

# EL TIEMPO MITOLÓGICO EN LA LÓGICA DEL SENTIDO DE G. DELEUZE. UNA ARQUEOLOGÍA DE LOS CONCEPTOS DE CRONOS Y AIÓN

*Mitological time in G. Deleuze's *The Logic of Sense*. An arqueology for the concepts of Cronus and Aion*

ÁLVARO MÁRQUEZ GUERRERO  
*Universidad Complutense de Madrid | España*

Fecha de envío: 16/12/2024 | Fecha de aceptación: 08/09/2025 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.20891

## Resumen

Este estudio examina el tratamiento filosófico del tiempo en la obra de Gilles Deleuze a partir de un análisis de los conceptos de Cronos y Aión. Para ello, rastrea sus orígenes en la mitología griega y en la filosofía estoica, con el fin de situar la reelaboración deleuzeana en el contexto más amplio de la tradición. El trabajo sostiene que la relectura de la metafísica propuesta por Deleuze, al apartarse de los marcos causales clásicos, abre nuevas posibilidades para la investigación filosófica, en particular en lo relativo a la redefinición de las relaciones entre causa, efecto y devenir. Desde una perspectiva interdisciplinaria que articula mitología, filosofía antigua y pensamiento contemporáneo, este estudio busca mostrar cómo los conceptos de Cronos

y Aión operan como claves conceptuales para repensar no solo las ontologías deleuzeanas, sino que, a su misma vez, sus reverberaciones éticas y políticas.

**Palabras clave**

Gilles Deleuze; metafísica; Cronos; Aión; antiguo estoicismo; arqueología; mitología.

**Abstract**

This study examines the philosophical treatment of time in the work of Gilles Deleuze based on an analysis of the concepts of Cronus and Aion. To this end, it traces their origins in Greek mythology and Stoic philosophy in order to situate Deleuze's reworking within the broader context of tradition. The work argues that Deleuze's reinterpretation of metaphysics, by departing from classical causal frameworks, opens up new possibilities for philosophical research, particularly with regard to the redefinition of the relationships between cause, effect, and becoming. From an interdisciplinary perspective that articulates mythology, ancient philosophy, and contemporary thought, this study seeks to show how the concepts of Cronus and Aion operate as conceptual keys for rethinking not only deleuzian ontologies, but also their ethical and political reverberations.

**Keywords**

Gilles Deleuze; metaphysics; Cronus; Aion; ancient stoicism; archeology; mythology.

Sempre o impossível tão estúpido como o real,  
sempre o mistério do fundo tão certo como o  
sono de mistério da superfície.

ÁLVARO DE CAMPOS, *TABACARIA*.

## INTRODUCCIÓN

**E**studiar la obra de Gilles Deleuze suele presentar dificultades. Para un lector familiarizado con la historia de la filosofía, el uso deleuzeano de los conceptos puede parecer en un primer momento arbitrario y carente de coherencia. Para el lector novel, por el contrario, todo podría dar la impresión de encajar únicamente en el marco de su propio pensamiento, como si estuviera desvinculado de la tradición filosófica. Sin embargo, lo cierto es que el pensamiento deleuzeano se sitúa en un diálogo directo con los problemas clásicos de la filosofía y la epistemología, aunque lo hace bajo una forma de relectura singular y a menudo disruptiva.

En lo que concierne a la filosofía del tiempo, existe un amplio campo de interpretaciones. La mayor parte de los comentaristas se ha orientado a partir de *Diferencia y repetición* (1968, *Différence et répétition*), donde Deleuze despliega la teoría de las tres síntesis temporales. A este eje se suman lecturas sobre sus análisis cinematográficos en *Cinéma 1. L'image-mouvement* (1985) y *Cinéma 2. L'image-temps* (1986), de los que surgen nociones como el de «imagen-cristal» o «imagen-tiempo», decisivas para articular una tipología temporal bergsoniana en el ámbito de la representación filmica. Dentro de esta bibliografía, François Zourabichvili<sup>1</sup> ha insistido en la centralidad del acontecimiento y en una ontología del evento como clave de las figuras temporales delezeanas. James Williams<sup>2</sup> ha ofrecido una sistematización crítica de *Diferencia y repetición* destacando sus implicaciones metodológicas. De manera afín, David Lapoujade<sup>3</sup> ha recogido y reelaborado estas categorías desde la idea de movimientos aberrantes y una ontología de lo virtual, mientras que trabajos más específicos, como los de Amanda Núñez<sup>4</sup>, reponen una genealogía clásica —Cronos, Kairós y Aión— para rastrear sus efectos en horizontes estético-políticos contemporáneos. Sin menospreciar la fecundidad de todas estas aproximaciones, conviene señalar, sin embargo, que la atención prevalente

1. François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004).

2. James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

3. David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes* (Buenos Aires: Cactus, 2016).

4. Amanda Núñez, «Los pliegues del tiempo: Cronos, Aión y Kairós», Paperback núm. 4, 2007.

a *Diferencia y repetición* o los escritos sobre cine ha tendido a oscurecer otra vía igualmente decisiva: la desplegada en *Lógica del sentido* (1969, *Logique du sens*), donde los personajes conceptuales de Cronos y Aión encarnan modos complementarios de la construcción del tiempo.

Nuestro trabajo se inscribe en este panorama crítico, pero se distingue por prestar atención a *Lógica del sentido*, proponiendo a partir de ella una arqueología conceptual de Cronos y Aión. Entendemos por arqueología una indagación estratigráfica de los conceptos, que rastrea sus capas de sentido, sus transformaciones y reapropiaciones a lo largo de la tradición. Con este enfoque buscamos, además, ofrecer una vía de acceso a la filosofía deleuzeana en su conjunto, de manera clara y sintética. El recorrido se estructura en tres momentos: primero, un análisis de las fuentes mitológicas griegas, en particular Homero y Hesíodo, sin dejar de lado los testimonios preplatónicos y platónicos; en segundo lugar, el estudio de la física y la metafísica del antiguo estoicismo —tal como Deleuze lo aborda a través de Émile Bréhier—, deteniéndonos especialmente en las relaciones entre causa y efecto; y, en tercer lugar, un retorno a *Lógica del sentido* desde esta base clásica, para examinar los conceptos de superficialidad y profundidad, empleados fervientemente en la obra deleuzeana.

