

La entelequia del mercado y el tiempo de la vida: conflicto temporal, gubernamentalidad y crisis planetaria¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.09>

JORGE LABARREDA GONZÁLEZ²

<https://orcid.org/0009-0001-6256-0711>

jorge.labarreda@correo.buap.mx

BLANCA EDITH VERGARA ORTEGA³

<https://orcid.org/0009-0005-6250-6765>

blanca.vergara@correo.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,^{4w} México

Cómo citar este artículo: Labarreda González, J. & Vergara Ortega, B. E. (2026). La entelequia del mercado y el tiempo de la vida: conflicto temporal, gubernamentalidad y crisis planetaria.

Tabula Rasa, 59, 193-214. <https://doi.org/10.25058/20112742.n59.09>

Recibido: 9 de febrero de 2026

Aceptado: 18 de mayo de 2026

Resumen:

Este artículo analiza la crisis contemporánea no como una anomalía corregible del orden vigente, sino como la expresión de un conflicto estructural entre dos temporalidades inconmensurables: el tiempo de la vida —relacional, biológico, social, territorial y planetario— y una racionalidad económica abstracta que se presenta como principio universal de orden. Desde una perspectiva teórico-crítica, genealógica y hermenéutica, el estudio examina la noción de entelequia del mercado como forma de veridicción, dispositivo político-institucional y régimen de gobierno del tiempo. En diálogo con la biología del conocimiento, la antropología relacional, la ecosemiótica y la teoría crítica, se muestran sus efectos en la normalización de la guerra, la producción de subjetividades escindidas y la crisis de habitabilidad planetaria. Asimismo, mediante una lectura de Bruno Traven mediada por Walter Benjamin, se analizan disputas temporales en la experiencia de la pobreza, concluyendo que este conflicto desnaturaliza la racionalidad dominante y

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada por los autores en la línea de investigación *Genealogía de las racionalidades históricas de gobierno y producción de la vida social*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

² Doctor en Estudios Socioterritoriales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

³ Maestra en Sociología, doctoranda en Pedagogía del Sujeto en el Cesder.

⁴ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

reabre un horizonte para repensar.

Palabras clave: entelequia del mercado; tiempo de la vida; gubernamentalidad; cohabitación multiespecie; crisis planetaria; guerra social.

The Entelechy of Market versus Lifetime: Conflicting Temporality, Governmentality, and Planetary Crisis

Abstract:

This article presents an analysis of contemporary crisis, not as a manageably anomaly in the prevailing order but as the expression of a structural conflict between two incommensurate temporalities: time for life —relational, biological, social, territorial, and planetary— and an abstract economic rationality that is presented as a universal ordering principle. From a theoretical-critical, genealogical, and hermeneutic approach, this study examines the notion of market entelechy as a form of truth-telling, a political-institutional device, and a time governance regime. Engaging with biology of knowledge, relational anthropology, eco-semiotics, and critical theory, we show their effects in the normalization of war, the production of split subjectivities, and the Earth's crisis habitability. Likewise, reading Bruno Traven, as mediated by Walter Benjamin, we examine time-related disputes in the experience of poverty to conclude that this conflict subverts the prevailing rationality and opens up new horizons for rethinking.

Keywords: Market entelechy; lifetime; governance; multispecies coexistence; planetary crisis; social war.

A enteléquia do mercado e o tempo da vida: conflito temporal, governamentalidade e crise planetária

Resumo:

Este artigo analisa a crise contemporânea não como uma anomalia corrigível da ordem vigente, mas como a expressão de um conflito estrutural entre duas temporalidades incomensuráveis: o tempo da vida – relacional, biológico, social, territorial e planetário – e uma racionalidade econômica abstrata que se apresenta como princípio universal de ordem. Desde uma perspectiva teórico-crítica, genealógica e hermenêutica, o estudo examina a noção de enteléquia do mercado como forma de verificação, dispositivo político-institucional e regime de governo do tempo. Em diálogo com a biologia do conhecimento, a antropologia relacional, a ecossistêmica e a teoria crítica, mostram-se seus efeitos na normalização da guerra, na produção de subjetividades escindidas e na crise da habitabilidade planetária. Da mesma maneira, por meio de uma leitura de Bruno Traven mediada por Walter Benjamin, são analisadas disputas temporais na experiência da pobreza, concluindo que esse conflito desnaturaliza a racionalidade dominante e reabre um horizonte para repensar.

Palavras-chave: enteléquia do mercado; tempo da vida; governamentalidade; coabitação multiespécie; crise planetária; guerra social.

Introducción

La crisis contemporánea suele abordarse desde enfoques técnicos, económicos o de gestión ambiental que conciben al mercado como un mecanismo neutral de regulación y coordinación social. Desde estas perspectivas, los desequilibrios actuales —económicos, políticos o ecológicos— aparecen como anomalías corregibles dentro del orden vigente, susceptibles de resolverse mediante ajustes institucionales, innovaciones tecnológicas o reformas administrativas. Sin embargo, estos enfoques tienden a dejar intacta la racionalidad que organiza el conjunto de la vida social y que define, de antemano, los límites de lo pensable y lo posible. Como señaló Polanyi, «la idea de un mercado autorregulado implicaba una utopía completa» (Polanyi, 2003, p. 29), pues la autorregulación del mercado no constituye un orden espontáneo de la sociedad, sino una construcción histórica que terminó por naturalizarse como principio de organización social.

Este artículo parte de una premisa distinta. La crisis actual no constituye una desviación circunstancial del sistema, sino la expresión de una tensión estructural entre dos temporalidades inconmensurables: el tiempo de la vida —biológico, social y planetario— y una racionalidad económica abstracta que se presenta como principio universal de orden. Esta tensión no se limita al plano económico, sino que atraviesa las instituciones políticas, las formas de subjetividad, la experiencia cotidiana y las condiciones mismas de habitabilidad del planeta, configurando una crisis que no puede resolverse sin interrogar la temporalidad que la produce (Rosa, 2013).

En este sentido, el análisis se inscribe en los debates contemporáneos sobre una antropología más allá de lo humano, al interrogar las formas en que la racionalidad económica moderna reorganiza no sólo las relaciones sociales, sino los entramados vitales que articulan cuerpos, territorios, ecosistemas, prácticas cotidianas y materialidades no humanas en contextos históricos situados. Desde perspectivas relacionales y críticas, desarrolladas por autores como Tim Ingold y Donna Haraway, se asume que la vida no puede comprenderse como una suma de entidades aisladas, sino como un campo de interdependencias, redes y procesos de coproducción. En esta línea, Haraway cuestiona el excepcionalismo humano y el individualismo moderno para proponer una comprensión simpoiética de la existencia, donde humanos y no humanos generan conjuntamente mundos compartidos mediante relaciones de interdependencia y prácticas de «hacer parentesco» (*making kin*) (Haraway, 2019, pp. 61–65).

