

Basado en una visión contemporánea de la Teoría Crítica, Hartmut Rosa examina aquí las causas y los efectos de los procesos de aceleración característicos de la sociedad contemporánea, así como sus innegables aspectos patológicos, y elabora una teoría de la temporalidad en la modernidad tardía que abre la discusión para un nuevo enfoque sobre la alienación. Sostiene y desarrolla con fuerza la idea de que este proceso engendra formas de alienación graves relativas al tiempo y al espacio, a las cosas y a la acción, al yo y a los otros, que socavan. (sigue en la solapa posterior)

ALIENACIÓN Y ACELERACIÓN

Hartmut Rosa

Hartmut Rosa

Alienación y aceleración

Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía

discusiones

2047

isbn 978-84-15917-23-6



9 788415 917236



www.katzeditores.com



Del mismo autor

*Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss
einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlín, 2012

*Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen
in der Moderne*, Frankfurt, 2005

*Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie
nach Charles Taylor*, Frankfurt, 1998

Hartmut Rosa
Alienación y aceleración
Hacia una teoría crítica
de la temporalidad
en la modernidad tardía

Traducido por el Centro de Investigaciones
Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
(CEIICH), Universidad Nacional Autónoma
de México (UNAM)

Revisión y notas de Estefanía Dávila
y Maya Aguiluz Ibargüen



Primera edición, 2016

© Katz Editores
Cullen 5319
1431 - Buenos Aires
c/Sitio de Zaragoza, 6, 1ª planta
28931 Móstoles-Madrid
www.katzeditores.com

© Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2013

Título de la edición original: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*

ISBN Argentina: 978-987-4001-03-0
ISBN España: 978-84-15917-23-6

I. Alienación Social. 2. Teoría Crítica. I. Aguiluz Ibarguén, Maya, trad. II. Título
CDD 306.09

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina
por Altuna Impresores SRL
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

7	Introducción
13	I. UNA TEORÍA DE LA ACELERACIÓN SOCIAL
15	1. ¿Qué es la aceleración social?
40	2. Los motores de la aceleración social
55	3. ¿Qué es la desaceleración social?
66	4. Por qué hay aceleración más que desaceleración
71	5. Aceleración y transformación de nuestro "estar en el mundo": ¿por qué importa?
83	II. LA ACELERACIÓN SOCIAL Y LAS VERSIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA TEORÍA CRÍTICA
85	6. Requerimientos para una teoría crítica
93	7. La aceleración y la "crítica a las condiciones de comunicación"
99	8. La aceleración y la "crítica a las condiciones del reconocimiento social"

107	9. La aceleración como una nueva forma de totalitarismo
113	III. BOSQUEJOS DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA ACELERACIÓN SOCIAL
115	10. Tres variantes de una crítica de las condiciones temporales
120	11. La crítica funcionalista: patologías de la ruptura de la sincronización
129	12. La crítica normativa y la ideología revisitada. Desenmascarando las normas sociales ocultas de la temporalidad
137	13. La crítica ética 1. La promesa incumplida de la modernidad
148	14. La crítica ética 2. La alienación revisitada. ¿Por qué la aceleración social conduce a <i>Entfremdung</i> ?
177	Conclusión
185	Bibliografía

Introducción

Este libro es un ensayo sobre la vida moderna. No se propone lograr un acabado rigor científico o filosófico, sino formular el tipo “oportuno” de preguntas para que la filosofía social y la sociología se reconecten con las experiencias sociales que experimenta la gente en las sociedades tardomodernas. Se basa en el convencimiento de que las ciencias sociales necesitan plantear preguntas que despierten repercusiones en la vida de las personas, que llamen la atención de los estudiantes y que entonces, a su vez, desencadenen investigaciones empíricas. Es más, creo que con demasiada frecuencia sociólogos, filósofos y teóricos políticos por igual están hoy en día inmersos en debates y proyectos de investigación que no despiertan ninguna pasión, ni siquiera en ellos mismos. Nos dedicamos, simplemente, a la resolución de acertijos paradigmáticos, en el sentido de Thomas Kuhn, y el resultado es que la sociología y la filosofía social no tienen mucho que ofrecerle al público general. Por lo tanto, estimo que corremos el

peligro de que se nos agoten las propuestas, hipótesis y teorías que resulten un desafío interesante para la cultura tardomoderna, para los estudiantes y artistas, y para cualquiera que se interese en el destino y futuro de nuestras sociedades.

Por lo tanto, en este libro quiero regresar a la pregunta más importante que existe para nosotros los humanos: ¿qué es una buena vida* y por qué no la tenemos (porque asumo simplemente que, hasta el momento, parece ser una situación normal que gran parte de nuestras vidas personales y sociales están en extrema necesidad de reformas)? Dado que todos sabemos que es prácticamente imposible dar respuesta a la primera parte de la pregunta, empezaré por la segunda. En realidad, creo que la última parte de la pregunta forma parte de la raíz de todas las versiones y generaciones de la Teoría Crítica que hemos visto hasta ahora. Era, con toda seguridad, la pregunta

* *Good life* es un concepto de controvertida traducción al español, hay quien lo traduce por "vida buena" para recuperar un sentido aristotélico-socrático, y quien prefiere "buena vida" en la línea de los autores anglosajones contemporáneos. Aquí se sigue la opción de "buena vida" de acuerdo con la afinidad del propio Rosa con la formulación del filósofo canadiense Charles Taylor, según la cual los sujetos guían sus acciones y decisiones sobre alguna concepción, consciente y reflexiva o inarticulada e implícita, acerca de lo que constituye una vida buena y significativa. [N. de las R.]

de Adorno, pero también movió a Benjamin y Marcuse, y más recientemente a Habermas y Honneth; incluso, fue la motivación del joven Marx en sus escritos de París. Así, al escribir este ensayo trato de prestarle nuevo vigor a la tradición de la Teoría Crítica.

Dicho en términos sencillos y directos, la propuesta que quiero hacer es la siguiente: una manera de examinar la estructura y la calidad de nuestras vidas es enfocando los patrones temporales. No se trata simplemente de que casi todos los aspectos de la vida pueden ser abordados perspicazmente desde una perspectiva temporal, sino también de que las estructuras temporales conectan los niveles micro y macro de la sociedad; por ejemplo, nuestras acciones y orientaciones se coordinan y se hacen compatibles con los "imperativos sistémicos" de las modernas sociedades capitalistas a través de normas, plazos y reglamentos temporales. Por lo tanto, sostengo que las sociedades modernas están reguladas, coordinadas y dominadas por un preciso y estricto régimen temporal que no está articulado en términos éticos. De esta manera, los sujetos modernos pueden ser descritos como mínimamente constreñidos por reglas y sanciones éticas, siendo por consiguiente "libres", aun cuando se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no

articulado. Este régimen temporal, de hecho, puede ser analizado bajo un solo concepto unificador: la lógica de la aceleración social.

Por lo tanto, en la primera parte de este artículo, afirmaré que las estructuras temporales modernas cambian de una manera muy específica y predeterminada; están gobernadas por las reglas y la lógica de un proceso de aceleración que se encuentra vinculado de manera indiscernible con el concepto y la esencia de la modernidad. Dado que ya he desarrollado de manera extensa y reiterada esta afirmación en otras obras (Rosa, 2003, 2005a; Rosa y Scheuerman, 2009), me limitaré ahora a ofrecer una breve recapitulación de la teoría de la aceleración social. En la segunda parte, trataré de fundamentar la propuesta de que la comprensión y el análisis crítico de las normas temporales que gobiernan secretamente nuestras vidas son de primordial importancia, no solamente como puntos de partida para la Teoría Crítica, sino también para las versiones contemporáneas más vigentes de la misma. Así, si aceptamos que lo que pone en peligro nuestra capacidad para llevar una buena vida son distorsiones en las estructuras de reconocimiento (como argumenta Honneth), por un lado, y de comunicación (como propugna Habermas), por el otro, podemos vislumbrar importantes perspectivas sobre la naturaleza de estas distorsiones examinando las temporalidades del reco-

nocimiento y la comunicación (política). Por lo tanto, intentaré mostrar cómo y por qué la aceleración social es de la mayor relevancia para cualquier crítica de las estructuras de reconocimiento tardomodernas, además de las de comunicación. Sin embargo, mi principal objetivo es restablecer un antiguo concepto de la Teoría Crítica desarrollado por Marx y la Escuela de Frankfurt temprana, pero abandonado tanto por Honneth como por Habermas: el concepto de alienación. Por ello afirmaré que, en su forma actual “totalitaria”, la aceleración social conduce a formas de alienación social graves y empíricamente observables, que pueden ser consideradas como el obstáculo principal para la realización del concepto de una buena vida en la sociedad tardomoderna. Con lo que, en la tercera (y más importante) parte, intentaré delinear la concepción de una “teoría crítica de la aceleración social”, que se basa en la alienación como una herramienta conceptual central, pero que también trata de reinterpretar y revivir los conceptos de ideología y necesidades falsas.

