

Las fracturas del tiempo

Time ruptures

Carlos Rojas Reyes

Universidad de Cuenca, Ecuador
e-mail: carlos.rojas@ucuenca.edu.ec

Resumen

Se analiza los límites de la sociedad capitalista especialmente en la conformación de sus temporalidades. En las fracturas del orden dominante, se estudia el surgimiento de otros tiempos que corresponden a la constitución de mundos alternativos. Finalmente se muestra el modo de conformación de una política alternativa a través de discutir la constitución de lo impolítico.

Palabras Clave: tiempo, fracturas, impolítico, tiempo que queda.

Abstract

This paper analyzes the limits of the capitalist society and mainly focuses on the composition of its temporalities. In the ruptures of the dominant order, we study the emergence of other times that correspond to the constitution of alternative worlds. Finally, we illustrate the way alternative politics is formed by discussing the constitution of the non-politics.

Key words: time, ruptures, non-politics, remaining time.

El tiempo moderno. Los límites de la dilucidación kantiana del tiempo

En este brevísimo recorrido por la concepción kantiana del tiempo, intento mostrar los vínculos profundos que unen los conceptos en tan alta abstracción con las necesidades profundas del capitalismo y con la integración del racismo dentro de ellos. Por eso se sostiene que la propuesta kantiana es tanto capitalista como racista simultáneamente y que los dos momentos son inseparables.

1º. El Tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o sucesión no serían percibidas si la representación a priori del Tiempo no les sirviera de fundamento (Kant 103).

2º. El Tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones [...] el Tiempo, pues, está dado a priori. Solo en él es posible toda la realidad de los fenómenos (Kant 104).

Se ha señalado extensamente en la historia de la filosofía, el doble movimiento que esta dilucidación implica. De una parte, el gesto trascendental que elimina todo lo empírico en el origen del tiempo; y de otra, el uso empírico de lo trascendental que no debe volcarse sobre sí mismo, sino regresar a lo empírico.

El tiempo no se deriva de “experiencia alguna” pero sirve de base “necesaria” a “todas las intuiciones”.¹ Un pequeño ejercicio deconstructivo echa luz sobre el carácter de clase de estas afirmaciones sobre el tiempo, al mostrar cómo la dilucidación del valor de cambio sigue paralelamente los mecanismos que conocemos en la Estética Trascendental.

Pero, por otra parte salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de su uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías (Marx 46).

Todas sus propiedades sensibles se han esfumado [...] estos dejan de distinguirse reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (Marx 47).

¹ Una historia específica de la formación de este tiempo lineal y de la evolución de los cronómetros puede verse en Jacques Attali (1985).

Una superposición de las frases que funcionan como firmas sería enteramente posible: “El tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, es la abstracción de los valores de uso, todas sus propiedades sensibles se han esfumado...”.

Le es indispensable al capital que este tiempo abstracto, que mide de manera igual el trabajo no en su determinación singular o individual, sino en cuanto socialmente necesario, sea aquello que determine cuánto vale:

Es solo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina la magnitud de su valor (Marx 48).

En términos de la fusión que propongo: “Solo en él es posible toda la realidad de los fenómenos, en cuanto determina la magnitud con la que debe ser medida”. Por eso funciona el dinero como equivalente general; pero el dinero es un cronómetro, mide aquello que fluye en unidades discretas idénticas. Y de este modo, literalmente “time is money”. Esta dilucidación aparentemente abstracta del tiempo, tiene su lado racista. En cuanto es menos conocido la manera cómo Kant funda el racismo, parto del trabajo de Chukwudi Eze (2002). En primer lugar parte de ubicar el racismo en el sistema kantiano, para mostrar que lejos de ser marginal, está ubicado en el centro de su reflexión y de sus preocupaciones docentes. Durante varias décadas Kant enseña “geografía física y antropología” y es aquí en donde desarrolla su racismo. Además, Kant realiza un esfuerzo teórico constructivo y sistemático de tal manera que se puede afirmar que:

Creo que Walter Scheidt está en lo cierto cuando observa que Kant produjo ‘la primera teoría de la raza que realmente merece ese nombre’ (Eze 249).