Desde el punto de vista metodológico, este trabajo adopta una perspectiva teórico-crítica, genealógica y hermenéutica, orientada a examinar las racionalidades que gobiernan la vida más allá de su expresión institucional o normativa. La genealogía se entiende aquí no como reconstrucción exhaustiva de orígenes, sino

como una práctica crítica que interroga las condiciones históricas de posibilidad de los regímenes contemporáneos de verdad y sus efectos sobre cuerpos, territorios y sistemas vivos. A su vez, el enfoque hermenéutico permite comprender estos procesos como configuraciones de sentido situadas, producidas en la interacción entre prácticas, materialidades y formas de vida humanas y no humanas.

En este marco, el análisis presta especial atención a las formas concretas de convivencia multiespecie que se despliegan en espacios domésticos, comunitarios y territoriales, donde el conflicto entre temporalidades se encarna en prácticas ordinarias de cuidado, producción y subsistencia. Estas formas de cohabitación permiten observar, en escalas situadas, los efectos materiales y simbólicos de la imposición del tiempo abstracto del mercado sobre los ritmos de la vida.

Desde esta perspectiva, el conflicto entre el tiempo del mercado y el tiempo de la vida no se limita a una problemática humana, sino que expresa una fractura en los modos de habitar, significar y reproducir los mundos compartidos, alterando los procesos de comunicación, interpretación y cohabitación entre entidades humanas y no humanas.

El trabajo propone analizar esta tensión a partir del concepto de entelequia del mercado. El enfoque genealógico adoptado no busca reconstruir un origen lineal ni una historia exhaustiva del capitalismo, sino interrogar las condiciones históricas que han permitido que determinadas racionalidades económicas se presenten como naturales, inevitables y universalmente válidas. En este sentido, el análisis se orienta a desestabilizar evidencias contemporáneas, mostrando los procesos mediante los cuales el mercado se ha constituido como forma dominante de verdad y de gobierno de la vida (Foucault, 2007).

La noción de entelequia del mercado dialoga con aproximaciones genealógicas que han mostrado cómo el mercado moderno se constituye históricamente como una racionalidad autorregulada, investida de un estatuto de verdad que se presenta como incuestionable. Desde una perspectiva teológico-política, se ha señalado que el neoliberalismo constituye «un régimen de verdad que organiza afectos, produce valor y determina qué vidas se consideran legítimas, eficientes o prescindibles» (Labarreda González, Vergara Ortega & Cortés, 2025, p. 2525). Sobre esta base, trabajos posteriores precisan que la entelequia del mercado configura al mercado como «instancia trascendente de veridicción», convertida en criterio último para definir «qué es realista, inevitable o responsable» (Labarreda González & Vergara Ortega, 2026, p. 711).

Con la noción de entelequia del mercado se designa una racionalidad autorreferencial que no sólo regula el intercambio económico, sino que se autopropulsa, se legitima a sí misma y se presenta como superior a cualquier deliberación política o ética. Esta entelequia opera simultáneamente como: (i) principio de veridicción que

define qué es realista y qué es inviable; (ii) dispositivo político-institucional que estabiliza relaciones de poder mediante normas, burocracias y técnicas de gobierno; y (iii) forma dominante de temporalidad que reorganiza la experiencia del tiempo, separando el tiempo de la vida del tiempo económico.

Al operar como forma de gobierno del tiempo, esta racionalidad interviene en los procesos mediante los cuales los sistemas vivos producen sentido, orientación y continuidad, alterando las condiciones de reproducción de los mundos compartidos. En este sentido, el mercado deja de ser un ámbito entre otros para convertirse en una racionalidad totalizante que gobierna la vida social (Dardot & Laval, 2013).

El presente trabajo desplaza así el análisis hacia el conflicto temporal entre el tiempo abstracto del mercado y el tiempo de la vida, con el fin de examinar sus efectos políticos, subjetivos y planetarios, así como sus implicaciones en los procesos relacionales y semióticos que sostienen la cohabitación entre formas de vida.

Diversas corrientes de la teoría crítica han mostrado que el capitalismo contemporáneo no puede comprenderse únicamente como un sistema económico, sino como una racionalidad que produce subjetividades, normaliza la violencia y redefine las condiciones de lo vivible. Walter Benjamin (2008a) llegó incluso a afirmar que «el capitalismo es una religión» (p. 206), mientras Giorgio Agamben (2011) mostró que el estado de excepción se ha convertido en «el paradigma normal de gobierno» (p. 31). En un registro complementario, Jonathan Crary (2015) analizó la colonización creciente del tiempo cotidiano por la lógica del capitalismo 24/7, y Jason W. Moore (2020, p. 53) propuso comprender el capitalismo como «una manera de organizar la naturaleza». Estas aproximaciones coinciden en desplazar el análisis desde la economía hacia las formas históricas mediante las cuales el capital organiza la vida, horizonte en el que se inscribe la noción de entelequia del mercado desarrollada en este trabajo.

No obstante, a diferencia de estos abordajes, el presente artículo propone pensar dicha desincronización no sólo como aceleración o colapso, sino como expresión de una entelequia del mercado que opera simultáneamente como racionalidad temporal, dispositivo político y principio de veridicción, con efectos directos sobre las ecologías de sentido que articulan la vida humana y no humana.

En este sentido, la crisis contemporánea no puede comprenderse sin atender a la imposición de un tiempo abstracto, acelerado y escindido que erosiona tanto la experiencia humana como las condiciones materiales y semióticas que sostienen la vida en la Tierra (Lovelock, 2007).

Para desarrollar esta tesis, el artículo se estructura en siete apartados. El primero examina el tiempo de la vida desde una perspectiva biológica y epistemológica. El segundo analiza la institucionalización de la fractura temporal en forma de

gubernamentalidad y normalización de la guerra. El tercero aborda la producción de subjetividades escindidas mediante tecnologías de poder. El cuarto amplía el análisis hacia la escala planetaria. El quinto distingue dos experiencias de la pobreza a partir de Bruno Traven y Walter Benjamin. El sexto examina la actualidad política. Finalmente, el séptimo apartado propone una apertura crítica orientada a repensar la política y la experiencia más allá de la entelequia del mercado.

Más que ofrecer soluciones técnicas o prescripciones normativas, este trabajo busca restituir el carácter problemático del tiempo en el corazón de la crisis contemporánea. Nombrar la entelequia del mercado no implica anunciar su colapso inmediato, sino desnaturalizarla y devolverla al terreno de lo históricamente contingente. En un contexto donde la guerra se normaliza, la pobreza se administra y el planeta se agota, recuperar el tiempo de la vida como horizonte crítico se presenta como una exigencia mínima para reabrir la posibilidad de una experiencia histórica compartida.

