

## El mito del eterno retorno. Las escalas del tiempo en la civilización neoliberal

**Freddy Timmermann.** Investigador asociado en Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago (Chile) y **Maximiliano Korstanje.** Universidad de Palermo, Buenos Aires (Argentina)

Recibido 04/08/2021

### Resumen

Se analizan las diversas escalas de tiempo que articulan las energías del cuerpo emocional productivo, en un contexto específico del capitalismo global, el neoliberalismo desarrollado desde la década del noventa, es decir, en la civilización neoliberal. Desde la producción de subjetividad en proto-impressiones y configuraciones rememoracionales y protensionales en sus variadas formas en el consumo mimético, pliegue, falla, afecto a la espera, etc., se analiza el ritmo temporal del consenso emocional producido, experimentado como padecimiento de felicidad en el terror y, con ello, la forma en que se produce la regulación y autorregulación del cuerpo emocional en el capitalismo. Se piensa en este trabajo que ello, en un tiempo lineal económico que exige productividad creciente, conduce al cuerpo emocional a una proyección dependiente de uno cíclico, en el que, ante imposibilidad de elaborar comienzos propios, deviene en un sujeto que técnicamente enfrenta el riesgo, percibido como cálculo económico. Está, por ello, en un eterno retorno, desde la protoimpresión a la protención, desde el afecto a la espera al terror. Es el retorno del mito del eterno retorno, en una civilización distinta.

**Palabras clave:** tiempo, protención, consumo mimético, terror, mito del eterno retorno.

### Abstract

#### The Myth of the Eternal Return. Time Scales in Neoliberal Civilization

In the present paper, we analyze the time scales which articulate the bodies' energies as well as the emotional production in the context of global capitalism. Neoliberalism which was developed in the 90s decade has imprinted some impressions and emotions which are configured as a form of emotional consumption while laying the foundations towards false happiness. We hold that the emotional consensus is given by a combination of happiness and terror which is regulated by global capitalism. The know-ledge production, as well as the productivity, is based on a cyclical timeframe that derives from the essence of risk. Having said this, the economic calculus remains as an attempt to control the terror waiting for a new society

**Key words:** Time, Protension, Mimetic consumption, Terror, Myth of eternal return.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## El mito del eterno retorno. Las escalas del tiempo en la civilización neoliberal

**Freddy Timmermann.** Investigador asociado en Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago (Chile) y **Maximiliano Korstanje.** Universidad de Palermo, Buenos Aires (Argentina)

Recibido 04/08/2021

### § Introducción

La acción central que configura el mito del eterno retorno neoliberal (MERN, en adelante) es el consumo, pero este va más allá de los efectos de mera adquisición mercantil. Temporalmente, no es posible determinar una linealidad ni necesariamente una circularidad en el orden de los elementos que, contextualizándolo, lo determinan, aunque el MERN, en su escala mínima temporal es circular. En cuanto esencialmente capitalista, es un fenómeno dúctil y abierto en re-articular sus elementos. El apetito económico a satisfacer es determinado —más que por el placer— por el dolor que se configura desde una rememoración-protención. En cuanto legitimación, este proceso tensiona en extremo al cuerpo emocional, enajenándolo de su propia conciencia, al experimentar en un tiempo relativamente extenso una desensibilización, con las respectivas ideologías del sin sentido y pactos denegativos asociados. Se experimenta, con ello y por ello, finalmente, en planos no conscientes, un consenso del miedo, que aquí se denomina *terror*, cerrando un círculo que es siempre emocional. Lo anterior también se fortalece en una memoria que, en esquemas, permite el control técnico cotidiano de estas acciones y su previsibilidad, consolidándolas, otorgando seguridad y disminuyendo la incertidumbre.

Uno de los primeros antropólogos en estudiar la relación de las estructuras mitológicas con los sistemas productivos y sociales ha sido, sin lugar a dudas, Mircea Eliade. Dentro del campo de las religiones comparadas, Eliade sugiere que todo acto de descubrimiento es en sí mismo un acto político. La constitución de la cultura se articula para poder comprender aquellos misterios de la naturaleza que de otra forma no serían comprendidos. Centrado en la teoría maussiana de los contra-dones donde

la persona da para recibir, Eliade enfatiza en la naturaleza mito-*poiética* de la cultura (política). Los hombres, en un tiempo primigenio, coexistían en paz y acobijados por los dioses hasta que por ira, o avaricia fueron expulsados del Edén lo cual simboliza la eterna felicidad. Desde entonces, todos sus esfuerzos están puestos en regresar. De la misma manera que el mundo fue creado por entidades superiores, también debe ser destruido en algún momento de su existencia por las mismas entidades. Para Eliade, estas formas mitológicas de creación y destrucción (por acción divina del fuego y del agua) se asocian a la necesidad de cultivar y cegar el terreno para un nuevo cultivo<sup>1</sup>. En su forma política primigenia, advierte Eliade, el proceso civilizatorio se encuentra inserto en una gran contradicción donde todo progreso se encuentra con la culpa. En el fondo, lo que prima es el miedo a la incertidumbre, es decir a la escasez<sup>2</sup>. Hemos tomado prestado de Mircea Eliade el título del presente trabajo puesto que el abandono de la felicidad presente se sitúa como el eje articulador del origen de la política, y dicho de otra forma, lo político representa el exilio del hombre quien abandonó el «paraíso de los arquetipos y de la repetición»<sup>3</sup> para subsumirse en la angustia de tener que existir alejado del placer eterno. Se abre entonces una situación paradójica, para el hombre moderno que se mueve por las esferas del capitalismo globalizado, cada momento de repetición encierra un miedo manifiesto a la muerte. El placer eterno es negado por el hombre moderno y sublimado en forma de consumo del presente. Se expondrán para su comprensión las diversas escalas temporales que operan en el MERN, desde su micro-tiempo inmediato —basados en los trabajos de Husserl— hasta aquellos más amplios —siguiendo los estudios de Scribano— hasta aquellos tiempos mediatos del *terror*, en base a nuestras propias investigaciones principalmente.