Kant termina por establecer una clasificación racial que es naturalizada y esencializada:

Género original: blanco moreno

Primera raza: muy rubio (Europa del Norte), de frío húmedo.

Segunda raza: rojo cobrizo (América) de frío seco.

Tercera raza: negra (Senegambia) de calor seco.

Cuarta raza: amarillo olivo (India) de calor seco (Eze 228).

Enmanuel Chukwudi Eze da un paso adelante y señala el modo cómo Kant utiliza los conceptos de su crítica para aplicarla a su antropología y fundamentarla teóricamente. Especialmente en lo que se refiere al uso de la noción trascendental, que paradójicamente se combina con un esencialismo naturalista. Por cierto, esta es una relación que ha quedado irresuelta en el sistema kantiano. Optar por una aproximación trascendental significa que la conformación racial es un universal a priori, independiente de la experiencia, pero que sirve precisamente para aplicarlo al conocimiento de la experiencia. En el caso del enfoque naturalista y esencialista, la raza es una característica biológica.

Cualquiera de las dos opciones conduce, por diversos caminos, al mismo lugar: a la fundamentación teórica del racismo. Sin embargo, partiendo de esta crítica al racismo de Kant y a la aplicación de las categorías de sus críticas a su antropología, cabe preguntarse hasta qué punto los conceptos centrales de su gnoseología están penetrados por esta lógica colonial lejos de quedarse como algo no contaminado por aquella.

Hace falta realizar un último asalto a la fortaleza de la razón capitalista y mostrar hasta qué punto las posiciones racistas contagia profundamente hasta las categorías más abstractas sobre las que se sustenta el universo conceptual de la filosofía occidental.

Aquí me limitaré a expresar la dirección que esta tarea podría tener. El movimiento general del pensamiento kantiano tiene una gran complejidad. De una parte intenta un fundamento necesario y apodíctico de los conocimientos científicos y de otra, no quiere alejarse de lo empírico que es, en fin de cuentas, aquello que se quiere conocer. Por esto, la doble aproximación a los llamados juicio sintéticos –que hacen progresar el conocimiento– y *a priori* que universaliza los conocimientos provenientes de los fenómenos.

La categoría central que permite ese ir y venir de lo *a priori* a lo empírico y viceversa es lo trascendental, término despojado de cualquier connotación religiosa, que expresa aquello que es independiente óptica y ontológicamente

de toda experiencia pero que solo puede servir para conocer la experiencia.

Me parece que aquí se puede encontrar un primer rastro de conformación racista, en la medida en que la historia concreta de la humanidad, del conocimiento tal como se produce, queda atrapado en la universalidad que le da forma y en un contenido empírico que no tiene otra alternativa que someterse. De tal manera, que así se impide pensar aquello que está colocado por fuera de esa universalización abstracta, que en último término le impide ver la humanidad concreta, que ya en su antropología ha quedado racializada.

No es extraño, por lo tanto, que esta gnoseología basada en lo a priori, en lo trascendental, y que pasa a ser parte del título de las dos críticas, sea el término puro.

Si se lee a Chukwudi Eze no sería difícil hallar una proximidad entre el racismo desarrollado en su antropología y su elección del concepto de puro. La definición de puro que se encuentra en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* muestra esto con claridad:

Llámesese conocimiento puro aquel que no se halla mezclado con nada extraño. Pero es en particular llamado un conocimiento absolutamente puro, cuando no contiene nada empírico o sensible, y por lo tanto, es completamente posible a priori (Kant 108).

Puro que mira tanto al lado filosófico: no contaminado con lo empírico; y al lado antropológico: puro como blanco, como no contaminado con el negro. Y más aún, esto no es algo que requiera de algún tipo de demostración sino que se sustenta por sí, es parte de las verdades evidentes por sí mismas, que en este caso terminan por ser naturalizadas.

Los elementos de la dilucidación kantiana del tiempo enuncian de manera abstracta estos contenidos:

3°. ...el Tiempo no tiene más que una dimensión, los diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (Kant 105).