Vida, tiempo y racionalidad: del orden biológico al gobierno de lo viviente

La vida no se organiza originariamente a partir de la lógica del cálculo, la optimización ni la acumulación, sino a partir de ritmos, ciclos y procesos de autoorganización que hacen posible su continuidad. Desde una perspectiva biológica y sistémica, los seres vivos no existen como entidades aisladas, sino como sistemas abiertos que se producen y reproducen en interacción constante con su entorno. Desde una perspectiva antropológica relacional, estos procesos no pueden separarse de los entramados materiales, simbólicos y afectivos en los que se inscriben los modos de habitar el mundo. En este sentido, la vida se define por su carácter autopoietico: un proceso mediante el cual el sistema se produce a sí mismo en un tiempo propio, irreducible a una secuencia lineal o a una medida externa impuesta desde fuera (Maturana & Varela, 1992).

Este tiempo de la vida no es homogéneo ni abstracto. Es un tiempo encarnado, relacional y situado, en el que la experiencia, el cuerpo y el entorno forman una unidad dinámica. Como ha señalado Tim Ingold, habitar significa “join with [the world] in the process of its formation” (unirse al mundo en el proceso mismo de su formación) (Ingold, 2011, p. 7), de modo que la existencia no consiste en ocupar un espacio previamente dado, sino en participar continuamente en flujos de materiales, prácticas y significados que desbordan la separación moderna entre naturaleza y cultura. La cognición misma —lejos de ser una operación puramente mental— emerge como una forma de acoplamiento estructural entre el organismo y su mundo. En palabras de Humberto Maturana, «todo conocer es hacer y todo hacer es conocer» (Maturana, 2002, p. 27), por lo que conocer no implica representar un exterior previamente constituido, sino

habitar un mundo en común, históricamente producido a través de prácticas, vínculos y formas de vida compartidas, donde sujeto y entorno coemergen en una relación de mutua constitución.

Desde esta perspectiva, el tiempo de la vida puede comprenderse también como una temporalidad semiótica y relacional, producida en la interacción entre múltiples formas de agencia humana y no humana. Los procesos de producción de sentido no se limitan al lenguaje humano, sino que atraviesan los sistemas vivos en su conjunto, configurando redes de interpretación distribuidas.

Esta dimensión relacional y semiótica se hace visible incluso en las formas de vida más elementales. Como han mostrado Morin y Cyrulnik (2005, pp. 58-67), los procesos vitales implican siempre mecanismos de información, regulación y memoria situados en contextos ecológicos específicos. El crecimiento de una planta, por ejemplo, no responde a un programa abstracto ni a un simple automatismo bioquímico, sino a una compleja red de señales lumínicas, hídricas, térmicas y químicas que configuran una temporalidad propia. Un rábano no se desarrolla según un cronograma externo, sino en función de ciclos estacionales, ritmos del suelo y procesos de adaptación que producen una forma elemental de sentido biológico.

Esta fractura temporal se manifiesta también en formas de vida próximas y cotidianas, inscritas en los espacios domésticos y comunitarios. En los sistemas tradicionales de crianza de gallinas, cerdos y aves, la reproducción animal se articula con ritmos estacionales, prácticas de cuidado y economías locales que integran trabajo, alimentación y memoria territorial. Estos ciclos no responden a lógicas de optimización continua, sino a temporalidades situadas que reconocen límites, pausas y procesos de regeneración. De manera convergente, las dinámicas de adaptación de especies como las aves urbanas o los roedores dependen de equilibrios ecológicos asociados a la disponibilidad de alimento, refugio y estabilidad ambiental.

La expansión de modelos agroindustriales, urbanos y extractivos interfiere directamente en estas temporalidades, imponiendo regímenes de aceleración, confinamiento y maximización productiva que transforman a los animales en unidades de rendimiento. Al mismo tiempo, la proliferación de infraestructuras, desechos y dispositivos de control altera los entornos en los que estas especies desarrollan sus estrategias de supervivencia, desarticulando los sistemas ecológicos y semióticos que sostienen su reproducción.

Estos procesos muestran que la vida no se limita a subsistir en el tiempo, sino que produce temporalidades propias, irreductibles a las métricas abstractas de la eficiencia y el rendimiento. En todos los casos, se trata de procesos autopoieticos y semióticos mediante los cuales los sistemas vivos generan orientación, continuidad y sentido en relación con su entorno, tanto en escalas locales como en dinámicas

ecosistémicas más amplias. Desde esta perspectiva, el análisis del tiempo de la vida no puede restringirse a la experiencia humana, sino que exige atender a los modos en que múltiples formas de existencia coproducen sentido, memoria y habitabilidad en entramados compartidos.

Sin embargo, las sociedades modernas han tendido a separar progresivamente el tiempo de la vida del tiempo social dominante. Edgar Morin ha señalado que el pensamiento moderno, al fragmentar la realidad en esferas autónomas —economía, política, ciencia, naturaleza—, ha perdido la capacidad de comprender la complejidad de los sistemas vivos y de las relaciones que los sostienen. Esta reducción no es sólo epistemológica, sino también práctica: al imponer un orden racional simplificado, se invisibilizan los ritmos vitales, las interdependencias ecológicas y las condiciones de posibilidad de la vida misma (Morin, 2001).

En este marco, la modernidad capitalista introduce una transformación decisiva: el tiempo deja de estar orientado por la reproducción de la vida y pasa a organizarse en función de la producción, la rentabilidad y la aceleración. El tiempo abstracto del mercado —medido, cuantificado y permanentemente optimizado— se superpone al tiempo biológico y social, subordinándolo a una lógica externa que no reconoce límites ni umbrales de saturación. Esta imposición temporal interfiere directamente en los procesos mediante los cuales los sistemas vivos producen orientación, memoria y sentido en relación con su entorno. No se trata únicamente de una reorganización económica, sino de una reconfiguración profunda de las ecologías semióticas que sostienen la vida.

Desde la perspectiva foucaultiana, este desplazamiento puede comprenderse como parte de una mutación más amplia en las formas de poder. A partir de la modernidad, el poder deja de ejercerse principalmente como derecho soberano sobre la muerte y se orienta hacia el gobierno de la vida. La biopolítica nombra precisamente este proceso mediante el cual la vida —los cuerpos, las poblaciones, los territorios y los ecosistemas— se convierte en objeto de gestión, regulación y optimización. En el capitalismo contemporáneo, esta gestión se encuentra crecientemente subordinada a la racionalidad del mercado, que opera como criterio último de verdad y legitimidad (Foucault, 2007).

Aquí emerge una tensión fundamental: mientras la vida se organiza a partir de procesos de autoorganización, cuidado y reproducción, la racionalidad económica tiende a tratarla como recurso, capital humano o variable de ajuste. La consecuencia no es sólo una explotación intensificada, sino una fractura temporal que atraviesa tanto la experiencia subjetiva como los sistemas ecológicos. El tiempo de la vida se ve forzado a adaptarse a un tiempo que le es ajeno, generando formas de agotamiento, precarización y pérdida de sentido que afectan simultáneamente a individuos, comunidades y entornos naturales.