En la mitología griega, las figuras de Cronos y Aión condensan modos distintos de entender el tiempo, que influyen de manera decisiva en la filosofía antigua y, por ende, en la tradición occidental que nos alcanza. De aquí se desprenden dos tesis principales: (1) los planteamientos de Deleuze se hallan profundamente inmersos en las problemáticas de la historia de la filosofía, y (2) repensar la metafísica fuera de los esquemas heredados permite abrir nuevos horizontes inéditos, como es el caso de redefinir las relaciones entre causas y efectos en el marco metafísico del devenir. A la luz de estas tesis, relacionaremos los distintos niveles de análisis: los conceptos míticos de Cronos y Aión, la causalidad estoica y las categorías de superficialidad y profundidad en Deleuze. El propósito último es mostrar cómo la filosofía deleuzeana opera a menudo rescatando elementos olvidados por la tradición, reactivándolos y dotándolos de una nueva vida capaz de metamorfosear el pensamiento.

~~~~~*El tiempo mitológico desde el pensar griego*~~~~~

## I. EL TIEMPO TITÁNICO DE CRONOS

En «El Mito de la castración de Urano»<sup>5</sup>, Hesíodo describe un conflicto entre Urano, que era el Cielo, y Gea, la Tierra. En él se narra cómo los hijos de ambos, los titanes, se rebelaron contra su padre. Urano, al enterarse de que sus hijos estaban destinados a ser poderosos, los mantenía encerrados en el seno de Gea, impidiéndoles nacer y mostrándose cruel. Gea, madre de los titanes, se sintió agraviada y urdió un plan para vengarse. Creó una hoz de acero y propuso a sus hijos que se rebelaran contra Urano. Sólo Cronos, uno de los titanes, se atrevió a enfrentarse al padre y aceptó llevar a cabo el plan. Gea le entregó una hoz y, aprovechando la llegada de la noche, Cronos atacó a Urano, castrándolo y liberando a sus hermanos del encierro.

Este episodio es crucial en la mitología griega, ya que marca el comienzo del reinado de los titanes y la posterior ascensión de Cronos como líder, aunque más tarde sería destronado por su propio hijo, Zeus. Con este acontecimiento se da inicio a la dualidad, engendradora de diferencias. Rea, entregada a Cronos, tuvo una excelsa descendencia, que, según iba brotando, se la iba devorando<sup>6</sup>. Cronos, con su pre-potencia titánica y su im-potencia tiránica<sup>7</sup>, fuerza a que tan sólo exista un retorno constante que parte de y termina en él; esto es, en la mismidad; o, como diría Teresa Oñate: «Tal es la marca reactiva de una voluntad de potencia convertida en voluntad de dominio y espíritu de venganza contra la vida. Desde ella vomita a Cronos, el Titán devorador de sus propios hijos, un brutal resentimiento contra el límite diferencial y el tiempo eterno del devenir, sustituido por la repetición indiferente de la enfermedad de la historia de la metafísica: la guerra infinita contra la vida, dictada por el terror a la muerte»<sup>8</sup>.

5. Hesíodo, *Teogonía*, 154-182 (Madrid: Gredos, 1978 [trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez]).

6. Hesíodo, *Teogonía*, 450-455.

7. Cfr. Teresa Oñate y Zubía, «Prólogo: ¿Qué quiere decir *cuidar de sí mismo?*» en Oñate y Zubía, Teresa, et al (eds.), *Hermenéuticas del Cuidado de Si: Cuerpo, Alma, Mente, Mundo* (Madrid: Dykinson, 2017), 1-17: «Un Titán (no divino) tan impotente como prepotente. Ahora bien: sin *Chrónos* no hay ni *Aión* ni *Kairós* ni podríamos conocer a *Aidión...* ni venerarle», 9.

8. Teresa Oñate y Zubía, «Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros», *Estudios Nietzsche*, núm. 9 (2009): 97.

El término *chrónos* [*χρόνος*] designaba «*un tiempo* determinado»<sup>9</sup> que se encontraba distribuido en intervalos. Es tan así, que la definición de tiempo que proporciona Aristóteles siglos más tarde es la de aquel «número del movimiento según lo anterior y lo posterior»<sup>10</sup>. De esta manera, se permite medir de la misma manera que si fuera una realidad extensiva tal como se miden las jornadas (*sémeron*), el año (*étos* y *eniatuós*) o cierto momento concreto como la hora (*hóra*)<sup>11</sup>.

Aunque haya sido discutido que esta figura del Titán sea de primer origen griego debido a que la etimología griega no nos proporciona certeza<sup>12</sup>, en el *Crátilo* platónico podemos encontrar una tentativa de etimología por parte de Sócrates:

Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que sea hijo de *Krónos* y, sin embargo, hay buenas razones para que *Zeús* (*día*) sea hijo de una gran «inteligencia» (*dianóia*), pues *Krónos* significa «limpieza» (*kóros*); no, muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» (*kóros nou*)<sup>13</sup>.

Más tarde, Aristóteles, en *De anima*, recogería estas intuiciones para ya postular que la división temporal es humana, que no habría tiempo sin que hubiera conciencia<sup>14</sup>.

---

9. Antonio Campillo, *Grecia y nosotros* (Madrid: ABADA, 2023), 44.

10. Aristóteles, *Física IV*, 219b1-2 (Madrid: Gredos, 1995: 271 [trad. Guillermo R. de Echandía]). Entiéndase aquí que «antes» y «después» no son momentos temporales, sino fases del movimiento.

11. Campillo, *Grecia y nosotros*, 44. Casi de manera controversial, Campillos defenderá que la necesidad de instaurar una medida sobre la realidad temporal para desarrollar la vida técnica llevó a la transformación de los *tiempos* (*chrónoi*), que denominaban la sucesión ilimitada de instantes limitados, en el Tiempo mayúsculo (*Chrónos*); que sería posteriormente identificado con la figura del Titán *Cronos* [*Króvoç*].

12. H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology: Including Its Extension to Rome* (Londres: Methuen & Co, 1928), 43: «The former of these venerable figures is in all probability a pre-Greek god, for attempts to give his name a Greek etymology have so far failed».

13. Platón, *Crátilo*, 396b (en *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1987 [J. L. Calvo]).

14. Aristóteles, *De anima*, 431a (en Madrid: Gredos, 1978 [Alberto Bernabé Pajares]).

Además, resulta desafiante aproximarse al concepto de tiempo propio de Cronos o tiempo *crónico*<sup>15</sup>, ya que han surgido debates en relación con la figura personificada de Chrónos y la entidad del Titán Cronos en torno a si detrás de ambos iconos se encuentra el mismo motivo o, por el contrario, divergen debido a su uso y, por ende, a la comprensión del concepto que conforma a cada uno<sup>16</sup>. La interacción trascendente con lo divino, que los conceptualiza como realidades valorativas sobre lo terrenal, redimió la propia existencia de la divinidad que componía su propio territorio hasta quedar reducida a una personificación elevada que posee un trato

---

15. El motivo por el cual hemos optado designar al tiempo referente a la realidad de Cronos como «tiempo crónico» y no «tiempo cronológico», es que esto último sería la puesta en práctica de la medición de dicho tiempo en su interacción con el *lógos*, pero no la realidad temporal en sí misma.