En último término, sin embargo, siento que no puedo evadir para siempre la primera parte de la pregunta básica sin perder credibilidad. ¿En qué concepto (no expresado) de la buena vida se basa una teoría crítica de la aceleración social? En las últimas páginas intentaré enfocar esta cuestión desde la retaguardia, por así decirlo: dado que uso el concepto de alienación

como la negación de la buena vida, la primera parte de la pregunta puede ser reformulada como ¿cuál es la alternativa a la alienación? ¿Qué es una vida no alienada? Los críticos del concepto de alienación han señalado correctamente y desde hace mucho tiempo que algunas formas de alienación podrían ser un momento inevitable, y hasta deseable, de cualquier vida humana, de tal manera que cualquier teoría o política que procure erradicar las raíces de la alienación es claramente peligrosa y potencialmente totalitaria. Por esto mismo, los últimos párrafos de este libro no tratan de establecer una visión de una vida completamente no alienada, sino de recapturar momentos de experiencias humanas no alienadas. Estos momentos –por lo menos, tal es mi esperanza– podrían brindar un nuevo criterio para la evaluación de la calidad de la vida humana. Si esto es demasiado optimista, por lo menos podría brindar las bases para una teoría crítica capaz de identificar aquellas tendencias y estructuras que conspiran contra la posibilidad de experimentar dichos momentos.

I Una teoría de la aceleración social

I

¿Qué es la aceleración social?

¿De qué trata la modernidad? La sociología y la filosofía social,¹ quiero proponer, pueden ser entendidas como reacciones ante experiencias de modernización. Estas formas de pensamiento social cobran vida mientras los individuos experimentan cambios dramáticos en el mundo en que viven y, en particular, en la trama de la sociedad y la vida social. En la literatura fundamental acerca de la modernidad y la modernización, estos cambios son interpretados y ampliamente discutidos como procesos de *racionalización* (como sostienen Habermas y Weber), o de *diferenciación* (funcional) (como argumentan las teorías que van de Durkheim hasta Luhmann), de *individualización* (como proponen Georg Simmel en su momento y Ulrich Beck en la actualidad),

¹ En el sentido al menos así definido por Axel Honneth (1994). Para una reinterpretación de la teoría sociológica como reacción a las experiencias de la modernización, véase Rosa, Strecker y Kottmann (2007).

o finalmente como *domesticación* o transformación en mercancía, como aseveran aquellos teóricos que van de Marx a Adorno y Horkheimer, quienes priorizan el auge de la productividad humana y la razón instrumental. Por lo tanto, hay innumerables definiciones, libros y debates sobre cada uno de estos conceptos.

Sin embargo, si dejamos de lado la sociología estándar durante unos instantes y examinamos la gran cantidad de autoobservaciones de la modernidad, encontramos que a todas estas versiones les falta algo: autores y pensadores desde Shakespeare a Rousseau, y de Marx a Marinetti, pasando por Charles Baudelaire, Goethe, Proust o Thomas Mann,² casi invariablemente observan (siempre con asombro, pero muy a menudo con gran preocupación) la aceleración de la vida social y, de hecho, la transformación acelerada del mundo material, social y espiritual. Esta sensación de aceleración del mundo que lo rodea, de hecho, nunca ha sido ajena al hombre moderno. Así, en 1999, James Gleick, en su libro *Faster* ["Más rápido"], observa en el subtítulo "la aceleración de casi todo" [*The Acceleration of Just About Everything*], mientras que unos pocos años antes, Douglas Coupland presentaba su celebrado libro sobre la *Generación X* de acuerdo con la frase expresada en su subtítulo: "historias para una cultura acelerada".

2 Para un panorama de este debate, véase Rosa (2005a: 71-88).

Con esa misma orientación, podemos empezar a leer la voluminosa historia cultural de Peter Conrad, *Modern Times and Modern Places*, con la afirmación referente a que "la modernidad tiene que ver con la aceleración del tiempo" (1999: 9), mientras Thomas H. Eriksen prefiere definirla escuetamente: "la modernidad es velocidad" (2001: 15).

Pero, ¿qué pueden aportar las ciencias sociales al respecto? Esta sensación de cambio significativo en la trama temporal está presente en las definiciones clásicas, por ejemplo en las que Marx y Engels emplearon en el *Manifiesto comunista* para caracterizar cómo en la sociedad capitalista "todo lo sólido se desvanece en el aire". Simmel identifica el incremento en la vida nerviosa y la velocidad del cambio en las experiencias sociales como las características centrales de la vida metropolitana (y, por lo tanto, de la modernidad). Durkheim, por su parte, define la anomia como la consecuencia probable de cambios sociales que ocurren demasiado velozmente como para permitir el desarrollo de nuevas formas de moralidad y solidaridad. Finalmente, Weber —siguiendo a Benjamín Franklin— define la ética protestante como una estructura moral de rigurosa disciplina temporal, que considera la pérdida de tiempo como "el más mortal de los pecados" (Weber, 1930).

De acuerdo con todo esto, los clásicos obviamente estuvieron motivados, por lo menos en parte, por una

vívica percepción de los procesos de aceleración que atestiguaban en la modernidad. Pero, después de ellos, la sociología se vuelve bastante atemporal, confiando en conceptos estáticos que con mucha frecuencia comparan sociedades premodernas con las modernas, como si un buen día la sociedad se hubiera vuelto moderna y se hubiera quedado así por los tiempos de los tiempos. Resulta profundamente necesario, por lo tanto, una teoría sistemática y un concepto sólido de aceleración social. Me propongo sugerir una.

La pregunta más obvia a la que tiene que enfrentarse semejante teoría es asombrosamente difícil de contestar; de hecho, cuando vamos decantando la literatura sociológica relevante, no podemos evitar la impresión de estar ante un puro caos: ¿qué es, concretamente, lo que se está acelerando en la sociedad moderna? De esta manera, nos encontramos con referencias sobre la aceleración de la velocidad de la vida, de la historia, de la cultura, de la política, de la sociedad o hasta del tiempo mismo (por ejemplo, Gurvitch, 1963; Schmied, 1985: 86-90). Algunos autores declaran escuetamente que, en la modernidad, *todo* parece estar aumentando su velocidad. Pero es muy obvio que *el tiempo* no puede acelerarse en ningún sentido significativo, y no todos los procesos de la vida social se aceleran. Una hora sigue siendo una hora y un día sigue siendo un día, sin importar si hemos tenido la impresión de que trans-

currió rápidamente; y los embarazos, las gripes, las estaciones y los tiempos para la educación evidentemente no se aceleran. Más aun, no queda claro si podemos realmente hablar de *un* proceso de aceleración social, en singular, cuando lo único que podemos ver es un conjunto de fenómenos de aceleración posiblemente no relacionados; por ejemplo, en el deporte, la moda, la edición de video, el transporte, los cambios de trabajo, junto con algunos fenómenos de *desaceleración* o *esclerosis*. Una dificultad conceptual definitiva que concierne a la aceleración social reside en su relación categórica con la sociedad misma: ¿podemos hablar de una aceleración *de* la sociedad misma o simplemente de una aceleración de procesos *dentro de* un orden social (más o menos estable)?

En los párrafos que siguen presento un marco analítico que permitirá, por lo menos en principio, formular una definición teóricamente firme y empíricamente justificable (o, por lo menos, discutible) de qué podría significar *acelerar* para una sociedad y de las maneras en las que las sociedades occidentales pueden ser comprendidas como sociedades en proceso de aceleración.

Muy evidentemente, no hay un patrón único y universal de aceleración que aumenta la velocidad de *todo*. Por el contrario, hay muchas cosas que *disminuyen* su velocidad, como el congestionamiento del tránsito

vehicular, mientras que otras se resisten tozudamente a cualquier intento por hacerlas marchar más rápidamente, como el resfriado común. No obstante, hay ciertamente muchos fenómenos sociales a los cuales se les puede aplicar sin ningún menoscabo el concepto de aceleración. Parece que los atletas corren y nadan cada vez más rápidamente. A su vez, la comida rápida, las citas *express*, las “siestas energéticas” e incluso esos funerales “al paso”, los cuales se presencian desde el automóvil, parecen atestiguar nuestra determinación de acelerar el ritmo de las acciones cotidianas; las computadoras y la nueva generación de dispositivos personales funcionan cada día a velocidades mayores, el transporte y las comunicaciones requieren apenas una fracción del tiempo que demandaban hace un siglo, la gente parece dormir cada vez menos (algunos científicos han comprobado que el tiempo promedio de sueño disminuyó en dos horas desde el siglo XIX y en 30 minutos desde la década de 1970 hasta el presente [Garhammer, 1999: 378]) e incluso nuestros vecinos parecen mudarse de domicilio con mayor frecuencia.

No obstante, aun cuando pudiéramos demostrar que estos cambios no son accidentales sino que siguen un patrón sistemático, ¿hay algo que tengan en común estos procesos tan diferentes que permita englobarlos bajo el mismo concepto de aceleración social? Quisiera señalar que no directamente. Más bien, cuando exa-

minamos más de cerca esta gama de fenómenos, se hace evidente que podemos clasificarlos en tres categorías distinguibles tanto analítica como empíricamente, a saber: la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida. En los siguientes párrafos presentaré primero estas tres categorías de aceleración. En la sección siguiente exploraré la conexión entre las diferentes esferas de aceleración y los mecanismos o motores que las impulsan. En los capítulos 2 y 3 discutiré algunos problemas para el análisis sociológico de las “sociedades en proceso de aceleración”, que surgen del hecho de que tenemos que justificar una gama de fenómenos sociales que mantienen un ritmo constante o que incluso se desaceleran.

