición de la otredad genuina. Así, el arte, esa «aparición del

⁸⁶ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.10). Barcelona: Herder Editorial.

⁸⁷ *Ibíd.* (p.18-19).

⁸⁸ Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.19). Barcelona: Herder Editorial.

⁸⁹ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.38). Madrid: Editorial Trotta.

⁹⁰ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.17). Barcelona: Herder Editorial.

⁹¹ Vattimo resume que «la antropología ya no se interpreta como ese lugar de la alteridad y se concibe a sí misma como un espectro interior del proceso general de occidentalización y homogeneización» en Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad* (p.138). Barcelona: Editorial Gedisa. Esta sería la dinámica exacta descrita por Han: rechazo de la alteridad y contribución al proceso de homogeneización, redundando en la dialéctica de la positividad.

todo en lo particular» que retrata aquello que escapa al saber, se tecnifica⁹² para devenir reproducción integral, copia, pastiche, *kitsch*⁹³ que «absolutiza la imitación»⁹⁴. Han encuentra en las líneas puras de la Bauhaus y las obras lisas de Jeff Koons un trasunto de la oposición capitalista a la negatividad: todo cuanto supone resistencia en cuanto «rugoso» o intrincado; todo cuanto evoca lo velado, lo oscuro, lo incognoscible, debe desaparecer para dejar paso a una pura transparencia, a la *publicidad* de la forma, cuando no a la mera función. El arte, en suma, debe «renunciar a valer como conocimiento»⁹⁵.

Encontramos un ejemplo de la saturación positiva y sus efectos en uno de los elementos centrales del capitalismo neoliberal: la multiplicidad de opciones y las cotas de libertad que supuestamente proporciona. ¿Realmente puede uno apropiarse esa libertad inabarcable, o en un movimiento dialéctico acaba tornándose en estupor e inacción? Baudrillard describe cómo «la voluntad está atrapada por la libertad ilimitada que se le ha dado, y se presta a ello gracias a la ilusión de una determinación propia»⁹⁶.

La oferta de falsa libertad extendida por el capitalismo —una oferta a la manera lacaniana, por la cual el individuo es libre de elegir siempre que elija lo correcto— junto con la infinidad de opciones, mercancías y alternativas con las que se bombardea al individuo hace que la voluntad nunca pueda realizarse, rodeada opresivamente por esta súper-producción de ofertas y el imperativo capitalista de vivirlas y experimentarlas todas —de nuevo el imperativo superyoico lacaniano de goce más allá de todo equilibrio subjetivo—.

En el ámbito de la política y la identidad sociológica, como señala Žižek en su *En defensa de la intolerancia* (2012), la explosión posmoderna de subjetividades sería un producto de esta tendencia, por la cual se atomizarían las diferencias hasta anular toda política genuina —entendida como ámbito de creación de un νόμος fruto de la participación colectiva a través de la cual integrar y manejar la multiplicidad de criterios—, reducida esta lo que el esloveno define como mera post-política tecnócrata,

⁹² Para Heidegger, el arte era una forma de ἀλήθεια diferente a la de la técnica moderna.

⁹³ *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (2013, Editorial Itaca) de Walter Benjamin y *Estética a golpe de like* (2016, Newcastle Ediciones) de Fernando Castro son dos grandes —en su brevedad— ensayos sobre el estado del arte bajo la técnica moderna.

⁹⁴ Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la ilustración* (p.144). AKAL Ediciones.

⁹⁵ *Ibid.* (p.47).

⁹⁶ Baudrillard, J. (2016). *El crimen perfecto* (p.25). Barcelona: Editorial Anagrama.

gestión de los mecanismos del sistema económico, lógica productiva mediante⁹⁷. Augé señalará una dinámica similar al indicar cómo esta visión, que designa «culturalista» esencializa las culturas a la vez que ignora su carácter intrínsecamente problemático, reduciéndolas a todo lo que quepa en el texto cultural⁹⁸. Eagleton desgrana de forma sistemática esta visión culturalista en *Cultura* (2017), señalando que el posmodernismo y lo que denomina «su culto a la inclusión» contribuye a ocultar las diferencias materiales del capitalismo⁹⁹.

El irlandés señala lo sorprendente de que la posmodernidad, que desde su concepción por Lyotard en *La condición posmoderna* (2006) está definida por un escepticismo e incredulidad hacia los grandes relatos y las lógicas totalizadoras haya acabado derivando, como señala Garcés, en una credulidad absoluta: credulidad en el relato de la naturaleza del capitalismo, que como el Dios cristiano siempre ha existido y siempre existirá; credulidad en la virtud de la diversidad más allá de lo que contenga y de cómo esté organizada; credulidad hacia lo total de la cultura en detrimento de las explicaciones materialistas; credulidad en un modelo culturalista capaz de dar cuenta de todos los fenómenos, que por uno u otro vericuetos siempre desembocan en él, como si se tratase de uno de los tan criticados modelos metafísicos, hasta el punto de que hasta los problemas económicos y políticos se reformulan como problemas culturales¹⁰⁰.

De todo ello resulta un modelo que contraviene sus propios preceptos de plasticidad, adaptación y fluidez para osificarse en un dogma maximalista y excluyente¹⁰¹ en torno a una noción que ya se ocupó Marx de señalar como no naturalmente opuesta al capitalismo sino complementaria, por cuanto:

ningún modo de producción en la historia humana ha sido tan híbrido, diverso, inclusivo y heterogéneo como el capitalismo, que ha borrado fronteras, derrumbado polaridades, mezclado categorías fijas y reunido promiscuamente una diversidad de formas de vida¹⁰².

⁹⁷ Žižek, S. (2012). *En defensa de la intolerancia* (p.32). Madrid: Ediciones Sequitur.

⁹⁸ Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.57). Barcelona: Editorial Gedisa.

⁹⁹ *Ibíd.* (p.49).

¹⁰⁰ Eagleton, T. (2017). *Cultura* (p.51). Barcelona: Editorial Taurus.

¹⁰¹ *Ibíd.* (p.48).

¹⁰² *Ibíd.* (p.45).

Esta tendencia, que podríamos definir como de unificación a través de la mezcla, apuntaría por tanto a una universalidad de las ideas cuyo el objetivo último, señala Frankfurt, es la «fungibilidad universal» y el *alisamiento*, si lo decimos con Han, de toda negatividad, que deriva en lo que Gumbrecht denomina una pulsión que «desea únicamente ver por todas parte analogías de lo ya conocido»¹⁰³. Una naturaleza objetivada, mercantilizada, de «en sí» a «para sí»¹⁰⁴, cuyos recursos sustentan una sociedad regida por la axiomática flexible, la plasticidad ética y el liberalismo económico¹⁰⁵. A este respecto, Mark Fisher concluye que esta plasticidad absorbente sería consecuencia de la ausencia de estructuras metafísicas que configurasen algún tipo de sentido, así como el vacío trascendente dejado por ellas se habría reemplazado por una adaptabilidad total:

El capitalismo produce una desacralización en masa de toda cultura. Es un sistema tal que ya ninguna Ley trascendente gobierna; [...] es un sistema que desmantela los códigos de todas las leyes para reinstaurarlas *ad hoc*¹⁰⁶.

¹⁰³ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.46). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

¹⁰⁴ De nuevo nos encontramos con Heidegger a través de Sartre. Para el alemán, como hemos mencionado, la técnica moderna niega el «en sí» de la naturaleza para entenderla en términos meramente utilitarios, otorgándole valor por su grado de utilidad.

¹⁰⁵ Deleuze y Guattari describirán esta dinámica como «desterritorialización» y «territorialización» de flujos. El capitalismo limita determinados flujos (de personas, como en la gestión de la crisis de refugiados de 2016) y libera otros (capitales, mercancías, etc.).

¹⁰⁶ Fisher, M. (2016). *Capitalismo realista* (p.27). Buenos Aires: Caja Negra Editora.

3. ANÁLISIS DE LA TEMPORALIDAD EN BYUNG-CHUL HAN

En el apartado anterior hemos desarrollado la visión de Han con respecto al capitalismo, por el rol fundamental que este desempeña en la articulación del tiempo; una vez aclarado este punto podemos pasar a abordar el análisis de la temporalidad emprendido por el coreano-alemán. Comprender el estudio que Han hace del tiempo, decíamos al principio de nuestra investigación, pasa necesariamente por abordar la perspectiva heideggeriana en las dos vertientes que Gumbrecht acertadamente identifica: «una rama [preocupada] por la percepción individual del tiempo y su morfología y [otra, relacionada con la filosofía de la historia] en la cual lo que estaba en juego era una nueva relación entre pasado, presente y futuro»¹⁰⁷. Han, inconfundiblemente heideggeriano en este aspecto, hace suyos ambos objetivos, defendiendo una raíz común a la problemática que los afecta: la percepción de que el tiempo avanza de forma abrupta y carente de dirección; la falta de tensión histórica que confiera sentido al tiempo y un proyecto a la historia. Así pues, una vez aclarados los puntos fundamentales de la noción heideggeriana de la temporalidad e investigado el sustrato histórico en el cual se desarrolló —un camino transitado por el propio Han, Gumbrecht y Escudero—, podremos entender con garantías los planteamientos que se expondrán más adelante.

3.1. PREMISA: LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TEMPORALIDAD

En primer lugar, es necesario señalar la significación de *Ser y tiempo* con respecto a la tradición filosófica sobre el tiempo —que incluye a Aristóteles, Kant, Husserl y Bergson—, así como la crítica heideggeriana a estas perspectivas como parte de su labor de revisión. Para Heidegger, la investigación con respecto al tiempo no es una cuestión tangencial, sino que constituye una tarea fenomenológica y ontológica. Su objetivo consistirá en mostrar «cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado»¹⁰⁸, distanciándose de la noción transmitida desde Aristóteles a Bergson y adoptando en su lugar una perspectiva originaria que entienda al tiempo «como el horizonte de toda comprensión del ser y de

¹⁰⁷ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.453). México. Universidad Iberoamericana.

¹⁰⁸ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.39). Madrid: Editorial Trotta.

todo modo de interpretarlo»¹⁰⁹. Será el análisis del *Sorge* el que identifique a la estructura extática y tripartita de la temporalidad (pasado, presente, futuro) como fundamento ontológico originario de la existencia del Dasein, su estructura existencial.

Adrián Escudero distingue dos formas de pensar el tiempo en la tradición occidental: entenderlo como el tiempo del mundo, objetivo —noción fundada por Aristóteles— y como el tiempo del espíritu, subjetivo —fundada por San Agustín—. Aristóteles, al vincular tiempo y movimiento, funda la idea de un tiempo omnipresente que configura un orden previo a su aprehensión por parte del alma, que una vez impactada por el «antes» y el «después» del movimiento procedería a construir la idea de sucesión. A partir de Aristóteles planteará Heidegger la noción de un tiempo originario, al entender que si, según el Estagirita, «el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento con el que nos encontramos en el horizonte del tiempo (de lo anterior y lo posterior)» de ello resulta que «el tiempo es lo anterior y lo posterior, por consiguiente, *el tiempo es tiempo*». En suma: el tiempo debe comprenderse a partir del tiempo, «del tiempo originario»¹¹⁰. Agustín, por otra parte, al encomendar al alma la tarea de medir el transcurso del tiempo defiende que este existiría en ella, atándolo de este modo al concepto de presencia. De esta deducción surge una de las impugnaciones clave de Heidegger: el Ser, afirma, debe entenderse en términos de tiempo y no, como viene describiéndose en la tradición metafísica, como presencia.

Con el propósito de construir esta noción del tiempo «correctamente visto y explicitado», Heidegger llevará a cabo su tarea *destructiva*: desentrañar, a través del estudio de las dos perspectivas mencionadas por Adrián Escudero, «hasta qué punto la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo»¹¹¹. Kant, afirma Heidegger, habría sido el único filósofo encaminado en la dirección correcta al sostener que el ser es la percepción. Tesis burda y confusa, afirma Heidegger, pero de la que, entendida desde la perspectiva de la temporalidad extático-horizontal, se deduce que «la percepción como comportamiento intencional con el

¹⁰⁹ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.38). Madrid: Editorial Trotta.

¹¹⁰ Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (pp.292-293). Madrid: Editorial Trotta.

¹¹¹ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.44). Madrid: Editorial Trotta.

sentido de dirección es un modo señalado de presentificar algo». Ser no es igual a percibir o a ser-percibido: ser es igual a estar presente.

Mas por interpretar el ser y la subsistencia a partir de las estructuras planteadas por la filosofía griega —que obvia la diferencia ontológica y concibe al ser como presencia y al tiempo como ente entre los entes—, al paradigma ontológico cartesiano y dada «la falta de una ontología temática del Dasein» que revelase cómo se funda originariamente en la temporalidad extático-horizontal, no pudo avanzar más en esta investigación. Heidegger resume así el error compartido por Kant y los griegos: no tener conciencia «de que interpretaban el ser en el sentido de lo subsistente en su subsistencia a partir del tiempo y que realizaban esta interpretación del ser a partir de un contexto más originario»¹¹². Profundizaremos en Kant y su influencia en Heidegger más adelante, de la mano de Deleuze.

Heidegger también dirigirá críticas hacia su maestro: Edmund Husserl, que supeditará la percepción de los *Zeitobjekte* u objetos temporales a la existencia de la conciencia. Esta, defiende Husserl, sería capaz de producir una ligazón entre los instantes presentes mediante una percepción de su pasado y futuro, por lo que sería capaz de retener y anticipar simultáneamente. Esto conducirá a Husserl a entender el tiempo como mera conciencia interna, postura de la que Heidegger se distanciará. Damos aquí con un problema recurrente de la fenomenología husserliana y su notorio componente idealista: el yo trascendental se presenta como responsable del ser mismo del mundo, comprendido como la fuente de todas las validaciones de sentido, siendo el cuerpo una mera ubicación espacial. Dado que la auto-constitución del yo es la fuente de toda constitución, toda fenomenología coincide realmente con la fenomenología de la auto-constitución del yo.

Posteriormente, Husserl caerá en la cuenta de que el yo se da en perfiles temporales: «el tiempo es la forma universal de toda génesis ecológica», dice en el parágrafo 37 de las *Meditaciones cartesianas*. Con esto no quiere decir Husserl que la conciencia cree el mundo en sentido ontológico, sino que este se abre, se torna significativo, se descubre a través de la conciencia. Se adivina, con leer esta premisa, el futuro giro heideggeriano: en Husserl es la conciencia la que permite el descubrimiento del mundo, en Heidegger

¹¹² Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p.375). Madrid: Editorial Trotta.

es el Dasein el que pone al descubierto al mundo en su permanente involucrarse, en su estado básico de ser-en-el-mundo.

Heidegger también impugnará la noción bergsoniana del tiempo, quien entiende la realidad como duración —deduciéndose, una vez sabemos que en Bergson la conciencia se percibe como duración, que todo es conciencia— y la descripción del tiempo vulgar como abstracción resultante de un movimiento de espacialización, una exteriorización de un tiempo cualitativo por el cual este se convierte en espacio. Heidegger se mostrará partidario de devolver al concepto vulgar del tiempo su derecho propio, «contra la tesis de Bergson de que el tiempo al que se refiere ese concepto sería el espacio»¹¹³. Esto se debe a que «el tiempo como intratemporeidad brota de un modo esencial de temporización de la temporalidad»¹¹⁴.

Pese a las certeras observaciones de Heidegger a estas perspectivas, no podemos evitar encontrar un elemento común tanto en la fenomenología heideggeriana como en los blancos de sus críticas: la perenne asociación de tiempo con interioridad y la relación jerárquica planteada a partir de esta, que concedería más importancia a la dupla tiempo-interioridad que a espacio-exterioridad. En Agustín, neoplatónico, es el alma la que percibe el tiempo, no el cuerpo. Kant entiende el tiempo como auto-afección que remite al yo trascendental. En Husserl, el yo se entiende en términos de conexión y paso del tiempo, relegándose el cuerpo a vehículo espacializador. En Bergson, los estados de conciencia se organizan en un yo interior que, como hemos visto, remite a la duración. Aunque Heidegger criticará de estas nociones internas del tiempo remitiendo a la diferencia ontológica, la concepción del tiempo como no-ente y la noción del tiempo vulgar como articulación de la temporalidad originaria, a lo largo de su propuesta serán muchos los ecos que remitan a esta controvertida idea heredada del idealismo.

A la vez que abordamos el estudio del tiempo llevado a cabo por Martin Heidegger, consideramos necesario contextualizar los motivos que llevaron al alemán a construir su fenomenología en los términos en los que lo hizo. Para ello, resultan imprescindibles tanto el trabajo de Hans Ulrich Gumbrecht a lo largo de *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (2004) como el de Alejandro Escudero en *El tiempo del sujeto* (2010) y *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (2017). Byung-Chul Han se sumará a la

¹¹³ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.39). Madrid: Editorial Trotta.

¹¹⁴ *Ibid.* (p.348).

conclusión que podemos adelantar de estos trabajos: que, pese a lo que le hubiese gustado a Heidegger, *Ser y tiempo* «no presenta una fenomenología válida para cualquier época, sino que en realidad se trata de una obra producto de su tiempo»¹¹⁵. El proyecto de Heidegger dentro-de y para su época consistía en encontrar un nuevo fundamento epistemológico ante la crisis que atravesaba el paradigma cartesiano sujeto-objeto, así como en reformular unas nociones de tiempo encorsetadas por el neokantismo —filosofía dominante en la Alemania de la época, defiende Courtine¹¹⁶— y la rigidez idealista husserliana, incapaces de dar respuesta a las particularidades espacio-temporales de un periodo convulso. A partir de dicho estudio se proporcionaría una alternativa válida, un fundamento estable fruto de una reinterpretación «en clave existencial de los temas clásicos de la metafísica moderna de la subjetividad»¹¹⁷. Por tanto, la subjetividad en Heidegger no se descarta sino que se reformula:

La salida del humanismo y de la metafísica no es una superación, es una *Verwindung* [torsión, giro, transformación]: la subjetividad no es algo que se deje sencillamente como un traje desechado¹¹⁸.

Resulta pertinente observar el lenguaje empleado tanto por Han como por Escudero para ilustrar el proyecto heideggeriano: restaurar, devolver, estabilizar, son algunos de los términos repetidos a la hora de describir aquello que intentaba construir Heidegger con su proyecto ontológico. El que sería rector de Friburgo nunca concibió, como medio siglo después haría la posmodernidad, navegar sobre el flujo del devenir y perderse en el instante presente como método para (sobre)vivir entre los caóticos vaivenes de un tiempo que describe como sacado de sus goznes, «[carente] de sentido» y, por tanto, puramente temporal¹¹⁹; esto es, un tiempo no regido por algo externo a él sino emancipado de estos cauces y regido por sí mismo, un tiempo que se temporaliza, que se constituye a sí mismo.

Esta salida de los goznes, junto con el fin de las grandes construcciones metafísicas, habría dado pie a una ruptura del enlace entre pasado, presente y futuro, al no haber

¹¹⁵ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.91). Barcelona: Herder Editorial.

¹¹⁶ Courtine, J-F. (2007). Kant y el tiempo. *Universitas Filosófica*, 24 (49): 59. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

¹¹⁷ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.309). Madrid: Editorial Tecnos.