Las aproximaciones sistémicas y ecológicas permiten ampliar este diagnóstico más allá de lo humano. Desde estas perspectivas, el planeta no puede ser concebido como un mero soporte pasivo de la actividad económica, sino como un sistema vivo complejo, autorregulado y sensible a las perturbaciones que lo atraviesan. La hipótesis Gaia propone comprender la Tierra como un sistema dinámico en el que la vida participa activamente en la regulación de las condiciones que la hacen posible. Desde enfoques ecosemióticos, este sistema puede entenderse también como una red de procesos comunicativos y de producción de significado distribuidos entre múltiples formas de vida (Lovelock, 2007; Capra & Luisi, 2014).

Así, el conflicto entre el tiempo de la vida y el tiempo del mercado no constituye un problema sectorial ni exclusivamente económico. Se trata de una contradicción estructural que atraviesa la producción de subjetividad, la organización institucional y las condiciones planetarias de habitabilidad, afectando los modos de comunicación, cooperación y cohabitación entre entidades humanas y no humanas. La subordinación de los ciclos vitales a una temporalidad abstracta y acelerada erosiona las bases materiales y semióticas que sostienen los mundos compartidos.

Este apartado establece, por tanto, el marco desde el cual se abordará en las secciones siguientes la noción de entelequia del mercado: no como una metáfora, sino como una racionalidad que impone un tiempo autorreferencial, incompatible con los ritmos de la vida, alterando los procesos relacionales, cognitivos y ecológicos que hacen posible la existencia social y planetaria, y preparando el terreno para su posterior institucionalización en dispositivos de gobierno, normalización y control.

De la gubernamentalidad de la vida a la normalización de la guerra: institución, poder y entelequia

Si el apartado anterior permitió identificar la fractura entre el tiempo de la vida y el tiempo abstracto impuesto por la racionalidad económica dominante —visible tanto en ciclos biológicos elementales como en prácticas multiespecie cotidianas—, este segundo momento busca comprender cómo dicha fractura se institucionaliza, se vuelve políticamente operativa y se inscribe en prácticas concretas de poder. La entelequia del mercado no actúa únicamente como lógica económica autorreferencial, sino como una forma específica de gubernamentalidad, en el sentido foucaultiano: un entramado de racionalidades, dispositivos, saberes y técnicas que orientan la conducta de individuos y poblaciones, así como la gestión de territorios, ecosistemas y flujos materiales, sin recurrir necesariamente al mando directo ni a la soberanía clásica (Foucault, 2007).

Desde esta perspectiva, el mercado no gobierna como sujeto ni como instancia centralizada; gubernamentaliza la vida social al producir criterios de normalidad, eficiencia, competitividad y riesgo que atraviesan instituciones, políticas

públicas y prácticas cotidianas. Estos criterios operan también como formas de clasificación de paisajes, recursos, cuerpos no humanos y sistemas ecológicos, definiendo qué existencias resultan viables, qué conductas son deseables y cuáles deben ser corregidas, descartadas o expuestas a la precarización bajo la apariencia de neutralidad técnica (Dardot & Laval, 2013). De este modo, las ecologías de sentido y reproducción descritas en el apartado anterior son traducidas progresivamente en variables de gestión, rendimiento y control.

En este marco, la guerra deja de ser un acontecimiento excepcional —o un fracaso del orden político— para convertirse en una matriz normalizada de organización social. Siguiendo la inversión foucaultiana de la fórmula clausewitziana, no se trata de que la política sea la continuación de la guerra por otros medios, sino de que las relaciones de poder contemporáneas se estructuran sobre una lógica persistente de confrontación, competencia y exclusión. Esta lógica no se limita a los vínculos entre sujetos humanos: se proyecta sobre territorios, ciclos vitales y formas de vida no humanas, reorganizando los entornos como espacios de disputa, extracción y control. La entelequia del mercado traduce esta matriz en oposiciones aparentemente neutras —eficiencia vs ineficiencia, productividad vs improductividad, adaptabilidad vs obsolescencia— que naturalizan la violencia estructural y la presentan como resultado inevitable del orden social (Foucault, 2003).

Las instituciones desempeñan aquí un papel decisivo. Lejos de ser simples mediadoras entre Estado y sociedad, funcionan como dispositivos de normalización que encarnan la racionalidad del mercado en prácticas administrativas, educativas, sanitarias, laborales y jurídicas. Al mismo tiempo, participan en la regulación técnica de territorios, infraestructuras, sistemas energéticos y ecosistemas, traduciéndolos en objetos de evaluación, administración y rentabilidad. A través de métricas de desempeño, regímenes de autoexigencia y narrativas de responsabilidad individual, estas instituciones reproducen una violencia difusa que no se presenta como coerción explícita, sino como condición «natural» del funcionamiento social, desplazando el conflicto político hacia el terreno de la gestión (Brown, 2015).

Esta gubernamentalidad de la guerra no se ejerce únicamente sobre cuerpos en sentido biológico, sino —de manera decisiva— sobre subjetividades, paisajes, sistemas vivos y procesos de reproducción ecológica. La entelequia del mercado produce sujetos obligados a gestionarse como capital humano, a internalizar la competencia como principio ético y a asumir el fracaso estructural como responsabilidad personal. Paralelamente, convierte entornos vitales en escenarios de optimización, sacrificio y descarte, erosionando las tramas relacionales que sostienen la convivencia multiespecie. La guerra se desplaza así del campo militar al interior de la vida cotidiana, donde se libra como una lucha permanente por la supervivencia simbólica, económica y existencial.

En consecuencia, la normalización de la guerra no debe entenderse como una deriva patológica del sistema, sino como uno de los efectos centrales de la entelequia del mercado en tanto racionalidad gubernamental. Al reorganizar las relaciones entre institución, poder y subjetividad —y los vínculos entre humanos, no humanos y territorios— esta lógica convierte la violencia en condición estructural de gobernabilidad y vacía a la política de su dimensión deliberativa, reduciéndola a administración de conflictos producidos por el propio orden que dice gestionar. Este desplazamiento prepara el terreno para el siguiente movimiento del análisis: la interiorización micropolítica de la guerra en la forma de subjetividades escindidas y tecnologías del yo.

Subjetividades escindidas y tecnologías del yo: la guerra interiorizada

Si el apartado anterior mostró cómo la entelequia del mercado se instituye como una forma de gubernamentalidad que normaliza la guerra en el plano social, institucional y ecológico, este tercer momento se centra en sus efectos micropolíticos: la producción de subjetividades escindidas y la interiorización de la guerra como principio de autogobierno, así como sus consecuencias sobre las formas de percepción, interpretación y relación con los entornos vivos.

