

# Matar el tiempo. Aceleración total y dialéctica de la memoria<sup>1</sup>

DANIEL BARRETO

## **Resumen:**

La aceleración es el régimen temporal de la era moderna. Sus causas se hallan en la aspiración a la totalidad, tanto en el orden económico capitalista como en el ocultamiento de la muerte. La aceleración ha desembocado en el siglo XXI en una movilización total, punto a la vez extremo e inmóvil del tiempo del capital. La crítica y la salida de la aceleración como “tiempo real” de la sincronización digital requiere la recuperación de la experiencia a través de una politicización de lo que Marcel Proust llamó “memoria involuntaria”.

## **Palabras claves:**

Aceleración, duración, alienación, memoria, sufrimiento, movilización total

## **Abstracts:**

Acceleration is the temporal regime of the modern era. Its causes are found in the aspiration for totality, both in the capitalist economic order and in the concealment of death. Acceleration has led to total mobilization in the 21st century, a point that is both extreme and immobile in the time of capital. The critique and departure from acceleration as “real time” of digital synchronization requires the recovery of experience through a politicization of what Marcel Proust called “involuntary memory”.

## **Keywords:**

Acceleration, duration, alienation, memory, suffering, total mobilization

---

<sup>1</sup> Agradezco a Fernando Herrera y Antonio Paneque su inestimable ayuda en la escritura de este ensayo.

**A**sociamos la edad moderna a la economía de mercado, la revolución científica y la secularización. Pero estos fenómenos históricos quedan incompletos si obviamos el régimen temporal que los atraviesa: la aceleración<sup>2</sup>. ¿Qué se acelera? La técnica, signo de progreso. También la sociedad entera muta más rápido. Antes necesitábamos varias generaciones para consolidar grandes cambios y ahora basta una para certificar transformaciones radicales<sup>3</sup>. Y se acelera la vida cotidiana, no hará falta demostrarlo. La escasez de tiempo nos tortura. La revolución microelectrónica no amplía el ocio, sino degrada el tiempo mal llamado “libre” a una variante del trabajo. Bajo la industria de la conciencia nos aplicamos febrilmente al suministro de datos y al final del día nos sentimos tan enervados que recurrimos a ansiolíticos para dormir.

Las utopías del Renacimiento, especialmente la de Thomas More, imaginaban una organización social en la que el progreso técnico hubiese reducido al mínimo necesario el tiempo de trabajo. Pero, a día de hoy, pese a las indiscutibles conquistas del derecho laboral en un puñado de países, ¿no ha ocurrido exactamente lo contrario? La industria cultural realiza la distopía de la actividad digital incesante. ¿En qué momento la abundancia de tiempo dejó de ser criterio del progreso? Todavía a principios de los años ochenta brillaba la utopía del tiempo en el pensamiento del jesuita Oswald von Nell-Breuning, quien introducía en el discurso sindical el horizonte de un solo día laboral a la semana para todos<sup>4</sup>. Hoy el vago “derecho a la desconexión” más bien suscita una cargada amarga a quienes sufren la ansiedad de una *second life* virtual.

¿Cuáles son las causas de la aceleración? Hartmut Rosa distingue una económica y otra cultural. La primera es el modo de producción capitalista. Aunque descifrarlo sigue siendo un desafío, algunos pasos se han dado. La velocidad es intrínseca al mercado laboral, regido por la competición sin cuartel de todos contra todos. El tiempo es oro y la lentitud, de perdedores. Pero hay que bucear más profundo y reparar en un tipo de objetos que consideramos casi tan naturales como las nubes y las montañas. Ante nosotros se acumula un sinfín de mercancías y en ellas se inscribe el conjuro que pone en danza a la sociedad entera. ¿Qué es una mercancía? Un producto definido por su valor de cambio, cuya sustancia es el trabajo abstracto. Según Marx, la cantidad de valor depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas.

---

<sup>2</sup> Cf. HARTMUT ROSA, *Aceleración y alienación. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz, Argentina, 2016.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 21-39.

<sup>4</sup> OSKAR NEGTE, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Campus, Frankfurt, 1987, p. 213.