16. Cronos [*Kρόνος*] es el nombre propio del Titán-tiempo, y *chrónos* [*χρόνος*] es la palabra que designa a aquel tiempo que se puede medir. El error podría encontrarse en que el Titán se confunde con facilidad con Chrónos, dios personificado del tiempo que encontramos en una deificación producto de mezcolanzas entre las teogonías órficas que emergieron en zonas próximas a lo que conocemos como Antigua Grecia. Además, la confusión aparece en diversidad de fuentes posteriores, pero encontraremos en Plutarco una de las primeras fuentes en las que la figura de Cronos se vea identificada con el tiempo (*chrónos*), para pasar a proponer una versión neoplatónica del tiempo como «el padre de todas las cosas» (en Jorge León Casero, «El tiempo del Aion: Una lectura de Manfredo Tafuri como rizotopía de la historia». [Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2011], 35). Pierre Grimal, en su *Diccionario de mitología griega y romana* (Barcelona: Paidós, 1989, s.v. Crono, 121), dice que «[p]or un juego de palabras, se ha considerado a veces a Crono (*sic.*) como el Tiempo personificado (*Kρόνος* recuerda, efectivamente, a *Xρόνος*, el Tiempo)». En la actualidad muchas obras académicas y enciclopedias funden ambas figuras o ignoran completamente la existencia de Chrónos como una personificación separada y diferente del tiempo; *cfr.* Timothy Gantz, «Some “Deviant” Cosmogonies», *Early Greek Myth* (London: The Johns Hopkins University Press, 1993), 739-743. En la obra de Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel, 1993, 108) podemos ver cómo «[s] egún Ferécides, que pasaba por haber sido el maestro de Pitágoras, debido a que fue el primero en afirmar la inmortalidad del alma y formular la teoría de la reencarnación, el tiempo, Cronos, es divinizado y situado en el origen mismo del cosmos», motivo por el que la noción mundana del tiempo (*chrónos*) se pudiera divinizar como el Tiempo primigenio, puesto que antes de él nada había. Vernant, además, enfoca varias páginas en su estudio en torno a la influencia de la figura de Cronos en las teogonías órficas; «[I]o que está hieratizado es el tiempo que no envejece, el tiempo inmortal e imperecedero cantado en los poemas órficos bajo el nombre de *Cronos agerios*».

especial con su útil<sup>17</sup>. En este contexto,emergería una suerte de distinción entre el Titán-Tiempo y el dios *del* tiempo. Por un lado, Cronos como Titán encarna el tiempo primordial y comprende la realidad temporal desde su propia esencia, marcada por la sucesión incesante de momentos uno tras otro; él mismo es tiempo. Por otro lado, la personificación en el dios Chrónos, un Tiempo con mayúsculas, implica un enfoque más instrumental y racional sobre la realidad temporal que le concierne: es el terrateniente de la realidad temporal. Es precisamente por esto que la realidad divina de Chrónos asume, en sus diferentes mitologías, el papel de gestor del tiempo en la esfera humana, encargándose de aspectos como los calendarios, las cosechas y las estaciones.

Los fundamentos metafísicos de la Grecia arcaica se relacionan con una intensidad casi omniabarcante: por un lado, la sucesión de instantes finitos encadenados en el Tiempo (*Chrónos*) y, por otro, el mundo y su ordenamiento (*Kósmos*), así como el principio de justicia propio del ordenamiento cósmico (*Diké*), todo envuelto por el tejido del destino gracias a las *moíras*<sup>18</sup>. Es en el *Timeo* platónico donde el término *Kósmos* se

---

17. De esto versa, entre otras cosas, el «Excursus I» de *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (Barcelona: Trotta, 2023), titulado «Odiseo, o Mito e Ilustración». Allí, Adorno y Horkheimer abordan la dinámica del sacrificio en el contexto de la relación entre individuo y sociedad. En torno a las páginas 122-125, sugieren que el culto sacrificial implica una contradicción inherente, ya que este acto implica una división individuo-sociedad. La esencia del engaño reside objetivamente en el sacrificio mientras persista esta antítesis. Y, lo que más nos interesa ahora mismo, en la antigua mitología griega, Poseidón era ampliamente entendido como el Dios-Mar, una figura divina que encarnaba los mares y océanos. Sin embargo, con el desarrollo del pensamiento y la evolución cultural, la percepción de Poseidón cambió de ser el Dios-Mar a ser considerado más bien el Dios *del* Mar, es decir, una deidad que preside sobre los mares y los re-presenta, pero no está intrínsecamente fusionado con ellos.

Esta transición refleja una transformación en la relación entre el individuo y su entorno, similar a lo discutido en el excuso de la *Dialéctica de la Ilustración*. Al pasar de ver a Poseidón como el mar mismo a verlo como un dios que gobierna sobre el océano, se produce un distanciamiento entre el individuo (representado por Poseidón) y el entorno natural (el mar). Este cambio refleja una ruptura en la conexión fluida entre el ser humano y la naturaleza, similar a la que se describe en el pasaje donde la constitución del individuo corta el nexo con la naturaleza que el sacrificio del mismo individuo intenta establecer.

18. Campillo, *Grecia y nosotros*, 45.

establecerá como la designación para la totalidad de la existencia, abarcando todo lo contenido en su esfera<sup>19</sup>.

Sin embargo, su uso y desgaste llevaron a otra confusión más. Esta vez entre términos y conceptos: el concepto temporal al que respecta Chrónos en relación con la suma de los tiempos humanos (y de la naturaleza en cuanto que trato del humano con ella), con el término *aión* [*aiòv*] en referencia a un tipo de tiempo: el tiempo de la «vida» o el «aliento o fuerza vital»<sup>20</sup>.

## II. EL TIEMPO DE LA VIDA: *AIÓN*

Aión habita la idea de lo eterno en sí mismo, por lo que es un dios sin principio ni fin. Esta deidad existe desde siempre, lo que implica que no está sujeta al paso del tiempo ni a la linealidad del pasado y el futuro; a los que engloba simultáneamente. Dicho de otro modo, el paso del tiempo y la linealidad pasado-futuro están sujetas a la realidad aiónica y no al revés. Las primeras corrientes filosóficas, tanto de la tradición griega como latina, lo describen como una «vida siempre viva», una existencia que nunca ha empezado y que nunca acabará, exenta de nacimiento y muerte; inengendrada e imperecedera<sup>21</sup>. Aión se visualiza como un rincón en el reloj, el más diminuto, pero más infinitamente vasto, donde las agujas danzan entre la niñez y la senectud; un tiempo que fluye sin mediciones, un tiempo que está más allá del concepto mismo de tiempo; «*un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable*», y, a la misma