En esa única dimensión, el espacio está totalmente lleno con la razón del hombre blanco, occidental. Además, dentro de una lógica del progreso, porque los tiempos no son simultáneos sino sucesivos:

4º. El Tiempo no es ningún concepto discursivo, o como se dice, en general, sino una forma pura de la intuición sensible (Kant 106).

La forma pura es aquella que no puede corresponder al negro, que como sostiene Kant en su racismo, jamás ha demostrado que sea capaz de producir cultura.

Las fracturas en el tiempo moderno

Se trata, ahora, de mostrar cómo a pesar de la hegemonía del pensamiento occidental, y a pesar de los esfuerzos de la razón capitalista, siempre se producen fracturas reales e imaginarias dentro del tiempo moderno, que permiten la aparición de otras temporalidades, en donde habitan proyectos alternativos que, como veremos más adelante, se expresan tanto política como estéticamente.

a. La fractura como posibilidad. Establezcamos en primer lugar la fractura como una posibilidad contenida dentro de ese tiempo abstracto, que se desprende obligadamente de este. Los planteamientos de Walter Benjamin, en las palabras de Hamacher, nos permiten separar aquellos aspectos que han devenido reales a lo largo de la historia, de aquellos otros que quedarán sin realizarse y que, sin embargo, no hayan desaparecido del todo a pesar de su irrealidad:

La verdadera historicidad de los objetos históricos yace en su irrealis. Esta irrealidad es lugar en que se guarda lo históricamente posible. Por su irrealis se indica la dirección a través de la cual puede ser referida a aquellos para quienes ha sido y para quienes es preservada como a posibilidad –perdida–. (Hamacher 163).

Lo que dejó de realizarse, lo que escapó de la actualidad y nunca adquirió el estatuto de fáctico, lejos de desaparecer en la nada, se queda vibrando en una especie de espacio virtual de la memoria colectiva y cuando la humanidad rastrea nuevos caminos, termina por toparse con esa irrealidad: «Cada

posibilidad que fue perdida en el pasado permanece como una posibilidad para el futuro, precisamente porque no ha encontrado su realización» (Hamacher 164).

Así que el tiempo y la historia están constituidos tanto por lo efectivamente sucedido y lo no sucedido; sin embargo, lo no sucedido se vuelca permanentemente sobre los hechos dados exigiendo su parte de realidad, proponiéndose a cada paso como futuro posible; más aún, abriendo para el presente la posibilidad de futuro:

Hay tiempo histórico solo en la medida en que hay un exceso de inactual, de no terminado, frustrado, que salta más allá de su particular Ahora y demanda por otro Ahora su colocación, corrección y cumplimiento (Hamacher 164).

El tiempo y su exceso; y sin este último no fuera posible ni la política ni la estética, porque ambos tratan de manejar dicho exceso de alguna manera, de ponerlo bajo el control del orden establecido o de hacerlo estallar:

Lo posible es un excedente sobre lo factual. Como tal, lo posible es tiempo: exceso sobre cualquiera que pueda llegar a ser un positivamente dado: exceso sobre lo que es; recuerdo que el mismo no es (Hamacher 164).

Estética y política de lo no terminado, de lo no concluido, de lo abierto por el exceso, del todavía no, de lo que quiere ser real en cuanto expresión y contenido. Lo que no fue realizado exige ser redimido; esto es, su cumplimiento cabal como realidad:

La fuerza mesiánica es, brevemente, el postulado de la realizabilidad y, en este sentido, de la redimibilidad que es inmanente en cada posibilidad perdida y que la distingue como tal posibilidad (Hamacher 165).

El peligro radica en que esta memoria de otro mundo posible se pierda y se extinga, que finalmente la posibilidad se torne definitivamente imposible, que el tiempo de la rebelión se clausure:

En la medida en que es mera posibilidad, en cuanto no está fundada en una actualidad sustancial, la historicidad, siempre es también la posibilidad de llegar a ser imposible y extinguirse (Hamacher 166).