Pero lo específico de este orden económico es la hegemonía del valor abstracto. Las cosas deben presentarse como cáscaras vacías, solo cuenta lo que *se cuenta*. El valor liquida la cualidad.

Del mismo modo que para Kant el tiempo unifica universal y necesariamente la percepción, el valor “genera” la intercambiabilidad universal y necesaria de las mercancías. El tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad es en realidad una específica forma de producción. El valor tiene la fuerza constituyente del sujeto trascendental, el valor entonces es el verdadero sujeto. Cuando Kant afirma que el tiempo es aritmético, transcribe sin saberlo el tiempo cuantitativo del capital<sup>5</sup>. Su objetivo, la acumulación infinita de sí mismo, es número y, en tanto tal, se opone a lo que Bergson llamaba la “duración”, la vivencia interna del tiempo: “... la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número, sería la heterogeneidad pura”<sup>6</sup>. Para explicar la diferencia, Bergson habla con frecuencia de la música. En cada nota vive el conjunto orgánico de la pieza. Lo mismo sucede con el “yo profundo”, flujo de pasado, presente y futuro, la condición del yo es musical. En cambio, el “yo superficial” imagina los hechos de la conciencia como objetos apilados en el espacio.

Cuando Bergson critica la mecanización del tiempo no piensa en la economía, claro está, sino en el triunfo de los modelos físico-matemáticos. Con todo, la duración se opone implícitamente a la cosificación de la conciencia bajo la forma mercancía. Ese paso sí lo daba Georg Lukács en 1921 al afirmar precisamente que la sociedad capitalista transforma el tiempo en espacio<sup>7</sup>. Aunque el pensamiento de Bergson no descifre el jeroglífico del dinero, su crítica de Kant nos da una pista nada desdeñable:<sup>8</sup> el “error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la

<sup>5</sup> HANS-JÜRGEN KRAHL, *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik, p. 79. Cf. Moïse Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, traducción de María Serrano, Marcial Pons, Madrid, 2006; José Antonio Zamora, “Reflexiones sobre la cuestión de Dios y el tiempo”, *Iglesia Viva* n°277, enero-marzo 2019, pp. 95-99.

<sup>6</sup> Cf. HENRI BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Sígueme, Salamanca, 2020, p. 79.

<sup>7</sup> GEORG LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt, 1976, pp. 179-180.

<sup>8</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1973, p. 327.

duración real se compone de momentos interiores unos a otros [...] Él juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio”<sup>9</sup>. Pues bien, ese medio homogéneo, ¿no es constituido de hecho por la abstracción del valor? Si, como hemos visto, la teoría del conocimiento de Kant es una transcripción filosófica de la cosificación del tiempo, entonces también la crítica de Bergson a Kant puede interpretarse como una tácita protesta contra nuestra formación social. Aunque el rechazo se exprese en la huida a la interioridad, no por ello deja de manifestar un desajuste prometedor entre el sujeto y la objetividad social. ¿Será la duración una vía filosófica para resistir a la aceleración? Intentaremos responder al final.

Antes hagamos explícito lo que ha guiado nuestra lectura. Es posible rastrear la irradiación de la objetividad social incluso en las teorías del conocimiento. En ese sentido se ha podido afirmar que el espíritu absoluto de la filosofía de Hegel era en realidad el “sujeto automático” del capital o, dicho en lenguaje bíblico, un ídolo, una figura fabricada por seres humanos a la que estos se someten como si fuese independiente. La servidumbre al tiempo cuantitativo supone la entrega a la producción infinita. ¿Cómo negar que el tiempo abstracto se ha incrementado? Su penetración no era la misma a principios del XIX que en la segunda década del XXI. El intento histórico de pasar de una “subsunción formal” de la duración a una “subsunción real” en el valor de cambio quizá pueda dar cuenta del daño psíquico que a día de hoy inflige el capitalismo de datos<sup>10</sup>.