Por otro lado, y en consonancia con Norbert Elias, el

[...] proceso de la civilización [...] está siempre en movimiento, o algo que se mueve de continuo hacia *delante*, [...] [originándose] en una serie específica de situaciones históricas [...], rodeado de una atmósfera emocional y tradicional que resulta difícil de definir y que, sin embargo, es un elemento

<sup>1</sup> M. Eliade, *The myth of the eternal return*. New York, Routledge & Kegan Paul, 1955.

<sup>2</sup> D. Allen, *Myth and religion in Mircea Eliade*. Londres, Routledge, 1998; R. Ellwood, *The politics of myth: A study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. New York, SUNY Press, 1999 y M. Korstanje, *Tracing spikes in fear and narcissism in western democracies since 9/11*. Oxford, Peter Lang, 2018.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires, Emecé, 2001, pp. 102-103.

integral de su significado, [...] [pero] no hay que nada que no pueda hacerse de una forma «civilizada» y de una forma «incivilizada».<sup>4</sup>

Se produce, por lo tanto, un consenso emocional, comprensible en su génesis si se considera que cada individuo, en sociedades específicas que podrían o no potenciarlo (energía social), posee formas sensuales de procesar hacia sensibilidades específicas (energía corporal), en cierto sentido, y que por ello su producción corporal emocional no es necesariamente la perfilada por el *principio del placer* y de la *realidad*, aunque pueda tener contenidos de ambos, en la clave que cada sujeto con sus particulares tolerancias pueda desarrollar<sup>5</sup>. Este consenso emocional constituye un mecanismo de *soportabilidad social* que profundiza el fenómeno del terror, operando en planos no conscientes, porque, entre otras formas, no actúan ni directa, ni explícitamente como *intento de control*, ni profundamente como procesos de persuasión focal y puntual sino «casi-desapercibidamente en la porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más *íntimo* que todo individuo posee en tanto agente social»<sup>6</sup>. Lo que se desarrolla es un «individualismo hedonista y personalizado», donde «las motivaciones no son altruistas ni sociales, son más bien egoístas, respondiendo a la angustiada búsqueda de identidad propia»<sup>7</sup>.

Lo expuesto anteriormente nos lleva a algunas preguntas que empiezan a diagramar el siguiente ensayo teórico:

¿Cuáles son los tiempos involucrados? ¿Cómo se genera su circularidad en una proyección lineal hacia el futuro? ¿Cuál es el rol de los micro-procesos emocionales relacionados con el consumo? ¿Cómo se genera, desde el cuerpo emocional, una previsibilidad de los contextos propiamente capitalistas en su desarrollo? El objetivo de este trabajo, por lo tanto, es describir la forma en que las diversas escalas de tiempo en la civilización neoliberal, en cuanto legitimación emocional, permiten vivenciar un

<sup>4</sup> N. Elias and J. Edmund, *The civilizing process*, Vol. 1. Oxford, Blackwell, 1978, pp. 83-85.

<sup>5</sup> Adrián Scribano y Angélica De Sena, «Dossier: Políticas sociales y emociones. Presentación», en *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 15, n.º 44. GREM, agosto de 2016, pp. 119-124.

<sup>6</sup> Adrián Scribano, «Cuerpos y emociones: una introducción desde las sensibilidades sociales», en *Curso del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos*. 2016. <<http://estudiosociologicos.org/portal/index.php>> [03/08/2021].

<sup>7</sup> Gilles Lipovestky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000, p. 169.

tipo de *riesgo* que, en cuanto tecnología, se proyecta para el control de la incertidumbre. En las secciones subsiguientes, se expondrán para su comprensión las diversas escalas temporales que operan en el MERN, desde su micro-tiempo inmediato —basado en los trabajos de Husserl— hasta aquellos más amplios —siguiendo los estudios de Scribano— hasta aquellos tiempos mediatos del *terror*, en base a nuestras propias investigaciones principalmente.

No es necesario mencionar que una lectura del MERN como principal documento nos permite comprender cómo se supera el dolor de la pérdida de la capacidad de establecer comienzos propios en ausencia de lo comunitario, principalmente en planos no conscientes de percepción y ver si la capacidad de adaptación de cada individuo reconvierte el trauma y sus miedos derivativos en un equilibrio hacia un nuevo sistema vivencial, generando un poder a escala cotidiana que le permita acceder a otros grados de sobrevivencia o vivencia experimentando otro tipo de *felicidad*.