A) ACELERACIÓN TECNOLÓGICA

La primera forma de aceleración, más obvia y más fácilmente medible, es el aumento deliberado de velocidad de los procesos *orientados a metas específicas* del transporte, la comunicación y la producción que, en su conjunto, pueden denominarse *aceleración tecnológica*. Además, nuevas formas de organización y administración que tienen por objetivo acelerar diversas operaciones también cuentan como instancias de ace-

leración tecnológica en el sentido que le damos aquí, por ejemplo, como instancias de aceleración intencional, orientada a metas. Si bien no siempre es fácil medir la velocidad promedio de estos procesos (que es mucho más importante para el análisis del impacto social de la aceleración que las velocidades máximas), la tendencia general en este campo es innegable. Así, se dice que la velocidad de la comunicación se ha incrementado 10^7 veces, la velocidad del transporte 10^2 veces y la velocidad del procesamiento de datos 10^{10} veces (Geißler, 1999: 89).

Es este aspecto de la aceleración, en particular, el que se halla en el centro de la “dromología” de Paul Virilio, una crónica de la aceleración histórica que parte de la revolución en el transporte, pasando a la de la transmisión y recalando finalmente en la revolución de la “trasplatación”, cuyos albores se pueden observar en las posibilidades emergentes de la biotecnología (Virilio, 1997: 9-15). Los efectos de la aceleración tecnológica sobre la realidad social son, ciertamente, tremendos. En particular, transformaron completamente el “régimen espacio-temporal” de la sociedad; por ejemplo, la percepción y la organización del espacio y del tiempo en la vida social. De esta forma, la prioridad “natural” (antropológica) del espacio sobre el tiempo en la percepción humana –que se encuentra enraizada en nuestros órganos de los sentidos y en los efectos de

la gravedad, permitiendo la distinción inmediata entre “arriba” y “abajo”, “enfrente” y “detrás”, pero no de “antes” o “después” – parece haberse invertido. En la edad de la globalización y la “u-topicalidad” de la red, cada vez más se concibe el tiempo como capaz de comprimir, o aun aniquilar, el espacio (véase, por ejemplo, Harvey, 1990: 201-210). El espacio, según parece, se “contrae” virtualmente por efecto de la velocidad del transporte y la comunicación. Así, medido en función del tiempo que se tarda en cubrir la distancia de, digamos, Londres a Nueva York, el espacio se ha encogido desde la edad preindustrial de los barcos de vela hasta los tiempos de los aviones a reacción a menos de $1/60$ de su dimensión original, es decir, de alrededor de tres semanas a unas ocho horas.

En el marco de este proceso, en muchos aspectos el espacio pierde su significado para propósitos de orientación en el mundo tardomoderno. Las operaciones y los desarrollos ya no están localizados, y las localizaciones concretas tales como hoteles, bancos, universidades y plantas industriales tienden a transformarse en *non lieux*; es decir, lugares sin historia, identidad ni relación (Augé, 1992).³

³ Cabe mencionar, sin embargo, que Harvey se refiere a una dimensión inversa, la espacialización del tiempo, con lo cual nos advirtió de no desestimar el espacio demasiado pronto (Harvey, 1990: 272 y s.).

B) ACELERACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL

Cuando novelistas, científicos, periodistas y hombres y mujeres comunes, a partir del siglo XVIII, han observado la dinamización de la cultura, la sociedad o la historia occidentales, en la mayoría de los casos no parecían tan preocupados con los espectaculares avances tecnológicos, sino que, más bien, se mostraban perplejos por los procesos acelerados de cambio social que transformaban en inestables y efímeras las constelaciones y estructuras, además de los patrones de acción y orientación. Es esta transformación creciente de los patrones de asociación social, de las formas de práctica y de la sustancia del conocimiento (concretamente relevante) lo que define la segunda categoría de la aceleración social; es decir, la aceleración del cambio social.

Mientras los fenómenos de la primera categoría pueden describirse como procesos de aceleración *dentro de* la sociedad, los fenómenos de esta segunda categoría podrían ser clasificados como aceleraciones *de* la sociedad misma. La idea subyacente es que la misma velocidad del cambio está cambiando. Esto significa que las actitudes y los valores, además de las modas y los estilos de vida, las relaciones y obligaciones sociales, además de los grupos, clases, entornos, lenguajes sociales, formas de práctica y hábitos, están cambiando con rapidez cada vez mayor. Esto ha llevado a Arjun

Appadurai a reemplazar la simbolización del mundo social, que ya no se compone de agregados sociales estables que puedan ser ubicados en *mapas*, sino de flujos culturales que solo cristalizan puntualmente en los paisajes ideológicos [*ideoscapes*], étnicos, “técnico-financieros-mediáticos” que aparecen en *pantallas* parpadeantes (Appadurai, 1990).

Sin embargo, la tarea de medir la velocidad del cambio social sigue siendo un desafío sin resolver, en buena parte porque no existe acuerdo entre los sociólogos acerca de cuáles son los indicadores relevantes del cambio y cuándo ciertas alteraciones o variaciones constituyen efectivamente un cambio social genuino o “básico”.⁴ Por lo tanto, sugiero que, para desarrollar una sociología sistemática de la aceleración social, deberíamos recurrir al concepto de “contracción del presente” [*Gegenwartsschrumpfung*] para obtener una regla que permita calibrar empíricamente la velocidad del cambio. Este concepto fue desarrollado por el filósofo Hermann Lübbe, quien sostiene que las sociedades occidentales experimentan una constante contracción del presente como consecuencia de la velocidad acelerada de la innovación cultural y social (Lübbe, 2009). Su

4 Véanse Sztompka, 1994; Müller y Schmid, 1995; Laslett, 1988. Este último llegó a distinguir tasas diferenciales de cambio social interno a nivel económico, político, cultural, etc.

instrumento de medición es tan simple como instructivo: para Lübbe, el *pasado* se define como *aquello que ya no se sostiene/que ya no es válido*. El presente, entonces, es el lapso de tiempo en que (usando una idea desarrollada por Reinhart Koselleck [2009]) coinciden los espacios de experiencia y de horizontes de expectativas. Solo dentro de estos períodos de tiempo de relativa estabilidad podemos aprovechar las experiencias pasadas para orientar nuestras acciones e inferir conclusiones a partir del pasado con miras al futuro. Solo dentro de estos lapsos de tiempo podemos hallar alguna certeza en cuanto a orientación, evaluación y expectativa. En otras palabras, *la aceleración está definida por un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las experiencias y las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como “el presente”*. Ahora, obviamente, podemos aplicar esta medida de estabilidad y cambio a las instituciones sociales y culturales, y a prácticas de todo tipo: el presente se contrae en las dimensiones políticas y ocupacionales, tecnológicas y estéticas, normativas y científicas o cognitivas; es decir, en aspectos tanto culturales como estructurales. Como prueba empírica, el lector puede considerar simplemente la tasa de deterioro de sus propios conocimientos prácticos, de aplicación cotidiana. ¿Cuáles son los lapsos de tiempo en los cuales él o ella puede suponer estabilidad en datos como las

direcciones y números de teléfonos de amigos, los horarios de atención al público de comercios y oficinas, las tasas de seguros y cobros de empresas telefónicas, la popularidad de estrellas de televisión, políticos y partidos, los puestos de trabajo que detentan ciertas personas y las relaciones en las que están involucradas?

Pero ¿cómo se puede verificar empíricamente esta sensación de contracción? En mi opinión, es posible tomar como punto de partida aquellas instituciones que organizan el proceso de producción y reproducción, dado que parecen formar las estructuras básicas de la sociedad. Para las sociedades occidentales desde el período moderno temprano, estas estructuras incluyen esencialmente la familia y el sistema de empleo. De hecho, la mayoría de los estudios sobre cambio social se enfocan precisamente sobre estos dominios, junto con las instituciones políticas y la tecnología. Más adelante me ocuparé de la cuestión de cómo se interrelacionan el cambio tecnológico y social, y, en consecuencia, la aceleración tecnológica y la aceleración del cambio social.

Por el momento, quiero sugerir que el cambio en estos dos dominios —la familia y el trabajo— se ha acelerado, pasando de un ritmo *intergeneracional* en la sociedad moderna temprana a un ritmo *generacional* en la modernidad clásica, y a un ritmo *intrageneracional* en la modernidad tardía. Así, la estructura de la

familia ideal-típica en la sociedad agraria tendía a permanecer estable a lo largo de siglos y las transiciones generacionales dejaban intacta la estructura. En la modernidad clásica (aproximadamente entre 1850 y 1970), esta estructura estaba concebida para durar apenas una generación: estaba organizada en torno a una pareja y tendía a dispersarse después de su muerte. En la modernidad tardía, se observa una tendencia a que los ciclos vitales de las familias duren menos que la vida de un individuo: la evidencia más obvia de esto último son las tasas crecientes de divorcios y segundos matrimonios (Laslett, 1988: 33). De manera análoga, en el mundo del trabajo, en las sociedades premodernas y modernas tempranas, la ocupación del padre era heredada por el hijo, nuevamente con el potencial para repetir el proceso por muchas generaciones. En la modernidad clásica, las estructuras ocupacionales tendían a cambiar con las generaciones: los hijos (y, más tarde, también las hijas) eran libres de elegir su profesión, pero generalmente elegían una sola vez para toda su vida. Por el contrario, en la modernidad tardía, las ocupaciones ya no se extienden por toda una vida laboral; los trabajos cambian a un ritmo más rápido que las generaciones. Según Richard Sennett, los empleados con educación superior en la sociedad estadounidense cambian de trabajo alrededor de once veces en el transcurso de sus vidas (Sennett, 1998: 25). En consecuencia, como con-

cluye Daniel Cohen, “alguien que empieza su carrera en Microsoft no tiene la menor idea sobre dónde la concluirá. Pero alguien que en el pasado la hubiera iniciado en Ford o Renault estaría prácticamente seguro de que la terminaría en el mismo lugar” (Bauman, 2000: 116).