Desde la perspectiva foucaultiana, el poder no se limita a prohibir o reprimir: produce sujetos mediante prácticas, saberes y técnicas que configuran la relación de los individuos consigo mismos. En este sentido, la entelequia del mercado no sólo gobierna desde fuera; se infiltra en la experiencia íntima, moldeando deseos, expectativas, afectos y modos de percepción. Este proceso implica también una reorganización de los vínculos sensibles, corporales y semióticos con el entorno, empobreciendo capacidades de atención, cuidado e interpretación de los mundos compartidos. La guerra deja de ser un enfrentamiento externo para convertirse en una condición interiorizada de la subjetividad contemporánea (Foucault, 2008).

Las tecnologías del yo desempeñan aquí un papel decisivo. Bajo la promesa de autonomía, autorrealización y libertad individual, el sujeto es incitado a gestionarse permanentemente: optimizar su tiempo, maximizar su rendimiento, invertir en sí mismo y evaluar su propia vida en términos de éxito o fracaso. Esta autogestión reconfigura no sólo la relación consigo mismo, sino también con ritmos corporales, ciclos vitales y entornos materiales. La autoexigencia constante produce un agotamiento perceptivo y afectivo que debilita la capacidad de resonancia con otras formas de vida. Lejos de constituir emancipación, este proceso opera como una modalidad refinada de dominación: el individuo asume como propias las normas que lo gobiernan e interioriza la lógica del mercado como principio moral (Han, 2017).

La escisión subjetiva emerge precisamente en este punto. Por un lado, el sujeto es interpelado como responsable absoluto de su destino; por otro, permanece atrapado en condiciones estructurales que exceden su control. La tensión produce una fractura entre el tiempo vivido y el tiempo exigido, entre el cuerpo que siente y el sujeto que debe rendir, entre la experiencia situada y los dispositivos abstractos de evaluación. La entelequia del mercado traduce esta fractura en culpa, ansiedad y autoacusación, desplazando el conflicto social hacia el interior de la experiencia individual.

En este marco, la guerra adopta la forma de una lucha constante contra uno mismo. El cuerpo aparece como obstáculo que debe disciplinarse, la fragilidad como defecto que debe corregirse y el descanso como improductividad culpable. Asimismo, el entorno aparece como recurso a gestionar o como escenario funcional, más que como espacio de cohabitación y cuidado. La subjetividad se convierte así en un campo de batalla donde se enfrentan, de manera permanente, el tiempo de la vida y el tiempo abstracto del capital. Esta guerra interiorizada resulta especialmente eficaz porque no requiere coerción externa: el sujeto se vigila, se corrige y se sanciona a sí mismo (Han, 2014).

La entelequia del mercado produce, de este modo, una subjetividad escindida que oscila entre la promesa de libertad y la experiencia de agotamiento. La competencia deja de limitarse al espacio económico y se extiende a relaciones afectivas, al cuidado del cuerpo, a la producción de sentido y a la gestión de la existencia. En este proceso, se debilitan también vínculos perceptivos, simbólicos y éticos con otras formas de vida. La vida entera queda subsumida bajo una lógica de rendimiento que desarticula tejidos comunitarios y debilita capacidades de resistencia colectiva.

Este proceso no debe entenderse como una mera consecuencia psicológica del neoliberalismo, sino como un efecto político central de la entelequia del mercado. Al fragmentar la subjetividad, erosionar capacidades perceptivas y convertir la guerra en experiencia íntima, esta racionalidad neutraliza la posibilidad de conflicto político explícito y desplaza la violencia estructural hacia el terreno de la autoexplotación. Simultáneamente, deteriora las condiciones sensibles, simbólicas y relacionales que sostienen la cohabitación entre humanos, no humanos y territorios. La guerra, en lugar de ser nombrada como tal, se vuelve invisible, naturalizada y moralizada, preparando el terreno para su expansión hacia la escala planetaria, que será abordada en el apartado siguiente.

Génesis planetaria y crisis de habitabilidad: la vida frente a la temporalidad del mercado

Este planteamiento entra en diálogo con enfoques antropológicos que han cuestionado la separación moderna entre naturaleza y cultura, mostrando que la vida social se constituye siempre en relación con múltiples agencias humanas y no humanas. Desde la antropología relacional, Tim Ingold ha propuesto comprender la existencia como un entramado de líneas de vida en constante devenir, donde los seres no habitan un mundo dado, sino que lo tejen a través de sus prácticas y relaciones. De manera convergente, Eduardo Kohn ha mostrado que los procesos de significación no se limitan al lenguaje humano, sino que atraviesan los mundos vivos en forma de semiosis distribuida. Estas perspectivas permiten comprender que el conflicto temporal analizado en este trabajo no afecta únicamente a los sujetos humanos, sino a los sistemas de relaciones que hacen posible la cohabitación entre especies, territorios y formas de vida.

El conflicto entre el tiempo de la vida y la temporalidad abstracta de la entelequia del mercado no se limita a la experiencia humana ni a la organización social, sino que se extiende a la escala planetaria. La crisis ecológica contemporánea no puede comprenderse como un problema externo o colateral a las dinámicas políticas y subjetivas previamente descritas. Por el contrario, la degradación de los ecosistemas y la alteración de los equilibrios planetarios constituyen la consecuencia ampliada de los mismos procesos de gubernamentalidad, normalización de la guerra y escisión subjetiva analizados en los apartados anteriores, proyectados ahora sobre los sistemas de comunicación y regulación propios de la vida terrestre (Moore, 2015).

Como se ha argumentado previamente, esta racionalidad no opera únicamente mediante dispositivos institucionales, sino que configura una infraestructura simbólica y afectiva que transforma el riesgo, el sacrificio y la devastación en formas legítimas de gobierno. En palabras de Labarreda González y Vergara Ortega (2026), «el mercado funciona como instancia trascendente de veridicción que transforma la coerción estructural en obediencia interiorizada y la subordinación en performance voluntaria» (p. 717). Este régimen de verdad prepara el terreno político y cultural para la degradación ecológica, al convertir la destrucción en una condición aceptable del orden social y económico (Labarreda González & Vergara Ortega, 2026).

Desde perspectivas que integran la biología, la ecología y el pensamiento complejo, la vida aparece como un sistema relacional, autoorganizado y dependiente de equilibrios dinámicos. En este marco, el planeta no puede ser reducido a un conjunto de recursos disponibles para la explotación económica, sino que debe comprenderse como una condición activa de posibilidad de la vida. La noción de génesis planetaria remite precisamente a este carácter histórico y relacional

de la Tierra como sistema vivo, en el que múltiples formas de vida producen e interpretan señales ambientales, generando procesos de adaptación colectiva cuya estabilidad depende de ritmos y temporalidades que no pueden ser acelerados indefinidamente sin producir rupturas irreversibles (Capra & Luisi, 2014).