<p>Kant:</p> <p>«5º. La naturaleza infinita del Tiempo significa, que toda cantidad determinada de Tiempo es solamente posible por las limitaciones de un único Tiempo, que les sirve de fundamento» (Kant 107).</p>	<p>Walter Benjamin:</p> <p>«La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, “tiempo-ahora”. Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de “tiempo-ahora” que él hacía saltar del continuum de la historia” (Benjamin 2009).</p>
--	---

b. El tiempo que resta. Para empezar a rastrear las posibilidades de la ruptura del tiempo moderno e intentar una dilucidación alternativa, coloquemos una junta a otra sus formulaciones paradigmáticas:

En lo que viene a continuación se señala el camino de ruptura del “tiempo único” y al menos una forma de apertura hacia el tiempo pleno, el “tiempo-ahora”, que hace estallar el *continuum* de la historia.²

La teoría de la relatividad y la mecánica cuántica lograron cambiar el imaginario colectivo acerca de la noción de espacio. Es bastante elemental saber que hay varias geometrías a más de la de Euclides. Y la idea de un mundo con muchas dimensiones se encuentra en cualquier programa científico en la televisión.

Desde hace mucho libros como *Planilandia* (Abbot, 2008) nos ayudaron a despegarnos de una idea reduccionista del espacio. Y mucho más avanzado en *Imaginando la décima dimensión* (Bryanton, 2006). Sin embargo, no pasa lo mismo con el tiempo. Este se resiste, sigue enclavado en el imaginario provisto por la ilustración. A lo mucho se ha popularizado una versión bastante vulgar de los viajes en el tiempo y sus paradojas; pero esto realmente no rompe con la concepción lineal del tiempo, sino que muestra las paradojas de su ruptura en el mismo plano del tiempo como sucesión y

² Esta propuesta de fractura del tiempo moderno es una entre varias posibles. Justamente no se trata de construir una especie de modelo invertido, como lo político y la negación de lo político, sino escapar a su dualidad. Estoy consciente y es un tema que habrá que en algún momento introducir, que hay diversas dilucidaciones alternativas al tiempo ilustrado. Quisiera mencionar entre las más cercanas a la que se incluye en este trabajo: Miguel León-Portilla (1994), Guattari (*Caósmosis*, 1996), Eduardo Viveiros de Castro (*A inconstancia da alma selvagem*, 2002), Fanon (1974), (Braidotti (2002).

la imposibilidad de la simultaneidad de otros tiempos.³ No es de extrañar, entonces, que la posibilidad de la fractura del tiempo moderno se inicie con una imposibilidad.

En la formulación que realiza Derrida en *Dar (el) Tiempo* se plantea dicha *imposibilidad*: si se da todo el tiempo al rey, ¿qué nos queda? Si todo nuestro tiempo está penetrado por la lógica del tiempo lineal, abstracto, indispensable para el cálculo del valor del capital, ¿qué tiempo nos resta?: «El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo» (11).

Aquí da la cara una incongruencia, porque a pesar de que se ha entregado *todo* el tiempo, pareciera quedar algo, hay un resto que se sabe de dónde proviene, como si existiera un todo que no recubriera todo, un conjunto al cual se le escapara un elemento que debería pertenecerle. Una suerte de teoría del exceso: «Y sin embargo hay que subrayar esta paradoja: aunque el rey tome todo su tiempo, parece que le queda algo, como si pudiese devolver el cambio del mismo... De ese modo el resto, que no es nada y que, sin embargo, hay, no se da a alguien sino a una fundación...» (Derrida 13).

La fractura del tiempo moderno, del tiempo del capital, exige que “empecemos por lo imposible”: «No imposible sino lo imposible. La imagen misma de lo imposible. Se anuncia, se da a penar como lo imposible. Por aquí es por donde se nos propondrá empezar» (Derrida 17).

Lo imposible es ese tiempo que se coloca entre el tiempo lineal, moderno, kantiano, y el fin de los tiempos como categoría escatológica: «...el tiempo que ha de venir, aún no presente...» (Agamben 67).