En este sentido, y para formular el argumento de una manera más general, la estabilidad de las instituciones y prácticas sociales podría servir como patrón para medir la aceleración (o desaceleración) del cambio social. En el trabajo de autores como Peter Wagner, Zygmunt Bauman, Richard Sennett, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash se puede encontrar apoyo tanto teórico como empírico para la tesis de que la estabilidad institucional está generalmente en declive en las sociedades modernas (Wagner, 1994; Beck, Giddens y Lash, 1994; Bauman, 2000). En cierto sentido, todo el discurso sobre la “modernidad tardía” y la contingencia se articula alrededor de esta idea aunque, en el contexto del presente ensayo, solo se propone que sirva como punto de partida para futuras investigaciones empíricas.

C) ACELERACIÓN DEL RITMO DE VIDA

Tal vez el aspecto más acuciante y sorprendente de la aceleración social sea el “hambre de tiempo” [*time-*

famine]* espectacular y epidémico que aqueja a las sociedades modernas (occidentales de manera más consistente). En la modernidad, los protagonistas sociales sienten cada vez más que se les está acabando el tiempo, que les falta tiempo. Da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo y que, por lo tanto, se vuelve cada vez más escasa y de mayor precio. Esta percepción del tiempo se encuentra en la raíz de una tercera forma de aceleración propia de las sociedades occidentales que no está vinculada ni lógicamente ni causalmente con las otras dos. Por el contrario, por lo menos en apariencia, esta escasez de tiempo resulta totalmente paradójica en relación con la aceleración tecnológica. Esta tercera categoría es la *aceleración del ritmo de vida (social)*, que ha sido postulada una y otra vez durante el proceso de la modernidad (por ejemplo, por Georg Simmel [1971; 1978: 470-512] o, más recientemente, por Robert Levine [1997]). Puede ser definida como *un incremento del*

* “Time-famine” es un término que Hartmut Rosa recobra del economista Staffan B. Linder (*The Harried Leisure Class*, Nueva York, Columbia University Press, 1970). La expresión suele traducirse al español por “escasez de tiempo”, aunque por el énfasis en la singularidad de algo más que escasez podría comprenderse su sentido al traducir dicha noción por la de “indigencia temporal”, por “hambre de tiempo” o su literal “hambruna de tiempo”. [N. de Estefanía Dávila (de ahora en adelante, ED).]

número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo; es decir, es la consecuencia del deseo o necesidad sentida de *hacer más cosas en menos tiempo*. Como tal, constituye el foco central de gran parte de la discusión acerca de la aceleración cultural y la necesidad postulada de lograr una desaceleración.

La cuestión sería entonces ¿cómo medir el ritmo de vida?⁵ Desde mi punto de vista, los intentos por hacerlo pueden adoptar un enfoque “subjetivo” u “objetivo”, y la vía más prometedora probablemente sea una combinación de los dos. Por el lado “subjetivo”, una *aceleración* de la velocidad de la vida (en contraste con la simple velocidad de la vida) tendrá probablemente efectos observables sobre la manera en que los individuos experimentan el tiempo: provocará que la gente considere que el tiempo es escaso, que se sientan apresurados y bajo la presión del tiempo, y con el consiguiente estrés. Por lo general, las personas sentirán que el tiempo transcurre más rápidamente que antes, y se

⁵ El sociólogo Robert Levine y su grupo llevaron a cabo un estudio comparativo transcultural, empleando tres indicadores para la aceleración de la vida: la *rapidez peatonal* en las ciudades, el *tiempo consumido para comprar una estampilla postal* en el sitio correspondiente y la *exactitud de los relojes públicos*. En otro trabajo (Rosa, 2001) me referí a dicha investigación como un acercamiento aún grueso y preliminar para considerarlo un instrumento para el análisis sociológico de las estructuras temporales de la modernidad tardía.

quejarán de que “todo” marcha demasiado de prisa; se preocuparán porque tal vez no puedan mantenerse al ritmo de la vida social. El hecho de que esta queja haya acompañado a la modernidad desde el siglo XVIII *no* prueba que la velocidad de la vida se mantuviera elevada todo el tiempo —en realidad, no ayuda en nada a determinar “la” velocidad de la vida— pero sí insinúa su progresiva *aceleración*. Como sería de esperar, hay estudios empíricos que indican que la gente en las sociedades occidentales *sí* se siente bajo una pesada presión de tiempo y *sí* se queja de la escasez de tiempo. Estos sentimientos parecen haberse incrementado durante décadas recientes (Geißler, 1999: 92; Garhammer, 1999: 448-455; Levine, 1997: 196 y ss.),⁶ haciendo plausible el argumento de que la “revolución digital” y los procesos de globalización constituyen una oleada más de aceleración social.

Por el lado “objetivo”, se puede medir una aceleración del “ritmo de vida” de dos maneras. En primer lugar, debería conducir a una contracción susceptible de ser medida del tiempo transcurrido en episodios definibles o “unidades” de acción como comer, dormir, dar un paseo, jugar, hablar con la familia, etc., dado que la

⁶ Algunas evidencias de lo contrario fueron publicadas por John P. Robinson y Geoffrey Godbey (1996); sin embargo, se trata de una excepción.

aceleración implica que hacemos más cosas en menos tiempo. Este es un dominio en que los estudios sobre el uso del tiempo pueden ser de la mayor importancia. Y, ciertamente, algunos estudios han hallado bastante evidencia relevante: así, por ejemplo, parece existir una tendencia clara a comer más rápidamente, dormir menos, y comunicarnos menos con nuestras familias en comparación con nuestros antepasados (véase Rosa, 2005a: 199-213). Sin embargo, es preciso ser muy cautelosos con esta clase de resultados. En primer lugar, porque los datos para estudios longitudinales de uso del tiempo son sumamente limitados; segundo, porque siempre encontramos instancias contrarias (por ejemplo, en algunas sociedades occidentales el tiempo que pasan los padres, de género masculino, con sus hijos está incrementándose de manera clara), sin que podamos determinar adecuadamente el grado de significación de estos hallazgos; y tercero, porque con frecuencia no resulta claro qué *impulsa* las aceleraciones medidas (por ejemplo, el hecho de que la gente duerme menos hoy que las generaciones anteriores podría ser atribuible a que alcanzan edades mayores y no realizan tanto trabajo físico).

La segunda manera de explorar “objetivamente” la aceleración del ritmo de vida consiste en medir la tendencia social a “comprimir” las acciones y experiencias; es decir, hacer y experimentar más en un período dado

de tiempo mediante la reducción de las pausas e intervalos y/o mediante la realización de más tareas simultáneas, como cocinar, ver la televisión y hacer una llamada telefónica al mismo tiempo. Esta última estrategia, por supuesto, se llama "multitarea" [*multitasking*] (Benthaus-Apel, 1995).

Ahora bien, si aceptamos que el ritmo de vida se refiere a la velocidad y compresión de acciones y experiencias de la vida cotidiana, es difícil discernir cómo se relaciona en los hechos con la aceleración tecnológica. Esta última puede ser definida como un incremento de producción total por unidad de tiempo; es decir, en el número de kilómetros cubiertos en una hora, o en los *bytes* de datos transferidos por minuto, o en el número de automóviles producidos por día (véase la Figura 1).

Por lo tanto, la aceleración tecnológica involucra necesariamente un *decremento* en el tiempo que se requiere para llevar a cabo procesos y acciones cotidianos de producción y reproducción, comunicación y transporte, dado que la cantidad de acciones y tareas permanece sin cambios (véase la Figura 2).

En consecuencia, la aceleración tecnológica debería, por lógica, provocar un *incremento* en el tiempo libre que, a su vez, debería *reducir* el ritmo de vida, o por lo menos eliminar o aliviar el "hambre de tiempo". Dado que la aceleración tecnológica significa que hace falta

Figura 1. Aceleración tecnológica como un incremento en cantidad por unidad de tiempo. Las variaciones de t_1 y t_2 pueden referir a la velocidad por kilómetros por hora en el transporte de 1800 y 1960, o para 1960 y 2000 a la velocidad operacional de las computadoras, etc.

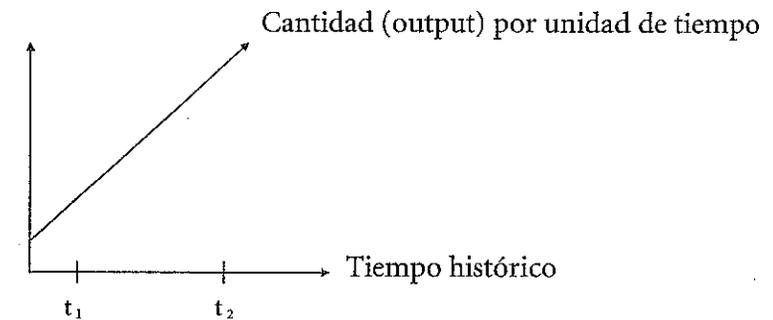
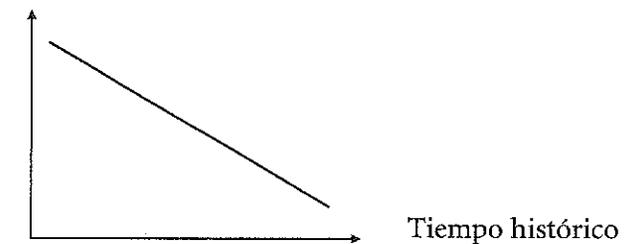


Figura 2. Recursos-tiempo necesarios para la ejecución de una cierta cantidad de acción (p. ej., atravesar 10 kilómetros, la reproducción de un libro o la respuesta a 10 mensajes en la era de la aceleración tecnológica (véase la Figura 1).