## § 1. Civilización y temor

El filósofo inglés Thomas Hobbes ha sentado las bases conceptuales para una comprensión cabal de la modernidad, y con ella de las formas políticas modernas. Según su concepción, el hombre y su civilidad se sedimentan dentro de dos valores antagónicos pero igualmente poderosos. La necesidad de desposeer al otro de sus bienes por el uso de la violencia, y la urgencia de la protección, lo cual significa no ser asesinado por ese otro diferente. Dentro de dicha concepción y para evitar la guerra de todos contra todos, los miembros del grupo deben derivar su libertad natural a un tercero, el Leviatán quien monopoliza el uso (legal) de la fuerza<sup>8</sup>. Ese temor fundante, lejos de desaparecer, muta y se mantiene como eje simbólico del estado moderno<sup>9</sup>. Hobbes ha sido un inspirador para muchos teóricos sociales pero también ha recibido una fuerte crítica por su mecanicismo materialista, y su incapacidad para contemplar el rol del tiempo en el proceso civilizatorio<sup>10</sup>. La filosofía de Hobbes, en un sentido, se desarrolla en una época donde el concepto de soberanía era el discurso dominante. La

<sup>8</sup> Thomas Hobbes and Marshall Missner, *Leviathan*. Abingdon, Routledge, 2016 (Longman Library of Primary Sources in Philosophy).

<sup>9</sup> R. Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*. Abingdon, Routledge, 2019.

<sup>10</sup> G. Slomp (ed.), *Thomas Hobbes*. Abingdon: Routledge, 2017.

necesidad de establecer un mandato común a todos para evitar una violencia extrema, aleja a Hobbes de la historia y de la noción del tiempo. La historia, para su concepción obedece como una construcción forzada asociada más a la ficción que a la realidad observable misma a la cual todo filósofo se debe<sup>11</sup>. De hecho, como advierte Patricia Springborg la idea de futuro en Hobbes carece no solo de existencia sino de capacidad explicativa de los fenómenos sociales. A diferencia de Aristóteles, Hobbes creía que el hecho de que la historia nunca se repitiera de la misma manera, o al menos en la misma intensidad, era prueba suficiente de que cada hecho era único en esencia. La tergiversación deviene dada por la posibilidad de que ciertos grupos de poder, por así llamarlos, pueden modificar la naturaleza del lenguaje, el cual es falible. La historia es en Hobbes una herramienta ambigua, que este usa o desecha en ciertas ocasiones. Como retrata el historiador J. Rogers<sup>12</sup>, en la concepción de Hobbes hay una gran diferencia entre conocimiento de las causas y efectos, y como estos son rememorados. La historia debe ser parte integrante de la filosofía pues es descriptiva y poco dice sobre las causalidades que influyen en un evento determinado. La historia, de esta forma, narra un cuento sobre hechos que el observador no puede contemplar, debe dar por probados por otros<sup>13</sup>. Por lo tanto, solo la filosofía lleva al verdadero entendimiento de estos hechos (*wisdom*). Empero ¿cuál es la relación de la historiografía con la civilización?

En su libro, *Una civilización incivilizada* Horst Kurnitzky clarifica que cada hombre desarrolla una capacidad adaptativa respecto de su ambiente, protegido por el signo. Las construcciones tienen el objetivo de proteger a las personas de las inclemencias del tiempo pero a la vez son simbolizadas (domesticadas) por el uso e intercambio de signos. El sacrificio se corresponde con un acto ritual de renuncia y de entrega a los dioses donde el hombre logra un estado temporal de seguridad. El sacrificio, por ese motivo, debe ser comprendido como la base angular de la sociedad frente al peligro. El entregar, significa a su vez, tener la esperanza de recibir otro bien. En el acto de

<sup>11</sup> K. Schuhmann, «Hobbes's Concept of History», in *Hobbes and History*. London, Routledge, 2013, 19-40.

<sup>12</sup> G. A. Rogers, «Hobbes, History and Wisdom», in *Hobbes and History* (G. Rogers & T. Sorell, eds.). London, Routledge, 2006, 73-81.

<sup>13</sup> P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

sacrificar el hombre veda su maximización del placer —al menos en el sentido hobbesiano— y al hacerlo encuentra una ventaja frente a otros. Por un lado, este es el origen económico de la moneda que a la vez que priva a alguien de su bien, lo dota de un valor al portador. En este sentido, la sociedad se funda en la civilización del intercambio. Por el otro, la idea de una necesidad insatisfecha deja abierto el camino para la especulación y el engaño, de los cuales deviene la incivilización. En el mundo capitalista, donde la ganancia se sobrepone a los costos, no es extraño que la violencia y la incivilización predominen. La psicología humana se debate sobre dos grandes tendencias, la satisfacción de los deseos y el apego a la ley. El primero libera los instintos en tal o cual dirección, mientras el segundo restringe la volición llevando al hombre a la sublimación transformadora. Ahora bien, las sociedades no se sustentan por el intercambio como han sugerido algunos padres de la antropología moderna, sino por el culto al sacrificio. Todo sacrificio implica un balance entre deseo y represión, de lo cual resulta el mantenimiento de la sociedad. El grupo se mantiene unido gracias a que los deberes se distribuyen acordes a los derechos. En tanto «forma sustitutiva» el sacrificio exige un cuerpo (ofrenda) que es entregado a los dioses buscando un beneficio. La ofrenda es luego replicada con el fin de recordar el intercambio (moneda). En este punto, cabe reflexionar que cualquier sociedad que se base en la necesidad de intercambio lo hace también en el engaño. El dinero lleva a la violencia porque los lazos sociales son erosionados por medio de un marcador, o mediador común: el egoísmo. La tesis de Kurtnitsky apunta a la globalización como un acto ritual de expansión del sistema capitalista que fomenta la explotación por medio de la institución de monopolios extractivos, pero al hacerlo, el orden social se resquebraja. Para evitar el caos y la conflictividad social, el sistema introduce el miedo como un instrumento de dominación. El éxito neoliberal radica en hacernos creer que es el resultado sofisticado del pensamiento liberal clásico. Por el contrario, y he aquí el segundo elemento, el ahorro se sitúa como un discurso funcional a la expansión del mercado privado y del estado nacional que le protege. En el acto de ahorrar se priva a otro de su riqueza. En esta discusión, la historia no juega un rol menor sino que permite desbaratar aquellas construcciones ideológicas creadas como una verdad natural, tales

como que el capitalismo es el sistema más eficiente, o el probado más eficiente en la historia de la humanidad<sup>14</sup>.