Eso en lo que respecta a la causa económica. La otra, la cultural, es el modo de afrontar la muerte. Quizá cabría designarla mejor como “cultural”. Bajo el ropaje aconfesional de las sociedades modernas no decae la pretensión de absoluto. Al desfallecimiento de la religión le suceden imitadores seculares y el nuevo tótem es el consumo. Colmar todas las vivencias, haber sido turista de todos los monumentos, agotar todas las relaciones sexuales, haber apurado la integral de tendencias, placeres y eventos de verano: el consumo rinde culto a la totalidad y la vía unitiva es la velocidad de la luz. Hay una metafísica del

---

<sup>9</sup> H. BERGSON, *op. cit.*, p. 161.

<sup>10</sup> Sobre la diferencia entre subsunción formal y real, procedente de Marx y que remite a la transformación de la “naturaleza real del proceso de trabajo”, véase Oskar Negt y Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, pp. 295-296.

turístico “todo incluido”, pues el Todo, como escribió Rosenzweig, no puede morir, solo mueren las partes. La aceleración consumista escamotea la muerte.

En realidad, esto no es nuevo. Según el propio Rosenzweig, el matrimonio entre el Todo y la verdad se remonta al nacimiento de la filosofía<sup>11</sup>. Tales de Mileto, el primer filósofo del que tenemos noticia, decía: “Todo es agua”. Y Hegel, último gran idealista, postulaba: “Lo verdadero es el todo”. Pero si esto fuese realmente *toda* la verdad, ¿podríamos vivir, lo que se dice vivir? Y es que, si la muerte es nada, entonces los vivientes también lo son. Y a la filosofía no le quedaría otro remedio, dice Rosenzweig, que recetar el suicidio. El todo prohíbe funerales y, por tanto, la vida antes de la muerte.

Esta teoría de la verdad no se queda en los libros, sino que alcanza la política en todas sus dimensiones. Buen ejemplo es la “razón de Estado”, que pisotea las objeciones morales como hojas secas en la vereda, o también la consigna de “todo por la patria” y el sacrificio de inocentes en el altar del comunismo futuro o en la pira neoliberal del Producto Interior Bruto. La lógica del descarte económico es la misma que subyace a “la verdad es el Todo” de la metafísica.

Hartmut Rosa indica al menos tres homologías entre estructura temporal moderna y regímenes totalitarios<sup>12</sup>. Primera, ambos niegan la libertad. Segunda, penetran hasta los últimos reductos de privacidad, como prueba la gestión digital de nuestras constantes vitales. Y tercera, se imponen como el destino en la tragedia griega o en las novelas de Kafka. Por mucho que el héroe se resista, su suerte está echada. Edipo mata a su padre y K es ejecutado como un perro.

Para agudizar la crítica, Harmut Rosa desempolva el viejo concepto de alienación, a saber, la incapacidad para entablar una relación con lo extraño, con lo otro en tanto que otro: “Hagamos como si estuviera solo en el mundo, cuando en realidad soy el único ausente, o con otros, ¿qué más da?, otros presentes, otros ausentes, no están obligados a mostrarse, no hay más que errar y dejar errar, de palabra en palabra, que ser este lento torbellino sin límites”<sup>13</sup>. No hay yo porque no hay mundo ni tiempo. Solo persiste un “lento torbellino” sin novedad ni esperanza, la simultaneidad revoca el tiempo.

<sup>11</sup> Cf. FRANZ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 43-45.

<sup>12</sup> H. ROSA, *Alienación y aceleración*, op. cit., pp. 105-109.

<sup>13</sup> SAMUEL BECKETT, *El Innombrable*, Lumen, Barcelona, 1969, p. 245.

La alienación temporal es hoy la norma, como bien muestra la transformación de la paradoja subjetiva del tiempo<sup>14</sup>. Vivido intensamente, el tiempo vuela. Cuando nos aburrimos, en cambio, se arrastra interminable. La paradoja consiste en que, al recordarlo, el tiempo transcurrido fugazmente se adensa en nuestro interior, pues, como decía Bergamín, no *pasó* sino *sucedio*. Por el contrario, el tiempo sin alicientes se estrecha sin remedio en la memoria.