19. Platón, *Timeo* (en *Diálogos VI*, Madrid: Gredos, 1992 [trad. Francisco Lisi]): «Acerca del universo —o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo— (...)» (28b); «La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos» (32c); «Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil» (33b); «Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el “era” y el “será” son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno (...)» (37e-38a).

20. Campillo, *Grecia y nosotros*, 46; Rodrigo Inostroza Bidart, «El sentido del Aión en el fr. 52 DK de Heráclito», *Limes*, núm. 20 (2008): 21-37, «Primeramente, para cualquier griego era evidente la relación etimológica entre *aiòv* y el adverbio *aiei* o *aei* “siempre”, (en el sentido de “toda vez”). Aunque sabemos que Homero utilizaba el término *aiòv* sobre todo con el sentido de “fuerza vital” y “duración de la vida” (...), 28.

21. Cf. Campillo, *Grecia y nosotros*, 47.

vez, «*un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable*»<sup>22</sup>; por lo tanto, un tiempo donde el reloj no tiene cabida. Un tiempo, dirá Deleuze, que «no precisa de ser infinito, sino solamente “infinitamente subdivisible”»<sup>23</sup>.

Aun siendo Aión el tiempo incapturable, al igual que ocurrió con la realidad del tiempo crónico, también recae sobre sí la personificación de su divinidad, usualmente identificado como un joven desnudo o semidesnudo dentro de un círculo zodiacal<sup>24</sup>. El arqueólogo e historiador del arte grecorromano Doro Levi, dice que Aión

cambia la carga de la vejez como una serpiente que se desprende de las bobinas de las viejas escamas inútiles, rejuveneciendo mientras se lava en el oleaje de las leyes [del tiempo]<sup>25</sup>.

Más allá de que podamos realizar analogías de esta serpiente con el *Ouroboros* y el eterno retorno, notamos con ello cómo el tiempo de las edades es, él mismo, un tiempo sin edad.

Cuando en la *Ilíada* se alude al mar, el cielo o la oscuridad que los dioses reciben, enumerando todas las partes de lo existente, no aparece ningún sustantivo que se corresponda con lo denominado hoy como «el mundo»; el *mundus* latino provendría de *aión*<sup>26</sup>, pudiendo apreciar cómo tiene más que ver con la vida como aquello que es todo. Es Hesíodo quien propone que sea *pánta* («todas las cosas») aquello que nombre ahí lo más englobante de todo<sup>27</sup>. Heráclito, gran comentador de los textos mitológicos, añadirá el artículo diciendo *ta pánta* (22 B 1, 7, 53, 64, 66, 80, 90 DK)<sup>28</sup>. Por ejemplo, en el fragmento 52 DK, dirá que «[e]l tiempo-todo es un niño jugando, que juega al castro o tres-en-rayo: ¡castro-hecho-y-derecho para

22. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 2005), p. 90.

23. Deleuze, *Lógica del sentido*, 92.

24. Sobre la imaginería de la personificación de *Aión*, acudir a Doro Levi, «Aion», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 13, núm. 4 (1944): 269-314.

25. Levi, «Aion», 306: «changes the burden of old age like a snake who sloughs off the coils of the useless old scales, rejettvenescing while washing in the swells of the laws [of time]».

26. H. von H. Cancik y H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Verlag J. B. Metzler: Stuttgart-Weimar, 2002), s.v. Welt, 458.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

el niño! O ¡de un niño la corona!, donde aparece el término de «tiempo-todo» en griego es *aiών*, esto es, *aión*<sup>29</sup>.

Si acudimos de nuevo un momento a la *Iliada*, encontramos que cuando se pronuncia «Aión» queda referido a una noción de tiempo que va más allá de la mera sucesión cronológica<sup>30</sup>. Denota una dimensión temporal que abarca todas las posibilidades y potencialidades inherentes a la realidad. «Heráclito parece corregir a Homero en el sentido de que en realidad los dioses son *uno*, pero también muchos»<sup>31</sup>, justo como propondría el panteísmo estoico que veremos en el siguiente apartado; panteísmo proveniente no sólo del dios Pan, el dios de los pastores y los rebaños —aunque su nombre, ya desde los himnos homéricos, tiene la connotación de «alegrar a *todos*» haciendo un juego entre *Πάν* y *πᾶν*—, sino de la fórmula de Empédocles que convierte la propuesta heraclítea en singular: *to pan* («el todo») (31 mB 13; 14; 26, 7; 17, 32 DK)<sup>32</sup>.

Si bien es cierto que Platón ya introduce la idea del devenir, aunque relegando la realidad aiónica a un segundo plano para la filosofía que le continúa, cuando propone que

lo más joven se vuelve más viejo que lo más viejo, y lo más viejo, más joven que lo más joven, pero acabar este devenir, es precisamente aquello de lo que no son capaces, pues si lo acaban, dejarán de devenir, serían<sup>33</sup>...

Esto abre paso a un nuevo enfoque en la física y la metafísica, el cual se explora en el siguiente apartado. Deleuze se basa precisamente en los planteamientos de los primeros estoicos griegos, quienes ven el mundo como una mezcla de cuerpos, estableciendo una metafísica inmanente.

### ~~~~~El tiempo mitológico a la luz de la física del estoicismo antiguo~~~~~

29. Campillo, *Grecia y nosotros*, 47. También en Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Madrid: Anagrama, 2023), 40, podemos encontrar que «[e]l jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él. Y este juego del devenir, lo juega también el ser del devenir con sí mismo: el Aión, dice Heráclito, es un niño que juega, que juega al chito».

30. Campillos, *Grecia y nosotros*, 26.

31. Inostroza Bidart, «El sentido del Aión en el fr. 52 DK de Heráclito», 10.

32. Cancik y Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, s.v. Welt, 458.

33. Platón, *Parménides* (en *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988 [Trad. Carlos García Gual]), 154a.

En el *Filebo* y el *Parménides*<sup>34</sup>, Platón nos insta a diferenciar entre la dimensión de las cosas limitadas y medidas, que descansan en presentes determinados y asignados, y la dimensión de un devenir puro y sin medida, «verdadero devenir-loco que no se detiene jamás»<sup>35</sup>. Esta última, esquivando siempre el presente y haciendo coincidir futuro y pasado en la simultaneidad de una materia rebelde. Los estoicos, a su vez, diferenciaban los cuerpos-causas y los incorporales-efectos. Es a esta distinción a la que atenderemos en este apartado.

Los primeros filósofos estoicos, a pesar de ser despectivamente etiquetados como «hijos de la Tierra» en contraposición a los «hijos de las Formas», como se registra en el *Sofista*<sup>36</sup>, se encontraron en un enfrentamiento dialéctico con las ideas platónicas que les condujo a refutarlas. Dentro de las concepciones fundamentales del pensamiento estoico, que han sido hábilmente resaltadas por Deleuze principalmente en la *Lógica del sentido*, se destacan varios puntos de relevancia.