### § 1.1. Escalas de tiempo

Cabe mencionar que la conciencia del tiempo primitivo o mitológico no es abstracta sino concreta, siendo el mundo globalidad sincrónica y diacrónica a la vez<sup>15</sup>. El pasado y presente se percibían en un solo plano y duración, con un futuro y pasado inmediatos, presentes, actualizados por la actividad que se realiza. El tiempo es una fuerza misteriosa que rige todas las cosas, por lo que está cargado de un valor afectivo, siendo bueno o malo para ciertas actividades<sup>16</sup>. Puede ser inmóvil o cíclico, estando el hombre situado en un «eterno retorno» porque aun no se desprende de la naturaleza, de los cambios de las estaciones. No tiene por ello valor la originalidad o actitud innovadora<sup>17</sup>. El desarrollo de un tiempo lineal, posibilitado por el cristianismo y la Revolución Industrial, impone la necesidad de control para la acción económica y se constituye en una abstracción que se segmenta<sup>18</sup>, siendo medible. Se imponen ya a finales del siglo XX parámetros perceptivos del tiempo patologizados<sup>19</sup>, donde se percibe un presente-futuro inmediato, imperando la necesidad de seguridad que se experimenta, hecho que fija la estrategia de vida<sup>20</sup>.

En su libro *La ética de la hospitalidad*, Daniel Innerarity advierte sobre las inconsistencias ópticas de la seguridad como búsqueda de una sociedad de riesgo cero. Como el extranjero, el peligro y la posibilidad de morir dan sentido a la vida. Como

<sup>14</sup> H. Kurnitzky, *Una civilización incivilizada: el imperio de la violencia en el mundo globalizado*. México DF, Océano, 2002.

<sup>15</sup> L. J. Cohen, «The Coherence Theory of Truth», in *Philosophical Studies*, vol. 34, n.º 4. Springer, 1978, 351-360.

<sup>16</sup> A. N. Whitehead & D. W. Sherburne, *Process and Reality*. New York, NY: Macmillan, 1957, 349-350 y G. W. Grace, *The Linguistic Construction of Reality*. Abingdon, Routledge, 2016.

<sup>17</sup> A. Gurevitch, «El tiempo como problema de la historia cultural», en *Las culturas y el tiempo*. Salamanca/París, Sígueme/UNESCO, 1979.

<sup>18</sup> R. Safransky, *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Buenos Aires, Tusquets, 2017, 107-147.

<sup>19</sup> M. Korstanje, *A Difficult World: Examining the Roots of Capitalism*. Nueva York: Nova Science Publishers, Inc, 2015 y F. Timmermann, *El padecimiento de la felicidad en la civilización neoliberal. Perspectivas de la producción de miedo en la historia reciente de Chile*. Buenos Aires, Estudios Sociológicos, 2019.

<sup>20</sup> F. Timmermann, «Great Terror and Neo-liberalism in Chile», en *Terrorism in a Global Village: How Terrorism Affected Our Daily Lives* (Maximiliano Korstanje, ed.) Nueva York, Nova Publisher, 2016.

ese extraño que llega en cualquier momento golpeando la puerta en busca de alimento y alojamiento, el riesgo interroga a la sociedad desde sus cimientos. La paradoja radica en que una sociedad de riesgo cero no solo es imposible sino que a mayor necesidad de protección mayor es el temor emergente<sup>21</sup>. Como bien advierten los trabajos del existencialismo en Heidegger y Sartre, la presencia del tiempo constituye la necesidad primordial de protección, debido a que el *dasein* nace para morir<sup>22</sup>. En este sentido, cabe destacar que en el primer tercio del siglo XX, las contribuciones de Husserl y Heidegger permiten a los filósofos profesionales y a los científicos sociales comprender la configuración de escalas del tiempo en la conciencia del hombre.

Las acciones posibilitan la percepción de que existe un tiempo, porque este, no siendo un movimiento, no puede existir sin movimiento<sup>23</sup>. Todo acto implica un hacer constante con el que el cual ser humano se abre a la realidad. Ello implica que explícita o implícitamente, en planos conscientes o no conscientes, se opere en base a objetivos, cada uno articulándose con otros mayores o menores. En otras palabras, la racionalidad occidental se constituye en el capitalismo pues en él existe una necesidad de productividad siempre creciente. El tiempo tecnológico generado se integra, desde lo cotidiano, en fases, para el logro de un fin económico. Se actúa hoy, más que antes, en secuencia configurada, donde los *acontecimientos* se despliegan en fases distinguibles, cada una experimentada como un principio, como un fin o una fase intermedia, que tiene sentido y lugar por su referencia hacia adelante o hacia atrás, hacia el comienzo o hacia el fin, pudiendo combinarse para originar otras de mayor escala, volviéndose elementos estructurales y no meramente secuenciales.

Este ordenamiento y reordenamiento de los acontecimientos que se produce es relevante para su significado, el que, sin embargo, requiere siempre un papel diferente por parte del agente<sup>24</sup>. No obstante, es el trabajo de Husserl el que permite entender cómo ocurre semejante segmentación del tiempo. Es necesario realizar una separación en su análisis, porque esta no existe en la realidad vivida. Ver, primero, la percepción del hecho y cómo este adquiere una intención de pasado-futuro para, posteriormente,

---

<sup>21</sup> D. Innerarity, *Ethics of Hospitality*. Abingdon, Routledge, 2017.