Tiempo empleado para una cantidad de acción dada



menos tiempo para llevar a cabo una tarea, el tiempo debería volverse *abundante*. Si, por el contrario, en la sociedad moderna el tiempo se vuelve más y más *escaso*, se trata de un efecto paradójico que exige una explicación sociológica.⁷

Podríamos empezar a encontrar esa respuesta si tenemos en cuenta las condiciones previas para la abundancia temporal o la desaceleración esperada: como se estableció más arriba, los recursos de tiempo necesarios para dar cumplimiento a las tareas de nuestra vida cotidiana se encogen significativamente dado que *su cantidad sigue siendo la misma*. Pero, ¿es cierto? Solo hay que pensar en las consecuencias que tuvo la introducción de la tecnología del correo electrónico para nuestro presupuesto de tiempo. Es correcto asumir que escribir un mensaje de correo electrónico es el doble de rápido que escribir una carta convencional. Supongamos que en 1990 escribíamos y recibíamos un promedio de diez cartas por día, para las cuales hacía falta un total de dos horas de trabajo. Con la introducción de la nueva tecnología solo hace falta una hora por día para responder a la correspondencia diaria, suponiendo que la cantidad de mensajes enviados y recibidos sigue siendo la misma. En consecuencia, se ganó una hora de “tiempo libre” que se puede usar para otra

⁷ Para una explicación económica consúltese la obra de Linder, 1970.

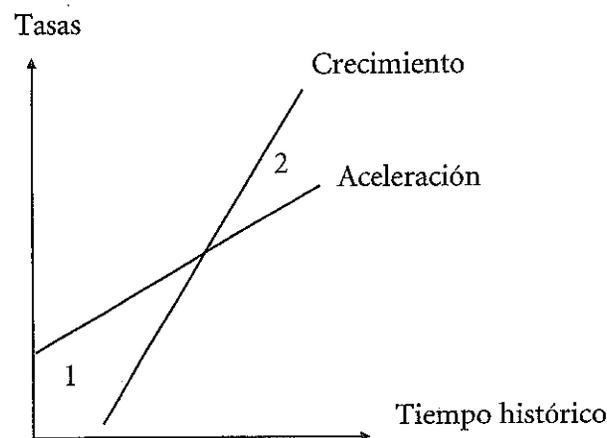
cosa. ¿Es eso lo que sucedió? Apuesto que no. De hecho, si la cantidad de mensajes que recibimos y enviamos se duplicó, entonces necesitamos la misma cantidad de tiempo para solventar nuestra correspondencia diaria.⁸ Sospecho que, en la actualidad, usted lee y escribe 40, 50 o hasta 70 mensajes diarios. Por lo tanto, necesita usted mucho más tiempo para esta clase de comunicación del que necesitaba antes de la introducción de la red. Y, en realidad, ocurrió exactamente lo mismo hace un siglo con la introducción del automóvil, y más tarde con la invención de la lavadora automática de ropa. Claro, hubiéramos ganado mucho tiempo libre si hubiéramos seguido cubriendo las mismas distancias que antes, o laváramos nuestra ropa con la misma frecuencia que antes... Pero no ocurre así. Ahora conducimos o volamos cientos de kilómetros, por trabajo o por placer, mientras que antes tal vez solo nos movíamos dentro de un círculo de unos pocos kilómetros durante toda nuestra vida, y ahora nos cambiamos la

⁸ Dejo de lado el hecho de que este cálculo muestra aspectos débiles, puesto que escribir y enviar un mensaje electrónico puede tomar la mitad de tiempo que escribir y enviar una carta, ya que pensar el contenido y deliberar acerca de este no puede estandarizarse en tasas comparables. Esto podría ser un aspecto explicativo del por qué algunas personas se muestran estresadas cuando deben responder cantidad de mensajes electrónicos relacionados con los procesos de trabajo de la oficina.

ropa todos los días mientras que lo hacíamos una vez al mes (o con menos frecuencia) hace un siglo.

La Figura 3 muestra esta relación entre la aceleración tecnológica y las tasas de crecimiento cuantitativo con toda claridad.

Figura 3. “Tiempo libre” (1) y, correspondientemente, “Hambre de tiempo” (2) son consecuencias de la relación entre las tasas de crecimiento y las tasas de aceleración. (1) representa una desaceleración y (2) un ritmo acelerado de la vida. Si ambas tasas son idénticas (en el punto de intersección), el ritmo de vida permanece inalterado a pesar de la aceleración tecnológica. En la “sociedad de la aceleración”, las tasas de crecimiento sistemáticamente sobrepasan las tasas de aceleración (2).



Se repite a lo largo de la historia de las invenciones más o menos tecnológicas generadas desde comienzos de la era industrial de manera casi idéntica: las tasas de crecimiento rebasan las tasas de aceleración, y por esa razón el tiempo se está volviendo más y más escaso de cara a la aceleración tecnológica. Por esto podemos definir a la sociedad moderna como una “sociedad de aceleración” en el sentido de que se caracteriza por un aumento en el ritmo de vida (o escasez de tiempo) a *pesar* de las tasas de aceleración tecnológica tan impresionantes.

¿Cómo llega a suceder eso? Para responder a esta cuestión, examinemos brevemente en el próximo capítulo las ruedas de tracción de la aceleración social moderna.

2

Los motores
de la aceleración social

La sociedad moderna está definida por una combinación fatal de crecimiento y aceleración. Como intenté mostrar en el párrafo anterior, y contradiciendo una suposición muy difundida, la tecnología en sí no es una causa de aceleración social. Esto puede verse en el ejemplo del correo electrónico que mencioné más arriba: no hay nada en esta tecnología que me obligue, o ni siquiera que me induzca, a leer y escribir más mensajes por día, a pesar de que, evidentemente, la tecnología es una *condición facilitadora* del incremento. Esto puede ser comprobado también en la evidencia histórica: según las apariencias, las revoluciones tecnológicas de la era industrial, al igual que la digitalización, estuvieron impulsadas por el hambre de tiempo de la sociedad moderna; fueron *respuestas* al problema creciente de la escasez de tiempo. Así, mucho antes de la invención de la máquina de vapor o el telégrafo, por no hablar de los ferrocarriles y el automóvil, las personas de la modernidad temprana estaban intentando

acelerar los procesos del transporte, la producción y la comunicación. Trataron de hacerlo, por ejemplo, cambiando con más frecuencia los caballos que tiraban de los carros, o mediante el uso de varios mensajeros para entregar un elemento de información, en lugar de uno que necesitaba descansar y dormir (véanse Koselleck, 2009; Virilio, 2006). Por esto tenemos que buscar en otra parte si queremos encontrar los motores de la velocidad. En los párrafos que siguen presentaré tres respuestas a la cuestión de cómo la modernidad se involucró en este proceso implacable de aumento de velocidad. Estas respuestas son analíticamente independientes, por más que estén, por supuesto, empíricamente conectadas.

A) EL MOTOR SOCIAL: LA COMPETENCIA

Cuando buscamos los mecanismos que impulsan y vinculan los procesos de aceleración y crecimiento en la sociedad moderna, no puede haber duda de que los principios básicos y las leyes de ganancia material vigentes en una sociedad capitalista juegan un papel importante. La ecuación simple entre el tiempo y el dinero que encontramos en el famoso precepto de Benjamín Franklin es válida de muchas y muy distin-

tas maneras. En primer lugar, dado que el tiempo laboral es un factor esencial de la producción, el ahorro de tiempo constituye un instrumento simple y directo para ahorrar costos y lograr ventajas competitivas. En segundo lugar, los principios del crédito y el interés obligan a los inversores a buscar velocidades cada vez mayores en sus dividendos y la circulación del capital que, a su vez, no solamente aceleran la producción sino también el movimiento y el consumo. Por último, tomar una ventaja temporal frente a los competidores en materia de innovaciones –tanto relacionadas con los procesos como con los productos– es un medio necesario para alcanzar algunos dividendos adicionales que son indispensables para mantener la competitividad del empresario. Por lo tanto, la aceleración social en general y la aceleración tecnológica en particular son consecuencias lógicas de un sistema de mercado capitalista competitivo.

Sin embargo, en la sociedad moderna, el principio de competencia rebasa en mucho la esfera económica (orientada al crecimiento). De hecho, es el modo dominante de asignación en prácticamente todas las áreas de la vida social y, en consecuencia, como nos dice Talcott Parsons, un principio definidor fundamental de la modernidad.