En primer lugar, se postula que el tiempo es una entidad incorpórea, un intervalo que acompaña el movimiento del universo. Esta visión, sustentada por figuras como Crisipo de Solos o la ilustre exposición por parte de Diógenes Laercio, contempla el tiempo como «ilimitado por ambos lados —pasado y futuro— e infinitamente divisible»<sup>37</sup>. Los estoicos, en su visión del tiempo, no aceptaban una unidad mínima ni concebían el instante actual como indivisible. Más bien, asumían el concepto aristotélico del «ahora» (*nyn*) como un instante sin extensión que marca una división puntual en el tiempo<sup>38</sup>.

El «ahora», comprendido como una suerte de punto de unión entre el pasado y el futuro, se percibe como un límite temporal más que como una

34. Platón, *Filebo*, 24d; *Parménides*, 154a.

35. Deleuze, *Lógica del sentido*, 27.

36. Platón, *Sofista* en *Diálogos V* (Madrid: Gredos, 1992). En la nota a pie de página número 185, el traductor Néstor Luis Cordero nos dice que «[a] menudo se ha visto en esta expresión una alusión a la lucha entre Zeus y los Titanes en Hesíodo (Teog. 675-715). No debe olvidarse, además, que los Gigantes son hijos de la Tierra (ibid., 185), al igual que los «materialistas» que presentará Platón (247c, 248c)».

37. Deleuze, *Lógica del sentido*, 201.

38. Antonio Dopazo Gallego, «El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: Lógica, Física y Ética», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46 (2013): 184-185. En la vigésimotercera serie de la *Lógica del sentido*, Deleuze acudirá a las hipótesis del *Parménides*, que hablan sobre el «ahora» y el «instante».

entidad temporal por sí misma<sup>39</sup>. En esta línea de pensamiento, se sostiene que en cualquier momento concebido como presente, una parte pertenece al futuro y otra al pasado. Se establece así una distinción entre el presente y el presente percibido, mientras que el pasado y el futuro se consideran ilimitados. En última instancia, presente siempre limitado y finito; pasado y futuro siempre ilimitados, aunque también finitos<sup>40</sup>.

El presente crónico se comprenderá como un cuerpo, entendiendo que es «el tiempo de las mezclas o las incorporaciones», es decir, «el proceso de la incorporación misma»<sup>41</sup>. En el planteamiento de los filósofos del pórtico, los cuerpos son capaces de ejercer acciones entre sí, siendo causa y efecto a la vez, y reconocen en ellos un principio dual, activo y pasivo. Según Diocles de Karystos, «[l]os cuerpos vivos se componen, así, de dos cosas: lo que lleva y lo que es llevado. Lo que lleva, es la potencia: lo que es llevado es el cuerpo»<sup>42</sup>. Por otro lado, ciertos efectos, como son los de los sentidos, se sitúan en una ubicación distinta al cuerpo, específicamente en su superficie, que es el escenario de los acontecimientos; de ahí que encontremos el presente aiónico «sin espesor»<sup>43</sup> y formando una línea recta; «del punto [tiempo crónico] a la línea recta [tiempo aiónico], de

39. Lo que llevará a Deleuze a decir acerca del Aión que este «traza la línea, la línea que hace frontera, la superficie que se desarrolla, se despliega a ambos lados» (en *Lógica del sentido*, 202).

40. Dirá Deleuze que Aión, aunque finito, es ilimitado. Esta aseveración acerca de la finitud nos aleja de nuestra investigación, pero bastaría con acercarnos a la explicación que Deleuze realiza en *Lógica del sentido*, páginas 92 y 93, cuando dice que «*Tan pronto* se dirá que sólo existe el presente que reabsorbe o contrae en él al pasado y al futuro, y, de contracción en contracción cada vez más profundas, alcanza los límites del Universo entero para convertirse en un vivo presente cósmico [presente crónico, formando un punto]. (...) el tiempo presente es, pues, siempre un tiempo limitado, pero infinito en tanto que cíclico, en tanto que anima un eterno retorno físico como retorno de lo Mismo, y una eterna sabiduría moral como sabiduría de la Causa. *Tan pronto, por el contrario*, se dirá que únicamente subsisten el pasado y el futuro, que subdividen cada presente hasta el infinito por más pequeño que sea, y lo alargan sobre su línea vacía. La complementariedad del pasado y el futuro aparece claramente: y es que cada presente se divide en pasado y en futuro, hasta el infinito. O mejor, un tiempo así no es infinito, porque nunca vuelve sobre sí mismo sino que es ilimitado, en tanto que pura línea recta [vacía] cuyas dos extremidades dejan de alejarse en el pasado, de alejarse en el porvenir».

41. Deleuze, *Lógica del sentido*, 197.

42. Émile Bréhier, *Historia de la filosofía I* (Madrid: Tecnos, 1988), 248.

43. Deleuze, *Lógica del sentido*, 203.

la línea recta a la superficie: el punto que traza la línea, la línea que hace frontera, la superficie que se desarrolla, se despliega a ambos lados»<sup>44</sup>, en pasado y futuro simultáneos. Es con esto con lo que se introduce la noción de lo incorporeal, que abarca elementos como el tiempo, pero también lo expresable [*lékton*], el vacío y el lugar.

En *Mil Mesetas* (1980, *Mille Plateaux*), son Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes revitalizan estos conceptos, haciéndolos girar con multitud de ejemplos. Para exponer que los cuerpos existen en mezcla, dicen que el amor

es una mezcla de cuerpos, que puede ser representado por un corazón atravesado por una flecha, por una unión de las almas, etc.; pero la declaración «te amo» expresa un atributo no corporal de los cuerpos, tanto del amante como del amado<sup>45</sup>

o, para hacer ver de qué manera actúan los incorporales, hablan de las *transformaciones incorporales* que ejerce el *lékton* [lo expresable, *l'exprimé*] en un secuestro aéreo: la amenaza ejercida al apuntar el pirata con un arma es evidentemente una acción —una entidad corpórea—, pero se produce una transformación de cuerpos-pasajeros a cuerpos-rehenes y del cuerpo-avión a cuerpo-prisión que es una «transformación incorporal instantánea»<sup>46</sup>.

Como bien expone François Zourabichvili, a propósito de Deleuze, [d]ecir que «el cuchillo entra en la carne» es expresar una *transformación incorpórea* que difiere en naturaleza de la *mezcla de cuerpos* correspondiente (cuando el cuchillo entra efectivamente, materialmente, en la carne)» (*MP*, 109). La efectuación en los cuerpos (encarnación o actualización del acontecimiento) sólo da lugar a la sucesión de dos estados de cosas, antes-después, según el principio de la disyunción exclusiva, mientras que el lenguaje recoge la diferencia de esos estados de cosas, el puro instante de su disyunción: a él le corresponde realizar la *síntesis disyuntiva* del acontecimiento, y es esa diferencia la que produce *sentido*<sup>47</sup>.

---

44. *Ibidem*, 202.

45. Gilles Deleuze y Félix Guattari, «Postulados de lingüística» en *Mil Mesetas* (Valencia: Pre-Textos, 2020), 109.

46. *Ibidem*.

47. François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze* (Buenos Aires: Atuel, 2007), s. v. Acontecimiento, 12.