La vieja diferencia entre tiempo vivido y recordado está cambiando a pasos agigantados, señala Rosa, a causa de la digitalización o numeración forzosa de la vida cotidiana. Las horas ante las pantallas *pasan* velozmente, pero no *suceden*. En el recuerdo el mismo lapso temporal aparece efímero y vacío. ¿Por qué? Porque no deja huellas, no es la lentitud el principal enemigo de la velocidad, sino la experiencia.

En principio, así lo juzga también Rosa. Su alternativa no es la *Slow life* ni la *Slow food*, oasis enlatados donde reponer las fuerzas que sostienen la vorágine. Lo mismo cabría decir del *Mindfulness* y del “pensamiento positivo”. Las técnicas del primero buscan estar “plenamente presentes”, es decir, negar la duración. El segundo aconseja sepultar el pasado. Ambos son recursos de adaptación al tiempo del capital. En cambio, a la alienación opone Hartmut Rosa la resonancia<sup>15</sup> y lo indisponible. La mejor forma de comprender la primera es abordar su contrario: la depresión. Nada en el mundo logra interesar al deprimido, que proyecta una mirada “más grande que todo lo que es visible”, como dice Paul Valéry en *Monsieur Teste*. Así también en el grabado de Dürero: los ojos del ángel no se fijan en nada del mundo.

En la resonancia algo destupe los sentidos. La experiencia estética ante la naturaleza y la obra de arte nos conmueve, pero solo a condición de no haber poseído completamente ese “algo”. Si bien la resonancia solo se da gracias a cierto grado de accesibilidad técnica y cultural, el paso al control total sobre la voz venida del exterior termina acallándola. Notemos de nuevo el énfasis en la “totalidad”.

Y de ahí llegamos a la segunda categoría: lo “indisponible”<sup>16</sup>, que el bibliista Rudolf Bultmann acuñó en los años treinta del siglo XX. Rosa reconoce el origen teológico del término, pero busca reinterpretarlo para combatir la

---

<sup>14</sup> H. ROSA, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>15</sup> Cf. HARTMUT ROSA, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis E. GROS, Katz, Madrid, 2019.

<sup>16</sup> Cf. HARTMUT ROSA, *Lo indisponible*, Herder, Barcelona, 2021.

aceleración. Pues bien, si el control total vuelve el mundo una tierra baldía, la resonancia requiere dar tiempo y libertad a lo que no soy yo. Dicho de otro modo: renunciar al diseño del mundo como dispositivo. La resonancia es indisponible. Los poemas de Rilke no transigen con aplicaciones informáticas.

Sin embargo, para Eric Sadin, tanto el diagnóstico como la terapia romántica de Rosa se han quedado cortos. Bajo su paraguas teórico no podemos dar cuenta del “tiempo real”, aquel que ensalzan los presentadores de espectáculos cuando dicen “usted está asistiendo a este evento en vivo y en directo”. ¿A qué obedece este énfasis en la presencia? ¿No pretende encubrir la mediación abstracta que presuntamente une a los espectadores? La victoria de la abstracción se impone como presente absoluto. La ilusión comunitaria de los aislados se anuda en la sincronía. No es solo que el mensaje se haya convertido en el medio de comunicación, sino que el propio individuo se ha fundido con el medio, que no transmite otra cosa que a sí mismo. Ya no solo cabe afirmar que “el medio es el mensaje”, es preciso señalar que “el individuo es un mero medio” y el cuerpo, una especie de interfaz. El tiempo verdadero pasa a ser el “tiempo real”, es decir, el mediatizado por el valor abstracto. La sincronización de los consumidores atomizados ¿no fulmina el tiempo en nombre de lo simultáneo? De ahí que sea más apropiado hablar de “movilización total”<sup>17</sup>:

En este sentido ya no vivimos en una época marcada por la aceleración –característica de un proceso que ha prevalecido desde la posguerra hasta tiempos recientes– sino de movilización total. En un ámbito cada vez más significativo del mundo del trabajo, pero sobre todo en nuestras vidas diarias<sup>18</sup>.