¹¹⁸ Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad* (p.45). Barcelona: Editorial Gedisa.

¹¹⁹ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.59). Madrid: Editorial Trotta.

ningún elemento que les confiriese una cohesión —faceta histórica— y a la percepción del tiempo como algo caótico, atropellado, fuera de control —faceta perceptiva—. Desde esta premisa, Heidegger llevará a cabo un intento de, en primer lugar, devolver la perdida tensión temporal al periodo en el que vivía y asegurar que esa tensión se mantiene en el futuro; en segundo lugar, construir una perspectiva fenomenológica duradera, válida para cualquier tiempo y lugar, una manera de entender la filosofía no atada a este o aquel contextos. Como concluyen Han, Gumbrecht y Escudero, este segundo objetivo no pudo llevarse a cabo: la filosofía heideggeriana y la obra que la contiene están profundamente influidas por la época. La cuestión, por tanto, es indagar acerca de qué fue lo que influyó en las construcciones heideggerianas, así como el modo en que lo hicieron.

3.1.1. Heidegger y su tiempo

Concluye Gumbrecht en el estudio de *Ser y tiempo* llevado a cabo en *1926: viviendo al borde del tiempo* (2004) que los códigos culturales en colapso descritos a lo largo de la obra «fueron los elementos que dieron impulso al pensamiento de Heidegger»¹²⁰, por lo que *Ser y tiempo* puede leerse «como una reacción al entorno emocional, intelectual y político»¹²¹ de la época. Cruz irá más lejos al afirmar que la de Heidegger es, en el fondo, una reacción a la modernidad de rasgos premodernos, «que privilegia la contemplación del ser por encima de la acción transformadora que lo corrompe»¹²². Paralelamente, describe Gumbrecht, Heidegger habría llevado a cabo un esforzado intento de conservar las capacidades cognitivas del paradigma sujeto-objeto en un entorno epistemológico que había dejado atrás a este modelo. Es decir, se conserva la posibilidad de acceso a la verdad, de comprensión e interpretación, pero desde una perspectiva que asume la «pérdida de una posición excéntrica o trascendental»¹²³.

Gumbrecht explica cómo en el primer tercio del siglo XX el tiempo, asunto que nos ocupa, ha dejado de percibirse como estable y encauzado: se ha desembarazado

¹²⁰ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.433). México. Universidad Iberoamericana.

¹²¹ *Ibid.* (p.433).

¹²² Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.75). Barcelona: Herder Editorial.

¹²³ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.435). México. Universidad Iberoamericana.

paulatinamente del elemento rector que en periodos anteriores suponían las rutinas, tareas, estaciones y otros espacios establecidos de tiempo —*Geografía del tiempo* (2012), de Robert Levine, trabaja con numerosos ejemplos al respecto—. Los viajeros de vuelos intercontinentales, los participantes de actividades artísticas o deportivas y los agentes financieros acostumbrados a trabajar a través de distintos usos horarios son tres de los ejemplos señalados como causa y origen de nuevas maneras de comprender el tiempo. Es en este periodo cuando empieza a hablarse de temporalidades y a construirse nuevas conceptualizaciones sobre el tiempo, especialmente desde el mundo científico-técnico y de disciplinas como la física¹²⁴, a la vez que dentro de la filosofía de la historia surgen intentos «por hallar una coordinación [...] entre pasado, presente y futuro»¹²⁵.

De la réplica heideggeriana a esta problemática y de las observaciones que venimos haciendo a lo largo de este apartado podemos señalar, con Deleuze, el trabajo de construcción de Heidegger a partir de las observaciones kantianas al respecto del tiempo¹²⁶. Deleuze atribuye al sabio de Königsberg la observación de que el tiempo «sale de sus goznes»: es decir, el tiempo ya no está subordinado a la naturaleza sino que va a ser la naturaleza la que se subordine a él; no está sometido, por lo tanto, a la medida de algo distinto a él o que pasa en él, de manera que «deviene tiempo en sí mismo y por sí mismo [...] ha adquirido su propia desmesura»¹²⁷.

En palabras de Heidegger, el filósofo no comprende el tiempo a partir del referente teológico del hombre de fe, sino que comprende «el tiempo a partir del tiempo»¹²⁸. El tiempo carecería por tanto de algo externo a él que lo dote de sentido. En Kant, esto significa que la intuición se da a sí misma su objeto, al que forma sin depender de algo previamente dado a ella¹²⁹. En Heidegger, con su equiparación de Dasein y temporalidad, significa dos cosas: en primer lugar, que «el ser de la temporalidad

¹²⁴ Heidegger señala directamente a las proposiciones de Albert Einstein en su conferencia de 1924 sobre el tiempo: «el espacio no es nada en sí mismo; no existe un espacio absoluto [...] tampoco el tiempo es nada en sí [...] No hay un tiempo absoluto». En Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.28). Madrid: Editorial Trotta.

¹²⁵ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.457). México. Universidad Iberoamericana.

¹²⁶ «¿En qué Heidegger es kantiano? [...] Es kantiano cuando habla del tiempo en relación al pensamiento. La línea directa de Kant a Heidegger es ciertamente el problema del tiempo y de su relación con el pensamiento». Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.79). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹²⁷ Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.42). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹²⁸ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.25). Madrid: Editorial Trotta.

¹²⁹ Artola Barrenechea, J. M. (1977). *Kant en la interpretación de Martin Heidegger* (p.43). Logos: Anales del seminario de metafísica N°12. Madrid: Universidad Complutense.

significa una realidad desigual»¹³⁰, por lo que se abre la puerta a la pluralidad modal del tiempo; en segundo lugar, que el tiempo se temporaliza mediante o a través el Dasein — sale fuera de sí en la forma de los tres éxtasis de la temporalidad y se temporaliza en la propiedad o la impropiedad—, dándose así la ya mencionada actualización del planteamiento kantiano de auto-afección y la conservación del precepto idealista.

Desprovisto de articulación cosmológica o religiosa, daría la impresión de que este tiempo salido de sus goznes es un tiempo totalmente caótico, desbocado, en cuanto «forma pura desplegada», redundando en la caracterización de la modernidad como aquella que se asienta sobre la ausencia de fundamentos. Kant, sin embargo, le devolverá una estructura al definir el tiempo como autoafección, «la forma bajo la cual el sujeto se afecta a sí mismo», resumida en la fórmula deleuziana «el espacio es la forma bajo la cual algo exterior me afecta y el tiempo es la forma bajo la cual yo me afecto a mí mismo»¹³¹ —Heidegger lo expresa a través de las palabras de San Agustín: «en ti, espíritu mío, mido el tiempo [...] Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras las cosas desaparecen»¹³²—.

Esto es así porque Kant pasará a definir los fenómenos no como apariencia sino como aparición, «algo que remite a las condiciones de lo que aparece»¹³³, siendo el espacio y el tiempo «la forma de nuestra receptividad»¹³⁴. El tiempo sería por tanto fundamento de la trascendencia en cuanto afectación pura, de modo que «tiempo» y «yo pienso» se identifican¹³⁵. De este modo, el tiempo ya no pasa a estar definido por unas características esenciales —pues es la apariencia la que remite a la esencia—, sino que va a estar articulado por la pareja *conjuntiva* aparición/sentido. Es decir, el tiempo no estará gobernado por agentes externos, sino que su sentido quedará definido por la forma en la que se me aparece, por las condiciones en las que me afecta: son estas, el modo en el que el tiempo *se me* temporaliza, las que constituirán lo que es el tiempo. Lo mismo pasa con el espacio, como describe Deleuze:

¹³⁰ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.58). Madrid: Editorial Trotta.

¹³¹ Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.43). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹³² Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.33). Madrid: Editorial Trotta.

¹³³ Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.26). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹³⁴ *Ibíd.* (p.40).

¹³⁵ Artola Barrenechea, J. M. (1977). *Kant en la interpretación de Martin Heidegger* (p.42). Logos: Anales del seminario de metafísica N°12. Madrid: Universidad Complutense.

No es la exterioridad la que constituye el espacio, es el espacio el que constituye la forma de exterioridad o la exterioridad como forma, como forma pura. El espacio es la forma de la exterioridad¹³⁶.

Pese a su voluntario distanciamiento de Kant —por ejemplo, señala Gumbrecht, Heidegger no hizo suya la preocupación por probar la existencia de un mundo real más allá de la mente del sujeto¹³⁷—, Heidegger encontrará en este sustrato un terreno en el que plantar su noción de la temporalidad en una época turbulenta. El entorno de su tiempo —cambiante, acelerado, inestable, absorbido por la cotidianidad, regido por la irreconocible prole de unos códigos en colapso— y según el prisma bajo el cual se moldeó el pensamiento del primer Heidegger, empuja a volver la mirada hacia el interior para encontrar autenticidad, propiedad y certidumbre. Precisamente esta primacía por la interioridad traerá consigo, como venimos señalando, uno de los principales escollos del pensamiento heideggeriano.

Heidegger, observa Gumbrecht, habría otorgado esta posición subordinada a la dimensión espacial con respecto al tiempo a consecuencia de la «impresión de implosión y pérdida de espacio» de la época, fruto de la revolución de las telecomunicaciones, los transportes, el desplazamiento del centro cultural tradicional (Europa) hacia ubicaciones periféricas (EE.UU., América Latina, Asia) y, añadimos, la proliferación de «no-lugares» —instalaciones necesarias para la circulación acelerada, medios de transporte, centros comerciales y otros emplazamientos transicionales¹³⁸—. Todo ello, defiende Gumbrecht, a su vez propiciaría «la reconsideración de las estructuras temporales en diversos niveles»¹³⁹. Del mismo modo que la revolución copernicana propició una reformulación espacial y humana a través de un desplazamiento del centro físico de la Tierra y el Sol, el desplazamiento cultural y humano del *axis mundi* europeo provocará una reformulación no solo espiritual, sino también espacial.

Pese a tratarse de un razonamiento válido, no podemos evitar encontrarle problemas. En primer lugar, ¿no es justo señalar que no es solo el espacio el que se percibe como en

¹³⁶ Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.44). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹³⁷ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.437). México. Universidad Iberoamericana.

¹³⁸ Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.41). Barcelona: Editorial Gedisa.

¹³⁹ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.440). México. Universidad Iberoamericana.

colapso durante la época que nos ocupa, sino también el tiempo? El eje espacial se ha trasladado, de acuerdo, ¿y no se ha producido una reformulación aún más profunda de los códigos temporales, aunque el tiempo vulgar sea estructurado de idéntica manera? Podría argumentarse, a modo de réplica, que al entender Heidegger el espacio como exterioridad —Di Silvestre afirma que para Heidegger «la espacialidad del Dasein es un carácter del ser-en-el-mundo cotidiano, del ocuparse circunspectivo»¹⁴⁰; como veremos más adelante, asociado a la impropiedad— y el tiempo como interioridad, la pérdida de todo aquello sobre lo que se asentaba la espacialidad hace imposible encontrar un reemplazo, mientras que al poder anclarse el tiempo a la interioridad del Sujeto, existe una alternativa capaz de constituirse en elemento rector de este. Y esta respuesta sería precisamente la que indicaría el camino hacia una solución, creemos, más solvente y completa que la ofrecida por Gumbrecht para explicar la primacía heideggeriana de tiempo sobre espacio.

A lo largo de las mencionadas obras sobre Heidegger, Escudero defiende que fue el núcleo idealista ínsito en el proyecto fenomenológico el que impulsó a Heidegger a vincular espacio con exterioridad y tiempo con interioridad, confiriendo a la segunda dupla un lugar predilecto en su propuesta. Heidegger llegará a afirmar que «el Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo»¹⁴¹ y por lo tanto la temporalidad queda elevada a «sentido del ser de la existencia»¹⁴², ¡nada menos! Gumbrecht resume la idea con firmeza: «hoy en día es difícil no asumir automáticamente que Dasein significa “tiempo”¹⁴³». Este planteamiento, heredado como decíamos de la autoafección kantiana, conduce a una serie de aporías y problemas que, como decíamos en la introducción de nuestro trabajo, Han esquivado... pero no del todo.

¿Cuáles son estas aporías? En primer lugar y según el diagnóstico de Escudero, todas ellas surgen de un aspecto consustancial al idealismo filosófico y su pretensión de erigir al Sujeto en fundamento de todo sentido y toda verdad, «proponiéndolo como el

¹⁴⁰ Di Silvestre, C. (2015). *Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.368). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁴¹ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.87). Madrid: Arena Libros.

¹⁴² *Ibid.* (p.36).

¹⁴³ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.452). México. Universidad Iberoamericana.

fundamento [y] origen de la fenomenalidad de los fenómenos»¹⁴⁴. Esta premisa acaba afectando a seis fenómenos básicos: el mundo, los otros, la corporalidad, el lenguaje, la sensibilidad y la naturaleza, fenómenos que se resisten «a ser absorbidos por una interioridad». Están convenientemente explicados en el capítulo VII de *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (2017), pero elaboramos aquí un breve resumen:

- Mundo: Heidegger elabora una idea contradictoria al plantear que el existir humano está al mismo tiempo arrojado en un mundo —noción asociada al pasado— y es proyectante de este —al futuro—. Esto remite a su vez a otra cuestión, sobre la naturaleza extramundana o premundana del existir propio. Por otra parte, lejos de concebir su noción técnica del mundo como un modo de configuración y aparición de este, Heidegger lo entiende como *El mundo*. Frente a esta visión se propone «una consideración originariamente pluralista del mundo, de la forma del mundo, que no pretenda reducir las demás concreciones posibles a una sola de ellas (la pragmática o técnica)»¹⁴⁵. Por último, entender el mundo como resultado o correlato de un proyecto del existir, especialmente uno «desde sí mismo y por sí mismo» es resultado del idealismo al que venimos señalando.
- Lenguaje: en la definición heideggeriana del decir como «articulación en significados de la comprensibilidad afectivamente templada del ser-en-el-mundo»¹⁴⁶ encuentra Escudero esta idea subyacente: que los significados «son y pueden ser previos, recortados con anterioridad, a los significantes»¹⁴⁷, afirmación muy discutible. El español añade, además, que esta noción del lenguaje lo instrumentaliza y la diferenciación entre el decir y el lenguaje rompe la unidad diferencial del signo lingüístico¹⁴⁸, afirmación que impugna al señalar que el significante no es un mero recubrimiento de un significado al que se confiere, y es un gesto muy discutible, un cariz «interno».

¹⁴⁴ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.348). Madrid: Arena Libros.

¹⁴⁵ *Ibid.* (p.306).

¹⁴⁶ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.186). Madrid: Editorial Trotta.

¹⁴⁷ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.313). Madrid: Arena Libros.

¹⁴⁸ *Ibid.* (p.315).

- Los otros: a este respecto no solo queda sin respuesta la cuestión de si cabe, sin la contribución de los otros, alcanzar la tan valorada autenticidad, sino que «dentro de las coordenadas del programa de Heidegger [no parece] posible un tratamiento adecuado [de dicha pregunta]»¹⁴⁹. Por otra parte, en el párrafo 74 se mencionan cuestiones como el destino colectivo de un pueblo, definido por la cooperación y la lucha. Estas afirmaciones, además de sus siniestras implicaciones —especialmente a la luz de los *Cuadernos negros*— plantean una transposición mecánica de lo individual a una forma de colectivismo nacionalista. Por otra parte, la convivencia —entendida como existenciarío de la existencia— carece, observa Escudero, de dimensión espacio, en lo que supone una omisión más —y son varias ya— del espacio en favor del tiempo. Por último, y esta es una de las anotaciones que más nos interesan por sus implicaciones en la propuesta de Han, en Heidegger se defiende que el paso de la impropiedad al modo propio depende de la noción de *Vereinzelung*, que puede entenderse como soledad, aislamiento o individualización. El ser-con y los otros Dasein aparecen así caracterizados como obstáculos de esta noble tarea, una fuente de expropiación.
- El cuerpo: en el marco de *Ser y tiempo*, el cuerpo se asocia a la caída al introducir en el existir su unificación y totalización, su «concentración interiorizante». Esto no viene sino a redundar en otra afirmación clave de Escudero para la crítica que defendemos con respecto a Heidegger y, por extensión, a Han: que en el programa del alemán hay «una apología del “hombre interior”, del recogimiento espiritual [...], sustrayéndose a la dispersión mundanal, carnal»¹⁵⁰. Ante este panorama, se impone erigir una propuesta que impida la instrumentalización del cuerpo a partir de «instancias como la conciencia o la mente»¹⁵¹.
- La sensibilidad: la negligencia heideggeriana hacia el mundo que está para nosotros «siempre-esta-ahí» observada por Alphonse de Waelhens conduce a

¹⁴⁹ *Ibíd.* (p.322).

¹⁵⁰ *Ibíd.* (p.330).

¹⁵¹ *Ibíd.* (p.333).

Escudero a arrojar la pregunta de si es posible algún tipo de «saber usar/hacer» desligado de la percepción, siendo esta clave en aspectos tan fundamentales como el ser-en-el-mundo. Se da, además, una subordinación de la sensibilidad perceptiva a la emotiva, «[fundando] “las sensaciones” en “los sentimientos”»¹⁵². Por último, la angustia aparece caracterizada como un comportamiento autorreferencial en el que «el existir resulta desatado y desvinculado del cotidiano ser-en-el-mundo»¹⁵³.

- La naturaleza: entendida en su comparecer como útil u objeto, algo óntico y subordinado al proyecto del mundo efectuado por el existir humano. Esta noción aclara cómo nos apropiamos de esta, pero no deriva en la manera en que pertenecemos a ella. Opera, observa Escudero, una pertinaz contraposición entre Naturaleza y Espíritu que urge desarticular.

Puede argumentarse que, pese a su querencia por la interioridad, el Dasein es ya-siempre ser-en-el-mundo, por lo que nunca puede aislarse de este ni renunciar a su influencia. El Dasein, al que Heidegger otorga la antes mencionada capacidad epistemológica, lo es siempre inmerso en un mundo cuyas posibilidades incorpora a la posibilidad que siempre es. Si bien esto equilibraría la posición heideggeriana, sostenemos que del mismo modo que hay una primacía clara por lo temporal sobre lo espacial, también hay una apuesta firme por la interioridad sobre lo colectivo y lo mundano. No bastan los reiterados intentos del propio Heidegger por equiparar el estado de autenticidad y el de inautenticidad como meros modos de ser, equivalentes y no cualitativamente o moralmente distintos: a lo largo de su obra se da una evidente preferencia hacia lo propio, la autenticidad y el tiempo también auténtico al que esta conduce. Así, el Dasein en la cotidianidad no es él mismo sino que está regido por la mundanidad de *das Man*, el Uno, y por lo tanto su temporalidad no es la suya sino la temporalidad de lo impropio:

¹⁵² *Ibíd.* (p.340).

¹⁵³ *Ibíd.* (p.341).

En la cotidianidad el Dasein no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del Dasein es aquel ser que *uno* es. Y de acuerdo con ello el Dasein es el tiempo en el que se está con los otros: el tiempo del «uno»¹⁵⁴.