La entelequia del mercado entra en conflicto con esta lógica al imponer un tiempo homogéneo, acumulativo y orientado al crecimiento permanente. La aceleración productiva, la extracción intensiva y la subordinación de los ciclos naturales a la lógica del rendimiento no constituyen desviaciones del sistema, sino expresiones coherentes de una racionalidad que desconoce los límites de la vida que la sostiene. Al hacerlo, interfiere directamente en los procesos ecosemióticos que permiten a los sistemas vivos orientarse, responder y reorganizarse frente a las perturbaciones. La crisis planetaria aparece así no como un accidente ni como una externalidad no prevista, sino como un efecto estructural de la imposición de una temporalidad incompatible con los ritmos biológicos y ecológicos (Lovelock, 2007).

Este desajuste temporal se articula directamente con los procesos descritos en los apartados segundo y tercero. La misma racionalidad que normaliza la guerra como matriz de organización social y produce subjetividades escindidas orientadas a la autoexigencia y la competencia es la que transforma al planeta en objeto de gestión, explotación y control. La violencia ejercida sobre los cuerpos y la violencia ejercida sobre los ecosistemas responden a una misma lógica temporal que prioriza la aceleración y la acumulación sobre la sostenibilidad de la vida, produciendo una convergencia entre destrucción social y devastación ecológica (Bonneuil & Fressoz, 2016).

Desde esta perspectiva, la crisis de habitabilidad no puede reducirse a un problema técnico susceptible de resolverse mediante ajustes parciales, innovaciones aisladas o estrategias de mitigación. Se trata de una crisis del tiempo y del sentido: del intento de someter los ritmos de la vida planetaria a una temporalidad abstracta que no reconoce límites, umbrales ni responsabilidades históricas. Es también una crisis de los lenguajes ecológicos y de las capacidades colectivas de interpretación del entorno. La entelequia del mercado, al presentarse como principio natural de orden, invisibiliza esta contradicción y desplaza la atención hacia la gestión de los efectos, sin interrogar la racionalidad que los produce.

Reconocer la dimensión planetaria de este conflicto permite ampliar el alcance de la crítica. La cuestión ya no es únicamente cómo proteger el medio ambiente dentro del orden existente, sino cómo repensar la relación entre vida, tiempo y política más allá de una racionalidad que ha demostrado su incapacidad para sostener las condiciones mismas de la habitabilidad. Esto implica recuperar formas

de atención, escucha y traducción entre especies, territorios y materialidades, reabriendo procesos de cohabitación deteriorados. En este sentido, la crisis planetaria aparece como uno de los signos más claros de la saturación histórica de la entelequia del mercado.

Pobreza, experiencia y temporalidades en conflicto: Traven leído desde Benjamin

La fractura entre el tiempo de la vida y la temporalidad abstracta impuesta por la entelequia del mercado se vuelve especialmente visible en la experiencia de la pobreza, allí donde se entrecruzan precariedad material, deterioro ambiental y desarticulación de vínculos territoriales. Sin embargo, esta experiencia no es unívoca ni homogénea. Desde una lectura crítica inspirada en Walter Benjamin, puede distinguirse al menos entre dos formas de pobreza históricamente entrelazadas pero conceptualmente distintas: una pobreza producida por la racionalidad capitalista, que despoja a la vida de experiencia y horizonte, y otra ligada a formas de vida comunes que, aun en la carencia material, conservan una relación significativa con el tiempo vivido, los territorios habitados y los ritmos ecológicos que sostienen la existencia (Benjamin, 2008b).

En «Canastitas en serie», Bruno Traven ofrece una escena privilegiada para observar este conflicto. El relato no se limita a describir explotación o desigualdad económica; lo que pone en juego es una confrontación entre temporalidades, modos de habitar y relaciones con el entorno material. La repetición mecánica del trabajo, la vida reducida a gesto productivo y la imposibilidad de proyectar un futuro distinto a la mera supervivencia configuran una pobreza que no sólo agota el cuerpo: vacía el tiempo de sentido, empobrece los vínculos con los objetos y los espacios, y erosiona la memoria territorial. El trabajo no conduce a integración social ni a realización, sino a una repetición sin horizonte, donde la vida se consume sin promesa de inscripción histórica (Traven, 2014).

Esta forma de pobreza corresponde a lo que aquí se denomina pobreza producida por la entelequia del mercado. No se trata únicamente de un déficit material, sino de una pobreza temporal, corporal, territorial y ambiental. El tiempo se vuelve homogéneo, cuantificable y utilitario; cada instante pierde espesor y se reduce a unidad de rendimiento. La vida queda atrapada en un presente perpetuo que no acumula experiencia, memoria ni promesa, y que rompe las relaciones sostenidas con el territorio, los saberes situados, las economías domésticas y las prácticas de cuidado multiespecie. En términos benjaminianos, esta pobreza coincide con la destrucción de la experiencia (*erfahrung*) y su sustitución por una sucesión fragmentada de vivencias aisladas (*erlebnis*) (Benjamin, 2008b).

En el relato de Traven, esta racionalidad aparece encarnada en Mr. E. L. Winthrop, figura que personifica la lógica del capital como una entelequia: una finalidad que se autopropulsa, exige eficiencia constante y se frustra ante toda forma de vida que no se ajusta plenamente a su ritmo. Para Winthrop, el tiempo sólo vale en tanto puede medirse, calcularse y convertirse en ganancia; todo lo que escapa a esta lógica —ritmos corporales, ciclos de la tierra, economías locales, saberes empíricos, relaciones con animales, herramientas y oficios— aparece como atraso, irracionalidad o improductividad. La respuesta del artesano revela el límite de esa racionalidad cuando afirma: «Tengo que hacer esas canastitas a mi manera, con cantos y trozos de mi propia alma... Si me veo obligado a hacerlas por millares, no podré tener un pedazo del alma en cada una» (Traven, 2006, p. 27). La violencia que ejerce Winthrop no es sólo laboral: es también ecológica y semiótica, pues intenta sustituir una temporalidad tejida con ciclos naturales, memoria y relaciones vivas por otra regida exclusivamente por la velocidad, la cuantificación y la rentabilidad.

Sin embargo, «Canastitas en serie» no se limita a representar esa pobreza. Frente a la temporalidad del capital, Traven introduce otra relación con el tiempo, encarnada en prácticas económicas, materiales y vitales del indígena. Esta forma de vida no responde a la lógica de la aceleración ni de la acumulación, pero tampoco puede reducirse a mera carencia o a un estadio «previo» del desarrollo. Se trata de una pobreza que no infama ni vuelve vil a la persona, porque no implica necesariamente la pérdida del tiempo vivido, de la experiencia compartida ni de la relación cotidiana con la tierra, los animales, los instrumentos y los espacios habitados.