Un tiempo que no sigue la huella lineal de los cronómetros o de la historia que rueda sin alteraciones, sino que de alguna manera, lo rebasa como su excedente:

³ Ciertamente que la teoría de la relatividad ha tratado contraintuitivamente el tema del tiempo y ha sido, en el plano de la ciencia, la gran fractura con el tiempo moderno. Sin embargo, su desarrollo no ha penetrado a fondo en una imagen del mundo compatible con ella, quizás con la excepción de Whitehead (1978). Recientemente algunos libros de divulgación o con enfoques filosóficos se aproximan de mejor manera al tema: Hawking (2003) y especialmente Klein (2003).

En este esquema el tiempo mesiánico se presenta como aquella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al *chronos* y aquella parte de la eternidad que excede al *eón* futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos *eones* (Agamben 69).

Pero, ¿cómo entender este tiempo que no pertenece al orden cronológico?, ¿cómo escapar a la imagen moderna del tiempo, secuestrada en las representaciones espaciales?

Según Guillaume, la mente humana tiene la experiencia del tiempo, pero no de su representación, por lo que debe recurrir para representarlo a construcciones de orden espacial. Así la gramática representa el tiempo verbal como una línea infinita, compuesta de dos segmentos, el pasado y el futuro, separados por el corte del presente:

pasado presente futuro -----

(Agamben, 70).

Esto es como si no hubiera otra alternativa que reducir el tiempo a su representación espacial, además una representación en la que ella misma está presa de los esquemas euclidianos. Por eso resulta tan extraño, tan difícil de pensar y de decir, esto de la existencia de un tiempo dentro del tiempo, de un excedente, de un plus, que solo puede ser entendido en la medida en que es una fractura del tiempo lineal.

Lo que quiere decir, si se prefiere en términos kantianos, que sería imposible su uso trascendental, porque conduciría a una metafísica. Fuera del tiempo lineal y sin obrar sobre este, tampoco el tiempo que resta tendría sentido alguno. En todo caso se trata de un tiempo que existe dentro del tiempo lineal, que solo es tal en la medida en que fractura el tiempo de los relojes. Se plantea la imposibilidad de la construcción de una historia por fuera de la actual, de un tiempo que no tuviera nada que ver con el que vivimos, en donde la “otredad” solo puede darse como emergencia, como eclosión del tiempo que vivimos, desde su interior. Es un tiempo interior y no una exterioridad absoluta:

En toda representación que nos hagamos del tiempo, en todo discurso en el que definamos y representemos el tiempo, se halla implicado un tiempo ulterior, que no puede ser agotado en tal discurso o representación

[...] es, por decirlo así, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior sino interior– que mide mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por esto, también mi posibilidad de completarla y entenderla (Agamben 72).

En un acercamiento fenomenológico, el tiempo dentro del tiempo es aquel que se nos da para cumplir una tarea que no está concluida, que ni siquiera estaba contenida en la lógica de ese cronos; el tiempo que tenemos para realizar aquello que quedó irrealizado, como el bien, la justicia o la amistad.

En el puro plano de la representación del tiempo, hay dos momentos: el hecho de que estoy fluyendo en el tiempo sin poder detenerme y el tiempo que me doy para representarme ese hecho. Duplico, al menos por el momento, en esta representación, el tiempo; aunque se diría que el tiempo no ha dejado de correr, sin embargo, lo he escindido, lo he partido: «es más bien el tiempo operativo que urge al tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo [...] y en este sentido, el tiempo que resta» (Agamben 73).

En realidad no es otro tiempo, sino una nueva “curvatura” del tiempo sobre sí mismo, o su agujerearse, o simplemente un tiempo dentro del tiempo que nos damos para completarlo, para concluirlo, como si para estar completo tuviera necesidad de esa duplicidad. El uso del español nos dará pistas para intuir este fenómeno en nuestra vida diaria: nosotros no solo medimos el tiempo, no solo colocamos las cosas en el pasado, en el presente y en el futuro, no solo captamos la sucesión de los minutos y las horas. Hacemos muchas más cosas con el tiempo.