~~~*El tiempo mitológico en Gilles Deleuze: lo superficial y lo profundo*~~~

A lo largo de la *Lógica del sentido*, encontramos una presunta confrontación entre Cronos y Aión, pero no al uso burdo de una mera dualidad, sino en una relación de simultaneidad<sup>48</sup>: aquel tiempo que se conoce desde la muerte, que se mide según las sucesiones de momentos, será el conocido como crónico. Aquel tiempo otro que no se puede medir y se encuentra en un «tiempo muerto, que en cierto modo es un no-tiempo, bautizado todavía “entre-tiempo”, es Aión»<sup>49</sup>. Este último será el tiempo en el que sucedan los acontecimientos, un tiempo que no posee un comienzo ni un final y, por ello, ni comienza ni termina instaurado en un pasado-futuro que se despliega ilimitadamente. Sin embargo, «[l]a diferencia esencial no está entre Cronos y Aión simplemente, sino entre Aión de las superficies y el conjunto de Cronos y del devenir-loco de las profundidades»<sup>50</sup>.

El tiempo aiónico se despliega en la superficie, mientras que el tiempo crónico agita las mezclas corpóreas en las profundidades. Los antiguos estoicos hicieron una distinción radical que nadie había hecho antes: por un lado, el plano del ser profundo y real, que es la fuerza; y por otro, el plano de los hechos, que se manifiestan en la superficie del ser y constituyen una multiplicidad infinita de seres incorporales<sup>51</sup>. Deleuze señala que, a diferencia de los cuerpos-causas, estos incorporales-efectos

[n]o son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos «impasibles»: impasibles resultados. No son presentes vivos, sino infinitivos: Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente. Hasta el punto de que el tiempo debe ser captado dos veces, de dos modos complementarios, exclusivos el uno del otro: enteramente como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente

48. Si bien en los trabajos de Deleuze se pueden leer multitud de dualismos, su pensamiento nunca se detiene en estos. Como bien plantean en Deleuze y Guattari, «Introducción: Rizoma» en *Mil Mesetas*, 24, y repiten a lo largo de toda la obra: «En los rizomas existen estructuras de árbol o de raíces, y a la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz pueden ponerse a brotar en forma de rizoma».

49. Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, s. v. Aión, 21.

50. Deleuze, *Lógica del sentido*, 200.

51. Cfr. Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris: Picard, 1908); Deleuze, *Lógica del sentido*, 31.

también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorporales que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones. Sólo existe el presente en el tiempo, y recoge, reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo<sup>52</sup>.

Así, llegamos a lo siguiente: los incorporales no son entidades estáticas, sino que están en constante devenir. No se los ve como sustantivos o adjetivos, sino como verbos, es decir, como procesos dinámicos más allá de propuestas sustanciales o atributivas. Son descritos como «impasibles resultados». Aquí, «impasibles» se refiere a algo que no está afectado por las acciones y pasiones de los cuerpos, mientras que «resultados» indica que estas entidades son efectos derivados de esas acciones y pasiones corpóreas. En otras palabras, los «impasibles resultados» son los efectos incorporales que surgen de las interacciones de los cuerpos, sin que sean sujetos a las mismas acciones y pasiones. No son agentes activos ni pasivos, sino los resultados de esas acciones y pasiones. Son «impasibles» porque, aunque surgen de procesos dinámicos, no participan en esos procesos de la misma manera que los cuerpos que los generan. Así se refleja una distinción entre los cuerpos-causas (que actúan y son afectados) y los efectos incorporales (que son el resultado de esas acciones, pero no participan directamente en ellas).

Después de todo lo dicho, no pueden ser tres dimensiones sucesivas del tiempo —presente, pasado y futuro—, sino dos formas complementarias y exclusivas de percibirlo: (1) una como presente vivo en los cuerpos en acción y pasión acudiendo a los diferentes hechos desplegados en la superficie o a las causas mezcladas en las profundidades, y (2) otra como una instancia infinitamente divisible en pasado y futuro, en los efectos incorporales que resultan de las acciones y pasiones de los cuerpos, donde no habría determinación de ningún *ahora*, sino realidades tomadas en el fluir de las transformaciones que nunca se detienen.

Según comenta Zourabichvili en *El vocabulario de Deleuze*, en la entrada de *Aión*, «[e]sta experiencia del no-tiempo en el tiempo es la de un “tiempo flotante” (D, 111), llamado también muerto o vacío, que se opone al de la

---

52. Deleuze, *Lógica del sentido*, 30-31.

*presencia cristiana: (...)*<sup>53</sup>. Resulta muy interesante esta oposición señalada por Zourabichvili, pues, como bien apunta Martínez Marzoa,

[...] la presencia es *salir* a la luz, siempre hay un adentro, una impenetrabilidad. Y esto forma parte necesariamente de la claridad, de la presencia: nada puede aparecer sin tener al mismo tiempo una profundidad, una inagotabilidad; presencia es al mismo tiempo enigma; la pesadez de la roca, la dureza, el color, son presencia, por eso mismo son profundidad que no se deja agotar, explicar, que no se deja reducir a nada, que *es* [...]<sup>54</sup>.

Por otro lado, Deleuze nos indica que «Cronos quiere morir»<sup>55</sup>, con lo que, lejos de proponer una pulsión de muerte, nos lleva más bien a concebir que el tiempo es heterogéneo *antes* de volverse sucesivo; la cronología es sólo una forma empírica en la que el tiempo toma su representación<sup>56</sup>. No es que la sucesión sea una mera apariencia, pero no se explica por sí misma y remite a una «instancia genética más profunda», a un origen más fundamental, «a relaciones de otra naturaleza, no menos reales y no menos temporales»<sup>57</sup>.

Encontramos que Cronos, según expusiera Deleuze, es aquél «movimiento reglado de los presentes vastos y profundos», del «devenir-loco de las profundidades que se hurta al presente»<sup>58</sup>. Visto esto, el tiempo crónico se caracteriza por una perpetuación de lo profundo, entendiendo lo profundo como lo abismal en el sentido más nietzscheano. Es cierto que lo profundo sólo puede ser si es con relación a lo superficial, y al contrario, pero son dos realidades que tampoco perpetúan dualismo alguno. Comprendiendo la existencia desde la verticalidad (así como lo hará el judeocristianismo más neoplatónico), encontramos las profundidades allí donde encontramos lo más abajo (como lo son lo infernal o el castigo) y lo más arriba (el cielo, lo glorioso, el Padre, el poder, el *télos*). Las profundidades aparecen escindidas por completo de la realidad en la que habitamos, que podríamos comprender como lo terrenal o lo profano. La ontología que emite un

---

53. Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, s. v. Aión, 22.

54. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía I* (Madrid: Istmo, 1973), 29.

55. Deleuze, *Lógica del sentido*, 199.

56. François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 93.

57. *Ibidem*.