Evidentemente, todas las sociedades tienen que encontrar formas legítimas para asignar recursos, bienes

y riqueza, pero también privilegios y posición, además de estatus social y reconocimiento. En las sociedades pre- y no-modernas encontramos diversos modos de asignación. En la mayoría de los casos, los patrones de distribución están predeterminados por adscripción corporativa. Así, si uno nace rey, campesino o caballero, su estatus, el reconocimiento que se merece, como también sus privilegios, derechos y los bienes a los que tendrá acceso, son determinados de manera más o menos completa por su nacimiento. Sin embargo, en el marco de la modernidad occidental, esto no es eficiente desde el punto de vista funcional ni tampoco de los principios vigentes de justicia. Como consecuencia, el principio básico dominante de asignación en casi todas las esferas de la vida social en una sociedad moderna es la lógica de la competencia. En los campos de la economía o los deportes esto no requiere más explicación, y también es válido en política (el privilegio y la posición de poder se otorga a la persona o partido que gana una competencia electoral), en ciencia (las posiciones de profesor o investigador titular, además de los recursos necesarios para llevar a cabo proyectos científicos, se ganan en una lucha competitiva), en las artes (donde hay que vencer a la oposición mediante la venta de más entradas, libros o discos, es decir, en el mercado libre, o impresionando a un jurado) y hasta en religión (donde sectas e iglesias compiten por los feligreses).

Históricamente, la competencia militar y política entre las naciones-estado en el sistema westfaliano establecido después de 1648 puede ser vista como una causa mayor de la aceleración de las innovaciones tecnológicas, económicas, infraestructurales y científicas en Europa (Rosa, 2005a: 311-332). Más aun, desde la perspectiva de los individuos se produce una lucha competitiva constante en materia de grados académicos, puestos de jerarquía en el trabajo, ingresos, bienes de consumo ostentosos, éxito de los hijos, pero también en cuanto a ganar y conservar una esposa y un cierto número de amigos. No es por casualidad que los anuncios de contactos aparecen ubicados en los periódicos entre las secciones dedicadas al mercado de automóviles, empleo y bienes inmuebles. Y todos sabemos que podemos perder nuestra ventaja competitiva en la lucha por las vinculaciones sociales: si no demostramos ser lo suficientemente agradables, interesantes, entretenidos y atractivos, nuestros amigos –e incluso nuestros familiares– ya no nos llamarán. La mayor evidencia de esto la tenemos en los sitios web como “facebook”, “myspace”, “twitter” y “hotornot”, en los cuales la gente cuenta el número de sus amigos y logra que sus imágenes sean calificadas en términos de atracción (física). Podemos observar allí algunas de las formas insólitas que adopta esta lucha social competitiva en la modernidad tardía. Así se comprende

que la “posición” que detenta un individuo en la sociedad moderna no está determinada por el nacimiento, ni es estable a lo largo del período de una vida adulta, sino que se halla en permanente negociación competitiva.

Sin embargo, dado que el principio determinante y selectivo en competición es el *logro*, el tiempo, y más aun, la lógica de la aceleración están incorporados directamente al modo central de asignación en la modernidad: el logro está definido como *tarea o trabajo por unidad de tiempo* (poder = trabajo dividido por tiempo, en términos de física), de tal manera que acelerar y ahorrar tiempo están vinculados directamente con una ventaja competitiva... O, si todos los demás intentan hacer lo mismo, con mantener la propia posición.

La lógica social de la competencia es tal que los competidores tienen que invertir más y más energía en la preservación de su competitividad, hasta el punto en que el mantenimiento de la misma ya no constituye un medio para llevar una vida autónoma de acuerdo con fines autodefinidos, sino que se ha transformado en el único objetivo general de la vida social e individual por igual (véase Rosa, 2006). Encontramos confirmación de esto en incontables observaciones (y en las respuestas reiteradas y casi unánimes que nos dan los entrevistados en estudios cualitativos empíricos), señalando que “hay que bailar más y más rápido, simplemente

para poder quedarse en el mismo sitio” (Conrad, 1999: 6) o que “hay que correr a máxima velocidad simplemente para quedarnos en el mismo lugar” (Robinson y Godbey, 1999: 3). La sabiduría popular mostró que era consciente de esto cuando formuló la advertencia de que “el competidor nunca duerme”.

El único campo significativo de asignación que *no está* gobernado por el principio de competencia es el de los patrones y medidas de distribución de los regímenes de seguridad social (véase *in extenso* Nullmeier, 2000). Por lo tanto, no es de extrañar que la sensación de aceleración social de la gente se agudice en momentos en que las políticas de bienestar social se ven sometidas a recortes parciales combinadas con parciales aperturas a elementos más competitivos.

Como conclusión de todo esto quiero aseverar que la lógica de la competencia no es la única, pero sí la principal fuerza impulsora detrás de la aceleración social.

B) EL MOTOR CULTURAL: LA PROMESA DE ETERNIDAD

No obstante, los actores sociales de la modernidad no son simplemente víctimas inermes de una dinámica de aceleración que no pueden controlar. No se trata solamente de que estén obligados a adaptarse a un

juego de aceleración en el cual no tienen interés ninguno. Por el contrario, quiero argumentar que el motor de la aceleración también está impulsado por una poderosa promesa cultural: en la sociedad secular moderna, la aceleración sirve como el equivalente funcional de la promesa (religiosa) de *vida eterna*.

El razonamiento que sostiene esta idea es el siguiente: la sociedad moderna es secular en el sentido de que, en términos culturales, el énfasis central está puesto en la vida antes de la muerte. Tanto si la gente mantiene o no creencias religiosas, sus aspiraciones, deseos y anhelos están dirigidos, de manera general, hacia las ofertas, opciones y riquezas de este mundo. Ahora bien, la riqueza, plenitud o calidad de una vida, de acuerdo con la lógica cultural dominante de la modernidad occidental, pueden ser medidas por medio de la suma y la profundidad de las experiencias acumuladas durante dicha vida. Según esta concepción, la *buena vida* es la *vida realizada*, es decir, una vida que es plena en experiencias y capacidades desarrolladas (Blumenberg, 1986; Gronemeyer, 1996; Schulze, 1994).¹ Esta idea ya no presupone una “vida más elevada” después de la muerte, sino que consiste, más bien, en la realización de tantas opciones como sea posible de entre las muchas posibilidades que el mundo tiene para ofrecer.

¹ Sobre la secularización del tiempo, véase Taylor, 2007.

*Saborear la vida en todas sus alturas y profundidades se convierte en una de las aspiraciones principales del ser humano moderno.*²

Pero, como lo demuestra la experiencia, el mundo siempre parece tener, por desgracia, más para ofrecer de lo que pueda experimentar un ser humano en su vida. Las opciones que se brindan siempre son mayores que las realizables en la vida de un individuo o, como lo expresaba Hans Blumenberg, el tiempo percibido del mundo [*Weltzeit*] y el tiempo de una vida individual [*Lebenszeit*] divergen de manera dramática para los individuos del mundo moderno. La *aceleración del ritmo de vida* aparece, por lo tanto, como una solución natural para este problema: si vivimos “al doble de la velocidad”, si nos tomamos la mitad del tiempo para realizar una acción, meta o experiencia, podemos duplicar la suma de la experiencia y, en consecuencia, “de la vida” en nuestro período vital. Nuestra participación o “eficacia”, es decir la proporción de opciones *realizadas* frente a las opciones potenciales *realizables*, se duplica. Se entiende que, de acuerdo con esta lógica

² Las imágenes literarias de estas ideas se encuentran en el *Fausto* o *Wilhelm Meister* de Goethe. No sorprende que, como ha puesto de relieve Manfred Osten (2003), los escritos de Goethe puedan ser interpretados de manera fructífera como una descripción y crítica de la sociedad de la aceleración.

cultural, la dinámica del crecimiento y la aceleración se encuentran íntimamente entrelazadas.

Siguiendo esta línea de razonamiento, si continuamos incrementando la velocidad de la vida, podríamos eventualmente vivir una multiplicidad, o hasta una infinidad de vidas, dentro de un solo período vital al realizar todas las opciones que las definirían. La aceleración, de esta manera, sirve como estrategia para borrar la diferencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de nuestra vida. *La promesa eudemonista de la aceleración moderna yace, por lo tanto, en la idea (no expresada) de que la aceleración del “ritmo de vida” es nuestra respuesta (es decir, la respuesta de la modernidad) a los problemas de lo finito y la muerte.* No hace falta aclarar que esta concepción, por desgracia, en última instancia no cumple con su promesa. Las mismas técnicas que nos ayudan a ahorrar tiempo han conducido a una explosión de las opciones que el mundo ofrece: no importa cómo nos convertimos en rápidos, nuestra participación en el mundo, es decir, la proporción de las opciones realizadas y las experiencias alcanzadas frente a aquellas que se han perdido no aumenta, sino que cae incesantemente.³ Me atrevo a decir que esta es una de las tragedias del sujeto mo-

³ No es este el lugar para profundizar este argumento. Para una discusión más amplia, véase Rosa, 2005a: 279-294.

dero: mientras se siente atrapado en una rueda de hámster, su apetito por la vida y el mundo nunca queda satisfecho, sino que se frustra cada vez a mayor escala.

C) EL CICLO DE LA ACELERACIÓN

De esta manera, hemos identificado dos fuerzas impulsoras importantes de tipo “externo” que constantemente empujan la rueda de la aceleración, poniéndola en marcha desde la modernidad temprana. Se ven complementadas por la lógica inherente a la división del trabajo, o diferenciación funcional, que primero *permite* y luego *requiere* velocidades cada vez mayores de procesamiento social (Rosa, 2005a: 295-310). Sin embargo, quiero postular que en la modernidad tardía la aceleración social se ha transformado en un sistema que se impulsa a sí mismo, que ya no necesita fuerzas propulsoras externas. Las tres categorías identificadas con anterioridad –la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida– han pasado a transformarse en un sistema de retroalimentación entrelazado, que se impulsa a sí mismo de manera constante.