<sup>22</sup> M. Warnock, *The philosophy of Sartre*. Londres, Routledge, 2019 y R. Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York, Columbia University Press, 2016.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona, Herder, 2008, p 47.

<sup>24</sup> D. Carr, *Tiempo, narrativa e historia*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 86-96.

agregar el variable rol del cuerpo emocional en ello, que, siempre con la posibilidad de modificar sus iniciales construcciones en escalas temporales diversas, consolida la configuración temporal, constituyéndola en eficiente, aunque no siempre —esta es la base del MERN—, como lo demuestra la patologización del *terror* neoliberal. Para ir más allá de Husserl y Heidegger, es decir, de la filosofía del sujeto, de la conciencia individual y de la prioridad que conceden a la relación del hombre con el mundo por sobre la relación con las personas<sup>25</sup>, y a la pasividad por sobre la acción, se someten sus conceptos a la sedimentación histórica que se produce en el proceso de legitimación con *rememoraciones* y *protenciones*, es decir, en presencia de dolor y, por ello, en la producción de subjetividad.

Desde una perspectiva epistemológica, es importante señalar que para situarse en el mundo, o al menos comprenderlo, se hace vital la constitución de «una objetividad individual, por medio de la cual se conforme una conciencia temporal subjetiva». Dicho en otros términos, todo establecimiento de conexión se asocia a un *orden de vivencias*, en cuantas inmanencias auténticas integradas en datos impresionables tales como un rojo, un azul etc. Dichas vivencias no pueden tomar forma sin los actos enunciativos y sus modificaciones reproductivas que le dan durabilidad en el tiempo (la imaginación por citar algunas de ellas). El acto se recuerda porque tiene replicabilidad temporal. Desde aquí se llega al tiempo, a «poner una duración», al presentar «intenciones de conexión temporal», que tengan «la forma de intenciones de pasado o de futuro». En consecuencia, se produce entonces una «protoimpresión», en una conciencia en «cambio permanente», donde el «ahora fonético» se convierte en «retención», que «es un ahora, algo actualmente existente en presencia», aunque lo es «de un tono que ha sido». Este «ahora actual de la conciencia cambia en retención en retención, y esto constantemente» constituyéndose un «continuo». Es una «aprehensión actualizante» la que se genera.

Por otro lado, la *retención* —el recuerdo primario— se acopla a la percepción respectiva, pero existe un recuerdo secundario, la *rememoración*, que permite que ocurran actualizaciones «sin necesidad de acoplarse a percepciones». Se «va

<sup>25</sup> D. Novak, «Buber's Critique of Heidegger», en *Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience*, vol. 5, n.º 2. Elie Wiesel Center for Judaic Studies, Boston, may 1985, 131-132. <<https://academic.oup.com/mj/article-abstract/5/2/125/984995?redirectedFrom=fulltext>> [25/02/2018].

constituyendo en un continuo de datos primarios y retenciones, constituyendo [...] una objetividad duradera», proceso que «es una modificación que actualiza el proceso perceptivo juntamente con todas sus fases y grados, llegando inclusive hasta las entrañas, o sea las retenciones». Por ello

Los objetos temporales [...] extienden su materia sobre un lapso temporal; y tales objetos no pueden constituirse sino en actos que, precisamente constituyen las diferencias del tiempo [...] son, por esencia, actos que también constituyen presente y pasado.

Aquí, se piensa en este trabajo, en esta transformación de la rememoración, puede operar la producción de subjetividad, es decir, el cuerpo emocional, en base a la existencia diversa de dolor en esta apertura al mundo que se está produciendo. Es decir, ya en la rememoración se produce una economía de dolor.

Pero a fin de comprender la incorporación de esa unidad vivencial constituida, o sea, el recuerdo a la corriente *vivencial unitaria* se debe considerar que todo recuerdo contiene intenciones anticipativas cuyo cumplimiento conduce al presente estando animado por *protenciones*, porque —como argumenta Husserl—

La rememoración [...] tiene un horizonte dirigido hacia el futuro, a saber, el futuro de lo recordado [y] [...] Al progresar en el proceso rememorativo, uno vuelve a abrir este horizonte cada vez de nuevo y con mayor vitalidad y riqueza. Asimismo, este horizonte se cumple con acontecimientos nuevos recordados cada vez<sup>26</sup>.

## § 2. Los tiempos del íntimo consumo neoliberal de sí-mismo

Para precisar un fenómeno histórico y social, del calibre del MERN, es preciso llegar a sus raíces constitutivas, aquellas que permitan comprender cómo operan en la conciencia, individual y colectiva a la vez, las configuraciones temporales. Adrián Scribano ha desarrollado varios elementos teóricos que permiten analizar el proceso estudiado. Parte central del proceso vivencial que se experimenta en la sociedad

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Novel, 1959, p 86-120.

neoliberal es el *consumo mimético*: «el momento donde la subjetividad se sustenta como identidad con el objeto, cuando las cosas comienzan a gobernar el mundo de los hombres». En él existe un «pliegue» generado por «el disfrute [...] inscripto en los juegos del lenguaje del placer»<sup>27</sup>. Se piensa aquí que con ello refiere la sensualidad del individuo y el significado social que proyecta, porque este fenómeno se activa y es efectivo, porque se produce como una falta en el sujeto que consume. En otras palabras, el consumo mimético siempre deja frente a la falta, la cual en el presente dota de sentido básico a un futuro que nos interpela. Por lo expuesto, importante es agregar que el consumo mimético se constituye en un mecanismo de soportabilidad social, que lo hace «alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social»<sup>28</sup>. Haciéndonos eco de las contribuciones de Scribano, agregamos que los fantasmas y fantasías sociales —en cuanto tales— otorgan una enorme plasticidad social al sujeto por cuanto cada uno allí puede ocupar lugares sociales distintos a los que tiene por su posición y condición de clase, siendo «un proceso transformador de aceptabilidades y naturalizaciones» mientras que dispositivos ideológicos, «siempre al margen de la autonomía de los sujetos»<sup>29</sup>.