Cabe señalar que ambas formas de temporalidad, propia e impropia, «no pueden entenderse como fundadas en la temporalidad originaria, sino como modalizaciones de ella, variaciones de una misma estructura»¹⁵⁵. Impecable premisa que más adelante Heidegger se ocupará de contradecir al plantear que «la temporalidad es experimentada de forma fenoménicamente originaria en el modo propio el estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora»¹⁵⁶, lo que significa

que la temporalidad impropia se origina de la «originaria y propia». En ella la modalización o temporalización es una derivación: la temporalidad impropia es un fenómeno derivado, hasta el punto de que el análisis se plantea la tarea de «mostrar sin fisuras» el origen de la temporalidad impropia a partir de la originaria y propia¹⁵⁷.

Esta conceptualización jerárquica del modo en el que el tiempo se temporaliza será una de las grandes apuestas de la tesis heideggeriana y, como hemos mencionado anteriormente, el lugar en el que encontramos una de sus más importantes aporías. ¿Se ha transmitido esta problemática inherente al pensamiento heideggeriano a las perspectivas basadas en él? Desde luego Han parece abrazar, aunque no lo menciona explícitamente, esta conclusión inevitable de que la temporalidad originaria y propia acaba siendo el concepto originario del tiempo.

3.1.2. Dasein y tiempo

La otra principal aportación en la que vamos a centrarnos parte de la noción del tiempo como algo más que su mera presencia, la cual se entiende a partir de Heidegger como una sola de sus muchas dimensiones¹⁵⁸. La investigación a este respecto remitirá,

¹⁵⁴ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.52). Madrid: Editorial Trotta.

¹⁵⁵ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.333). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁵⁶ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.320). Madrid: Editorial Trotta

¹⁵⁷ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.334). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁵⁸ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger* (p.59). Barcelona: Editorial Gedisa.

como no podía ser de otro modo, al Dasein¹⁵⁹: este, «concebido en su posibilidad más extrema de ser no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo»¹⁶⁰. Dado que, como aprendemos en *El concepto de tiempo*, el tiempo es temporal, se concluye que el Dasein es la temporalidad y la pérdida de tiempo sería la pérdida de la propiedad, la pérdida en el mundo. Con esto, defiende Deleuze, Heidegger retomaría hasta llevar a término el planteamiento kantiano de que el espacio y el tiempo por una parte, y las categorías por otra, son las dimensiones del sujeto¹⁶¹. A esta premisa idealista replica Escudero:

Si el término Dasein nos corresponde en algún modo [...] es no porque yo soy quien posee las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser ni tampoco [porque soy] «el ahí del ser» [sino porque] soy uno de los elementos del «ahí» del ser [...] un componente de las condiciones de posibilidad de la comprensión¹⁶².

Por otra parte y como señala Ramón Rodríguez, Heidegger explica que el movimiento de resolución precursora del Dasein, aquel que revela su naturaleza de pura posibilidad, puro poder-ser en su facticidad insuperable, no es un movimiento exterior sino que procede del Dasein, el cual se revela a sí mismo de esta manera resuelta «por un acto que es una posibilidad constitutiva de la existencia»¹⁶³. Esta resolución, de carácter constante y permanente, implica un movimiento de proyección necesariamente futuro, hacia el fin posible, que es lo que Heidegger resume con su fórmula del ser-para-la-muerte y que tanto evoca a los planteamientos de Kierkegaard con respecto a la angustia y su capacidad temporalizadora —al transformar el instante de «cosa ambigua» sin pasado ni futuro a reflejo de la eternidad en el tiempo, lleno de plenitud y participación en lo eterno— y constitutiva del modo de ser que Heidegger llamaría propio:

La angustia es la posibilidad de la libertad. Solo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. [...] El educando en la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.34). Madrid: Editorial Trotta.

¹⁶⁰ *Ibid.* (p.47).

¹⁶¹ Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo* (p.28). Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹⁶² Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.51). Madrid: Arena Libros.

¹⁶³ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.309). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁶⁴ Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia* (pp.300-301). Madrid: Alianza Editorial.

En este movimiento de futurición el Dasein se proyecta por tanto como una posibilidad de sí mismo: «va hacia sí retomando lo que ya es»¹⁶⁵. El Dasein viene a sí mismo, es venidero, «en el sentido de que se comprende a sí mismo desde tal posibilidad y así llega a ser él mismo»¹⁶⁶.

¿Es posible que esa comprensión auténtica proceda de fuera del Dasein? Heidegger lo rechaza: el filósofo alemán parte de la idea de que «al proyectarse en posibilidades extraídas a partir de lo a la mano, el Dasein se cierra en cierto modo a sí mismo»¹⁶⁷ y «cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada»¹⁶⁸. A partir de estas premisas, Heidegger establece su rígida jerarquía sobre esta forma de comprensión en los párrafos 15 y 68 de *Ser y tiempo* —en los que aborda la cuestión de la circunspección, el ocuparse cotidiano del ente, una modalidad de cuidado que Heidegger describe como «comprender cotidiano, ocupado e impropio»¹⁶⁹—, llegando a la conclusión de que «la comprensión circunspectiva es impropia porque en ella el Dasein se comprende a sí mismo, pero no primariamente desde sí mismo»¹⁷⁰. Heidegger opondrá a esta circunspección (*Umsicht*) una modalidad de cuidado contemplativa (*Hinsicht*), remitiendo esta última al modo teórico frente al trato cotidiano de la primera. Resulta clave entender esta diferencia, pues será fundamental para comprender en qué términos se mueve la propuesta ética de Han al prescribir lo contemplativo frente a la hegemonía de lo activo.

Teniendo en cuenta lo anterior y considerando la jerarquía que sitúa a lo auténtico por encima de lo inauténtico, ¿a qué conducen la idea expuesta en el párrafo anterior y la premisa de que el sentido del ser sea la temporalidad? «[A] concebir a cada éxtasis del tiempo originario del existir auténtico como un “volver a sí mismo”, un movimiento

¹⁶⁵ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.327). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁶⁶ Di Silvestre, C. (2015). *Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.342). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁶⁷ *Ibid.* (p.345).

¹⁶⁸ Heidegger, M. (2014). *¿Qué es metafísica?* (p.36). Madrid: Alianza Editorial.

¹⁶⁹ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.337). Madrid: Editorial Trotta

¹⁷⁰ Di Silvestre, C. (2015). *Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.343). Madrid: Editorial Tecnos.

centrípeto en el que y con el que el existir se sustrae del mundo»¹⁷¹. Escudero resume de la siguiente manera a qué conduce este planteamiento:

La autoafección conduce a destacar en la humana existencia lo auto-referencial: su volver a sí misma, su venir o regresar, retornar a sí misma; se enaltece así en nosotros mismo todo lo que tenga la apariencia de consistir en un ensimismamiento, una introversión [...] hasta el punto de que la autenticidad de la vida humana se concibe como una desvinculación del mundo y lo mundano¹⁷².

Pese a que Han acierta al entender *Ser y tiempo* como un producto de su época y al no otorgar al Dasein el lugar de Sujeto, lugar de razón y verdad, dueño de la batuta del tiempo, ¿no escuchamos en las fórmulas éticas de Han, centradas en el recogimiento, la contemplación, lo oculto, lo apartado y lo interior un claro eco de ese núcleo idealista, auto-afectivo, que encontramos en Heidegger? ¿No hay en su desustancialización del presente, de la que hablaremos a lo largo de este apartado, en su apuesta decidida por el futuro como éxtasis rector preferente, un recuerdo de las imperfectas premisas del rector de Friburgo? ¿No encontramos en su reiterativo rechazo a la mundanidad, la cotidianidad, las habladurías —que Gumbrecht resume en «los valores negativos de inautenticidad y colectividad»¹⁷³— una actualización de la hoja de ruta heideggeriana, que propugna «la salida o el abandono del cotidiano ser-en-el-mundo; el haber ganado o alcanzado la autenticidad»¹⁷⁴? Entendiendo la fuente de la que bebe Han puede señalarse con más acierto esta clase de puntos en su filosofía, a fin de que no caer de nuevo, casi un siglo después, en similares atolladeros.

3.1.3. Observaciones de Han con respecto a Heidegger

Habiendo comprendido la premisa heideggeriana y advertidos de sus posibles complicaciones, podemos seguir investigando la conexión existente entre Heidegger y Han. A lo largo de *El aroma del tiempo* (2015), el coreano-alemán hace una serie de observaciones con respecto a la perspectiva heideggeriana de la temporalidad que

¹⁷¹ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.37). Madrid: Arena Libros

¹⁷² *Ibid.* (p.76).

¹⁷³ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.446). México. Universidad Iberoamericana.

¹⁷⁴ Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto* (p.58). Madrid: Arena Libros.

creemos conveniente analizar a la vez que las ponemos bajo la luz de las observaciones de Escudero.

Primera observación: Han emprende un escrutinio de varios fenómenos a fin de dar con su naturaleza temporal, para así explicar cómo la ausencia de estructura en la temporalidad los afecta también a ellos. Así, por ejemplo, define la verdad como un fenómeno temporal¹⁷⁵, afirmación que defiende al plantear que mientras la información es acumulativa y aditiva, la verdad es exclusiva y selectiva¹⁷⁶: le va de suyo un tiempo de contemplación, contraste y negatividad frente a lo no verdadero. El bombardeo informativo no produce verdad, pues no deja espacio temporal a que se produzca una decantación de los hechos y los datos hasta destilar de ellos una conclusión fehaciente. Esta indagación lleva a nuestro autor a concluir que el Uno heideggeriano es en sí mismo un fenómeno temporal, en el cual convergen «la fragmentación del tiempo [y] una masificación y una homogeneidad cada vez mayores»¹⁷⁷. Podemos enriquecer esta idea al añadir que el Uno es tanto un fenómeno temporal como espacial, por cuanto configura e interviene en ambos aspectos del ser por igual. ¿Por qué separar, a la manera de principios del siglo XX, tiempo y espacio? El Uno, afirmamos, es un fenómeno espacio-temporal y sus efectos moldean el tiempo —como describen extensamente Han y los autores recogidos en esta investigación— y el espacio —como explica Augé al señalar que el espacio del no-lugar, tan característico del capitalismo, no crea «ni identidad singular *ni relación*, sino *soledad y similitud* (las cursivas son nuestras)¹⁷⁸»—.

Segunda observación: Han coincide con Heidegger al señalar que la significación temporal proviene del futuro propio entendido como *advenir*, en una fórmula adecuadamente resumida por Gabás y Adrián Escudero: «solo desde [el] *advenir* futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad e historicidad de la vida»¹⁷⁹. Al *advenir* antepone Heidegger el *anticipar*, un futuro impropio que, siguiendo los sesgos idealistas que desafortunadamente pueblan los planteamientos heideggerianos, se entiende como comprenderse a partir de los otros y

¹⁷⁵ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.21). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁷⁶ Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (p.65). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁷⁷ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.17). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁷⁸ En Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.107). Barcelona: Editorial Gedisa.

¹⁷⁹ Gabás, R. y Adrián Escudero, J. en el prólogo de Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.16). Madrid: Editorial Trotta.

las cosas: se da una vez más el giro hacia la interioridad, el silencio y la distancia con el mundo, asociándose a los otros y lo cotidiano con la impropiedad:

Tenemos que preguntarnos qué carácter tiene la temporalidad del inauténtico comprenderse a sí mismo. [...] El Dasein es ser-en-el-mundo; en la medida que existe como tal fácticamente, es ser frente al ente intramundano y ser-con el otro Dasein [que son co-comprendidos en el modo en que están presentes a partir de las cosas]. El Dasein se comprende primariamente y la mayor parte de las veces a partir de las cosas. [...] el comprenderse a sí mismo inauténtico a partir de las cosas tiene asimismo el carácter de llegar hacia sí mismo, del futuro, pero este es un futuro inauténtico¹⁸⁰.

¿Por qué la primacía heideggeriana por este éxtasis de la temporalidad en su modalidad propia? Porque es ahí de donde emerge el haber-sido, desde donde se constituye el presente, donde se produce el sentido:

presentificar las cosas es posible por la peculiar integración de futurición y ser sido, por el ir hacia sí que retorna a lo que ya se es y en ese movimiento *es como se hacen presentes las cosas, que forman entonces una situación*. [...] La situación comparece como tal en el hacer presente de la futurición que retorna¹⁸¹.

Esta función clave lo eleva jerárquicamente por encima de los otros dos éxtasis de la temporalidad, que se presentan en su faceta auténtica como subordinados. Las palabras de Heidegger a este respecto dejan poco lugar a equívoco:

El Dasein se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello a lo que está a la espera. En la medida en que, de este modo, se relaciona con su más propio poder ser, está por delante de sí mismo. Anticipando una posibilidad, llego a partir de esta posibilidad hasta aquello que yo mismo soy. El Dasein llega hasta sí mismo, anticipando su poder ser. En este llegar hasta sí mismo anticipando una posibilidad, el Dasein es, en un sentido originario, futuro¹⁸².

Es a esto a lo que se refiere Heidegger cuando afirma «el ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia»¹⁸³. Se lleva a cabo

¹⁸⁰ Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p.346). Madrid: Editorial Trotta.

¹⁸¹ Rodríguez, R. (2015). *El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.328). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁸² Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p.319). Madrid: Editorial Trotta.

¹⁸³ Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo* (p.47). Madrid: Editorial Trotta.

así una ligazón entre cuidado y tiempo que resulta fundamental para entender la perspectiva de Han, como decíamos al comienzo de nuestra investigación: «el futuro en cuanto venir a sí desde una posibilidad de existencia es el éxtasis primario de la temporalidad del comprender»¹⁸⁴.

Para ilustrar su respaldo a esta apuesta por el futuro, Han rescata en uno de los capítulos de *El aroma del tiempo* (2015) la analogía heideggeriana entre el cazador, para el cual «el presente es su temporalidad»¹⁸⁵ —marcado por la inmediatez, la disponibilidad, lo accesible aquí y ahora, la oportunidad y una suerte de *kairós* del que depende su supervivencia— y el agricultor orientado al futuro, a recoger los frutos del trabajo duro en el amado —y, sospechamos, añorado— *Grund*, la tierra campesina y, visto desde otro prisma, la estabilidad echada a perder a principios del siglo XX. Dejaremos a un lado hasta qué punto la querencia heideggeriana por los estereotipos ideológicamente contruidos sobre el campesinado alemán medió en sus propuestas¹⁸⁶. Lo que nos interesa aquí es el modo en que, a nuestro humilde entender, Han rescata sin mediar crítica una fórmula heideggeriana no necesariamente precisa. Coincidimos con Escudero al observar la primacía desmedida que Heidegger concede al futuro al afirmar que el tiempo que le es peculiar al Dasein auténtico —y recordemos, pese a los vanos intentos de Heidegger por demostrar lo contrario, hasta qué punto es indeseable el estado de inautenticidad del Dasein— se temporaliza a partir del éxtasis del futuro, «indiscernible de la exaltación del ser-para-la-muerte»¹⁸⁷. Es decir, fuera de esta temporalización concreta no hay sino impropiedad, circunspección, mundaneidad y caída. Al abrazar esta premisa, consideramos, Han se incorpora a una senda cuyo final es la aporía idealista.

¹⁸⁴ Di Silvestre, C. (2015). *Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial en Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (p.342). Madrid: Editorial Tecnos.

¹⁸⁵ Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (p.68). Barcelona: Herder Editorial.

¹⁸⁶ Gumbrecht hace un trabajo magnífico al explicar los motivos por los que Heidegger creyó encontrar en los valores campesinos una alternativa al ruido, la aceleración y la falta de estabilidad del mundo urbano; Eagleton aborda este punto, no sin la socarronería que le caracteriza, en *La estética como ideología* (2011).

¹⁸⁷ Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.153). Madrid: Arena Libros. Heidegger lo describe así: «la muerte es al mismo tiempo el fenómeno a partir del cual se debe explicar y poner de relieve la específica temporalidad del ser humano. El sentido fundamental de lo histórico se determina en función del sentido de esta temporalidad y jamás por medio del análisis formal». En Heidegger, M. (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (p.42). Madrid: Editorial Trotta.

No podemos dejar de reiterar el valor de la noción heideggeriana con respecto al tiempo y la temporalidad. Sin embargo, tanto el propio Heidegger como Han incurrir en un desdén exagerado por el presente. Exagerado porque implica jugar la partida de la temporalidad a una sola carta: la del futuro, es decir, la del destino si lo decimos con Heidegger, la del proyecto teleológico si optamos por Han —casi la misma cosa, al fin y al cabo—. Heidegger se fiaba poco del presente como éxtasis de la temporalidad desde el cual construir una significación histórica. El presente era demasiado fugaz, demasiado inestable espacial y temporalmente, escrito por los códigos de la cotidianeidad y lo mundano.

Siendo el presente un terreno tan inestable que nada en él se puede construir, como proponen Han y Heidegger, y el pasado un cajón abierto de posibilidades del que retomar o repetir lo sido pero que por sí mismo no es capaz de llevar al Dasein a la autenticidad, da la impresión de que tanto el ser-para-la-muerte como el destino —entrelazados ambos, por cuanto, para Heidegger, el futuro «no es nada sino la experiencia de nihilidad del Dasein»¹⁸⁸— son las dos únicas salidas válidas frente a la fragmentación del tiempo. Y si bien coincidimos en la importancia capital de integrar la muerte en la vida y no somos ciegos al valor de un proyecto teleológico, no podemos sino impugnar que estas sean las únicas alternativas. Nuestros motivos para ello son que el ser-para-la-muerte no es condición suficiente por sí mismo; creerlo así redundaría en la noción idealista de interioridad desgranada por Escudero, además de incurrir en la idea jerárquica de una temporalidad impropia que emana de la auténtica.

Tercera observación: la estrategia temporal de Heidegger, afirma Han, se basa en devolver al tiempo su anclaje, su significatividad, proveerlo de un nuevo sostén, volver a integrarlo en una trayectoria histórica, «para que no se disperse en una sucesión de acontecimientos vacía de significado cada vez más acelerada»¹⁸⁹. Para ello, Heidegger propone una continuidad histórica basada por un lado en la transmisión de un legado, de una herencia; por otro, su ya mencionada prioridad por el futuro. En esta estrategia, sin la cual difícilmente puede entenderse en su totalidad la propuesta heideggeriana, se aprecia lo que también Han aprecia en la contemporaneidad: una falta de tensión,

¹⁸⁸ Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo* (p.459). México. Universidad Iberoamericana.

¹⁸⁹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.96). Barcelona: Herder Editorial.

propiciada a su vez por una ausencia de pasado y de futuro, un presentismo absoluto que conduce a lo efímero y lo inconexo. Es esta falta de tensión, expresada en una disincronía, la que Han entiende como causa de la problemática actual y que nos disponemos a analizar en la siguiente sección.

3.2. CAUSAS: RUPTURA DE DIQUES Y AUSENCIA DE TELEOLOGÍA

La tesis central de Byung-Chul Han con respecto a la temporalidad es la siguiente: la percepción de que el tiempo se acelera es en realidad la percepción de que el tiempo da tumbos sin rumbo alguno. El motivo de dicha percepción radica en una crisis de disincronía motivada por la dialéctica de la positividad inherente en el proyecto capitalista. Esta, en su expulsión de toda negatividad, habría desbaratado los diques de la temporalidad, sus elementos rectores que le conferían sentido y narración y anulado la relación entre pasado, presente y futuro al haber acabado con todo proyecto teleológico. A consecuencia de este desbaratamiento, el transcurrir del tiempo carece de un elemento rector¹⁹⁰. De este hecho resulta una temporalidad reducida a presente hueco lleno de instantes inconexos e insustanciales que no conducen a ninguna parte, «fugitivos puntos temporales»¹⁹¹, «picos de actualidad»¹⁹² que pasan inmediatamente a la intrascendencia. Han resume así esta tesis:

La destemporalización generalizada implica la desaparición de los cortes temporales y las conclusiones, los umbrales y las transiciones, que son *constructores de sentido* (la cursiva es nuestra) [...]. La falta de gravitación hace que las cosas solo se rocen superficialmente. Nada importa. Nada es decisivo. Nada es definitivo¹⁹³.