Aquí resulta decisiva la lectura benjaminiana. En textos como «Calle de dirección única», Benjamin sugiere que la pobreza puede constituir una modalidad de experiencia en la que el tiempo no ha sido completamente colonizado por la racionalidad instrumental. No se trata de glorificarla ni de idealizarla, sino de reconocer que, en ciertas condiciones, persisten ritmos propios, memorias corporales, saberes territoriales y lenguajes materiales que no se dejan reducir al tiempo homogéneo del progreso (Benjamin, 2014).

Desde esta perspectiva, la pobreza del indígena en Traven no es la pobreza del mercado, sino su límite. No es una vida «fuera» del capitalismo, sino una vida que no se deja sincronizar completamente con su temporalidad. El conflicto que emerge no es sólo económico, sino ontológico, ecológico y político: el tiempo del mercado se frustra cuando se enfrenta a una forma de vida que articula experiencia, territorio y reproducción material de manera no subordinada. La violencia simbólica y material que se despliega entonces revela el carácter excluyente de la entelequia del capital.

De este modo, el relato de Traven permite pensar la pobreza como un campo de disputa temporal y ambiental. Por un lado, la pobreza producida por el mercado, que despoja a la vida de experiencia, la condena a la repetición vacía y la convierte en residuo gestionable. Por otro, una pobreza ligada a ecologías de subsistencia que, aun en condiciones materiales adversas, conservan una relación situada con el tiempo, el espacio y los ciclos vitales. Ambas pueden coexistir históricamente, pero responden a racionalidades distintas.

La potencia crítica de esta distinción reside en que desplaza el análisis de la pobreza desde la lógica de la gestión hacia la interrogación del orden temporal, territorial y ecológico que la produce. La pregunta deja de ser cómo «integrar» a los pobres al mercado y se transforma en otra más radical: ¿qué tipo de tiempo, de experiencia y de habitabilidad exige una racionalidad que sólo puede sostenerse destruyendo la experiencia, empobreciendo los entornos y generando existencias sobrantes? En este sentido, la pobreza no es sólo un síntoma social de la crisis contemporánea: es uno de los lugares donde se vuelve visible —con especial nitidez— el conflicto entre el tiempo de la vida y la entelequia del mercado, preparando el terreno para su inscripción en la actualidad política.

Actualidad política y signos de época: guerra, gobierno de la vida y entelequia del mercado

La distinción entre el tiempo de la vida y la temporalidad abstracta impuesta por la entelequia del mercado no se agota en el plano de la experiencia cotidiana ni en las escenas literarias que la hacen visible. Esta fractura se institucionaliza y se vuelve políticamente operativa en la configuración contemporánea del poder. El conflicto temporal que atraviesa pobreza, trabajo, territorio y ecologías domésticas se traduce en la normalización de la guerra como forma ordinaria de organización social: no como excepción, sino como principio estructurante del orden (Foucault, 2003).

Desde esta perspectiva, la actualidad política no debe leerse como una sucesión de crisis excepcionales, sino como el despliegue coherente de una racionalidad que coloniza instituciones, formas de gobierno y modos de subjetivación. La entelequia del mercado opera como una forma de gubernamentalidad: reorganiza relaciones de poder, redefine el papel de las instituciones y convierte la violencia en condición estructural del orden social contemporáneo bajo la apariencia de normalidad administrativa. Esta racionalidad se extiende, además, a la gestión de territorios, infraestructuras, cuencas hídricas, sistemas energéticos y corredores ecológicos, configurando una geopolítica de la vida (Brown, 2015).

Siguiendo una lectura foucaultiana, el gobierno no se entiende aquí como ejercicio soberano ni como mera administración estatal, sino como una racionalidad que atraviesa cuerpos, conductas, poblaciones y ensamblajes socioecológicos. La gubernamentalidad propia del mercado produce sujetos responsables de su supervivencia, obliga a la autoexigencia y desplaza el conflicto social hacia el interior de los individuos. Paralelamente, transforma ecosistemas en activos estratégicos, zonas de sacrificio y espacios de extracción: la vida misma es gobernada como riesgo, costo y variable de ajuste. La guerra deja de librarse únicamente entre Estados o ejércitos y se inscribe en la vida cotidiana como competencia, precariedad, endeudamiento, miedo y devastación ambiental, configurando un estado de excepción difuso y persistente (Agamben, 2011).

En este contexto, la guerra se convierte en matriz de inteligibilidad de lo social. La inseguridad, la amenaza y la excepcionalidad funcionan como argumentos recurrentes para justificar decisiones políticas que refuerzan la lógica del mercado y neutralizan la deliberación colectiva. La entelequia del mercado opera como principio de veridicción: define qué es «realista», qué es «inevitable» y qué debe descartarse como inviable o utópico, clausurando de antemano la imaginación política. Al mismo tiempo, legitima la destrucción de territorios, la expulsión de comunidades y la extinción de especies como «costos necesarios» del desarrollo.

La actualidad política ofrece múltiples signos de esta racionalidad: la proliferación de estados de excepción normalizados, la militarización de fronteras, la securitización de la migración, el control de recursos estratégicos y la gestión tecnocrática de la crisis climática. Estos fenómenos no responden a desviaciones circunstanciales, sino a la necesidad estructural de gobernar un mundo atravesado por la fractura temporal que el propio mercado produce. La guerra se convierte en el lenguaje común de la política, mientras el mercado permanece incuestionado como principio organizador del orden (Mbembe, 2011).

Aquí, el tránsito desde Traven y Benjamin adquiere valor estratégico. Allí donde «Canastitas en serie» mostraba la frustración del capital frente a formas de vida que no se ajustan plenamente a su temporalidad, la política contemporánea responde institucionalizando esa frustración en forma de control, exclusión y violencia. Las vidas que no se sincronizan con el tiempo del mercado —vidas pobres, migrantes, precarizadas, campesinas, indígenas— dejan de ser pensadas como portadoras de experiencia y se convierten en problemas de seguridad, gestión o reubicación territorial.

La entelequia del mercado necesita producir enemigos para sostener su lógica. Pero esos enemigos no son sólo sujetos: son también paisajes declarados improductivos, territorios considerados obsoletos, especies clasificadas como prescindibles y formas de vida que no encajan en los dispositivos de valorización.

La pobreza, que en clave benjaminiana podía aún contener memoria y experiencia, es reconfigurada como amenaza; el tiempo de la vida, que no se deja acelerar sin resto, es tratado como obstáculo.

Así, la actualidad política revela un rasgo decisivo de la crisis contemporánea: la convergencia entre mercado, guerra, institución y devastación ecológica como una misma racionalidad. La violencia deja de ser una excepción que exige justificación y se convierte en condición normalizada de gobernabilidad. La política deja de orientarse a la construcción de lo común y se reduce a la administración de un conflicto permanente que garantiza la continuidad del orden existente a costa de los mundos vivientes.