¿No debería llamar de nuevo nuestra atención la referencia al Todo? Con el lema de la “movilización total” el escritor filonazi Ernst Jünger identificaba positivamente destrucción y producción, soldado y trabajador. Integrado como una ruedecilla en la máquina bélica, el individuo podía ser sacrificado a la nación. Condición indispensable era “soportar la mirada de la muerte con gran frialdad”<sup>19</sup>. En lo que respecta a la noción de resonancia, Eric Sadin también es bastante duro:

Y hay incluso otros, como el sociólogo Hartmut Rosa, que abogan por una “resonancia con el mundo” como medio de redención, de acuerdo con dis-

---

<sup>17</sup> ERIC SADIN, *Hacer disidencia. Una política de nosotros mismos*, trad. María Pons, Herder, Barcelona, 2023.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>19</sup> ERNST JÜNGER, *Sämtliche Werke*, t. 7, Stuttgart, 1980, p. 187.

posiciones que tienen más que ver con el ámbito de bienestar personal y con una fórmula sibilina, que con una política concreta de emancipación. Un montón de posturas relacionadas con el “*pathos* de la distancia”, según la expresión de Nietzsche, o con pensamientos New Age de buen tono y muy de moda, que a cierta prensa le encantan. Todas coinciden en una misma ilusión, una misma impostura, deberíamos decir: suponer que, apartándonos del bullicio y de la violencia de la sociedad para privilegiar una cercanía sin filtros a la naturaleza, dispondríamos de un arma fatal contra el ultracapitalismo devastador<sup>20</sup>.

Y no le falta razón. Como hemos visto, lo indisponible remite a la teología de Bultmann, donde lo decisivo es la situación existencial del cristiano y no su realidad histórica. La conexión con el análisis existencial de Heidegger es sintomática. Lo que se abstrae ahora es la sociedad y la historia. La crítica de J. B. Metz al individualismo existencial de Bultmann ya había señalado que la pérdida de mundo termina por dejar paso a “un tiempo que continúa su curso sin más. Y ello, evidentemente, sin la más mínima sospecha de que justamente ése podría ser el mito del tiempo que debe ser sometido a discusión”<sup>21</sup>.

Ahora bien, ¿qué individuos y qué mundo pueden ser hoy cajas de resonancia? La subjetividad capaz de conmoverse y responder no cae del cielo. Es una conquista educativa. Resulta muy difícil esperar que individuos inmersos en la cultura del déficit de atención<sup>22</sup> logren la formación estética que los arranque del limbo digital y los devuelva a la duración del ya mencionado “yo profundo”. Es un desafío enorme.

Para afrontarlo habrá que recurrir más bien a otras tradiciones filosóficas, aquellas que toman en serio el mundo y la historia, así como la precaria fragmentación del sujeto en las condiciones de la urbe moderna. Creo que una alternativa puede inspirarse precisamente en la “crítica inmanente” a Bergson, tal y como fue elaborada por Max Horkheimer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, con énfasis distintos, pero evidentemente afines.

Bergson habría alertado sobre el error de aplicar los conceptos instrumentales de la ciencia a los fenómenos cualitativos de la conciencia. Según Max Horkheimer<sup>23</sup>, los hallazgos de Bergson se situaban en el umbral de una filo-

---

<sup>20</sup> ERIC SADIN, *op. cit.*, p. 96.

<sup>21</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, trad. José Manuel Lozano, Sal Terrae, Cantabria, 2007, p. 156.

<sup>22</sup> Cf. CHRISTOPH TÜRCKE, *Hyperaktiv!*, C. H. Beck, Múnich, 2012.

<sup>23</sup> MAX HORKHEIMER, “Zur Bergsons Metaphysik der Zeit”, en *Zeitschrift für Sozialforschung*



sofía dialéctica capaz de desvelar el origen económico de la muerte del tiempo. A su vez la genealogía social del conocimiento tendría que haber incluido la metafísica. Por el contrario, el filósofo francés suplantó la crítica pendiente por un nuevo mito: la “evolución creadora”, que conlleva la ecuación entre el tiempo interior y la Vida. Esto significó un retroceso respecto de las virtualidades de su primera filosofía, en la que, como señalaba también Ernst Bloch, “actúa un gran amor por lo *novum*, aquí salta una gran inclinación por la apertura, pero el proceso, sin embargo, permanece vacío”<sup>24</sup>. Finalmente la entronización del tiempo evolutivo consagra un proceso vacío, que termina por introducir a Bergson en las bacanales de amnesia que oficia Nietzsche, príncipe del vitalismo.