Una precisión a las reflexiones anteriores que pone nuestro argumento en la palestra. Como argumenta Bloch y en una escala temporal más reducida, los *afectos saturados* son definidos en su trabajo como aquellos cuyo impulso es reducido, encontrándose el objeto del instinto, a disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a mano. Los *afectos a la espera*, como aquellos cuyo impulso es extensivo, no encontrándose el objeto del instinto «a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca». Bloch diferencia ambos en cuanto a su falta de deseo en el primero, como a su carácter «incomparablemente» anticipador

<sup>27</sup> Adrián Scribano, «Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social», en *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba, CEA-UE-UNC, 2010, 76-77.

<sup>28</sup> Adrián Scribano, «¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A modo de epílogo», en *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, Estudios Sociológicos, 2009, 141-151.

<sup>29</sup> Adrián Scribano, «Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T.W. Adorno desde Argentina», en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 2. Madrid, 2008, 88-93.

en el segundo, que se abre plenamente al horizonte temporal, implicando «un futuro auténtico, el todavía-no, lo que objetivamente no ha sucedido aun»<sup>30</sup>.

En la construcción de los afectos a la espera se establece una relación directa de con proto-impresiones en su tránsito ya a memoraciones y protenciones, porque hay intencionalidad perceptiva de presente futuro. En cambio los afectos saturados ya están constituidos como presente futuro, con un placer sensual ya colmado o, al menos, al estar en una «disposición individual del momento», con menos fuerza de atracción. En los afectos a la espera ya se está comenzando a situar la conciencia en el afecto, «distinto de las sensaciones y representaciones», expresa Bloch, porque se da «a una temperatura interior» que «se percibe también a sí misma», pues «tienen lugar ante sí», percatándose «de su proceso como si se tratara de un sentimiento casi inmediato de sí mismo», por lo que puede «tener lugar vagamente y antes que surja un claro objeto exterior con el que se relaciona el ánimo en movimiento» o formando parte de la «disposición orgánica»<sup>31</sup>.

En este estudio se considera que el *afecto a la espera* es el inicio de una producción de subjetividad, porque ya se padece el dolor del deseo anhelado, con carga de futuro. La *protoimpresión* se convierte ya en *retención*, en palabras ya analizadas de Husserl, en el «ahora actual de la conciencia [que] cambia en retención en retención» constituyéndose un *continuo*, una *aprehensión actualizante* la que se genera, «una objetividad duradera», una *rememoración*, porque, siguiendo a Bloch, «cuanto mayor número de contenidos de la sensación y de la imaginación aparecen» estos procesos intransitivos se hacen, desde luego, transitivos y referidos a un objeto: «de igual manera que la representación de su algo hace que la vaga apetencia se convierta en deseo con contenido». Aquí, la diferencia con las *representaciones* reside en la «intencionalidad afectiva, una intencionalidad que tiene lugar especialmente en sí misma, retraída comúnmente a sí misma» pues debe ser hecha «accesible laboriosamente a la percepción interna». El afecto no transitivo (si así se puede definir) está dado «intensivamente porque están movidos, sobre todo, por la aspiración, el

---

<sup>30</sup> Ernst Bloch, «Movimiento del ánimo y del estado del Yo, apetito de los afectos de la espera y muy especialmente de la esperanza», en *El principio esperanza*, vol. 1 Madrid, Aguilar, 1980, 51-56.

<sup>31</sup> *Idem*.

instinto, la intención que se hallan en el fondo de todos los actos intencionales; también en los de la representación y del juicio». En el fondo de todo ello está el *interés*.<sup>32</sup>

Por último pero no por eso menos importante, el *consumo mimético*, el *pliegue*, la *falta*, el *afecto a la espera*, se han constituido en micro-tiempos de una temprana pre-configuración temporal de la legitimación sensual en la conciencia individual, en el necesario tránsito hacia una escala mayor de un tiempo, ahora colectivo en su protención, que culmina en la noción de *felicidad*, que va construyendo una dependencia de tal magnitud emocional que impide salir de este tiempo, viviéndolo solo circularmente, retornando siempre a él. Este terror neoliberal, al ser silencioso y menos notorio, no es colectivizado en su resolución, pues se le percibe desde la normalidad que el individuo establece centrado en sí mismo, sin el Otro, o no se le percibe, o si eso ocurre, es sin un dolor que se experimente en plano consciente, o, al menos, derivado, desde las carencias de la democracia ilustrada o del dolor capitalista proveniente de la empatía de la débil posición capitalista del Otro. Así, se convierte la convivencia social en menos conflictiva.