58. Deleuze, *Lógica del sentido*, 198.

mensaje desde lo terrenal apostando por un tribunal, ya sea celestial o ya sea infernal, está abocada a proponer una divinidad trascendente: es por ello por lo que es Cronos quien toma con sus manos la realidad temporal y la moviliza únicamente entre las profundidades en un enorme *como si*, propio del proceder del loco propuesto así por Foucault en *Las palabras y las cosas*<sup>59</sup>.

La superficialidad, por su parte, se dirige más bien a comprender la realidad en tanto que se nos presenta, pero más allá de su presencia; esto es, en su relación. El tiempo en la superficie no es medible, porque no se posee una referencia sobre la que comparar e implementar una variable. En el caso de la profundidad es sencillo medir tomando como referencia la muerte: mide de un punto final hasta el ahora en el que te encuentras, que nunca *es*, sino que *pasa*. De este modo se comprende que el cambio se perpetúa únicamente en una relación para-con la muerte, pero no para-con la vida. Orientar la vida hacia la muerte colleva de suyo negar la vida y, por supuesto, aplicar una ontología saturada de una ética de pasiones tristes —recordemos que entre las pasiones más tristes para Spinoza se incluye la *esperanza, la fe en la espera*<sup>60</sup>—.

La eternidad de Aión no se identifica con la eternidad cristiana; la eternidad del instante aiónico, tal como la conciben los estoicos, tiene un sentido puramente inmanente, sin conexión con lo que será la eternidad cristiana<sup>61</sup>. Esto también está en juego en la reinterpretación de Nietzsche del tema estoico del eterno retorno. Más bien es aquel tiempo que encontramos en el enunciado «Alicia crece», donde «crecer», en tanto que verbo, produce una movilización de la realidad.

Cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que esquiva el

59. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968), 55-ss.

60. Baruj Spinoza, *E 4P47* (en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta, 2023 [ed. Pedro Lomba]).

61. Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, s. v. Aión, 21.

presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa<sup>62</sup>.

En una causalidad inmanente, el efecto cambia la causa misma: al invocar la univocidad del ser propia de la estructura rizomática, el efecto se encuentra subsumido dentro de la causa misma. Consideremos, como ejemplo, la paradoja del huevo y la gallina. Aquí, el «huevo» podría representar la causa, siendo el punto de partida en el ciclo reproductivo de la gallina, mientras que la «gallina» podría representar el efecto, refiriéndose a la entidad que emerge del huevo y continúa el ciclo reproductivo. Aunque el huevo sea considerado el origen, la existencia de la gallina es necesaria para la formación del huevo. A su vez, la gallina surge del huevo, pero su existencia también depende de la presencia previa de la gallina. Lo que este ejemplo destaca es que la relación entre causas y efectos no es estática ni unidireccional. En lugar de eso, es dinámica y mutuamente influyente. Las relaciones causales forman un sistema complejo en el cual la causa (el huevo o la gallina) y el efecto (la gallina o el huevo) están intrínsecamente relacionados y se influyen mutuamente, de manera que no podemos categorizar una de las dos realidades como causa necesaria de la otra, sino que tanto el huevo es efecto de la gallina, como la gallina lo es del huevo. Tan efectos son que entrarán en relación de casi-causa; ya que no causarán necesariamente nada, sino que en su propiedad de efectos, se casi-causen con simultaneidad. La causalidad, pues, no respondería a una cadena lineal y unidireccional, sino más bien a un proceso dinámico y multifacético.

El ejemplo que aporta Deleuze, a propósito del pensamiento estoico, será que «de aquel que está mortalmente herido, no se puede decir que ha sido herido y que morirá, sino que *está* habiendo sido herido, y que *está* teniendo que morir»<sup>63</sup>, o, sosteniéndose en el que ya dijera Crisipo de Solos, con la herida tras clavarte el escalpelo y la cicatriz resultante. En el

62. Deleuze, *Lógica del sentido*, 27.

63. Deleuze, *Lógica del sentido*, 94. Deleuze y Guattari, en la meseta «1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...» en *Mil Mesetas*, 341, dirán que Aión es «el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder».

binomio herida-cicatriz, se otorgará rápidamente la característica de causa a la herida, ya que es el evento que provoca la lesión inicial en la piel, y a la cicatriz, por otro lado, sería el efecto de esa herida, ya que es el resultado visible de la curación del cuerpo después de que la herida haya sanado. Pero, aun siendo la herida la causa de la cicatriz, la cicatriz misma se convierte en una especie de causa secundaria: puede afectar a la apariencia y la función de la piel circundante, influenciando así eventos futuros, como decisiones sobre cuidado de la piel o incluso la autoestima de la persona afectada. Los acontecimientos pueden entrelazarse en una causalidad que es dinámica y multifacética y no unidireccional en relación causa-efecto, sino que es más compleja y reversible, donde los eventos pueden influenciarse mutuamente en diferentes momentos y contextos, tratándose pues de una relación efecto-efecto, en la que un efecto toma el papel de casi-causa del otro y viceversa<sup>64</sup>. Con esto, Deleuze nos abre la puerta a proponer una *ética de los Efectos*: «¿Acaso no hay ahí, en el Aión, un laberinto completamente diferente que el de Cronos, todavía más terrible, y que ordena *otro* eterno retorno y otra ética (ética de los Efectos)?»<sup>65</sup>.

Es fundamental, pues, mantener la coherencia entre las causas y los efectos, reconociendo que abordar un análisis mezclando indiscriminadamente ambos sería como intentar rastrear entidades que no se influyen mutuamente y resultados que no se integran. No estamos hablando de una división entre mundos diferentes, sino más bien de dos enfoques distintos para comprender la realidad. Uno de estos enfoques se sumerge en lo tangible, en las causas y los hechos concretos, en lo factual y puramente presente. El otro fricciona en lo potencial, en los efectos, en lo que aún no ha sucedido y ya no es.

El movimiento aiónico se organiza en secuencias o series en las que las vibraciones en las dimensiones virtuales ejercen una influencia directa en la realidad observable; por ello que la forma serial se disponga en una relación de casi-causalidad, efecto-efecto. Sin embargo, este movimiento está delimitado por un «ahora» que, aunque marca límites, no constituye tiempo *per se*, permitiendo que la secuencia se desplace en una constante

---

64. Aunque es una de las temáticas nucleares en la *Lógica del sentido*, podemos encontrar estos planteamientos extensamente desarrollados en la «Décimocuarta serie, de la doble causalidad», en la «Vigésimoprimera serie, del acontecimiento» y en la «Vigésimocuarta serie, de la comunicación de los acontecimientos».

65. Deleuze, *Lógica del sentido*, 93.

pugna entre pasado y futuro, en un incesante pasado-futuro. Si pudiéramos visualizar un plano de los hechos, veríamos la superposición de capas surgidas de los movimientos de los acontecimientos. David Lapoujade articula esta noción con claridad cuando dice que «Cronos, el tiempo de la Historia o del historiador, hace coexistir en un mismo tiempo formaciones sociales distintas; pero Aión, el tiempo de la Naturaleza o del naturalista, hace coexistir temporalidades divergentes en un mismo *continuum* ideal; el antes es allí contemporáneo del después»<sup>66</sup>.