En español, nosotros decimos:

- “Estoy matando el tiempo”.
- “Es necesario darse tiempo”.
- “Hay que tomarse su tiempo”.
- “Esto toma tiempo”.
- “No me hagas perder el tiempo”.
- “No malgastes tu tiempo”.
- “Desperdicias tu tiempo”.

Nos relacionamos con el tiempo, intuitivamente, de muchas maneras más allá de la segmentación de los relojes. Y no solo, entonces, porque le demos al tiempo una cierta calidad, un matiz subjetivo, mediante el cual podemos fingir que el tiempo ha pasado más rápido o más lento “para” nosotros, aunque efectivamente duró el tiempo que señala el cronómetro.

Decimos: “se me hizo larga la espera”, “fue una buena película, cómo pasó el tiempo tan rápido”.

No se trata de esto, sino de algo mucho más profundo, que tiene que ver con el plano ontológico y no solo de la representación del tiempo. Ontológicamente hay una diversidad de tiempos que pasan de diversas maneras. Detrás de la gramática, hay otros fenómenos que se hacen presentes. Ese tiempo que se duplica entre el tiempo lineal y el tiempo que resta, no solo tiene que ver con su representación: la conciencia que fluye y la conciencia de la conciencia que fluye.

Por ejemplo, hay que mirar más adentro en la frase: “hay que tomarse su tiempo”. Su uso es de lo más frecuente y por eso nos parece enteramente banal. La utilizamos a menudo, en las más diversas circunstancias, sobre todo cuando queremos indicar que un proceso no está concluido, que algo no está completo y que requiere ser pensado de mejor manera, especialmente si se trata de una decisión importante.

En realidad es una frase extraña, precisamente porque “hay que tomarse *su* tiempo”. Va más allá del “darse más tiempo” o “tomarse todo el tiempo del mundo”; aquí nos apropiamos de “su” tiempo. ¿El tiempo de quién? ¿O cuál tiempo es el que nos estamos tomando?

Se trata de una consigna, de una frase que empuja hacia la acción, de un imperativo que nos exige que hagamos algo; exactamente: tomarnos, apropiarnos y al hacerlo emerge ese “su”. Hacemos un hueco dentro del tiempo lineal, creamos un nuevo tiempo, fracturamos el tiempo moderno, nos hacemos de “su” tiempo. “Su tiempo” en el sentido en que la tarea a la que nos empuja la consigna, significa que la acción que tenemos que emprender no puede hacerse en el tiempo normal, estándar, sino que requiere de algo especial; exige “su propio tiempo”.

Si tenemos que tomar una decisión importante en la vida, como marcharnos a vivir definitivamente en otra ciudad, “hay que tomarse su tiempo”; no es suficiente darle el tiempo que generalmente le damos a las otras cosas, sino que requiere de un tiempo especial, de un tiempo para la toma de decisiones, de atravesar por un momento de crisis.

En griego se distinguía estos dos tiempos con las palabras: *cronos* y *kairós*. El *kairós* es el instante, el momento. No un momento más, un segundo más, un desplazamiento de las agujas del reloj como cualquier otro, sino que introduce una fractura en el *cronos*, lo altera radicalmente: «Según la concepción antigua de tiempo, *kairós* es el instante, esto es la calidad del tiempo del instante, el momento de ruptura y apertura de la temporalidad» (Negri 19).

Mientras frente al *cronos* podemos adoptar la actitud de Bartleby: «preferiría no hacerlo» (Melville, 2005), preferiría no sumarme a la lógica del poder; el *kairós* nos saca de la inmovilidad, nos cuestiona, nos lleva a la praxis.

El tiempo es inquietud (Negri 17).

La emergencia del *kairós* solo es posible devorando a *cronos*:

Una inquietud que no halla calma (Negri 32).

“Su tiempo”, el tiempo que requerimos para esta decisión trascendental no puede ser medido de la misma manera, hace que la historia pase de otro modo, se convierte en un «prolegómeno de la desmesura» (Negri 31).