Como traté de señalar más arriba, es importante tomar en cuenta que el crecimiento y la aceleración no

se encuentran relacionados ni lógicamente ni causalmente. Solo la aceleración de procesos constantes involucra por lógica un aumento correspondiente, pero los procesos de transporte, comunicación o producción no son constantes por sí mismos: al acelerarlos, uno esperaría normalmente un acortamiento de su duración. Por consiguiente, como vengo argumentando, uno debería esperar una relación inversa entre la aceleración tecnológica y el ritmo de vida: dado que la primera libera una abundancia de recursos de tiempo, la gente debería poder disponer de *más tiempo libre*.

Por desgracia, sin embargo, hay una manera en que la aceleración en el ritmo de vida y la aceleración tecnológica están interconectadas de manera positiva: como he afirmado desde un principio, la aceleración tecnológica puede ser vista como una *respuesta* al problema de la escasez de tiempo, es decir, a la aceleración del ritmo de vida.

Cuando examinamos las relaciones causales entre las tres esferas de la aceleración social, se pone de manifiesto un sorprendente lazo de retroalimentación: la aceleración tecnológica, que está vinculada frecuentemente con la introducción de tecnologías nuevas (como la máquina de vapor, el ferrocarril, el automóvil, el telégrafo, la computadora o Internet) casi inevitablemente provoca una gama de cambios en las prácticas sociales, las estructuras de comunicación y las

formas de vida correspondientes. Por ejemplo, Internet no solamente ha dado lugar al aumento de la velocidad de los intercambios de comunicación y la “virtualización” de los procesos económicos y productivos; también estableció estructuras nuevas en materia ocupacional, económica y comunicativa, abriendo nuevos patrones de interacción social y hasta nuevas formas de identidad social (véase Turkle, 1995). Por todo esto es fácil comprender cómo y por qué la aceleración tecnológica es propensa a ir de la mano de la aceleración del cambio social, bajo la forma de modificaciones en las estructuras, patrones y orientaciones sociales, y en la evaluación de las acciones. Más aun, si la aceleración del cambio social conlleva una “contracción del presente” en el sentido analizado más arriba, esto lleva naturalmente a una aceleración del “ritmo de vida”. La explicación a esto puede encontrarse en un fenómeno bien conocido en el campo de la producción capitalista y que podría llamarse la “pendiente resbaladiza” de la sociedad competitiva: el capitalista no puede detenerse a descansar, parar la carrera y consolidar su posición, ya que necesariamente sube o baja. No hay punto de equilibrio, porque *quedarse quieto* equivale a *quedarse atrás*, como señalaron tanto Marx como Weber.

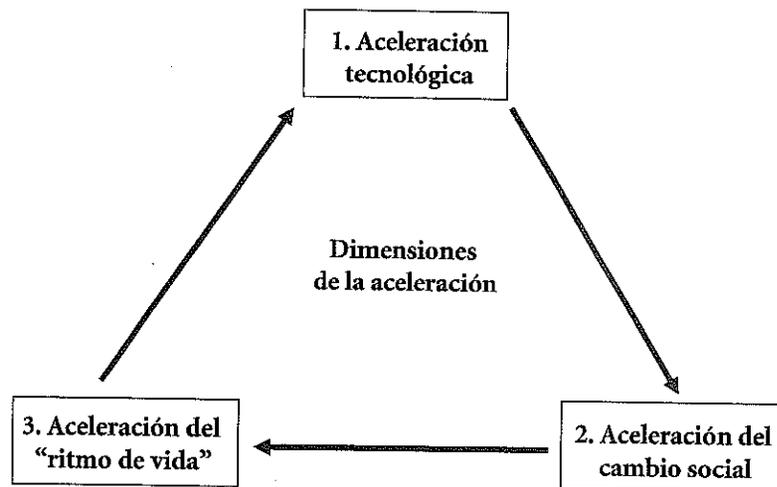
De manera parecida, en una sociedad competitiva con tasas aceleradas de cambio social en todas las es-

feras de la vida, los individuos siempre sienten que están sobre pendientes resbaladizas: tomarse una pausa prolongada significa volverse antiguo, desactualizado y anacrónico, tanto en la experiencia como en los conocimientos, en nuestro equipamiento y vestimenta, al igual que en nuestras orientaciones e incluso en nuestro lenguaje.⁴ Si el lector o lectora está buscando un ejemplo de esto en su vida cotidiana, le bastará pensar en sus cuentas de correo electrónico. Después de una sesión prolongada de correo electrónico, podemos llegar a solventar toda nuestra lista de mensajes: todos los relevantes han sido leídos y todos los importantes respondidos. Sin embargo, en el mismo momento en que nos dedicamos a alguna otra actividad, empezamos a atrasarnos nuevamente. Al final del día, posiblemente estemos más atrasados que al principio. La lista de mensajes, silenciosa e incesantemente, se sigue llenando, y empezamos a sentirnos como Sísifo. De esta manera, la gente empieza a sentir la presión para mantenerse al día con la velocidad de los cambios que experimentan en su mundo social y tecnológico, para evitar la pérdida de opciones y conexiones potencialmente

⁴ Así, la gente mayor en las sociedades occidentales ha mostrado poca habilidad para comprender la burbuja tecnológica en la que se mueven los jóvenes cuando ellos se refieren a los usos de sus videojuegos, dispositivos de almacenamiento, redes sociales, etc.

valiosas [*Anschlussmöglichkeiten*], y para mantener sus posibilidades de competir. Este problema se ve agravado por el hecho de que, en un mundo de cambios constantes, se vuelve cada día más difícil poder discernir *qué* opciones resultarán finalmente valiosas. En consecuencia, el cambio social acelerado desembocará en un “ritmo de vida” acelerado. Y finalmente, como vimos al principio, se requerirán nuevas formas de aceleración tecnológica para hacer más rápidos los procesos de la vida productiva y cotidiana. De esta manera, el “ciclo de aceleración” se habrá transformado en un sistema cerrado autopropulsado (véase la Figura 4).

Figura 4. El ciclo de aceleración



3 ¿Qué es la desaceleración social?

A pesar de que los análisis anteriores han sacado a la luz suficiente evidencia para identificar tres categorías o campos de aceleración social diferentes, aunque interrelacionados, esto no basta por sí solo para basar la aseveración de que la modernidad conduce a una aceleración de la sociedad misma, ni para legitimar la idea de que la modernización *es*, de hecho, aceleración. Porque es fácil concebir que, de la misma manera que encontramos una gama de hechos que se aceleran, hay otra gama de hechos que ejercen un efecto *desacelerador* sobre la vida social en cualquier sociedad. En términos generales, las dos fuerzas opuestas podrían entonces mantener su equilibrio. Por lo tanto, la afirmación de que la modernidad tiene que ver con *la aceleración de la vida social* no puede sostenerse únicamente por la identificación de varias formas de aceleración; solo puede ser defendida conceptualmente si es posible demostrar que las fuerzas de aceleración pesan más, sistemáticamente, que las contrarias que

provocan la disminución de la velocidad del cambio. Para lograr esto examinaré brevemente todas las formas y tendencias observables de inercia y/o desaceleración social, con la esperanza de generar una lista exclusiva por categorías de los fenómenos correspondientes.

Quiero postular que, analíticamente, hay cinco formas identificables diferentes de desaceleración e inercia. (Abarcan todas las esferas de aceleración identificadas anteriormente.)

A) LOS LÍMITES NATURALES DE VELOCIDAD

En primer lugar, por supuesto, existen los *límites de velocidad naturales y antropológicos*. Los encontramos en aquellos procesos que por principio no pueden ser acelerados, a menos que se destruyan o sean sometidos a manipulaciones cualitativas importantes. Entre estos procesos se hallan muchas acciones físicas, como la velocidad de la percepción y de procesamiento por parte de nuestros cerebros y nuestros cuerpos, o el tiempo que lleva la reproducción de la mayoría de los recursos naturales. De manera similar, un día o un año están definidos por eventos astronómicos que, por tanto, no pueden ser acelerados, por más que sí podamos manipular algunos procesos que siguen un patrón circadiano

o anual. Por ejemplo, podemos generar artificialmente patrones de luz y oscuridad con periodicidad de 23 horas, por medio de los cuales inducimos a las gallinas a que pongan más huevos. Por otro lado, todos nuestros esfuerzos por acelerar los ciclos de los resfriados, las gripes y los embarazos han resultado, hasta ahora, bastante infructuosos. No obstante, en términos generales, la modernidad ha tenido éxitos espectaculares en la superación de una gama amplia de límites temporales (“naturales”) aparentemente inmutables, con avances en los campos del transporte, la comunicación y la producción comentados más arriba como los ejemplos más espectaculares. Además, las tecnologías biogenéticas con mucha frecuencia no son más que aceleraciones sensoriales de formas conservadoras de cultivo.