El motivo de la desaparición de estos cortes es la vinculación que se hace de ellos «a la negatividad de la pérdida y el retraso»¹⁹⁴. Como analizamos en el apartado anterior, la dialéctica de la positividad que guía la lógica productiva del capitalismo no entiende estos cortes sino como un estorbo, pues impiden la instantaneidad, demoran la producción, interrumpen el rendimiento. Por ello, deben ser eliminados. La contemplación, el umbral, los diques de la temporalidad son la negatividad de un

¹⁹⁰ *Ibíd.* (p.9).

¹⁹¹ *Ibíd.* (p.16).

¹⁹² *Ibíd.* (p.18).

¹⁹³ *Ibíd.* (p.45).

¹⁹⁴ *Ibíd.* (p.61).

sistema que solo acepta y promueve la saturación de lo igual, lo positivo. Son lo genuinamente disímil que lastra y pone freno al proceso de homogeneización. En cuanto tales, se les elimina como se elimina toda distancia:

Todo lo que no se puede hacer presente no existe. Todo tiene que estar presente [...]. Los intervalos espaciales y temporales que se oponen al presente son suprimidos. Solo hay dos estados: nada y presente¹⁹⁵.

Los intervalos tienen una triple función, por cuanto son elementos retardadores, de orden y de articulación, sin los cuales «no se da sino una yuxtaposición de acontecimientos desarticulados»¹⁹⁶. No es baladí la referencia expresa de Han a los intervalos y, específicamente, a los umbrales. El coreano-alemán los describe como «el tránsito a lo desconocido»¹⁹⁷, con un componente de metamorfosis fuertemente vinculado a la idea de muerte y posterior renacimiento. Contra ellos opera, por tanto, la oposición a una doble negatividad: la de la muerte y la de una incógnita futura. Por un lado, el rechazo a la muerte está ampliamente descrito en la obra de Han que parte de la noción heideggeriana de estar-vuelto-hacia-la-muerte para defender que frente a esta se despierta una resolución asociada a la propiedad y que «inscribe en el ente la negatividad del misterio, del abismo, de lo radicalmente distinto»¹⁹⁸. Como hemos descrito, la proscripción de lo negativo característica del sistema neoliberal no concibe a la muerte sino como mero «cese de la producción», anatema en un modelo de sociedad basado en el rendimiento constante que aspira a lo que Žižek denomina, siguiendo a Marx, «la eternización de la circulación»¹⁹⁹, cuyo símbolo *par excellence* sería el dinero. Esta expulsión de la muerte del ámbito de la vida provoca, explica Han, que se le priva de «todo lenguaje» al negársele la condición de modo de ser para rebajarla «a mero cese de la vida»²⁰⁰. Las consecuencias de ello son tan numerosas como trascendentes.

La histeria por la salud, inherentemente vinculada a la histeria productiva, sería una de las más inmediatas secuelas. Esta preocupación, en el marco de una sociedad donde ha desaparecido toda teleología, se torna algo puramente autorreferencial, «[vacándose]

¹⁹⁵ *Ibid.* (p.62).

¹⁹⁶ *Ibid.* (p.63).

¹⁹⁷ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.57). Herder Editorial.

¹⁹⁸ *Ibid.* (p.50).

¹⁹⁹ Žižek, S. (2013). *Repetir Lenin* (p.93). Madrid: Editorial AKAL.

²⁰⁰ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.51). Barcelona: Herder Editorial.

en una finalidad sin fin»²⁰¹. Asimismo, Han encuentra en la hiperactividad y la aceleración del proceso de la vida un intento por compensar el vacío en el que se anuncia la muerte, a la manera de la «salvación» capitalista, producción y acumulación mediante. También se da una relación con lo temporal: la falta de consistencia de la temporalidad y la ausencia de dirección teleológica de la vida hacen que esta se perciba efímera. En lugar de a la angustia heideggeriana, esto conduce a un nerviosismo recurrente. Frente a esta negación de la muerte —reflejada en su expulsión del ámbito público, con tanatorios y cementerios a varios kilómetros de las ciudades; su reducción a hecho morboso como parte de la sociedad del espectáculo; la censura a la que se ve sometida como cuestión constituyente de la vida; su rechazo a través de la obsesión con la salud, la belleza y el envejecimiento— Han proscribió, con Freud, una integración de la muerte en la vida para impedir que esta devenga vida sin vivacidad, una existencia de *zombie* que no puede vivir, pero tampoco morir:

¿No sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante la muerte, que hasta ahora hemos reprimido tan cuidadosamente?²⁰²

Este rechazo a la muerte es, volviendo a nuestra observación sobre los intervalos, un rechazo a los umbrales y su rol en la temporalidad: el umbral arroja a quien lo cruza a una incógnita en cuya penumbra puede yacer —y de hecho se espera que yazca—, lo diferente, lo otro. También somete a su propia temporalidad: el umbral no puede cruzarse de forma apresurada, ni puede acelerarse. Exige un *tempo*, un ritual, a la vez que sumerge a quien transita en lo desconocido, en un espacio de no-ser —se ha mencionado, con Adorno, la oposición temerosa al misterio—, sometiendo a una incontrolable transformación a aquello que se erige en uno de los bienes más preciados del individualista presente: el yo. Sumerge en lo opuesto a lo transparente. No es de extrañar que el umbral, en cuanto molde de la temporalidad, se perciba como algo a destruir.

Habiendo saltado por los aires la vinculación con el pasado y el futuro, sin una negatividad que limite y se enfrente a la marea positiva de la híper-producción, sin una

²⁰¹ Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (p.38). Barcelona: Herder Editorial.

²⁰² Freud, S. (2017). *De guerra y muerte: temas de actualidad* (p.63). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

ligazón que genere entre los acontecimientos «una relación, es decir, una duración»²⁰³, ¿puede apoyarse el devenir de la temporalidad y su percepción en el presente? Han lo rechaza pues, como hemos visto y criticado en el apartado anterior, desustancializa el presente al definirlo como mero punto de transición sobre el cual no puede reposar el centro de gravedad de la temporalidad o del tiempo histórico. Así, perdida toda duración, por cuanto esta solo tiene lugar cuando se da una relación entre acontecimientos, el tiempo atomizado resulta un tiempo «desnarrativizado»²⁰⁴.

¿A qué nos referimos aquí al hablar de desnarrativización? Mencionábamos anteriormente la labor de Han en identificar la naturaleza temporal de fenómenos clave: la verdad, el Uno, etc. Otro fenómeno temporal, clave para entender el modo en que se experimenta la temporalidad y la coherencia —o la falta de esta— es el mundo. El mundo, ya lo hemos visto, no es pura extensión de masa terrestre, como tampoco es la aglomeración desordenada de fenómenos. «Mundo» requiere de un orden, de una coherencia y, afirma Han, de una narración: esta es creadora de mundo²⁰⁵ por cuanto establece una relación entre las cosas y los acontecimientos, generando de esta manera el orden y sentido que constituyen el mundo como tal.

Este rol narrativo recaía en la premodernidad en figuras teológicas, las cuales construían un κόσμος en el que el tiempo ordenaba las cosas y procuraba que los acontecimientos mantuviesen «una relación, un encadenamiento lleno de sentido»²⁰⁶; una vez en la posmodernidad, sin teleología alguna y con un extremo escepticismo a los grandes relatos, a todo proyecto y normativa histórica totalizante —en general, a toda idea de una racionalidad global—, «el impulso a narrativizar [...] queda frustrado»²⁰⁷. A esto es a lo que señala Baudrillard cuando se pregunta, en sus reflexiones acerca de la naturaleza de lo real en lo contemporáneo, adónde ha ido a parar lo que denomina «la constelación de sentido», esa narración que otorgaba coherencia a los fenómenos, reemplazada en la actualidad por la tecnología, solitaria encargada de «unir los fragmentos dispersos de lo real»²⁰⁸. Ante este panorama de actual vacío teleológico, consecuencia del fin de los proyectos metafísicos y teológicos, no han faltado las

²⁰³ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.37). Barcelona: Herder Editorial.

²⁰⁴ *Ibid.* (p.37).

²⁰⁵ *Ibid.* (p.29).

²⁰⁶ *Ibid.* (p.29).

²⁰⁷ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.75). Barcelona: Herder Editorial.

²⁰⁸ Baudrillard, J. (2016). *El crimen perfecto* (p.15). Barcelona: Editorial Anagrama.

iniciativas que han intentado construir sus propios sistemas configuradores de sentido. Un buen ejemplo de proyecto teleológico moderno sería, desde el punto de vista de Han, la filosofía de la esperanza de Bloch, la cual dotaba de sentido y sacaba de la intrascendencia a los hechos históricos al otorgarles «un significado progresivo y emancipatorio»²⁰⁹. De hecho, argumenta Marquard, la ausencia de sentido nihilista ha provocado una producción frenética de modelos y una búsqueda no menos ansiosa de sentido que no solo ha acabado provocando una desmedida nostalgia por aquellos modelos, sino que aboca a una noción errónea del concepto mismo de sentido, como veremos más adelante.

Este tiempo discontinuo descrito por Han y marcado por la hegemonía del corto plazo habría provocado «un desplazamiento de la praxis vinculadora a largo plazo»²¹⁰, que Cruz describe como producto de un alejamiento, inmediatismo mediante, de la continuidad temporal estabilizante. En la actualidad lo único que se contempla es el beneficio cortoplacista, cuya permanencia «supone una atomización del tiempo equivalente, en última instancia, a la atemporalidad»²¹¹. Así, los proyectos de magnitud fracasan al poco de ser concebidos por haberse roto la conexión entre las acciones del presente y las consecuencias que deparará el futuro.

En esta línea, y asociándolo con lo que aparenta ser una crisis de valores, Cruz señala la obsolescencia de prácticas como la promesa, el compromiso o la lealtad porque «en la medida en que aspiraban a continuar el presente en el futuro, entrecruzaban ambos tiempos y generaban una continuidad temporal que ha dejado de ser el caso».²¹² No se piensa a largo plazo porque el presente ya no va encaminado a ninguna parte, salvo a un futuro que se percibe clausurado. Este efecto se manifiesta a nivel individual —Han se detiene en el ser-para-la-muerte heideggeriano y en la expulsión de la muerte del ámbito de la vida— y, añadimos, colectivo y —lo describiremos en el último apartado— ecológico.

²⁰⁹ Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (p. 298). Madrid: Antonio Machado Libros.

²¹⁰ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.21). Barcelona: Herder Editorial.

²¹¹ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.73). Barcelona: Herder Editorial.

²¹² *Ibíd.* (p.72).

3.3. EJEMPLOS DE SUPRESIÓN DE LOS LÍMITES

Dedicaremos las siguientes líneas a ilustrar con ejemplos de plena actualidad las consecuencias de la ruptura de límites descrita por Han: el ámbito de la educación, el juego y del trabajo, regidos los tres por el imperativo del rendimiento y caracterizados por el difuminado de los límites negativos que separan la pluralidad de ámbitos y tiempos. Las consecuencias de esta atomización de las barreras entre el tiempo de trabajo y tiempo de ocio, que prácticamente han dejado de existir, han sido descritas con acierto por Byung-Chul Han en varios de sus ensayos, en particular *La sociedad del cansancio* (2012) y *Psicopolítica* (2014): *burnout*, agotamiento, sensación de no poder hacer más, auto-explotación... y un tiempo que se percibe indiferenciado, en el que solo está el presente. Con este análisis se pretende poner de manifiesto la extensión y magnitud de esta dinámica omniabarcadora y conceder validez al diagnóstico de Han.

3.3.1. Educación

Merece la pena abrir este apartado observando que, del mismo modo que el ocio y el tiempo libre se entienden en la actualidad con respecto al trabajo —como un tiempo dedicado a recuperar fuerzas para así seguir trabajando—, lo mismo ocurren en el ámbito de la educación, cuya orientación viene marcada por la empleabilidad y el futuro rol del discente como unidad productiva. Desde la educación obligatoria a la universitaria, la formación se entiende al servicio del sector profesional, modificándose currículos y metodologías para que la trayectoria académica no haga sino dotar de habilidades que el mercado laboral demanda. El cierre de las facultades de humanidades en Japón en 2015 creó un cierto revuelo al entenderse como síntoma de un proceso que viene ocurriendo desde finales del siglo XX y que señalan tanto Han como Eagleton — en *Después de la teoría* (2010) y *Cultura* (2017) —: la progresiva desaparición de las humanidades por no encajar en este marco en cuyo interior todo se entiende con respecto, por y para el trabajo. Valga esta prefacio como aclaración de lo que entendemos aquí cuando empleamos el término «educación».

Las nuevas metodologías educativas en el ámbito de la educación obligatoria (Primaria y ESO) se mueven en la ausencia de tensión histórica descrita por Heidegger y Han: sus gurús afirman, por un lado, que la escuela clásica —pupitres, pizarra,

lecciones magistrales— está superada y es fundamental alejarse lo más rápidamente posible de ella. Por otro, conceden no saber a dónde se dirige la educación, o a dónde quieren llevarla. Se da el llamativo caso de declarar que no pueden afirmar que siga existiendo una educación como la conocemos ahora en el futuro. A esta ausencia de pasado y de futuro se suma, como era de esperar, un volcado hacia el presente: es clave implementar nuevas metodologías —cambiantes, mutables, indefinidas, en permanente transformación— para hacer de las clases algo más entretenido y divertido. Dos de estas metodologías son el sistema *flipped classroom* (clase invertida) y la gamificación (anglicismo de raíz «*game*», juego).

La primera consiste en que los estudiantes deben estudiar la lección en casa, más allá del horario escolar, para luego aclarar dudas y ponerla en práctica en clase, en una inversión de los tradicionales deberes. La segunda implica introducir dinámicas lúdicas sacadas —preferiblemente— de los videojuegos para motivar al estudiante con logros, recompensas, contextos divertidos o, en un nivel más rudimentario, luces y colores. Los límites entre aula y hogar, entre trabajo y ocio, entre un ambiente escolar y familiar, se diluyen. Se trabaja en casa, se juega en el centro de estudios. Se espera del estudiante que siempre esté activo, produciendo: el tiempo en el hogar ya no es para el descanso sino para adelantar trabajo, de modo que una vez en el aula no se ponga al docente en la posición de «perder el tiempo» explicando contenidos. Una vez en el aula, debe mantenerse activo a base de recompensas y premios, a fin de que los posibles despistes no interrumpen el ritmo de trabajo. El resultado es que ya no se espera el tiempo de ocio porque no lo hay: llegar a casa implica seguir trabajando. Ya no hay un espacio definido para aprender y otro para jugar: hay juego, juego falso, nada más que una herramienta de motivación extrínseca, pero juego al fin y al cabo, en todos los ámbitos.

3.3.2. Juego

La popularidad de los juegos de azar con apuestas y los mecanismos de recompensas y microtransacciones en los videojuegos pone de manifiesto el viraje hacia la producción de estas formas de ocio que han dejado de serlo. El mercado del videojuego, desde hace varios años la forma más popular de entretenimiento, se entiende ya en términos de acumulación: de logros —trofeos entregados por el juego al alcanzar ciertos

hitos—, de artículos coleccionables dentro del juego, de premios, de récords. No basta con llegar a una meta: es necesario acumular una vasta colección de bienes *in-game*. Ya no solo se juega por jugar: se juega para producir.

Las nuevas mecánicas del videojuego evocan al trabajo. Las plataformas móviles han abierto la puerta a juegos que, gracias a la ubicuidad del aparato, permiten una conexión constante que demanda una atención constante. La mecánica del *grind* (limar o moler, como una piedra de afilar lima una hoja de acero) exige llevar a cabo tareas mecánicas de forma sistemática para acumular pequeñas recompensas que a su vez producen, una vez reunidas en suficiente número, grandes premios. La posibilidad de conseguir dichas recompensas está sujeta a unos horarios, establecidos por los desarrolladores del juego: el horario industrial de entrada y salida del trabajo se convierte en el horario de entrada y salida del ocio.

3.3.3. Trabajo

Han describe cómo «para generar mayor productividad, el capitalismo de la emoción de se apropia del juego, que propiamente debería ser lo *otro del trabajo*»²¹³ para que dote de emoción o incluso dramatice la labor mediante gratificaciones motivadoras. De este modo, el capital «acapara el ocio que posibilitaría una actividad sin finalidad ni acción»²¹⁴. Esto supone una invasión por parte de la *vita activa*, en la que todo se entiende como industria, de la *vita contemplativa* del reposo y las cosas hechas por y para sí mismas. Un ejemplo de la contemplación al servicio de la producción sería la creciente inserción en los programas laborales del *mindfulness*, versión secularizada y mercantilizada de la meditación que promueve la entrega plena al instante presente. La meditación auténtica queda pervertida con este movimiento que la pone al servicio de la utilidad. El *mindfulness* entiende la concentración plena, la vivencia del presente y la práctica propioceptiva como medidas paliativas frente al estrés al que somete la jornada laboral y para que el trabajador pueda entregarse por entero a la tarea. La budista anulación del yo se promueve así no mediante la anulación del deseo sino disipando el yo en la tarea, de modo que los aspectos limitadores del individuo —desde su falta de

²¹³ Han, B.-C. (2015). *Psicopolítica* (p.77). Barcelona: Herder Editorial.

²¹⁴ *Ibíd.* (p.79).

motivación para con una tarea alienante al cansancio que le aqueja— desaparezcan en una disipación total en el trabajo. Hoy uno se entrega al trabajo como se entregaría a un juego: «el trabajo pasa a ser un *game*»²¹⁵.

El trabajo como juego se identifica en los sistemas de premios, puntuaciones y méritos que salpican las metodologías modernas. Las gratificaciones atrapan al trabajador como lo hacen con el jugador. Por otra parte, el sutil imperativo del «tú puedes» arroja a la competencia con uno mismo, a la auto-optimización. Se trata de un juego cruel, pues como la circulación que es razón de ser del capitalismo, no conoce límites. Plantear una tarea mediante el «debes» tiene un principio y un final, lo que permite que exista una duración y una conclusión. El «puedes», por auto-referencial, aboca a un perverso movimiento circular de perfeccionamiento: mejorándome compito con mi propia mejora, a la que nunca puedo dar caza. No hay realización alguna. La dimensión temporal de este fenómeno revela que con esto no se está rigiendo el tiempo a partir del futuro, pues no hay un futuro que alcanzar, no hay una meta definitiva. Aboca a la obsesión con el presente, con el «*ahora* tengo que hacer, porque puedo».