Por eso, está estrechamente ligado a la *hecceidad*.

...el producto de la expresión de *kairós* es en efecto siempre singular (la *hecceidad*) (Negri 45).

Porque lo que existe en el tiempo tiene ante todo la forma de *hecceidad*; esto es, siempre se trata de expresiones, de concreciones, de aterrizajes que conforman la realidad, lo existente como tal. Y esto tiene que ver directamente con el tiempo y con las temporalidades.

Como dice Deleuze: «Nada sino afectos y movimientos locales, a diferentes velocidades» (Deleuze y Guattari 260).

Lo que existe lo hace en la medida en que se ha separado de la generalidad, de la universalidad abstracta y se ha individualizado. Solo existen *hecceidades*, aunque puedan formar conjuntos más amplios, planos de consistencia en donde se entrecruzan, en donde pasan creando unas regularidades, que son las que vemos, en las que vivimos como si fueran estables: «El plano de consistencia contiene solo *hecceidades*, entre líneas que se entrecruzan» (Deleuze y Guattari 263).

El conjunto de diferencias, las diversidades que pueblan la realidad en todos los ámbitos, en todos los aspectos, se debe a que son *hecceidades*, que han entrado en la realidad de modo distinto, individuándose cada una a su modo, ni totalmente separado ni plenamente igual, sino a través de un conjunto de solapamientos parciales: «Hay un modo de individuación muy diferentes para cada persona, cosa o substancia. Reservamos el nombre de *hecceidad* para esto» (Deleuze y Guattari 261).

Las *hecceidades* son precisamente aquellas que posibilitan que ese tiempo cronológico, uniforme, típico de los relojes o de sus representaciones espaciales, se muestra tal como es; esto significa que hay una cesura por donde penetran las temporalidades, el proceso de diferenciación del tiempo en temporalidades, el paso del *cronos* al *kairós*: «Brevemente, la diferencia no es del todo entre lo efímero y lo durable, ni entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad» (Deleuze y Guattari 262).

Con todo esto nos aproximamos a Maquiavelo, en donde esta *hecceidad* hace su aparición en toda su desmesura, en cuanto funda la ciencia política y muestra los límites definitivos de la política: aquello que provee de singularidad a un momento histórico y que exige un tipo de aproximación especial, porque es allí en donde tenemos que actuar. *Hecceidad*⁴ que exige que se “tome su tiempo” (Althusser, 2004). La política desde Maquiavelo

⁴ Un consistente debate sobre el tema de la *hecceidad* se encuentra en Deleuze y Guattari (1987), en un segmento de *Mil mesetas* subtítulo “Memorias de una Hecceidad”. Una larga reflexión sobre el momento en Friese (2001).

tiene la estructura y los dilemas del tiempo, en la medida en que esta tiene la forma de una *hecceidad*: comprenderla y actuar en ella es hacer política. La política es la ciencia de la *hecceidad*, del aprovechamiento y de la capacidad de respuesta a este y en este preciso momento histórico concreto, en donde finalmente se juega todo. Por eso, cabe preguntarse: ¿de qué tipo de *hecceidad* hablamos cuando se trata del tiempo de la política en un mundo regido por el capital?

Junto con el capital y su sociedad, hay un largo y sostenido desgaste y desprestigio de la política, como la esfera del ejercicio autoritario del poder y de la corrupción sin límites. Nos enfrentamos así a un dilema del que difícilmente logramos salir: de una parte, rechazamos la política y a los políticos; y de otra, nos vemos obligados a participar en ella porque allí es en donde se decide nuestro presente y nuestro futuro.

Si queremos escapar de la lógica del poder y de su orden discurso, hay que fracturar el tiempo político, escindirlo, romperlo desde dentro. ¿Cabe entonces pensar de alguna manera lo imposible como diría Derrida? Llamemos lo imposible a esa tarea de hacer política sin caer en sus trampas, sin terminar por administrar el capital o el Estado, para intentar la tarea absurda de darle un rostro humano.