Lo que lo fortalece el *terror*, su amparo histórico epocal, en este caso capitalista, es la fantasía que sustenta las anteriores escalas menores de tiempo descritas, que se proyectan factualmente en el acto del consumo. La legitimación va articulando protoimpresiones-rememoraciones, protenciones y afectos a la espera, en el momento en que se generan desensibilizaciones neuronales vinculadas a ideologías del sin sentido y pactos de- negativos, llegando, finalmente, a la fantasía de experimentar felicidad (en este estudio, padecerla en un plano no consciente) que, volviendo a Scribano, «se refiere a estados afectivos-cognitivos complejos donde se concretan para el ser humano la libertad para el desarrollo individual y la capacidad para experimentar gratificaciones sensoriales» debida a que «la totalidad indeterminada del sentirse feliz tiene como superficie de inscripción la espiralada experiencia del placer donde el dolor ha sido dejado atrás»<sup>33</sup>. Si bien la felicidad no puede ser la misma en dos individuos —como tampoco emociones como el miedo, el amor o la alegría, etc., debido a la diversidad de la historia emocional de cada uno, de sus potencialidades subjetivas y genéticas, de sus contextos de desarrollo vivencial— ello está dejando de

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> Adrián Scribano, «Desgrabación Mesa Redonda Encuentro IECS-UFPEL». Brasil, 2010, p 51-52.

ser tal porque, en contextos débilmente democráticos permeados por las pautas neoliberales, el individuo está situado en condicionantes que lo uniforman junto a otros individuos. Trabajar, consumir, divertirse en función de sí mismo con una cultura que lo ausente de un cuestionamiento profundo de su ausencia de sí mismo, de sus propios comienzos, es cuanto lo impulsa a esta igualación, conformando *comunidades emocionales*<sup>34</sup> amplias, con las debidas diferencias de estatus material proveniente de los ingresos percibidos y posiciones de poder en el ámbito capitalismo. El terror se alimenta de un *sueño diurno*, pues «son todos sueños de una vida mejor». El afecto a la espera implica un futuro auténtico, pues opera en función de un objeto que no existe históricamente sino psicológicamente. Esta esperanza en juego no por ello resta urgencia adaptativa a la estimulación de futuro que se experimenta. Al contrario, otorga un desarrollo temporal de la emoción más extenso, modificable si la interpretación del objeto que lo genera varía históricamente. Es lo que sostiene al *terror* en cuanto *riesgo*.

## § Conclusiones

202

Cabe resumir que todo ser humano debe actuar en todo momento. Toda acción debe ser legitimada (justificada para Weber), la defensa que realizan para justificar acciones pasadas o presentes que podrían ser criticadas por otros<sup>35</sup>. En las acciones que aquí se piensan, vinculadas al consumo en su amplio significado, esto se genera inicialmente desde uno mismo desde una economía del dolor y placer, para luego enfrentar al colectivo en que se está situado. La acción lleva ritmos de operar, con efectos de cansancio, aburrimiento, estrés, tensiones ante los niveles de productividad que se deben cumplir. Estos se aceleran y se comprimen porque se trabaja más para consumir más. La diversión opera como escape de semejante tensión, no como una recreación de lo propio en lo propio. El gasto en ella de crecientes sumas de dinero legitima la

---

<sup>34</sup> B. Rosenwein, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*. New York, Cambridge University Press, 2016, p 59.

<sup>35</sup> T. Van Dijk, *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 1999.

auto percepción de ser socialmente exitoso ante los demás, de no ser un «don nadie»<sup>36</sup>. Por ello, en conjunto, en esa aceptación de sí mismo también existe autosatisfacción, autorrealización, realización social y alegría en los logros propios del trabajo que posibilita el contexto mayor en que se vive cotidianamente. Así, quien sobrevive adaptándose con costos positivos en su economía de dolor-placer arribará a una noción de felicidad, mediada por el colectivo. Existe dolor, pero es ocultado por la satisfacción probable o concreta del afecto a la espera, debido a que «[...] aunque solo sea de manera rudimentaria, esa experiencia es capaz de ofrecer apoyo a la conciencia estresada ante el tiempo lineal, que transcurre de manera irrevocable». Esta perspectiva «desdramatiza y amortigua histerias»<sup>37</sup>.

La *rememoración-protención* del tiempo lo es de una medición de las energías emocionales en momentos diferentes del día, semana, mes, año, y más, cada uno con cargas de acción y desgaste distintos. Todos los elementos para ello son ya generados en la *proto-impresión* y *afectos a la espera*, que permiten percibirse en conciencia al uno en cuanto subjetivo y, con ello, sus límites de desarrollo en el contexto vivenciado. Estas son las variables legitimaciones que el tiempo incluye y posibilita, momento a momento, contexto a contexto, acción en acción. En este sentido, Bloch expresa que «incluso en la satisfacción trivial se inserta una más plena, que trasciende de muy otra manera que en los afectos satisfechos lo dado inmediatamente»<sup>38</sup>.

Por otro lado, parecen ser escalas de tiempos —con sus respectivas acciones *rememoradas* y *protencionadas*— las que se potencian en una dependencia mutua, constituyendo una civilización emocional, que posee como marco una escala mayor, capitalista, neoliberal en este caso, la del terror, que impide una salida, generando el MERN a un nivel más amplio, constituyéndose en la escala superior del tiempo neoliberal hacia la que confluyen todas las anteriormente mencionadas. Operaría con múltiples elementos sociales, introspectivos y extrospectivos, que contienen, mantienen y profundizan la dependencia y legitimación del cuerpo emocional. Aquí ya, definitivamente, se está situado más allá de la *proto-impresión*, con dolor e

<sup>36</sup> E. Gambarotta, «La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol», en Victoria Dhers y Eduardo Galk (comps.), *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos, 2011.