En el mito de la evolución creadora la abstracción recoloniza el tiempo. Podrá vivir la Vida, pero los vivientes son meras motas de polvo, aventadas sin pena ni gloria. El juicio de Horkheimer recuerda al desafío de Rosenzweig al idealismo: “El metafísico Bergson omite la muerte”<sup>25</sup>. La elipsis se traduce en licuar al individuo en la gran duración. Ahora bien, si el tiempo fluye sin cesar, entonces deja de serlo. Sin plazo no hay tiempo<sup>26</sup>. Y, sin embargo, focalizar la condición mortal no vacuna contra la abstracción. La prueba pericial es la falsa concreción del análisis existencial de Heidegger en *Ser y tiempo*.

Recusar el sucedáneo es reivindicar la experiencia. Como se sabe, la reflexión sobre su empobrecimiento ocupó intensamente a Walter Benjamin. Si la información, la amnesia que dicta el progreso y las muchedumbres solitarias de las megalópolis han sepultado la trama de tradiciones, el arte de la narración y hasta la diferencia entre días laborales y festivos, ¿cómo afrontar la fragmentación del yo bajo el imperio del *shock*? La nueva guía para perplejos es *A la búsqueda del tiempo perdido* de Marcel Proust. El torrente de la narración proustiana confía en la “memoria involuntaria”.

En efecto, según Walter Benjamin, la “crítica inmanente”<sup>27</sup> a Bergson procede de Marcel Proust, muy próximo, por cierto, al autor de *El pensamiento*

---

[1934], Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1980, pp. 321-342.

<sup>24</sup> ERNST BLOCH, *El principio esperanza* [1], trad. Felipe González Vicén, Trotta, Madrid, 2004, p. 243.

<sup>25</sup> MAX HORKHEIMER, *art. cit.*, p. 332. Walter Benjamin repara en esta cita de Horkheimer para dar pie a la crítica inmanente a Bergson en la obra de Proust.

<sup>26</sup> Cf. REYES MATE, *El tiempo, tribunal de la historia*, Trotta, Madrid, 2018, pp. 113-123.

<sup>27</sup> WALTER BENJAMIN, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Obras*. Libro I/vol. 2, trad. Alfredo Brotons, Abada, Madrid, 2008, p. 249.

y lo moviente. Mientras que la memoria voluntaria trae del pasado lo que necesita en cada momento, pues ahí está a disposición de quien quiera usarlo, la involuntaria es recuerdo en sentido enfático, es decir, se da en relación con el olvido. En su ensayo sobre Proust, Samuel Beckett identifica la memoria voluntaria con el hábito, incluso con la mirada del turista, que subsume todos los fenómenos en conceptos conocidos<sup>28</sup>.

En cambio, la “memoria involuntaria” nombra un impredecible capaz de despertar el pasado sin historia. No es, por tanto, un mérito de la conciencia ni del saber, tampoco de la memoria oficial. La puerta se abre desde fuera, la memoria no intencional enciende una llama en la que “el hábito y sus esfuerzos han quedado carbonizados”<sup>29</sup>. Pues bien, la ruptura principal con el hábito, dice Beckett como de pasada, proviene del sufrimiento<sup>30</sup>. Quien sufre despierta en nosotros la memoria verdadera. Digo “verdadera” no porque sea falsa la memoria voluntaria, sino para escuchar el eco de la famosa máxima de Benjamin: “La verdad es la muerte de la intención”.