## CONCLUSIÓN

El recorrido desarrollado a lo largo de este artículo ha permitido no solo reconstruir los conceptos de Cronos y Aión desde sus orígenes míticos y su recepción filosófica, sino también situarlos en el marco del pensamiento deleuzeano como operadores conceptuales de primer orden. La intención no ha sido únicamente ofrecer una genealogía histórica, sino ensayar una arqueología conceptual que, al rastrear estratos de sentido, nos sitúe en la posibilidad de repensar la metafísica en clave contemporánea. En este horizonte, la invitación deleuzeana a «invertir el platonismo» y a cuestionar los esquemas causales tradicionales se revela como un gesto decisivo para mostrar cómo la reflexión sobre el tiempo constituye, más que un tema puntual, un eje estructural de la filosofía.

La distinción entre el tiempo crónico y el tiempo aiónico, no debe entenderse como una oposición rígida, sino como dos perspectivas fundamentales de la temporalidad que configuran maneras divergentes de pensar la realidad. Cronos se ancla en la sucesión lineal, el dominio de la causalidad y la consistencia material de los procesos, mientras que Aión abre el campo de lo virtual, el ámbito de los efectos incorpóreos y de aquello que se sustraen a las cadenas causales sin dejar de incidir en ellas. Esta lectura, profundamente vinculada a la herencia estoica que Deleuze recupera a través de la distinción entre cuerpos y efectos, desplaza los límites de la metafísica clásica y propone un modelo ontológico en el que lo real se concibe como proceso y acontecimiento.

En este sentido, la reapropiación deleuzeana de Cronos y Aión no solo reactualiza los problemas de la tradición, sino que ofrece un marco

66. David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes* (Buenos Aires: Cactus, 2016), 232.

conceptual desde el cual repensar también las dimensiones éticas y políticas desafiando sus interpretaciones hegemónicas. Al desplazar el foco desde el ser en su relación con el ente hacia el devenir como potencia de actualización, Deleuze articula una «ética de los Efectos», un enfoque que considera lo incorpóreo no como una ausencia, sino como una fuerza productiva que transforma las condiciones mismas del pensar y del actuar. Pensar el tiempo, entonces, no es un ejercicio especulativo desligado de la praxis, sino que posee reverberaciones muy concretas en los modos de distribución de nuestras coordenadas de existencia, acción y pensamiento.

La arqueología aquí propuesta muestra así que Cronos y Aión, lejos de ser simples figuras del pasado, siguen funcionando como claves vivas para la filosofía contemporánea. Como recordaba Heidegger a propósito de Aristóteles, el tiempo ha estado siempre ligado a la pregunta por el ser. Deleuze, al recuperar estas modalidades, prolonga esa tradición a la vez que la subvierte, proyectando la temporalidad hacia un horizonte de creatividad y transformación. Este trabajo, aunque acotado en su alcance, pretende sentar las bases para futuras investigaciones que exploren con mayor detenimiento aspectos estético-políticos de esta «Ética de los efectos». En última instancia, la reflexión sobre Cronos y Aión nos recuerda que pensar el tiempo es también pensar el cambio y la diferencia, y que en ese movimiento reside la posibilidad de imaginar nuevos modos de vida y de relación con el mundo.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona: Trotta, 2023.
- Aristóteles. *De anima*. Traducido por Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1978.
- Física IV*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Bréhier, Emile. *Historia de la filosofía I*, Madrid: Técnos, 1988.
- La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Picard, 1928.
- Cancik, H. von H. y Schneider, H. *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Verlag J. B. Metzler: Stuttgart-Weimar, 2002.
- Campillo, Antonio. *Grecia y nosotros*, Madrid: ABADA, 2023.

- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Nietzsche y la filosofía, Madrid: Anagrama, 2023.
- Spinoza. *Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2022.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-textos, 2022.
- Dopazo Gallego, Antonio. «El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: Lógica, Física y Ética», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46 (2013): 183-209.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- Gantz, Timothy. *Early Greek Myth*, London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1989.
- Hesíodo. *Teogonía*. Traducido por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez. Madrid: Gredos, 1978.
- Inostroza, Rodrigo. «El sentido del Aión en el fr. 52 DK de Heráclito», *Limes*, núm. 20 (2008): 21-37.
- Lapoujade, David. *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Buenos Aires: Cactus, 2016.
- León Casero, Jorge. «El tiempo del Aion: Una lectura de Manfredo Tafuri como rizotopía de la historia». Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2011.
- Levi, Doro. «Aion», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 13, núm. 4 (1944): 269-314.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía I*, Madrid: Istmo, 1973.
- Núñez, Amanda. «Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós», *Paperback*, núm. 4 (2007).
- Oñate y Zubía, Teresa. «Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la posmodernidad hasta nosotros», *Estudios Nietzsche*, núm. 9 (2009): 91-104.
- «Prólogo: ¿Qué quiere decir *cuidar de sí mismo?*» en *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo, Alma, Mente, Mundo*, Oñate y Zubía, Teresa; Hernández Nieto, Marco Antonio; Zubía, Paloma O.; Díaz Arroyo, José Luis; Ignacio Escutia, León; Lomelí Bravo, Sebastián (eds.), 1-17. Madrid: Dykinson, 2016.
- Platón. *Crátilo*, en *Diálogos II*. Traducido por J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.

- Filebo*, en *Diálogos VI*. Traducido por María Ángeles Durán. Madrid: Gredos, 1992.
- Parménides*, en *Diálogos V*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
- Sofista*, en *Diálogos V*. Traducido por Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1992.
- Timeo*, en *Diálogos II*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Rose, H. J. *A handbook of Greek mythology: including its extensión to Rome*, Londres: Methuen & Co, 1928.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta, 2023.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel, 1993.
- Williams, James. *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh Press, 2011.
- Zouravichbili, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Atuel, 2007.

MÁRQUEZ GUERRERO: Doctorando en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con una tesis acerca de las posibilidades de una imaginación crítica en un contexto ecológico, apoyado en autores como Friedrich Schelling, Gilles Deleuze, Timothy Morton o Karen Barad.

*Líneas de investigación:* Filosofía francesa contemporánea, postfundacionalismo, nuevos materialismos, nuevas ecologías, teoría de la imagen contemporánea.

*Publicaciones recientes:*

– Márquez Guerrero, Álvaro, «Entre el dedo y la luna: cartografías desde el antiguo estoicismo y el pensamiento de G. Deleuze», en *Filosofías de la identidad*, Revista ETC, 24 (2025): 78-87.

– VV.AA. Estoicismo. Diccionario esencial, Taugenit, 2024.

*Correos:* marquezguerreroalvaro@gmail.com

amarqu16@ucm.es