<sup>37</sup> Safransky, *op cit.*, 136-137

<sup>38</sup> Ernst Bloch, *op. cit.*, 106.

incertidumbres más organizadas en cuando a su elaboración en la conciencia individual y colectiva y, por ello, en la búsqueda de seguridad, centrada, en este caso, en un consumo aprendido en cuando conducta-esquema centrado en la memoria-esquema aprehendida, pues es un tipo de cultura intro-extrospectiva neoliberal la que se genera, donde lo introspectivo es generado con escasos comienzos propios, más inserto en el cálculo económico de sus efectos.

Como se ha debatido en el presente ensayo, el MERN transita en otra escala de tiempo, sin embargo, paralela a las anteriores, que la posibilitan. Aquí es donde la falta alcanza un desarrollo mayor en un contexto que le permite sustentarse. Como esta falta alimenta en el futuro otra falta, es una suerte de adicción psicofisiológica —en una micro escala, el primer MERN—, un punto de llegada, además, como realización individual y social, originada en sucesivas *desensibilizaciones* cotidianas, semanales, anuales, etc. y, por ello, en *pactos denegativos* e *ideologías del sin sentido*<sup>39</sup>. Es un aprendizaje constante del futuro que desplaza la *rememoración*, desfigurándola o ausentándola en base sistemáticas producciones de olvido, que en su desmedido afán de previsión técnica, establece a la experiencia como un saber *a posteriori* asimilando otro tipo de riesgo, con tiempos más controlados y tecnificados, constituyendo una «metrificación limitada del azar para aislar la indeterminación»<sup>40</sup>. Para Beck, quien así actúa procura evitar con ello las consecuencias de sus acciones, convirtiendo al futuro en un presente ampliado, sin olvidar que sigue operando el pasado, que puede volver como riesgo ante una incertidumbre no desaparece, lo que acrecienta la necesidad de seguridad<sup>41</sup>. En palabras de Bloch, «actúa un contrasentido de los afectos positivos y negativos» donde «en las imágenes angustiosas y esperanzadas de los sueños diurnos se mezclan, a menudo, los fantasmas del miedo y de la esperanza, de los afectos positivos y negativos de la espera, indistintos todavía utópicamente». Se está inmerso en el terror, que otorga la historicidad epocal neoliberal, en sus variantes. Por eso, aquí se habla de terror neoliberal.

<sup>39</sup> D. Feierstein, *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012.

<sup>40</sup> R. Vidal, *Capitalismo (disciplinario) de redes y cultura (global) del miedo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

<sup>41</sup> U. Beck, *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós, 2006.

El MERN, en forma variada de acuerdo a sus múltiples manifestaciones históricas, limita que la proto-impresión que transita a rememoración-protención con producción de subjetividad se desarrolle, llegándose a una «situación difusa e indecisa» generada porque el afecto puede «tener lugar vagamente y antes que surja un claro objeto exterior con el que se relaciona el ánimo en movimiento», lo que origina «una ligereza de carácter [...] cuando hay una esperanza que no aparece». Puede transitar a «movimientos intransitivos [...] sin ninguno o muy débiles contenidos imaginados que los sustenten»<sup>42</sup>. Y es porque se ha generado una colonización temprana desde lo extrospectivo neoliberal a lo tempranamente introspectivo subjetivo propio naciente, de carácter casi irreversible en el marco del terror ya mencionado. Este se padece debido a que opera fuera de la autonomía del hombre, manteniéndose por el desarraigo que experimenta en el contexto de la familia, política, religión, etc., dejándolo sin refugio comunitario posible, anulándose o dificultándose el logro de empatía, alteridad y hospitalidad produciéndose una gran destrucción creativa según Korstanje<sup>43</sup>; en palabras de Heidegger una imposibilidad «de abrir el espacio y ordenar el tiempo con el cuerpo», de crear comienzos al «experimentarse a sí mismo temporalmente» para «tener posibilidades y verlas ante uno mismo» lo que no es posible para quien *huye de su propio ser*, salvo en una evasión hacia lo imaginario, la fantasía de la felicidad neoliberal en este estudio, en no poca medida, una «práctica frágil, contingente y astillada pues se ancla en la des-unificación que ella implica para el vértigo del precipicio de la elaboración ascética del futuro»<sup>44</sup>. El terror impide una continua configuración de rememoraciones y protenciones que atienda, desde una constante producción de subjetividad, las disponibilidades de energía del cuerpo emocional porque el presentismo del capitalismo financiero, revolución de la información, globalización, y terrorismo, entre otros, imponen protenciones inabordables para la voluntad propia de transformación humana<sup>45</sup>. En este sentido,

<sup>42</sup> Ernst Bloch, *op cit.*, 51-52

<sup>43</sup> M. Korstanje, *Terrorism, Tourism and the end of hospitality in the West*. Basinstoke, Palgrave Macmillan, 2017.

<sup>44</sup> Adrián Scribano (2008), *op. cit.*, p. 51.

<sup>45</sup> En este párrafo se han incluido algunos contenidos del trabajo de Timmermann, modificándolos, «Implosion of Time: Body, Emotions, and Terror in the Neoliberal Civilization in Chile», en Adrián Scribano, Freddy Timmermann López and Maximiliano E. Korstanje (eds.), *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018.

para Safransky, «Es una ironía del destino el que por el camino de lo calculable se abra paso de nuevo a lo incalculable»<sup>46</sup>.

eikasía

---

<sup>46</sup> R. Safransky, *op. cit.*, p. 87.