3.4. SÍNTOMA: ACELERACIÓN Y PÉRDIDA DE SENTIDO HISTÓRICO

Han especifica desde la primera página de *El aroma del tiempo* (2015) que, pese a tratarse de uno de sus síntomas clave y contra lo que pueda parecer, la crisis de la temporalidad no es una cuestión de aceleración²¹⁶, como reiteradamente señalan Baudrillard y Augé²¹⁷. Han resume así la perspectiva del primero:

En virtud de la aceleración las cosas son expulsadas de la esfera referencial dotadora de sentido y se descomponen en fragmentos, en partículas de lo real, aisladas de sí mismas, que dan tumbos en un espacio vacío de sentido²¹⁸.

Sin embargo, matiza, esto no es así. No es la aceleración lo que expulsa a las cosas de una esfera referencial, una dimensión superior que concede sentido, porque ya no existe tal dimensión. Por otra parte, la aceleración presupone una dirección²¹⁹. ¿Y cuál

²¹⁵ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.18). Barcelona: Herder Editorial.

²¹⁶ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.9). Barcelona: Herder Editorial.

²¹⁷ En Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.33). Barcelona: Editorial Gedisa.

²¹⁸ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.41). Barcelona: Herder Editorial.

²¹⁹ *Ibíd.* (p.56).

es la dirección en la posmodernidad, o en la sociedad contemporánea? En la actualidad no la hay, más allá del futuro cerrado y catastrófico señalado por Gumbrecht y Garcés, y ese futuro del desastre no conduce a una aceleración sino todo lo contrario, a un lento presente, a un no-avance, un no-progreso. La situación actual se explica mucho mejor, defiende Han, desde la desnarrativización.

La aceleración es por tanto algo percibido, un síntoma que expresa la ruptura de los diques temporales, «una consecuencia de un tiempo que se ha quedado sin sostén, atomizado, un tiempo sin ningún tipo de gravitación que lo rijan»²²⁰. No es la causa de dicho fenómeno: esta reside en la dialéctica de la positividad y la asfixiante saturación productiva del capitalismo, como hemos visto. Es más: la percepción de aceleración no se debe tanto a la aceleración en sí como a la carencia de rumbo de la temporalidad: «el tiempo aprieta porque nunca se acaba, nada concluye»²²¹. Al no haber una narración — es decir, una constelación de sentido— sino meros instantes interrumpidos, al no existir un límite que «eche el cierre», que permita una conclusión, se arrebatada la posibilidad de pasar página, de ordenar el tiempo. Aquí es notable la influencia de Heidegger en Han, por cuanto el coreano-alemán viene aquí a repetir la idea detallada en el párrafo 68 de *Ser y tiempo*, en la cual se explica que

En la resolución, el presente no solo es traído de vuelta de la dispersión en lo que es inmediatamente objeto de preocupación [el mero estar a la mano], sino que es retenido en el futuro y haber-sido. *Al presente retenido en la temporeidad propia*, que por ende es un presente propio, lo llamamos el instante²²².

Como defiende Gumbrecht, esto deriva en una intrigante dicotomía: pese a que la temporalidad se percibe como acelerada, esta no produce ninguna transformación genuina, por lo que el resultado de tanta percibida aceleración, paradójicamente, es un lento presente que no termina de pasar:

El tiempo, entendido como tiempo histórico, parece, por un lado, haberse detenido en un presente que se dilata paulatinamente, pero, por otro, se ha expandido en una

²²⁰ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.72). Barcelona: Herder Editorial.

²²¹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.14). Barcelona: Herder Editorial.

²²² Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.338). Madrid: Editorial Trotta.

pluralidad de temporalidades que se mueven cada vez con más fuerza y se pueden experimentar simultáneamente²²³.

El coreano-alemán entiende ambos fenómenos, la (percibida) aceleración y desaceleración (del presente), como dos manifestaciones fruto de la destemporalización narrativa, que impide cualquier progreso narrativo, dándose «una cronología vacía de acontecimientos»²²⁴. Aunque «pasen muchas cosas» estas no se encaminan en ninguna dirección ni, utilizando la apropiada expresión española que una dirección y trascendencia, no van a ninguna parte. No construyen sentido, no configuran mundo, no forman una narración. Por ello nos encontramos ante este presente que parece no pasar, ante esta cronología vacía. Gumbrecht lo explica argumentando que esta transformación del presente no podría haberse dado sin «una transformación de las dimensiones de pasado y futuro que lo enmarcan»²²⁵. Es decir, la capacidad del presente de traer consigo cambios viene determinada por su relación narrativa con el pasado y el futuro: una vez esta se ha desmoronado, el presente pierde esta capacidad.

Han aún en este apartado sus observaciones sobre el tiempo y la diferencia al plantear que este atolondramiento percibido como aceleración «impide que se constituyan formas divergentes»²²⁶. Lo apresurado del devenir y la falta de sustancia de los instantes presentes no son un terreno en el que pueda florecer lo distinto. La homogeneización no combate la otredad enfrentándola directamente: esta eliminación violenta evoca a las sociedades represivas del siglo pasado. Estos sistemas eran menos poderosos que el capitalismo contemporáneo, pues como defiende en una de las tesis centrales de *Sobre el poder* (2016), el auténtico poder no necesita hacer uso de la violencia. Del mismo modo, la sociedad capitalista no necesita emplear la fuerza restrictiva para frustrar el desarrollo de la alteridad: le basta con negarle sus condiciones de posibilidad. Los ámbitos espacial y temporal, piedras angulares de la construcción de sentido, son aquellos en las que actúa de una forma más clara.

La crisis actual no es por tanto una mera cuestión de velocidad, pues de darse un tiempo secuenciado esta sí provocaría una percepción de rápido progreso que no se da

²²³ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.36). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²²⁴ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.48). Barcelona: Herder Editorial.

²²⁵ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.49). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²²⁶ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.17). Barcelona: Herder Editorial.

en la actualidad. Cuando Martínez-Martínez explica que los individuos solo son capaces de vivenciar los cambios pero no de asimilarlos o de hacerlos objeto de experiencia no se debe exclusivamente, como diagnóstica, a que los cambios «son tales y *tan acelerados* [que no pueden ser integrados] en un todo homogéneo en el que pasado, presente y futuro se sucedan de forma armónica»²²⁷. Se trata, como venimos viendo, de una cuestión de desnarrativización, no de la aceleración. Cruz lo resume con acierto:

La aceleración no constituye, en el fondo, otra cosa que un efecto del modelo de la vida activa, troquelado por el imperativo del trabajo, donde la persona queda inexorablemente degradada a la condición de *animal laborans*. Por eso las llamadas «estrategias de desaceleración [...] no son capaces de acabar con la crisis temporal contemporánea»²²⁸.

Si las estrategias de desaceleración no son eficientes, tampoco pueden serlo las de aceleración. Esto se debe a que, como hemos explicado, la crisis de la temporalidad no es una cuestión de des/aceleración sino de disincronía. Por otra parte, aceleración y desaceleración no se dan ya en la temporalidad como mutuamente excluyentes sino como «manifestaciones distintas del mismo proceso»²²⁹ —perspectiva en la que coincide con Gumbrecht—. Las teorías de la aceleración, entre las que podemos contar las articuladas por Baudrillard, Rosa, Deleuze y Guattari, construyen por tanto sus soluciones a partir de diagnósticos errados. Por otra parte, a la crítica de Han a estos modelos podemos añadir la perspectiva de Fredric Jameson, para el cual los modelos aceleracionistas y las estrategias temporales de la posmodernidad fracasan a la hora de ofrecer una solución válida a la crisis del tiempo, por cuanto

[la concepción] de un perpetuo presente, fuera del tiempo fenomenológico «normal», y una liberación y un desprendimiento de las cadenas del pasado y del futuro [...] no hace sino replicar uno de los ritmos más fundamentales del capitalismo, a saber, su reducción al presente, en vez de construir una crítica de él²³⁰.

²²⁷ Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente* (p.19). Madrid: Amagord Ediciones.

²²⁸ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.71). Barcelona: Herder Editorial.

²²⁹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.46). Barcelona: Herder Editorial.

²³⁰ Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular: ensayos sobre la ontología del presente* (p.163). Barcelona: Editorial Gedisa.

De hecho, Han impugna que se hable de aceleración porque, defiende, no hay dirección alguna sobre la que discurra dicha aceleración²³¹. Añade a este respecto:

La mera velocidad no supone gran influencia en la producción de sentido histórico. *Se debe más bien a la inestabilidad de la trayectoria*, a la desaparición de la propia gravitación, a las irritaciones u oscilaciones temporales²³².

Esto es, dada una teleología, un proyecto histórico, la aceleración no lleva a una pérdida de sentido porque no se pierde de vista el referente, el horizonte, la orientación. Como, recordemos, defienden Heidegger y Han, «la significación temporal proviene del futuro»²³³, aun cuando los cambios acontecidos en este se suceden con una alta frecuencia. De hecho, bien podría argumentarse que la aceleración de los acontecimientos puede producir una orientación aún más enérgica y decidida hacia el futuro, por cuanto se percibe que los pasos dados hacia su consecución se suceden rápidos, haciendo que la resolución del proyecto se torne cada vez más cercana.

Pero para ello debe darse una condición: debe haber un proyecto teleológico —y cuando se habla de proyecto, como matiza acertadamente Marina Garcés, no basta con hablar de un futuro cualquiera, un final del devenir: es necesario que haya un pro-yecto, una proyección en la que el hombre se sabe constructor de sentido— y el futuro debe considerarse abierto, esto es, susceptible de intervención y por lo tanto vinculado al presente. Si no existe la perspectiva de un futuro mejor, si se renuncia a esa posibilidad transformadora, es cuando el tiempo deja de ir a ninguna parte²³⁴.

En la actualidad se dan una serie de condiciones que dificultan la posibilidad de construcción de un proyecto: el futuro ya no se percibe como abierto sino como clausurado, por lo que se rompe la conexión entre presente y futuro —no importan las acciones que se emprendan en el presente, estas no serán capaces de corregir el rumbo incorregible que avoca a un final catastrófico— o lo que es peor, se percibe que todas las acciones del presente no son más que pasos dirigidos hacia el desastre:

Hemos llegado a aceptar, como un dogma, la irreversibilidad de la catástrofe. Por eso, más allá de la modernidad que diseñó un futuro mejor para todos, y de la posmodernidad,

²³¹ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.19). Barcelona: Herder Editorial.

²³² *Ibíd.* (p.43).

²³³ *Ibíd.* (p.31).

²³⁴ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.8). Barcelona: Editorial Anagrama.

que celebró un presente inagotable para cada uno, nuestra época es la de la condición póstuma: sobrevivimos, unos contra otros, en un tiempo que solo resta²³⁵.

Estos pasos se dan de todos modos, pasando de la afirmación que Žižek toma de Marx para hablar del objetivo de toda ideología por configurarse en una totalidad atemática e irreflexiva («no saben que lo hacen, pero lo hacen»²³⁶) a una más cínica: «saben perfectamente lo que hacen, pero lo hacen igualmente». El futuro clausurado remite al *eskatón*, a un final de los tiempos, que según Han no admite acción o proyecto alguno, arrebatando la libertad a un hombre que no puede proyectarse en el futuro pues está «arrojado al final definitivo del mundo y del tiempo»²³⁷. Es de suma importancia observar aquí que Heidegger no considera a este tipo de futuro cerrado como el futuro que hace brotar de sí el presente y del que emerge el haber-sido: ese futuro productivo al que alude Heidegger no es «un ahora que todavía no se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que solo más tarde llegará a ser»²³⁸. El futuro catastrófico todavía-no-efectivo de la contemporaneidad no es futuro que, según Heidegger, pueda crear un presente, no es un futuro propio capaz de abrir un horizonte en el que anticiparse: es el futuro impropio caracterizado por el estar-a-la-espera, la inacción. Volvemos por lo tanto a la naturaleza anti-ilustrada del capitalismo y cómo su lógica productiva ha desmontado una de las defensas erigidas por Blumenberg en su legitimación de la Edad Moderna: no hay en la actualidad un futuro abierto en el que construir un proyecto en libertad, sino el resignado no-paso del tiempo, el avanzar desordenado de la temporalidad hacia un mañana pre-determinado Partiendo de la base de que según Heidegger el Dasein es la temporalidad.

3.5. CONSECUENCIAS: TRANSFORMACIÓN Y TELEOLOGÍA DESDE UN PRESENTE ROTO

Para Han, la pérdida de tensión dialéctica ha provocado una ausencia de pasado y de futuro; por lo tanto, de esperanzas, como apunta Garcés en su descripción de la condición póstuma. El vacío de proyectos teleológicos y la evanescencia del presente contribuyen a esta sensación de falta de alternativas con la que cerrábamos el apartado

²³⁵ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.10). Barcelona: Editorial Anagrama.

²³⁶ Žižek, S. (1992). *El objeto sublime de la ideología* (p.15). México DF: Siglo XXI Editores.

²³⁷ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.31). Barcelona: Herder Editorial.

²³⁸ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.341). Madrid: Editorial Trotta.

anterior. A consecuencia de ello, especifica Gumbrecht, se produce la sensación de que «los elementos y estructurales centrales de nuestro mundo se transforman ahora más lentamente»²³⁹. José Luis Villacañas, en el prólogo de *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (2010), resume la posición de Gumbrecht señalando que la desmaterialización de nuestra época y la ausencia de teleología, expresada en la certeza de que el futuro no traerá nada nuevo²⁴⁰, ha engendrado un presente «detenido y ampliado» que se niega a pasar²⁴¹. Gumbrecht explica dicha ausencia de teleología argumentando que el horizonte de expectativas descrito por Koselleck se encuentra, desde finales del siglo XX, clausurado y dominado por un escenario apocalíptico. A consecuencia de ello, el futuro ha dejado de percibirse como abierto, un espacio vacío que rellenar:

Como resultado de un sentimiento de un miedo tan indeterminado como efectivo, se evita dar el siguiente paso hacia un futuro cualitativamente diferente del presente, como si este fuese precisamente el paso adicional que convirtiera en irreversible el camino hacia la catástrofe. En lugar de dejar atrás el presente, lo empujamos cada vez más hacia el futuro²⁴².

Esto no quiere decir que no se den cambios: todo lo contrario, hay demasiados, pero les falta trascendencia, duración, sustancia, gravedad. Manuel Cruz señala en *Ser sin tiempo* (2016) que la fractura de la temporalidad no se debe a la ausencia de un *telos* personal sino a su abrumadora multiplicidad, a la hipertelia señalada por Baudrillard en *Las estrategias fatales*:

Ahora, desaparecido [el horizonte teleológico], no queda otra que intentar materializar a lo largo de nuestra vida mortal el mayor número de opciones posibles de entre las inmensas posibilidades que el mundo ofrece [...] La presunta solución a este problema es tan conocida como falsa: vivamos más deprisa para acumular el máximo de experiencias.

²³⁹ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.45). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁴⁰ «Nada nuevo» en el sentido de nuevos modelos de sociedad, de organización económica, nuevas perspectivas y horizontes, nuevos proyectos transformadores. En la actualidad «no hay realización histórica, ni como progreso ni como revolución» (Garcés, M. (2017). *Ontología de la actualidad*. VIII Congreso de la SAF. Barcelona). Se asumen como posibilidades futuras la catástrofe y la extinción, no un cambio de panorama social, político, o económico. Como dice la pesimista máxima de Fredric Jameson a renglón de las producciones literarias y cinematográficas de la actualidad: es más fácil imaginar el fin del mundo que un mundo sin capitalismo.

²⁴¹ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.13). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁴² *Ibid.* (p.31).

Es falsa porque se basa en el espejismo de que aprovechando el tiempo podremos dar alcance al mundo [un mundo, añadimos, que ya no está por cuanto ha desaparecido aquello que lo constituía como tal dotándolo de sentido y coherencia]²⁴³.

A este respecto añade Han, en oposición a Hartmut Rosa, que la incapacidad de llevar a cabo una conclusión con sentido nos conduce a «hacer *zapping* [...] entre las opciones vitales»²⁴⁴ sin que podamos llegar a lo que él define como la tranquilidad, el final —Heidegger lo expresaría diciendo que el olvido de sí emana de este atolondrado transitar de una posibilidad intramundana a otra, sin el elemento de espera de considera *conditio sine qua non* de la propiedad—. Este movimiento sin fin de la producción de sentido vendría motivada, señala Marquard en *Dietética de las expectativas de sentido. Observaciones filosóficas* (2000) por una excesiva expectativa y pretensión de sentido en estado puro, de «un auténtico sentido» —pasándose por alto su carácter indirecto— que conduciría, a la manera dialéctica, al hecho de que la búsqueda directa de este no lo produce. La expectativa idealizada de fundamentos arroja al individuo a un frenético e inacabable «busque y compare» de opciones que nunca terminan de proporcionar lo que el consumidor viene buscando.

Por otra parte, Gumbrecht señala que los cambios actuales no pueden ser asimilados, ni en número ni en dimensión; cambios que por otra parte, añade, son provocados por nosotros mismos²⁴⁵. La célebre máxima de *El Gatopardo* («todo cambia para que todo siga igual») está invertida («todo sigue igual porque todo cambia») a la vez que conserva su significado esencial. De todo ello resulta la sensación de que, pese a la falsa sensación de aceleración propiciada por la atropellada sucesión de presentes, «los elementos y estructuras centrales de nuestro mundo se transforman ahora más lentamente que hasta hace poco tiempo»²⁴⁶.

José Luis Pardo describe la situación resultante de forma muy acertada:

El estrechamiento se debe a lo que suele llamarse «el imperio del corto plazo»: ya nadie —ni los individuos, ni las instituciones, ni los Estados— puede hacer planes de futuro a largo plazo, todos los consensos y acuerdos se volatilizan en la fluidez de una situación

²⁴³ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.60-61). Barcelona: Herder Editorial.

²⁴⁴ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.26). Barcelona: Herder Editorial.

²⁴⁵ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.67). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁴⁶ *Ibid.* (p.45).

que cambia con tanta rapidez y con tanta volubilidad como los tipos de interés financiero, y cualquier construcción de sentido se ve constantemente amenazada de caducidad por estos cambios constantes que agujerean las biografías personales, laborales o académicas de la gente y las políticas de las instituciones colectivas. Si esto comporta una descualificación mayor del tiempo es porque *la experiencia de una temporalidad dividida en tramos (años, meses, días, horas) ha sido sustituida por la de un continuum indiferenciado que constantemente es vaciado de todo contenido y vuelto a rellenar con otros contenidos igualmente efímeros*²⁴⁷.

Como en el tiempo roto y desnarrativizado nada es decisivo, no lo son ni las acciones individuales, percibidas como insuficientes, ni el hecho de que no se estén tomando medidas institucionales para gestionar algunos de los desafíos más críticos de ese presente que construye futuro. Ni siquiera las consecuencias que ya estamos percibiendo en el ámbito ecológico —aumento de las temperaturas, deshielo de los casquetes polares, extinciones de especies, polución— se comprenden como consecuencias. Recordando a Han, nada en el presente se entiende como definitivo. Solo el futuro cerrado al que señala Gumbrecht será definitivo, cuando irrumpa de forma inevitable, trayendo consigo ese escenario de agotamiento de los recursos naturales o alteración irreversible de las condiciones ecológicas. ¿Cómo reacciona el capitalismo a un escenario que bien podría abocarlo a una transformación impuesta, al encuentro catastrófico con un límite, el de la Naturaleza, ineludible? No puede. La dialéctica de la positividad actúa también en este ámbito, despojando a la información de cualquier capacidad de movilización. La saturación de imágenes y eslóganes apocalípticos, tan representativa de la hiperproducción señalada por Han, tienen sobradamente actualizado al espectador del irreversible daño causado por el paradigma contemporáneo y el capitalismo a los ecosistemas, la extrema diferencia entre ricos y pobres, la obscena acumulación del capital por parte de un porcentaje mínimo de la población. Los desmanes del sistema abren los informativos de forma constante pero, al faltarles cualquier narratividad, al moverse en un tiempo histórico carente de tensión, al no haber proyecto alguno que se profile como alternativo, estos no generan ningún cambio más allá de la ocasional oleada de indignación que, como señala Han, no es capaz de producir ninguna transformación real.