Y la resolución de este dilema está directamente vinculada con el tiempo que resta, porque es en este en donde es posible hacer estallar el tiempo del capital e introducir desde su interior otra lógica, otra temporalidad.

A pesar de que no considero feliz la categoría de impolítico podemos pensarla en esta perspectiva, porque tiene de fondo el mismo tipo de dilucidación que el tiempo que queda, no por una afortunada coincidencia, sino porque en esa brecha del tiempo que falta, en esa falla emerge la política como plena realización/disolución de la política o simplemente lo impolítico.

Sigamos en este tema a Espósito:

...para lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde afuera, pues ese exterior no

existe sino proyección ideológica, mítica, autolegitimadora, de los político que ha llegado a la guerra civil con su propio gemelo, lo antipolítico (13).

No se trata de tratar de corregir la política, de embellecer su rostro; tampoco de ubicarse en su negación completa, porque con esto lo único que se gana es la afirmación de un poder autoritario hiperpolitizado que se asienta sobre la despolitización.

Tal proceso es visible de modo absolutamente particular en el Leviatán de Hobbes –en este aspecto contra Maquiavelo, verdadero fundador de la política moderna, si la política es entendida del modo señalado– que puede eliminar la contradicción solamente al precio de una acabada despolitización de la sociedad a favor del soberano (Esposito 30).

Reconocimiento pleno de la existencia de la político y la imposibilidad de un exterioridad a ella desde la que se pudiera actuar y transformar la sociedad. Solo existe la política y su negación es en realidad su afirmación extrema, solo que invertida. En los términos brutales de Esposito, es “la única y toda la realidad”:

Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la única realidad y toda la realidad. Agregando también, sin embargo, que es solo la realidad [...]. La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva (14).

Como en el caso del tiempo, lo impolítico actúa desde dentro del tiempo, lo lleva a su plena realización, es el tiempo que tenemos que darnos para concluirlo, es el tiempo que nos resta antes de que la humanidad se destruya a sí misma.

El ejercicio de lo impolítico empuja a lo política a tal extremo que lo saca de su medida; por ejemplo, de darse una ampliación completa de la acción política, esta desaparecería. Quiero decir que si todos los ciudadanos

fuéramos plenamente políticos todo el tiempo y no solo en el momento de las elecciones y tomáramos las decisiones en nuestras manos, la política desaparecería –y con ella toda forma de dominación y opresión– (Lo mismo sucede con la democracia burguesa: el máximo de su ampliación significaría su paso a otra cosa, quizás a una democracia socialista).

Esto es lo que Espósito llama la diferencia:

Ya se ha dicho: lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo modera frente a lo que él no es y tampoco puede ser. A su imposible. En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia. Y una diferencia que se refiere a la perspectiva, no al objeto, o mucho menos al sujeto, de la mirada (18).

Aunque preferiría, como he señalado, otra terminología que no lleve al equívoco de la exterioridad de la política: una forma de hacer política que signifique su disolución; una manera de insertarse en la sociedad política que provoque su plena inmersión en la sociedad civil. Una fractura del tiempo del capital, que es el tiempo moderno, desde dentro, que signifique tanto ruptura como apertura de algo nuevo.

Fuentes de consulta:

- Abbot, E. *Planilandia*. Barcelona: Laertes, 2008.
- Agamben, G. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 2004.
- Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia*. Recuperado el 31 de julio de 2009, de <http://www.revoltglobal.net> (31 de julio de 2009).
- Bryanton, R. *The tenth dimension*. Trafford Publishing, 2006.
- Deleuze y Guattari. *A thousand plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, J. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. 1995.
- Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Eze, C. E. “El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant” en W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo, 2002.
- Hamacher, W. “Now: Walter Benjamin on historical time” in H. Friese, *The moment. Time and rupture in modern thought*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Santiago: Universitaria, 1976.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Marx, K. *El Capital* (Vol. Tomo I/Vol.I). México D.F.: Siglo XXI, 1975.
- Melville, H. *Prefiriría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Negri, T. *Kairós, Alma Venus, Multitude*. Paris: Calman-Levy, 2000.