Reconocer estos signos de época no implica moralizar ni anunciar un colapso inminente. Implica comprender que la entelequia del mercado ha alcanzado un umbral de saturación en el que sus efectos se vuelven cada vez más visibles. La pregunta que se abre no es cómo gestionar mejor esta racionalidad, sino si es posible pensar una política que no esté fundada en la guerra, en el sacrificio territorial y en la subordinación del tiempo de la vida al tiempo abstracto del capital, cuestión que orienta el apartado final.

Conclusiones: del conflicto temporal a la reapertura de lo político

El recorrido desarrollado a lo largo de este artículo permite sostener que la crisis contemporánea no puede comprenderse si se la reduce a una suma de fallas económicas, disfunciones institucionales o desajustes ambientales. En su núcleo, dicha crisis expresa un conflicto estructural entre dos racionalidades temporales inconmensurables: el tiempo de la vida —relacional, finito, situado y ecológicamente entramado, perceptible tanto en ciclos elementales como en prácticas multiespecie cotidianas— y una racionalidad abstracta que se presenta como universal, necesaria e inevitable. La noción de entelequia del mercado ha funcionado aquí como herramienta analítica para dar cuenta de esa racionalidad, no como simple mecanismo económico, sino como forma de verdad, dispositivo político y matriz temporal dominante que reorganiza simultáneamente relaciones sociales, territorios y sistemas vivos.

Desde esta perspectiva, el mercado no aparece como un ámbito neutro de coordinación, sino como una racionalidad que reconfigura las instituciones, normaliza la guerra como principio de orden social, produce subjetividades escindidas e intensifica sus efectos hasta la escala planetaria. La gubernamentalidad contemporánea, lejos de garantizar la vida, la administra mediante una temporalidad acelerada y competitiva que erosiona las condiciones materiales, simbólicas y semióticas de su reproducción. La crisis de habitabilidad no

constituye, así, un fenómeno externo o colateral, sino una consecuencia ampliada de un régimen que subordina ritmos corporales, territoriales y ecosistémicos a la lógica de la acumulación (Moore, 2015).

El análisis de la pobreza permitió profundizar esta problemática desde una zona en la que el conflicto temporal se vuelve palpable. A partir de una lectura de Bruno Traven mediada por Walter Benjamin, se distinguió entre una pobreza producida por la entelequia del mercado —infamante, administrada y temporalmente vaciada— y otra vinculada a formas de vida comunes que, sin romantización, preservan vínculos con el tiempo vivido, saberes territoriales y prácticas materiales de subsistencia. Esta distinción muestra que el conflicto decisivo no se juega únicamente en la distribución de recursos, sino en la imposición de una temporalidad que despoja a la vida de espesor histórico, ecológico y compartido.

Esta tesis entra en resonancia con debates críticos desarrollados en América Latina, donde la tensión entre vida, mercado y temporalidad se manifiesta con particular intensidad. La persistencia de formas de existencia que no se rigen plenamente por el tiempo abstracto del mercado confirma que la entelequia del capital, aun cuando se presenta como racionalidad totalizante, no ha logrado clausurar por completo los procesos de cohabitación, interpretación y reproducción de mundos compartidos. En distintas experiencias colectivas contemporáneas —situadas, heterogéneas, históricamente determinadas— se hace visible que el conflicto entre temporalidades no es sólo teórico: es territorial, material y práctico.

Estas experiencias no constituyen modelos exportables ni soluciones acabadas, pero operan como indicios de posibilidad: expresiones concretas de una temporalidad común que resiste ser absorbida por el tiempo acelerado, competitivo y escindido del mercado. En ellas persisten formas de atención, cuidado y escucha entre humanos y no humanos que reabren espacios para una política del habitar más allá de la lógica del sacrificio, la extracción y la mera gestión del daño.

El propósito de este trabajo no ha sido proponer programas políticos ni ofrecer prescripciones normativas, sino restituir el carácter problemático del tiempo en el centro de la reflexión crítica. Nombrar la entelequia del mercado implica desnaturalizarla, mostrar su historicidad y abrirla al cuestionamiento desde una perspectiva relacional, situada y ecológicamente comprometida. En un contexto donde la guerra se normaliza, la pobreza se administra y el planeta se agota, recuperar el tiempo de la vida como horizonte crítico no garantiza una salida inmediata, pero sí constituye una condición mínima para reabrir la posibilidad de una experiencia histórica, ecológica y política compartida más allá de la lógica de la inevitabilidad económica.

Referencias

- Agamben, G. (2011). *Estado de excepción* (F. Costa & I. Costa, Trads.). Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (2008a). El capitalismo como religión. En *Iluminaciones* (J. Aguirre, Trad., pp. 201–208). Taurus.
- Benjamin, W. (2008b). Experiencia y pobreza. En *Iluminaciones* (J. Aguirre & R. Blatt, Trads., pp. 167-178). Taurus.
- Benjamin, W. (2014). *Calle de dirección única* (J. Navarro Pérez, Trad.). Abada..
- Bonneuil, C. & Fressoz, J.-B. (2016). *The shock of the Anthropocene: The Earth, history and us*. Verso.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Capra, F. & Luisi, P. L. (2014). *The systems view of life: A unifying vision*. Cambridge University Press.
- Crary, J. (2015). *24/7. El capitalismo al asalto del sueño* (P. Kuffer, Trad.). Ariel.
- Dardot, P. & Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal* (A. Díez, Trad.). Gedisa.
- Foucault, M. (2003). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, Trad.). Herder.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio* (A. Bergés, Trad.). Herder.
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, Trad.). Consonni.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Labarreda González, J., Vergara Ortega, B. E. & Cortés, A. M. (2025). La entequeia del mercado: Genealogía teológico-política del neoliberalismo desde Lutero hasta Agamben. *Ibero Ciencias*, 4(4), 2523-2547. <https://doi.org/10.63371/ic.v4.n4.a511>

Labarreda González, J. & Vergara Ortega, B. E. (2026). El rostro descarnado del capital: Ellen Meiksins Wood, la entelequia del mercado y la crisis del orden global en 2026. *Ibero Ciencias*, 5(1), 705-718. <https://doi.org/10.63371/ic.v5.n1.a688>

Lovelock, J. (2007). *La venganza de la Tierra: la teoría de Gaia y el futuro de la humanidad* (M. A. Galmarini, Trad.). Planeta.

Maturana, H. R. (2002). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Dolmen.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1992). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Debate.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. Falomir Archambault, Trad.). Melusina.

Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación del capital* (A. García, Trad.). Traficantes de Sueños.

Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (M. Vallejo, Trad.). Unesco.

Morin, E. & Cyrulnik, B. (2005). *Diálogo sobre la naturaleza humana* (L. Vermal, Trad.). Paidós.

Polanyi, K. (2003). *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Rosa, H. (2013). *Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad* (C. de Peretti, Trad.). Katz.

Traven, B. (2006). Canastitas en serie. En *Canasta de cuentos mexicanos* (pp. 7-28). Selector.