²⁴⁷<https://elvuelodelalechuza.com/2015/02/05/jose-luis-pardo-la-filosofia-no-tiene-una-rentabilidad-inmediata-o-directa-ni-economica-ni-politica-pero-eso-no-quiere-decir-que-no-tenga-consecuencias/>

Podemos construir una explicación de esta aporía por la cual cuanto más información se presenta sobre una determinada catástrofe, menos viable parece su solución. En primer lugar, el bombardeo informativo de las características del desastre tiende a retratar al problema como una cuestión ante la cual solo pueden aplicarse medidas de salvamento o de rescate, como las denomina Garcés. Nunca se pone sobre la mesa una alternativa de calado, una solución radical, porque dicha solución pasa necesariamente por una transformación igualmente radical de la manera en que las formas productivas están organizadas y aplicadas. Suprimidas las opciones transformativas, lo que queda es un sinnúmero de cuidados paliativos que no se perciben como soluciones: son frágiles contenciones ante un fenómeno que termina por percibirse como inevitable. Los instantes presentes no pasan de ser advertencias de un futuro pre-determinado, casi escatológico, instantes efímeros que al no estar ligados entre sí por formar parte de un proyecto alguno caen en la intrascendencia, carecen de duración, no dejan ningún sedimento ni esperanza alguna en el cambio.

En segundo lugar, la psicología denomina «indefensión aprendida» a la falta de resistencia por parte de quien no encuentra solución a un problema que le afecta²⁴⁸. El goteo catastrófico de las noticias sin que se perciba ninguna meta rectora y sin que se dibuje una alternativa en el horizonte no nos vuelve más concienciados: todo lo contrario, solo aumenta nuestra aceptación pasiva del desastre. Convertido el capitalismo en algo completamente atemático, inscrito por completo en el horizonte de sentido de la sociedad, sus desmanes se perciben como algo tan inevitable como un terremoto provocado por el movimiento de placas tectónicas o cualquier otro desastre natural.

En tercer lugar, podría argumentarse que lo percibido a través de los medios no es la catástrofe en sí sino una imagen morbosa de esta, combustible de ignición rápida para la exigente maquinaria de la sociedad de consumo. La imagen por sí misma no es más que un contenido desustancializado, intrascendente y susceptible de ser reemplazada por otra imagen si no resulta del agrado del consumidor. Su acumulación no produce

²⁴⁸ Este concepto surgió de las observaciones recogidas de un experimento muy sencillo: una rata es situada en un cubículo y es sometida a descargas de aleatoria frecuencia, que no guardan relación alguna con sus actos. La rata busca frenéticamente una manera de detener las descargas —huir, pulsar alguna palanca, tocar una parte de la pared— pero como estas no cesan, detiene toda actividad, aceptando pasivamente la derrota y las descargas

duración ni trascendencia. Por otra parte, los países más ricos han externalizado al tercer mundo tanto los aspectos más desagradables del capitalismo como sus consecuencias más duras —fábricas, talleres ilegales, explotación infantil, polución—, por lo que la categoría del espacio también tiene algo que decir en la distancia emocional desde la que contemplamos los síntomas de la explotación salvaje de la naturaleza. Cuando estos problemas llegan a percibirse, como en la polución cotidiana de las grandes urbes, intervienen los factores anteriormente mencionados para conducir a la misma falta de respuesta.

Por último, la saturación informativa se rige por los parámetros de la sociedad del espectáculo: dataísmo que no ahonda en las causas del problema —porcentaje de recursos naturales consumidos, número de rinocerontes con vida, etc.—, transparencia morbosa y, como señala Han en *Psicopolítica* (2015), un funcionamiento basado no en el proyecto sino en la emoción. La emoción, entendida en el capitalismo como mera salida repentina y fugaz de afectos —por lo que encuentra acomodo en la maquinaria de circulación constante de contenidos efímeros—, no es constantiva sino performativa, además de intencional y finalista²⁴⁹. Esto significa que no representa ningún estado, por lo que no tiene ni produce duración. Por otra parte, su intencionalidad se pierde al carecer de objeto. No podemos hacer nada en el momento de entrar en contacto con la noticia, de modo que una vez disipada la indignación o el miedo que nos produce, nos sumergimos de nuevo en otra emoción y en el proceso productivo. Una manifestación organizada nace del sentimiento de injusticia. La indignación como emoción solo conduce a una rabia pasajera que con frecuencia solo se traduce en una efímera expresión de desafección y frustración en las redes sociales, en la reclamación y queja del sujeto pasivo sobre el que se funda una «democracia de espectadores»²⁵⁰.

Hablando de estas oleadas de indignación, Han explica que las «movilizaciones» pergeñadas en las redes sociales como respuesta a noticias escandalosas no son capaces de generar cambio alguno por el mismo factor que provoca la falta de narratividad del tiempo: los arranques de ira virtuales carecen de lo que Han describe como estabilidad, constancia, continuidad, firmeza y actitud²⁵¹, esto es, la integración en torno a un nexo

²⁴⁹ Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica* (p.67). Barcelona: Herder Editorial.

²⁵⁰ *Ibid.* (p.24).

²⁵¹ Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (p.21). Barcelona: Herder Editorial.

estable, por lo que las protestas permanecen inconexas y nos son capaces de construir nada; «no engendra[n] ningún futuro»²⁵². La argamasa nunca fragua: permanece líquida, y nada puede erigirse sobre lo líquido. Del mismo modo, los instantes inconexos no encuentran nada que los vertebral, por lo que no pueden construir una estructura que produzca significado. Su naturaleza inestable les hace capaces de absorberlo todo sin llegar a generar nada a partir de ello: en palabras de Baudrillard, «[la] masa implosiva no explotará jamás por definición, y toda palabra revolucionaria implotará también en ella»²⁵³.

Al no desplazamiento del presente al futuro, por lo que este último supone de amenaza, se suma un movimiento temporal de naturaleza retrospectiva: rellenar el presente con múltiples pasados²⁵⁴, hasta el punto de preguntarse Gumbrecht si habrá acaso algún pasado que el presente en expansión no consiga absorber²⁵⁵. Los populismos de derecha, en alza desde el último lustro, incluyen entre sus proclamas constantes referencias a un pasado mejor —en realidad meras «retrotopías» baumanianas, mecanismos de defensa contra un presente percibido como amenazador o inestable, búsquedas de utopías en un pasado ideológicamente construido y percibido como sólido²⁵⁶— resumida en la exitosa fórmula «*Make America (o lo que corresponda) great again*»; es decir, rellenar un presente que se percibe vaciado por la pasada gloria de una nación, una cultura, una raza, una religión. Las fórmulas nostálgicas de las que se alimenta la mercadotecnia, al igual que la recuperación de patrones estéticos pasados para construir con ellos el pastiche o el *kitsch*, formarían también parte de esta fagocitación del pasado reducido a mercancía por parte de un presente que no lo asimila sino que simplemente lo consume. No se trata, por tanto, de una genuina apropiación del pasado como a la que señala Heidegger en *Ser y tiempo*, sino una instrumentalización de contenidos pasados en cuanto estos puedan ser utilizados o, en palabras de Gumbrecht, «materiales con los que se puede trabajar y escenarios que

²⁵² *Ibíd.* (p.23).

²⁵³ Baudrillard, J. (2014). *Cultura y simulacro* (p.155). Barcelona: Editorial Kairós.

²⁵⁴ Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (p.32). Barcelona: Herder Editorial.

²⁵⁵ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.65). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁵⁶ Bauman desarrolla esta idea a fondo en su obra póstuma *Retrotopía* (2017). Barcelona: Ediciones Paidós.

pueden ser atravesados»²⁵⁷. El resultado de este doble movimiento, afirma Gumbrecht, es que el presente «se dilata tanto que ningún futuro transportado al presente es capaz de convertirlo en pasado»²⁵⁸.

Vivimos una situación, por tanto, que requiere de un cambio completo de paradigma. Han señala al capitalismo y su total hegemonía como responsable de dicha situación; Gumbrecht, por su parte, defiende que el tiempo en sí no se sale de quicio de forma apocalíptica, sino que se trata de un cronotopo específico que ha llegado a su fin histórico²⁵⁹ o, como lo describe Cruz, «la quiebra de una determinada experiencia del tiempo»²⁶⁰. El agotamiento de dicho cronotopo, inaugurado por la Ilustración y alcanzado su cénit a finales del siglo XX, habría dado lugar al ya mencionado fin de la teleología y a una «quiebra de la llamada aceleración del tiempo»²⁶¹.

Con este último concepto Gumbrecht señala el hecho de que, por muchos cambios que acontezcan, si estos son inmediatamente reemplazados por otros igual de intrascendentes, si —como señala Han— no hay un conector entre ellos que construya una duración, se tornan evanescentes, irrelevantes. Es importante observar hasta qué punto hay una relación entre lo relevante de los acontecimientos y la producción de sentido histórico: Augé llegará a describir a la misma historia, aunque de forma algo imprecisa, como «una serie de acontecimientos reconocidos como acontecimientos por muchos»²⁶². Si no se da tal reconocimiento, si todos los acontecimientos son igual de hueros para todo el mundo, es entonces cuando se produce el verdadero fin de la historia.

En este panorama de conclusión histórica el futuro se percibe como distopía, como desastre, fuera de toda posibilidad de corrección —con lo que volvemos al punto anterior—. Lo que Fukuyama olvidó mencionar al respecto de las consecuencias del fin de la Historia y lo que la posmodernidad no contempló —o prefirió no contemplar— era que la ausencia de alternativas políticas y el volcado en el instante presente

²⁵⁷ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.55). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁵⁸ *Ibid.* (p.32).

²⁵⁹ *Ibid.* (p.47).

²⁶⁰ Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo* (p.69). Barcelona: Herder Editorial.

²⁶¹ Gumbrecht, H. U. (2010) *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico* (p.49). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

²⁶² Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato* (p.33). Barcelona: Editorial Gedisa.

provocaría una ruptura con el futuro por la cual este dejaría de estar vinculado a la acción humana, convirtiéndose en el instante sin consecuencia señalado por Baudrillard²⁶³. El capitalismo, como significativo amo y proyecto anti-humanista emancipado, se percibe ya como algo autónomo e imparable, por lo que las consecuencias futuras de sus desmanes presentes están más allá del control del hombre.

En el ámbito íntimo y volviendo la vista hacia Heidegger, la atomización del tiempo trae consigo la atomización de la identidad, por la cual uno «solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo»²⁶⁴. Nótese el uso por parte de Han del adjetivo «pequeño», en contraposición tácita a los «grandes» proyectos teleológicos. Han compara al hombre posmoderno, al que identifica con el «último hombre» nietzscheano, habitante de un tiempo sin «un horizonte universal, una meta rectora»²⁶⁵, con el hombre premoderno, «de facticidad y repetición»²⁶⁶ que, arrojado, a las cosas, las acepta o las sufre²⁶⁷. Es cierto que el tiempo del hombre premoderno está narrativizado; no obstante, puede argumentarse que a ese individuo el tiempo *le es narrativizado* por proyectos teleológicos que la hermenéutica de la sospecha se ha ocupado de revelar como constructos ideologizados. Así, nos interesa no solo que el tiempo esté narrativizado, sino de qué manera lo está, quién le confiere narratividad y con qué objetivos. Consciente de la labor *destructiva* de la sospecha, y pese a las bondades que Han atribuye a los proyectos teleológicos, su alternativa no se plantea en clave nostálgica: el final de lo que él denomina «la época de la narración», del tiempo lineal-narrativo, no supone un desastre. Así, describe cómo Lyotard ve en ello la posibilidad de liberación²⁶⁸ y propone él mismo que el final de la linealidad del mundo «hace que sean posibles y necesarias nuevas formas del Ser»²⁶⁹. Su fórmula es clara: frente a la imperante

²⁶³ Baudrillard, J. (1985). *Las estrategias fatales* (p.15). Barcelona: Editorial Anagrama.

²⁶⁴ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.9). Barcelona: Herder Editorial.

²⁶⁵ *Ibíd.* (p.52).

²⁶⁶ *Ibíd.* (p.50).

²⁶⁷ Nos permitimos observar aquí que la aceptación o sufrimiento de las cosas a las que el hombre es arrojado no se debe de forma exclusiva a la coherencia o desnarrativización del tiempo. No se menciona el factor determinante: la capacidad de intervenir sobre las cosas. El resignado sufrimiento premoderno solo puede darse cuando no hay alternativa al pesar, cuando este es percibido como inevitable. La multiplicación de las potenciales fuentes de angustia es el precio que pagar por haber multiplicado también la capacidad de intervención sobre los entes. Con ello, la mentalidad moderna pierde el ser-con y acaba cometiendo el error de pasar por alto la diferencia ontológica: pensar que tener a la mano una gran cantidad de entes, incluso todos los entes, significa tener a la mano el Ser.

²⁶⁸ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.79). Barcelona: Herder Editorial.

²⁶⁹ *Ibíd.* (p.64).

disincronía, Han prescribe un retorno a la *vita contemplativa* capaz de frenar «la pérdida del mundo y del tiempo»²⁷⁰.

Han atribuye al demorarse contemplativo de la belleza un sentido temporal basado en la duración, por cuanto se ocuparía, frente a lo efímero y lo pasajero, a «las cosas eternas e inmutables, que descansan en sí mismas»²⁷¹. La propuesta ética de Han es, además, estética y temporal: un volverse hacia el valor de uso, las cosas que tienen un valor inherente, frente a la marea reduccionista de la homogeneización. En esta visión contemplativa se unirían *theoria* —entendida como contemplación de la verdad— y *praxis* —aquello que se hace por sí mismo, por su propio valor—.

En cuanto a la manera en que se materializa esta apuesta por lo contemplativo, no es una mera cuestión de crear tiempo libre. El tiempo libre actual solo se entiende como como una cuenta atrás cuyo sentido consiste en recuperar la capacidad de volver a trabajar; o cada vez con más frecuencia, «tiempo para seguir trabajando fuera del trabajo». La contemplación entendida por Han, como tiempo al margen del trabajo, que lo interrumpe y le supone una negatividad, dota de significado al tiempo, cuyo transcurrir cobra sentido a través de esta tensión dialéctica, haciendo que los instantes pasen a ser fragmentos de un relato, «transiciones plenas de sentido dentro de un marco de tensión narrativa»²⁷². La cuestión, por tanto, no consiste en desacelerar —como argumentan las propuestas *slow*— ni en simplemente aumentar el tiempo de ocio, sino que haya espacios para la perdurabilidad, el sosiego y el sentido que otorga la contemplación:

El tiempo del trabajo, el tiempo como trabajo, no tiene duración. Consume el tiempo produciendo. La perdurabilidad y el sosiego rehúyen el uso y el consumo. Crean una duración. La *vita contemplativa* es una *praxis* de la duración. Genera otro tiempo al interrumpir el tiempo del trabajo²⁷³.

Pese a que puede construirse sentido sin teología ni teleología, lo cierto es que la pérdida de ambas ha dejado hondas consecuencias. Como hemos descrito anteriormente al abordar la cuestión de la proscripción de la muerte del ámbito de la vida, la muerte de Dios ha traído consigo un hombre vuelto hacia sí mismo y su salud de forma neurótica,

²⁷⁰ *Ibíd.* (p.11).

²⁷¹ *Ibíd.* (p.125).

²⁷² *Ibíd.* (p.127).

²⁷³ *Ibíd.* (p.134).

el cual vive una «rigurosa política de la salud»²⁷⁴ que no conduce a la realización de proyecto alguno, sino a una atención auto-referencial, un *Sorge* heideggeriano vuelto-hacia-sí que, carente de *telos*, no puede llegar a un punto de conclusión ni tener duración alguna. Por lo tanto, dicho hombre nunca muere, no encuentra clausura que selle y lleve a término su proyecto, sino que simplemente expira, termina de forma inconclusa; la vida no termina como una estructura sino que finaliza con una abrupta interrupción. Nunca, como impele Zaratustra, se muere a tiempo²⁷⁵.

Volviéndonos hacia Heidegger, podríamos decir que nunca se da un enfrentamiento genuino con la muerte, y al eludir este careo con la angustia nunca llega a abrazarse el ser del Dasein: su ser posibilidad, pura posibilidad. Es en este punto donde Han rescata el vínculo heideggeriano entre Dasein y tiempo: desmoronado el tiempo, se desmorona el Dasein; sin un futuro hacia el que volverse de forma resuelta solo queda la opción de la caída y la impropiedad. «Ser-para-la-muerte», defiende Han, implica integrar la muerte en la vida, de modo que esta se erija «en fuerza creadora y consumadora del presente»²⁷⁶, el «aguijón para los vivos» de Zaratustra.

Es en esta tensión temporal, perseguida tanto por Nietzsche como por Heidegger, donde se otorga significado al presente. Sin ella, sin ese agente tensor que integra pasado y futuro en el presente comunicándolos hermenéuticamente, lo que queda no es sino una sucesión atolondrada de presentes carentes de toda gravitación, de toda coherencia entre ellos, de una duración que les conceda un significado y los transforme en algo más que en evanescencias. Si los instantes carecen de gravedad y de significado, o en las palabras casi poéticas de Han, de peso y aroma, la realización existencial no puede darse por su mera acumulación: «la vida plena no es la acumulación de oportunidades en la vida»²⁷⁷.

²⁷⁴ *Ibíd.* (p.13).

²⁷⁵ Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra* (p.115). Madrid: Alianza Editorial.

²⁷⁶ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.15). Barcelona: Herder Editorial.

²⁷⁷ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.25). Barcelona: Herder Editorial.

4. CONCLUSIÓN

4.1. CAPTANDO EL AROMA DEL TIEMPO: EL ACIERTO DE HAN

Decíamos en la introducción a nuestra investigación que la ontología del presente es una de las facetas más interesantes del *corpus* filosófico de Byung-Chul Han. Si así lo creemos no es solo por la amplitud de su alcance o por los múltiples vasos comunicantes que la vinculan a otros ámbitos del pensamiento de Han: consideramos que la perspectiva del coreano-alemán a este respecto es acertada, digna de atención y estudio. Hacemos esta afirmación en base a varios motivos.