Theodor W. Adorno coincide con Proust. A mi juicio, su interpretación de Bergson es una muy lograda combinación de las críticas de Horkheimer y Benjamin. Como el primero, reconoce que el tiempo fosilizado opuesto a la duración es un “derivado de la sociedad de intercambio” y que finalmente Bergson transmutó la vida en nuevo “principio abstracto”<sup>31</sup>. Pero lo decisivo es la reapropiación de la intuición bergsoniana. Según Adorno, la intuición resiste al “control social”, a lo que Beckett llama el “hábito”, que subsume lo nuevo en prejuicios. Una intuición que alcanza al sujeto desde fuera como un relámpago y vuelve al yo “pasivo-espontáneo”<sup>32</sup> en relación con lo reprimido por el orden social. Esa intuición la designa explícitamente como “recuerdo involuntario” justo antes de sentenciar: “Esto lo ignoró Bergson”<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> SAMUEL BECKETT, *Proust*, trad. Bienvenido Álvarez, Nostromo, Madrid, 1975, p. 24

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 30. José Antonio Zamora lo apunta con precisión: “El sufrimiento es probablemente una experiencia que se realiza en el tiempo concreto. Pero, el tiempo abstracto del capital es sordo frente a ella”, en “Reflexiones sobre la cuestión de Dios y el tiempo”, art. cit., p. 98.

<sup>31</sup> THEODOR W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003, pp. 52, 54.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 54.

Adorno da un paso más. En su debate con Walter Benjamin apunta la necesidad de un “miembro dialéctico”<sup>34</sup> que quizá podría describirse como un olvido fecundo al servicio de la memoria. Un olvido que ponga entre paréntesis las memorias construidas para olvidar, un salto sobre las “políticas de la memoria” y la identidad de la tribu, tan propias del nacionalismo. Pues hay formas de memoria monumental que ahogan el recuerdo. No se trata, claro está, del olvido nietzscheano que odia la compasión, sino de una praxis que no niega, pero sí desborda la conciencia y el saber. Para Benjamin, es esta praxis la que puede hacer frente a la fragmentación del sujeto pobre en experiencias. “La relevancia de una praxis liberadora y capaz de hacer frente a la barbarie capitalista y nacionalsocialista se unía en su pensamiento a la percepción más aguda del derrumbamiento del sujeto al que se suponía llamado a ello. El sujeto de esa praxis no es *imaginable* sin la *realidad* de la praxis misma”<sup>35</sup>. Al “yo profundo” por venir conduce una forma de praxis.

El “miembro dialéctico” del recuerdo, según Tiemo R. Peters, podría inspirar una lectura teológico-política de Proust, para quien la redención seguía siendo “una empresa privada”<sup>36</sup>. El desprendimiento del hábito proviene de una “espontánea pasividad” ante quienes sufren. Su padecimiento exige la interrupción de los tiempos que corren. Tan brusca como quien salta inesperadamente de un tren en marcha. Desde luego, nada hay en el brinco de lentitud ni relajación New Age. Esa es la encrucijada política en la que la experiencia podría arrancarnos del tiempo abstracto. Por eso insiste Reyes Mate en que la fuente de la memoria es la experiencia de la injusticia, anterior a la conciencia y el saber<sup>37</sup>. Más bien fundadora de la propia conciencia. La memoria involuntaria depende de un plus práctico sobre el saber. Su carácter no intencional significa que recibe más de lo que sabía.

Si bien Hartmut Rosa ha hecho aportaciones indispensables a la crítica de la aceleración, su alternativa no parece capaz de derribar el muro del individualismo romántico. En cambio, la “memoria involuntaria” podría desbrozar

<sup>34</sup> Sigo aquí de cerca a Tiemo R. Peters, “Erfahrene Erinnerung”, en *Mehr als das Ganze*, Grünewald, Stuttgart, 2010, pp. 132-147.

<sup>35</sup> Cf. JOSÉ ANTONIO ZAMORA y JORDI MAISO, “Estudio introductorio. ‘... y ese enemigo no ha cesado de vencer’. Aproximación al concepto político de la historia en Walter Benjamin”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Alianza, Madrid, 2021, p. 26.

<sup>36</sup> WALTER BENJAMIN, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, op. cit., p. 249.

<sup>37</sup> REYES MATE, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 64-65.

vías políticas para agrietar la movilización total, última variante moderna de matar el tiempo. Vías políticas hacia una desmovilización general de la sociedad.