En primer lugar, Han parte de las nociones heideggerianas con respecto al tiempo, que también hacen la función de brújula a medida que desarrolla sus indagaciones. Es un buen punto de partida: consideramos, con Escudero, que toda perspectiva sobre el tiempo que no contemple las fundamentales aportaciones de Heidegger al respecto de la temporalidad, incluyendo la pluralidad modal del tiempo y el planteamiento básico de que el tiempo se temporaliza, no puede aspirar a explicar este fenómeno en toda su profundidad y complejidad. Por otra parte, el coreano-alemán muestra mucha perspicacia al distanciarse de las teorías de la aceleración, optando por construir sus propias explicaciones aunque contradigan a modelos establecidos. La ontología del presente de Han, además, es coherente con los restantes aspectos de su pensamiento, estando adecuadamente vertebrada en la noción de una dialéctica de la positividad. Su alcance explicativo es por lo tanto muy amplio, reflejo de una ambición que conduce precisamente a un exceso de seguridad en que este modelo puede aplicarse a todos los ámbitos y en todas partes. Criticaremos esta deriva más adelante.

También creemos que el estudio histórico de Han contribuye a dar solidez a su propuesta. Han trabaja una genealogía que se extiende desde la Edad Media hasta la actualidad más reciente, pasando por el desarrollo del capitalismo, la muerte de Dios, el surgimiento de las sociedades totalitarias del siglo XX, el final de la Guerra Fría y la hegemonía capitalista. Este estudio de largo alcance robustece, lejos de disipar, las ideas que propone en su modelo, al arrojar luz sobre las dinámicas internas que han conducido al capitalismo a articular el tiempo a la manera en la que lo hace y al razonar los motivos por los que en la actualidad no se da proyecto teleológico alguno. Por otra parte, Han no se muestra timorato a la hora de señalar al capitalismo como responsable

de los desmanes temporales que describe. Si bien la crítica a este sistema no constituye en sí misma nada nuevo, consideramos que la construcción de cualquier ontología del presente pasa necesariamente, además de por la definición de pasado y presente señalada por Jameson, por una comprensión profunda y crítica del capitalismo, en cuanto elemento rector de la temporalidad en una actualidad global, que ofrezca una propuesta sobre la manera y los motivos por los que opera como lo hace en la percepción del tiempo.

Por todo lo anterior, la manera en la que Han integra análisis temporal, existencial e histórico, si bien no está exenta de críticas, constituye desde nuestro punto de vista un sólido andamiaje mediante el cual construir su modelo explicativo. Las afirmaciones resultantes y el diagnóstico que elabora a partir de sus observaciones son, a nuestro parecer, correctas: discrimina acertadamente al definir el carácter narrativo, de duración y conexión de las causas del problema de la contemporaneidad; acierta también al señalar cómo se ha reemplazado todo proyecto teleológico por un futuro clausurado que, al anular la tensión histórica que define el presente, deviene en el lento avanzar a ninguna parte observado por Gumbrecht; al vincular las fobias del capitalismo —a la muerte, la otredad, los límites— con la atomización de la negatividad que articulaba el devenir del tiempo; al relacionar la esterilidad del presente con tantos otros ámbitos que han quedado yermos en la actualidad —la capacidad de movilización, de producción de sentido, de contemplación—; al trabajar desde el vínculo entre la existencia bajo el capitalismo y la percepción del tiempo en este.

4.2. LA TAREA DE HEIDEGGER

Ante el poco halagüeño panorama que describe, Han hace suya la que considera la tarea que Heidegger emprendió en *Ser y tiempo*: ofrecer un diagnóstico certero a partir del cual proponer alternativas con las que restaurar la tensión temporal. Frente a ese imperio del corto plazo señalado por José Luis Pardo; contra lo evanescente de la atolondrada sucesión de presentes y el futuro percibido como clausurado que dibujan Gumbrecht y Garcés. En respuesta a estas consecuencias de la ruptura de los diques de la temporalidad, Han proscribió asumir la finitud integrando a la muerte en la vida para que así pueda darse la resolución en el ser-para-la-muerte; que pasado y futuro definan y

abarquen el presente, confiriéndole sustancia y gravedad para que sea el sustrato de proyectos futuros; devolver la narratividad al tiempo otorgando espacio a la *vita contemplativa*. Estas tareas son parte del mismo proyecto de restauración de los límites, de reposición de la perdida estructura de la temporalidad para que pueda cargar de significación al presente, confiriendo al Dasein su finalidad plenaria. Cuando Han aboga, en cada uno de los ámbitos regionales que toca a través de su obra, por hacer espacio a lo extraño, a la otredad, es inevitable remitir esta defensa a su proyecto temporal, pues restaurar la negatividad es sacar a la sociedad contemporánea del olvido del ser al que le ha abocado la dialéctica de la positividad.

Al posicionarse con Heidegger, Han se sitúa a sí mismo en una genealogía de respuesta a la modernidad: el coreano-alemán defiende que la ligazón hermenéutica de los éxtasis de la temporalidad señalados por Heidegger no son una propuesta original de este, sino que son parte del proyecto nietzscheano. No se ha dado el caso, como señala Chesterton a lo largo de su obra, de que con el fin de toda teleología, toda meta, todo proyecto religioso o trascendente se haya llevado a cabo la hoja de ruta nietzscheana. De hecho, Lavernia (2017) señala acertadamente que Nietzsche en ningún momento pretendía desbaratar, como da a entender el ensayista británico, todo proyecto religioso o teleológico: el alemán encontraba en ellos un vasto potencial transformador que, guiado por la brújula vitalista, podría ser una fórmula exitosa frente a la ola nihilista que engullía Europa. Nietzsche, como aclara Lavernia, no era anti-religioso sino opuesto a lo que entendía como una oposición cristiana a la vida. Más correcto, por lo tanto, sería decir que dicho proyecto no se ha llevado a cabo; todo lo contrario, allí donde Nietzsche propone una tensión histórica, temporal (cabe recordar sus afirmaciones en *Así habló Zaratustra* cuando habla de «un sí, un no, una meta» o de la muerte como suceso integrado «para la meta y el heredero») se ha dado una pérdida de la coherencia y estructura del tiempo. Del mismo modo, al nutrir su análisis con las perspectivas psicoanalíticas de Freud y Lacan y de buena parte del arsenal teórico del marxismo a través de la Teoría Crítica —pese a no profundizar en él, como expondremos más adelante—, Han también se ubicaría dentro de la hermenéutica de la sospecha, la cual articulará su implacable crítica cultural... que a su vez forma parte indivisible de su ontología del presente. La de Han es una perspectiva holística, un modelo que aplicar a lo contemporáneo para abordar sus numerosas facetas.

Por si la tarea de Han referida al tiempo no fuese lo bastante vasta, asomarse a sus implicaciones y ramificaciones da cuenta de su auténtica magnitud. Como hemos ido recogiendo, el coreano-alemán define como temporales una multitud de fenómenos: el Uno, la verdad, el mundo. La desarticulación del tiempo acarrea la desarticulación de algunos de los elementos más importantes de la experiencia humana y lo que resulta más sombrío: de la capacidad del ser humano de aprender, de construir conocimiento, de reaccionar a estos desafíos. Se cierra, así, el vínculo entre Heidegger y Han: con una preocupación epistemológica. En su más reciente ensayo, en el cual disecciona las numerosas consecuencias de la dialéctica de la positividad, Han describe la culminación del «olvido del ser» heideggeriano en la ceguera a los acontecimientos desencadenada por la anulación de la negatividad²⁷⁸: el conocimiento, defiende, tiene una dimensión de alteridad a partir de la cual su objeto puede construir, a partir de la negatividad inherente al acontecimiento, una relación nueva con la realidad, un paso en el círculo hermenéutico descrito por Heidegger. Esta nueva relación pasa necesariamente por una restauración de lo negativo: mientras la positividad mantenga su dominio hegemónico, la tarea no es otra que crear y conceder espacios a la negatividad para, a partir de ello, poder dar el primer paso en la construcción de alternativas: pensar. Pues pensar, resume Han, «se tiene que encomendar a la negatividad de lo distinto y dirigir a lo todavía no hollado»²⁷⁹.

La de Han también puede entenderse como actualización de la hoja de ruta heideggeriana cuando se analiza su defensa de la *vida contemplativa*, que entiende en los mismos términos que el segundo Heidegger: como vacilación, serenidad, recato, espera y retención, formas contrapuestas a la necesidad del trabajo²⁸⁰. Los planteamientos de Han discurren por cauces prácticamente idénticos. Tanto su entusiasmo por la ordenada, serena y retirada vida monacal de la Edad Media como su defensa del sosiego, el recogimiento y la quietud se antojan ecos de aquel Heidegger que, como describe Gumbrecht, recetó frente al ruido, el bullicio y la actividad constantes de la modernidad un modo de conducirse en la vida de una manera regida por la interioridad, la contemplación y el silencio —qué significativo ese «la resolución fue definida como

²⁷⁸ Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (p.15). Barcelona: Herder Editorial.

²⁷⁹ *Ibid.* (p.91).

²⁸⁰ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.134). Barcelona: Herder Editorial

el proyectarse, *callado* y dispuesto a la angustia, hacia el más propio ser culpable»²⁸¹—. Y damos aquí con uno de los aspectos problemáticos que encontramos en Han: al tomar la propuesta de Heidegger y ajustarla a la actualidad de forma tan fiel al modelo original, hereda inevitablemente sus sesgos.

4.3. CRÍTICA A LA PROPUESTA DE HAN

4.3.1. Siguiendo los pasos de Heidegger

Son muchos los aspectos en común entre la tarea que se encomendó a sí mismo Martin Heidegger ante la crisis de su tiempo y la que asume Han en la actualidad como para no encontrar en la segunda una actualización de la primera. Es aquí donde radica tanto su grandeza, su ambición y su esfuerzo por extraer del pasado las posibilidades planteadas por Heidegger para construir un futuro —Han aplica aquí, por tanto, su propia receta—, como algunos de sus principales problemas.

Así, por ejemplo, en lo que respecta a una de las cuestiones más problemáticas del pensamiento heideggeriano —el remanente idealista por el cual el ser humano queda erigido a Sujeto—, Han se desembaraza de ella solo en parte. Contribuyen a este distanciamiento su fuerte influencia budista, filosofía de marcado carácter anti-humanista para la cual el ser humano no es ni mucho menos el sujeto racional propuesto por el idealismo y reformulado por la fenomenología husserliana. Por otro lado, Han se cuida de engrandecer las capacidades y facultades del ser humano por encontrar en ellas una de las perniciosas consecuencias de la saturación positiva de la que venimos hablando a lo largo de nuestra investigación: el narcisismo, cuando dicha saturación se inocula en el propio sujeto hasta que este solo acepta proyecciones de sí mismo. Sobre estas dos columnas descansa el escepticismo haniano hacia planteamientos que encumbren al ser humano a lugar de la Verdad y la Razón. En esto toma al pie de la letra una de las lecciones de *Contra el humanismo* (2010), de Félix Duque: la naturaleza fundamentalmente anti-humanista de la filosofía.

No obstante, aún se percibe un remanente idealista en su actualización de la apuesta heideggeriana por la interioridad y el recogimiento, apuesta en la que encontramos

²⁸¹ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.321). Madrid: Editorial Trotta.

cierto carácter aporético. Han no propugna un ascetismo budista, como tampoco un hegeliano regreso a la interioridad, aunque buena parte de sus fórmulas éticas basadas en la distancia, con la que busca restablecer la perdida otredad, la genuina diferencia, acaban desembocando en planteamientos que, a nuestro parecer, rechazan la mundanidad como algo perjudicial de lo que, si no aislarse, sí distanciarse. Hay en todo ello un eco a la querencia heideggeriana por encontrar un reducto íntimo, secreto, de estabilidad y calma frente a la violencia de la aceleración, el ruido y la confusión que trajo consigo el siglo XX. Como propuestas éticas pueden ser más o menos válidas, pero es nuestro punto de vista que muchas de estas acaban resultando una actualización de Heidegger que elude la crítica a algunos de sus aspectos más espinosos.

También puede achacársele a Han seguir con demasiada fidelidad a Heidegger en la querencia de este por el futuro, éxtasis al que atribuye la capacidad de otorgar sentido a la temporalidad. Esta idea lleva a Han a no indagar en cuestiones como las que desgranamos en el apartado correspondiente —por ejemplo, si la temporalidad impropia es un modo de la propia o, como defendemos, ambas son igualmente modos de la temporalidad original—, a reproducir el desdén heideggeriano por la circunspección denominada impropia y a plantear la resolución como algo que emana directamente del Dasein, si bien con un componente de apertura a los demás y a la diferencia —cuando encontramos serias dudas con respecto a la manera en la que la resolución surge de un «volver a sí» demasiado idealista—, a concebir el presente como unas arenas movedizas sobre las cuales nada puede erigirse, capaces solo de absorber y empantanar, apostando todo su proyecto temporal al futuro.

Después de recordar los riesgos de actualizar a Heidegger sin haber revisado antes, de forma pormenorizada, las aporías de su pensamiento, proponemos una concepción de la temporalidad en la que ningún éxtasis de la temporalidad se entienda como jerárquicamente superior a ningún otro. Creemos que si lo que se busca es precisamente devolver la tensión a la temporalidad, apostar todas las fichas a la casilla de un futuro definido por propiedad tal como la entiende Heidegger acabaría generando sus propias dialécticas, desustancializando tanto presente como pasado y conduciendo a nuevas formas de masificación que no devolverían la tensión sino que simplemente la desplazarían a otro éxtasis. Por otra parte, la hermenéutica de la sospecha y la posmodernidad han hecho un gran trabajo a la hora de desmontar, desnudar, los

proyectos teleológicos, obligando a cuestionar quién, cómo y por qué los concibe. Una orientación hacia el futuro puede ser condición necesaria pero no suficiente por sí misma: debe equilibrarse con una apuesta decidida por los otros éxtasis, en una relación narrativizada. Como resume Escudero a raíz de los éxtasis de tiempo:

No hay entre ellos ni deducción, ni génesis de uno a partir de los demás. Son interdependientes, siempre se dan, y solo se dan, simultáneamente, y refiriéndose los unos a los otros. El tiempo es, así, una totalidad simultánea o sincrónica a la vez diferenciada y enlazada²⁸².

Por otra parte, puede achacársele a Han un excesivo apego hacia los proyectos teleológicos sin posicionarse, quizá por exceso de prudencia, por alguno de ellos — aunque se huele en su obra una querencia a la manera nietzscheana por los proyectos religiosos—. Creemos que, de mantenerse en este neutral no-posicionamiento, sería positivo que Han arrojase una mirada más crítica hacia la teleología como tal, retomando el bagaje de la hermenéutica de la sospecha y el materialismo. Las preguntas de quién construye los proyectos teleológicos, a qué pueden abocar, con qué propósitos se crean y la manera en que se articulan quedan en la obra de Han respondidas apenas a medias.

Creemos que el descubrimiento, o al menos la descripción pormenorizada, de la dialéctica de la positividad es una de las mayores y más interesantes aportaciones de Byung-Chul Han. Este planteamiento le ha llevado, a nuestro modo de ver de forma acertada, a revisar de manera crítica muchas construcciones filosóficas que quizá se adecuaban muy bien al panorama que pretendían describir cuando fueron concebidas, pero que precisaban de una revisión profunda, e incluso de ser superadas, para poder explicar lo contemporáneo. La propuesta esquizoanalítica que Deleuze y Guattari arman en *El anti-Edipo* (1985), con su apuesta decidida por «pisar a fondo» el pedal de la aceleración hasta encontrar la superación del capitalismo en la superación de sus límites, y el diagnóstico de Baudrillard en *La ilusión del fin* (1995), por el cual la aceleración de los dispersos fragmentos de lo real sería la causa de la crisis de la temporalidad, serían dos ejemplos de propuestas cuya vigencia queda severamente comprometida a la luz de las indagaciones del coreano-alemán. La biopolítica del primer Foucault, centrada en la labor represora del Estado y en su afán supresor de la

²⁸² Escudero, A. (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (p.91). Madrid: Arena Libros.

diferencia sexual y el modelo inmunológico de Esposito son dos propuestas que, si bien seguimos considerando válidas, aceptan importantes matices. En el caso del primer Foucault, es necesario tener en cuenta que la represión de la divergencia sexual, si bien sigue existiendo en numerosos países, experimenta en el occidente tardocapitalista un desplazamiento en favor de la proliferación de la diferencia fungible: esto es, como pura opción, pluralidad siempre y cuando sea asimilable y reductible a su valor de cambio — transformando identidades sexuales y políticas en opciones de compra: *gaycapitalismo* o capitalismo gay, capitalismo concienciado con el medio ambiente, vegano, etc.—. En el caso de Esposito, cuyo paradigma Han da por superado, consideramos que en la actualidad se da una coexistencia: la post-inmunología es sin duda el paradigma deseado por el capitalismo y promovido por el neoliberalismo, pero las sociedades aún reaccionan de manera inmunológica a la otredad, no en términos de mera molestia, como lo describe Han, sino en términos de amenaza. El ascenso de la ultraderecha no puede entenderse sino como virulenta reacción a lo que se percibe como un peligro. Una molestia no pone en el poder a Viktor Orbán o a Donald Trump.

El concepto de la dialéctica de la positividad supera, creemos con éxito, los planteamientos de la aceleración para explicar la crisis de la temporalidad y como descriptor del tiempo en el paradigma tardocapitalista. El giro psicopolítico con el que pretende reemplazar a la biopolítica foucaultiana es una veta que merece seguirse explorando en futuras investigaciones, así como sus planteamientos acerca de los modelos inmunológicos y consideramos que su noción del panóptico digital supera ampliamente la de Bentham. No obstante, es en su afán por explicarlo todo desde la dialéctica de la positividad, así como en dar por enterrados modelos desarrollados durante los siglos XIX y XX donde Han acaba incurriendo en los que consideramos sus más profundos errores.

4.3.2. Falta de materialismo en la propuesta de Han

Hemos ido viendo a lo largo de nuestra investigación cómo el pensamiento posmoderno ha influido de manera decisiva en el pensamiento de Byung-Chul Han. Desde las raíces nietzscheanas y heideggerianas sobre las que se asienta al bagaje proporcionado por Lyotard, Foucault o Deleuze, son muchas las perspectivas que han

dejado su impronta en el pensamiento del coreano-alemán. Esta influencia se detecta en el enfoque de Han para abordar determinadas cuestiones y en las opciones que propone al respecto. Podemos encontrar el rasgo más característico en la defensa de la otredad, la diferencia y lo diverso, que como hemos mencionado con anterioridad evoca al fetichismo de la divergencia característico de la posmodernidad. Esta tendencia se enmarcaría en una perspectiva más grande, el culturalismo, por el cual muchas de las cuestiones que afectan a la contemporaneidad —todas, en las propuestas más osadas y, consideramos, imprudentes— pueden explicarse por razones y mediante mecanismos estrictamente culturales. Impugnamos esta perspectiva pues, como concluye Eagleton en *Cultura* (2017) después de un somero estudio al respecto, no puede entenderse la cultura sin la base material que la posibilita.

En general, puede achacarse, y en nuestra opinión debe achacarse, al posmodernismo en general y a la propuesta de Han en particular, un excesivo desdén hacia el materialismo. Reducir todos los problemas a una cuestión cultural no solo conduce a dogmas inamovibles con ecos metafísicos —contradictorio resultado, viniendo de una perspectiva que enarbola el fin de los dogmas y los grandes proyectos totalizadores— sino que oculta la dimensión material, produciéndose —de nuevo, otra aporía— el desvelamiento parcial e interesado que Heidegger atribuye a la técnica, solo que en otra dirección. Por otra parte, el culturalismo con frecuencia cae en una peligrosa indefinición. ¿Cuál es la diversidad que debe protegerse y promoverse? ¿Cómo puede diferenciarse de aquella que debe combatirse y oponerse como, defendemos, las muchas facetas a través de las que se articulan la xenofobia y el fascismo? Al elevar lo diverso a valor en sí mismo, los proyectos planteados desde el culturalismo carecen de norte y de una hoja de ruta a través de la cual construir movimientos e iniciativas con capacidad transformadora. Como los instantes insustanciales de Han, carentes de unidad, de relación y de vínculo, pierden toda gravedad y se dispersan azarosamente hasta desaparecer.

Sería imprudente y errado atribuir a Han todos los males del pensamiento posmoderno. Han es firme a la hora de defender la unidad tanto como la diversidad —la unidad de acción, por ejemplo, la definición clara del «nosotros», se desarrolla al detalle en las páginas de *En el enjambre* (2014)— y su concepción de lo diverso puede definirse sin demasiada dificultad a partir de sus ideas sobre lo negativo en el

capitalismo y su propuesta ética. Sin embargo, es correcto y necesario señalar que aún incurre en cierta indefinición a la hora de acotar sus propios límites de qué diferencia ha de ser promovida y qué diferencia ha de ser combatida —o siquiera si la hay—. Por otra parte, encontramos una de las principales aristas de su pensamiento en su notorio rechazo a muchas de las afirmaciones centrales del materialismo, específicamente en las propuestas del marxismo y el psicoanálisis freudiano —en el cual, sin embargo, se apoya de forma puntual—, que como señala Eagleton en *Materialismo* (2017) es una perspectiva de corte materialista, fundamentada en el choque entre las pulsiones psíquicas y los obstáculos materiales, así como en el resultado de ese conflicto.

Han considera, entre otras cuestiones controvertidas, que la dialéctica de la positividad, la ausencia de límites y la homogeneización constantes han acabado con conceptos como el proletariado —porque, argumenta, tanto *topdogs* como *underdogs* se auto-explotan en la actualidad con igual tesón— o ideas como el inconsciente freudiano, por tratarse este de una instancia puramente represiva de contenidos reprimidos que, al no existir tal represión, habría quedado vacía y por lo tanto inexistente. Impugnamos tanto la manera, deficientemente argumentada, como la idea de descartar dos herramientas tan válidas y de tanta actualidad como el marxismo y el psicoanálisis.

En primer lugar, el panorama de la dialéctica de la positividad tal como lo describe Han, un mundo de profesionales cualificados auto-explotados con elevados ritmos de vida puede y de hecho se aplica con gran precisión en un gran número de contextos, pero creemos exagerado e impreciso hacer de ello el elemento rector del mundo tal como lo describe. ¿Se da el panorama descrito por Han en Alemania, su Corea natal y EE.UU. en la misma medida que, por ejemplo, en el mundo hispanoamericano, el Mediterráneo o Brasil —cuya cultura, caracterizada por la noción laxa de los horarios y el trabajo, constituye y de hecho se emplea como ejemplo de la pluralidad modal del tiempo—? Tal vez en ámbitos muy concretos, pero no creemos que en su totalidad. Hay enormes extensiones del mundo y numerosos ámbitos en las que aún operan el paradigma disciplinario, la biopolítica foucaultiana, la inmunología defendida por Espósito, la explotación y alienación descritas por Marx.

Defender que la dialéctica de la positividad acabará alcanzándolas a ellas también, que esas capas de la sociedad y esas culturas también se verán abocadas al paradigma

descrito por Han, supone caer en el determinismo historicista al que incurrió Hegel — tan criticado por Marx y sin embargo abrazado con tanto ímpetu por parte del marxismo del siglo XX— así como en un afán metafísico —de nuevo, Hegel— que encuentra difícil encaje con modelos como la hermenéutica y, en general, con el panorama contemporáneo. En la mirada de Han aún hay idealismo, aún hay ecos metafísicos en sus explicaciones, y falta materialismo. Proponer que no existe un proletariado, que grandes y pequeños se auto-explotan por igual o que el trabajador contemporáneo no se ve alienado por condiciones materiales sino por su afán de superación en un mundo de talleres bangladesíes y minas sudanesas de coltán nos parece filosóficamente errado y severamente matizable. Aquí también puede achacársele a Han seguir demasiado de cerca las huellas de Heidegger, quien, como señala Alemán, quedó cegado por su resistencia al concepto de la lucha de clases, reemplazándolo por «una lucha equivocada, vinculada a la metafísica del pueblo alemán»²⁸³.

Con lo que respecta a su afirmación sobre el fin del inconsciente, abordar esta cuestión de forma específica nos desviaría en exceso del tema de nuestra investigación, así que nos limitaremos a plantear que el inconsciente no es tanto un almacén de contenidos reprimidos —que los habrá mientras haya un límite— como un sustrato de contenidos lingüísticos, como describen Lacan y Martínez-Martínez. Alemán también observa cómo Han pasa por alto principios psicoanalíticos al hacer estas afirmaciones:

Lo que no puede explicar Han es por qué los sujetos ceden su inconsciente a favor del dispositivo de la pulsión de muerte, y esto es porque se quiere quitar de encima el superyó y encontrar únicamente a la depresión como la patología que representa exhaustivamente a la época [...] ²⁸⁴.

La dupla «crítica al materialismo» y «pensamiento posmoderno» conduce a otra conclusión. Han, como hemos visto, es pesimista con respecto a la posibilidad de transformar el paradigma capitalista. Más aún: es derrotista, al defender que el capitalismo es insuperable dado su permanente desplazamiento al futuro. ¿Consiste la alternativa, entonces, en un movimiento retrógrado? Su exaltación de los tiempos en los que existía un proyecto teleológico —y teológico—, incluyendo su añoranza del papel otorgado a la *vita contemplativa* en la Edad Media y su exaltación, con Heidegger, de la

²⁸³ Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (p.95). Buenos Aires: Grama Ediciones.

²⁸⁴ *Ibíd.* (p.29).

existencia retirada y sencilla, parecerían apuntar en esa dirección... pero Han no tarda en recordar que es el éxtasis futuro el que devolverá la estabilidad al tiempo, y que no puede constituirse a partir de un mirar al pasado.

Pese a esta rectificación, Han incurre de esta manera en la advertencia nietzscheana de que, tras la muerte Dios, conservamos su cadáver o actuamos como si no se hubiese ido, bien sea rellenando el vacío metafísico con pequeños proyectos metafísicos — religiosos, étnicos, nacionales— como señala Boris Groys, o buscando llenar el nihilista vacío de sentido con toda clase de producciones de sentido, como detecta Odo Marquard. En el caso de Han, es consciente de que Dios ha muerto, es evidente que lo añora, y es claro a la hora de plantear lo beneficioso de nuevos proyectos teleológicos. ¿Cuáles, específicamente? El filósofo de la demora ofrece a esta respuesta un muy budista silencio, en el que se intuye una querencia por la religión.

A falta de una apuesta firme por algún proyecto teleológico, la de Han resulta una propuesta ética de índole individual y colectiva, pero que pasa necesariamente por esta primacía de lo interior de aroma tan heideggeriano. Aquí Han es inequívoco: hemos desgranado los ingredientes de su receta, y es fácil identificar que giran en torno a una idea de recogimiento, interioridad, vuelta-hacia-sí, silencio y un distanciamiento de la mundanidad que remite precisamente a uno de los aspectos que encontramos más conflictivos de la propuesta de *Ser y tiempo*, en la que damos de forma más clara con el idealismo.

Planteamos aquí nuestra réplica firme: si se afirma que el capitalismo ha sido quien ha destrozado la batuta del tiempo, la tarea de restaurarla no puede concebirse en términos de recogimiento e individualidad. Es necesario incurrir en un cambio de paradigma que transforme el marco, la sociedad, y para ello hay que pasar necesariamente por el materialismo, único modelo que desde nuestro punto de vista ha identificado correctamente tanto las causas como las posibles medidas al respecto de los problemas de la contemporaneidad, así como aceptar la posibilidad de que el capitalismo sea superado. De lo contrario, lo que encontramos es una estrategia de supervivencia, un salvar los muebles para, en el maremágnum temporal en el que estamos sumergidos, encontrar pequeños espacios de sosiego y recogimiento a los que aferrarnos, como a los tablones de un naufragio.

El rechazo al materialismo, la excesiva interioridad y el pesimismo hacen que la propuesta de Han se inscriba en la mentalidad del salvamento definida por Marina Garcés, aceptando la clausura del futuro y de este modo, apuntalando la quiebra temporal que provoca la atomización de la ligazón hermenéutica de pasado, presente y futuro y el lento presente gumbrechtiano. Esta es, consideramos, la mayor aporía del pensamiento de Byung-Chul Han, y así lo defendemos.

Se da, por último, el caso de que la mirada globalizante de Han deja en el tintero la que consideramos una de las consecuencias de mayor alcance, profundidad e importancia de la ruptura de los diques de la temporalidad: la cuestión del cambio climático y la ecología. Es evidente que Han ya ha abordado muchos de los ámbitos en los que se perciben las consecuencias de la dialéctica de la positividad y la ruptura de los límites, y que al tratarse de una propuesta tan amplia siempre habrá temas que abordar desde este prisma. No obstante, se echa en falta que un autor tan interesado por los desafíos de la actualidad no haya abordado esta cuestión, como sí hacen Gumbrecht o Garcés, a la vez que pone de manifiesto la falta de materialismo en la filosofía de Han. Consideramos, como desarrollaremos a continuación, que las aportaciones de estos autores completan y complementan a las de Han.

4.4. UNA MIRADA GLOBAL-ECOLÓGICA A LA RESTAURACIÓN DE LOS LÍMITES

Frente a la perspectiva de la modernidad como realización, progreso planificado y autoafirmación surge el panorama descrito por Marina Garcés. Como plantean Han con respecto a la pérdida de sostén teleológico-narrativo de la temporalidad o Cruz al aludir a la multiplicidad de telos, se da una ruptura del tiempo lineal y de la articulación de sentido. No hay realización histórica, ni como progreso ni como revolución, no se atisba realización sino destrucción de nuestros posibles, a la vez que se impone una nueva credulidad en un tiempo único: no hay tiempo de la promesa sino tiempo de la amenaza, un tiempo del agotamiento, de la inminencia de la catástrofe. Estamos instalados en el «después» de ese «después» que incorpora la catástrofe no como acontecida, sino aconteciendo. Si la modernidad se caracterizaba por el progreso, ahora estamos en un proceso de regresión que señala solo uno de los aspectos de la condición póstuma descrita por Garcés. Lo que está en nuestro horizonte de sentido es ir hacia adelante, al

inevitable encuentro de las consecuencias profundas e irreversibles del paradigma moderno de producción.

Consideramos que, sabiéndonos globales, es necesaria una amplitud de miras que permita comprender en todo su alcance las consecuencias de este presente que parece no avanzar, de esta temporalidad compuesta de instantes irrelevantes, de veloces transformaciones cortoplacistas. En este escenario, el agotamiento de los recursos y las alteraciones del clima se perciben como inevitables y se posponen indefinidamente. En el estupor de sabernos abocados a esta situación lo único que continúa operando es la lógica productiva, acumulativa, ciega a toda razón que provocó esta situación en primer lugar. Este estupor, esta parálisis, sin duda evoca a la descripción heideggeriana del comprender impropio como un «estar a la espera olvidante-presentante»²⁸⁵, sin pasado ni futuro, de total dispersión carente de proyecto.

De la naturaleza permanentemente pospuesta del futuro surge la siguiente dicotomía: siempre parece que habrá tiempo, siempre da la impresión de que nunca es demasiado tarde; por otra parte, parece que ya nos hemos quedado sin tiempo, que ya es demasiado tarde. Se cae en el estupor y la inacción que describimos al hablar de la incapacidad de la saturación informativa de producir cualquier reacción. Las medidas radicales y necesarias se posponen indefinidamente mientras nos mantenemos en un constante estado de presentismo intrascendente. Por ello, cuando se aplican medidas parciales, apenas cosméticas —por ejemplo, en forma de restricciones al tráfico en las ciudades más contaminadas— se perciben con sorpresa y como grandes injusticias. Es injusto que se aplique *hoy* lo que ya se aplicará, o debería aplicarse, *mañana*. ¿Qué mañana? Ese que nunca llega, ese que siempre será mañana, ese que nunca advendrá en esta permanente sucesión de *hoy*, de *ahora*.

A consecuencia de todo lo anterior, suscribimos el planteamiento de Garcés por el cual hemos pasado de una condición cultural posmoderna a una condición póstuma, de la emergencia y el fin catastrófico, en el cual la historia ya no se realiza sino que implosiona. ¿Qué hay de la posmodernidad, aquel cronotopo que, «liberad[o] del lastre del pasado y de la coartada del futuro» ofrecía «un presente eterno de hiperconsumo, de la producción ilimitada y de la unificación política del mundo», un panorama en el que

²⁸⁵ Heidegger, M. (2011). *Ser y tiempo* (p.339). Madrid: Editorial Trotta.

el futuro «ya no era necesario porque de algún modo se había realizado o estaba en vías de hacerlo»²⁸⁶? Han caracteriza esa defensa del juego y del presente, ese desenfadado abrazo del superyó lacaniano, como «estrategias del tiempo y del Ser para contrarrestar la desintegración del tiempo»²⁸⁷ que, a la vista del panorama contemporáneo, ha sido superada por este cambio en la temporalidad y debe por tanto ser clausurada. No puede haber una entrega al instante presente cuando el propio presente no es ya sino una sucesión de insustanciales fogonazos en constante y vacío reemplazo.

La conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la naturaleza en su conjunto pasa, a consecuencia de todo lo anterior, por una reapropiación de la temporalidad. Ello implica una resuelta orientación hacia el futuro que permita concebir el presente como algo maleable sobre lo que se puede y es necesario intervenir. La atomización del tiempo hace del presente un mero punto de transición carente de sustancia²⁸⁸ y reducido a picos de actualidad sin duración alguna²⁸⁹. Sin unos límites que definan y vinculen presente, pasado y futuro, el primero es un terreno tan inestable que no permite la construcción de nada duradero, mucho menos definitivo. Por ello, es necesario un presente narrativizado, conectado al futuro, para poder intervenir sobre él. Tal y como está articulada en la actualidad, resulta imposible tomar una posición firme, una serie de medidas realmente transformativas que pongan freno a este viaje a ninguna parte. La restauración de los límites, denostados por el capitalismo, se exige por tanto a varios niveles: en el consumo, en la explotación de la naturaleza, en la temporalización del tiempo. La negativa a emprender esta clase de muy difíciles transformaciones supondrá el retorno de un límite: el que clausurará el presente para ceder, al fin, el testigo a un futuro catastrófico.

Y sin embargo, ¿no cae este planteamiento en lo que anuncia Garcés, al señalar que hasta la acción colectiva no se percibe ya como experimentación sino como emergencia, como «operación de salvación, de reparación o como rescate»²⁹⁰? En parte, aunque dicha operación de rescate se concibe como el primer paso estabilizante hacia la

²⁸⁶ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.23). Barcelona: Editorial Anagrama.

²⁸⁷ Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo* (p.77). Barcelona: Herder Editorial.

²⁸⁸ *Ibid.* (p.30).

²⁸⁹ *Ibid.* (pp.18-19).

²⁹⁰ Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical* (p.25). Barcelona: Editorial Anagrama.

construcción de proyectos futuros, la condición de posibilidad del cambio transformador.

Las ontologías del presente de Han, Gumbrecht y Garcés señalan, por tanto, en una misma dirección, a un mismo hecho: si el ser humano no es capaz de darse unos límites a sí mismo, si el fuego prometeico acaba reduciendo a cenizas cualquier dique para su *hybris*, entonces será la propia naturaleza la que se los imponga. No se trata por tanto de cómo dar esquinazo al concepto de límite —algo imposible, por mucho que se afirme ideológicamente que es posible, por ejemplo en la premisa capitalista del crecimiento infinito— sino de cómo se va a gestionar. O se avanza de forma más o menos colectiva, más o menos organizada a esa necesaria restauración de los límites o, como afirmó Quintín Racionero en su última entrevista²⁹¹, estos límites se nos impondrán. Cuándo y cómo se impondrán está por ver.

²⁹¹ En <https://youtu.be/ArwW6BVQbs8>

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (2013). *Minima moralia*. Madrid: AKAL Ediciones.
- (2013). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: AKAL Ediciones.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Arias, V. (2017). Transparencia y exhibición: nuevas formas de opresión en la civilización de la mirada. *La trama de la comunicación* 21 (2): 111-122. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Artola Barrenechea, J. M. (1977). Kant en la interpretación de Martin Heidegger. *Logos: Anales del seminario de metafísica*, 12 (12): 37-58. Madrid: Universidad Complutense.
- Augé, M. (2008). *Los no lugares: espacios de anonimato*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Baudrillard, J. (1985). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2014). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- (2016). *El crimen perfecto*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bauman, Z. (2017). *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- (2017). *Retrotopías*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos Editorial.
- Borges Duarte, I. (1993). La tesis heideggeriana acerca de la técnica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 121-156. Madrid: Universidad Complutense.
- Courtine, J-F. (2007). Kant y el tiempo. *Universitas Filosófica*, 24 (49): 55-77. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo*. Barcelona: Herder Editorial.

Cruz Ortiz de Landázuri, M. (2017). De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital*, 17 (1), 287-203. Madrid: Universidad Politécnica.

Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Duque, F. (2009). *Contra el humanismo*. Madrid: Abada Editores.

Eagleton, T. (2002). *Razón, fe y revolución*. Barcelona: Editorial Paidós.

— (2011). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta Editorial.

— (2017). *Cultura*. Barcelona: Editorial Taurus.

Escudero, A. (2010). *El tiempo del sujeto: un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.

— (2017). *Heidegger en el laberinto de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.

Esposito, R. (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Flauhault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Fisher, M. (2016). *Capitalismo realista*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Freud, S. (2017). *De guerra y muerte: temas de actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Editorial Anagrama.

— (2017). *Ontología de la actualidad*. VIII Congreso de la SAF. Barcelona.

Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: viviendo al borde del tiempo*. México. Universidad Iberoamericana.

— (2010). *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.

— (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial.

— (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder Editorial.

— (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial.

- (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2015). *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2016). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder Editorial.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta.

- (2011). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2014). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Editorial Trotta.

Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular: ensayos sobre la ontología del presente*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.

Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.

Lavernia, K. (2017). *La caza mayor del espíritu libre: el territorio de lo religioso en la Sección III de Más allá del bien y del mal*. Seminario para la investigación y difusión del pensamiento nietzscheano. Madrid:

Liotard, J.F. (2014). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Marquard, O. (2000). *Dietética de las expectativas de sentido. Observaciones filosóficas*. En *Apología de lo contingente*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim.

Martínez-Martínez, F.J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente*. Madrid: Amagord Ediciones.

Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Antonio Machado Libros.

- Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rodríguez, R. (2015). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- (2007). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid: Taurus Editorial.
- Žižek, S. (1992). *El objeto sublime de la ideología*. México DF: Siglo XXI Editores.
- (2012). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- (2013). *Repetir Lenin*. Madrid: Editorial AKAL.