B) OASIS DE DESACELERACIÓN

En segundo lugar, existen nichos territoriales, además de los sociales y culturales, islas u oasis que todavía no han sido tocados por la dinámica de la modernización y la aceleración. Simplemente, han sido eximidos (parcial o totalmente) de los procesos de aceleración, aunque *en principio* fueran accesibles a los mismos. En lugares o contextos como los mencionados, el tiempo parece

“haberse detenido”, como reza el dicho, y puede referirse a islas olvidadas en el mar, a grupos socialmente excluidos, a sectas religiosas voluntariamente aisladas, como los *Amish*, o a formas peculiares y tradicionales de práctica social (como la producción de whisky en un famoso anuncio de Jack Daniels). De hecho, ahora existe una industria comercial completa dedicada a la producción de “bienes de antaño”, bienes de consumo fabricados o cultivados por métodos tradicionales que se venden por la promesa de una imagen de desaceleración, duración y estabilidad. Sin embargo, la mayoría de estos “oasis de desaceleración” están cayendo bajo presiones de erosión cada vez mayores en el período tardomoderno, a menos que sean *protegidos deliberadamente* contra la aceleración, con lo cual quedan cubiertos en el párrafo d) (véase más abajo).

c) LA DESACELERACIÓN COMO CONSECUENCIA DISFUNCIONAL DE LA ACELERACIÓN

Esta tercera categoría abarca fenómenos de *reducción de velocidad como consecuencia no intencional* de los procesos de aceleración y dinamización. Esto conlleva frecuentemente formas *disfuncionales* o *patológicas* de desaceleración. La instancia más conocida de la pri-

mera son los *embotellamientos de tráfico*, que producen una detención como consecuencia del deseo de todo el mundo de moverse con rapidez; en lo que se refiere a la segunda forma, hallazgos científicos recientes indican que algunas formas patológicas de *depresión* psicológica deben ser entendidas como reacciones individuales (desaceleradoras) a presiones excesivas hacia la aceleración (véanse Levine, 1997; varios artículos de *Psychologie Heute* 26: 3, 1999; Ehrenberg, 1999; Baier, 2000: 147 y ss.). Resulta llamativo que estas formas de depresión y agotamiento se han estado incrementado de manera significativa en la última década aproximadamente, en prácticamente todas las latitudes de la modernidad globalizada (Rosa, 2009b).

Tal vez podamos incluir también en esta categoría la exclusión estructural de trabajadores de la esfera de la producción, que a menudo es una consecuencia de su incapacidad para seguir el ritmo de la flexibilidad y la velocidad que se requieren en las economías occidentales modernas; es decir, están “desacelerados” por su incapacidad para mantener su competitividad. Los excluidos, por lo tanto, sufren “desaceleración” extrema, bajo la forma de desempleo a largo plazo (Sennett, 1998: 159 y ss.; Jahoda, 1988). Más aun, los fenómenos de recesión económica, correctamente llamados *desaceleraciones económicas* en el mundo anglosajón, pueden ser interpretados de acuerdo con estas consideraciones.

D) DESACELERACIÓN INTENCIONAL

En contraste con las formas no intencionales de desaceleración existen, como una cuarta categoría, las *formas intencionales y deliberadas de desaceleración social* que incluyen los movimientos ideológicos en contra de los procesos de aceleración de la modernidad y sus efectos. De hecho, tales movimientos han acompañado prácticamente cada paso nuevo en la historia de la aceleración moderna y, en particular, de la aceleración tecnológica. La máquina de vapor, el sistema de ferrocarriles, el teléfono, la computadora y las nuevas biotecnologías fueron enfrentados por igual con desconfianza e incluso con hostilidad, y en todos los casos, hasta el momento, los movimientos de oposición terminaron fracasando (véanse Levine, 1997; Schivelbusch, 2000). Así, en esta cuarta categoría, tenemos que distinguir dos formas de desaceleración deliberada:

1) Desaceleración funcional (aceleratoria)

Por un lado, tenemos aquellas formas limitadas, o provisionales, de desaceleración que se proponen preservar la capacidad para funcionar y luego acelerar en el contexto de sistemas de aceleración. En el plano individual, encontramos tales *formas aceleratorias de desaceleración*, por ejemplo, en aquellos directivos de empresa o profesores agobiados por el estrés cotidiano

que se toman un “tiempo fuera” en un monasterio o asisten a cursos de yoga que prometen “un descanso en la carrera”, simplemente con el objetivo de permitirse una participación más exitosa en los sistemas sociales aceleratorios en una etapa posterior. De manera parecida, hay una gran cantidad de literatura práctica que sugiere una deliberada ralentización en algunos procesos de aprendizaje y trabajo para *incrementar* el volumen de aprendizaje y trabajo en un período determinado; también recomiendan pausas que permitan incrementar las capacidades y poderes creativos para la innovación.¹

En el plano social y político, también, a veces se proponen y se efectúan diferentes formas de “moratoria” para resolver algunos problemas tecnológicos, políticos, legales, ambientales o sociales, o eliminar obstáculos que se oponen a diversos y renovados procesos de modernización (véase Eberling, 1996).

2) Desaceleración ideológica (de oposición)

Por otro lado, existen movimientos sociales diversos, algunos de tipo fundamentalista, a favor de una desaceleración (radical), que frecuentemente incluyen rasgos antimodernistas. Esto no nos puede sorprender dado el hecho de que la aceleración parece ser uno de

¹ Para formas aceleradas de desaceleración, véase Seiwert (2000).

los principios fundamentales de la modernidad. Entre estos movimientos encontramos grupos religiosos radicales y también colectivos “ecológicos profundos”, políticamente ultraconservadores, o anarquistas. Así, para el político y académico alemán Peter Glotz (1988), la desaceleración se ha transformado en el nuevo foco ideológico para las víctimas de la aceleración.

Sin embargo, en mi opinión, desechar de plano el grito a favor de la desaceleración como una voz ideológica representa una simplificación peligrosa, dado que en la actualidad los tipos más importantes de argumentación a favor de la desaceleración deliberada siguen las líneas de la *desaceleración funcional*. La idea central en este punto es que los enormes procesos de aceleración que han moldeado la sociedad moderna estuvieron firmemente guiados y facilitados por la estabilidad y la inercia de algunas instituciones fundamentales modernas como el derecho, la democracia, el régimen industrial de trabajo y, tal vez, por la forma estandarizada o “institucionalizada” de la moderna biografía o currículum, y por la institución de la familia (Rosa, 2001; Kohli, 1990; Bonus, 1998). Solo dentro de un marco estable proporcionado por dichas instituciones podemos encontrar las condiciones necesarias para la planificación a largo plazo y la inversión, y de esta manera para la aceleración con visión de futuro (véanse Harvey, 1999; Dörre, 2009).

Más aun, como argumenta, entre otros, Hermann Lübbe, las condiciones de reproducción cultural en una sociedad en aceleración son tales que la flexibilidad de gran alcance solo es posible sobre la base de algunas orientaciones e instituciones culturales que permanezcan estables y sin cambios. Tanto institucional como individualmente –o tanto estructural como culturalmente–, entonces, parecen existir ciertos límites a la flexibilización y la dinamización que podrían estar en peligro de erosión en la modernidad tardía, en la cual la estabilidad de las instituciones parecería estar declinando (véase Lübbe, 2009). Por consiguiente, es muy posible que, mucho más que los antimodernistas radicales, sea el mismo éxito y la ubicuidad de la aceleración lo que acote y erosione las condiciones para una aceleración futura y la estabilidad de las sociedades de aceleración. Según esto, parece bastante probable que la crisis económica actual no sea más que una instancia manifiesta de las consecuencias desastrosas de la tendencia surgida en la modernidad tardía a desmantelar todas las instituciones y reglamentaciones que pudieran garantizar la estabilidad a largo plazo (es decir, estructural) sobre la cual basar la planificación y la inversión. La lógica del capitalismo financiero en general, y de la banca de inversión en particular, es extremadamente miope y orientada al corto plazo. Su objetivo es acelerar las tasas de circulación de capital

a cualquier precio, de tal manera que erosionan las condiciones para las inversiones estratégicas a largo plazo, “reales” y productivas (véase Dörre, 2009). En este sentido, la desaceleración económica y política, en algunos aspectos, podría resultar una necesidad funcional fundamental para la sociedad de aceleración, y no una reacción ideológica contra ella.

e) El lado positivo de la aceleración social: inercia cultural y estructural

Por último, y quizá sorprendentemente, encontramos signos de procesos extraños en la sociedad o, por lo menos, percepciones de los mismos, que sugieren que, contrariamente al fenómeno de aceleración y flexibilización aceleradas (que crean la apariencia de contingencia total, hiperopcionalidad y apertura sin límites en relación con el futuro), en realidad ya no es posible ningún cambio “real”; el sistema de la sociedad moderna está cerrando su asedio y la historia está llegando a un fin que reviste la forma de un “estancamiento hiperacelerado” o una “inercia polar”. Quienes proponen este tipo de diagnóstico para las “sociedades de aceleración” son Paul Virilio, Jean Baudrillard, Fredric Jameson o Francis Fukuyama. Todos ellos alegan que no hay visiones ni energías nuevas disponibles para la sociedad moderna (lo que explica la notable ausencia de “energías utópicas”) y que, por lo tanto,

la enorme velocidad de los eventos y alteraciones aparece simplemente como un fenómeno superficial, que apenas encubre la profunda inercia cultural y estructural de nuestra era.² En particular, los principios entrelazados de competencia, crecimiento y aceleración formarían un “triángulo estructural” tan firmemente parapetado que cualquier esperanza de cambio cultural o político parece totalmente ilusoria. Una teoría sociológica de la sociedad de aceleración, por lo tanto, necesita inevitablemente tomar en cuenta esta posibilidad de paralización (extrema) como parte de su esquema conceptual.

² Virilio, 1997, 1998; véanse Baudrillard, 1994; Jameson, 1994, Fukuyama, 1992. De hecho, Fukuyama, en su discurso sobre la poshistoria se adhirió a una larga tradición que llega a Hegel y Kojève. Por su parte, para el filósofo alemán Lothar Baier en sus “dieciocho ensayos sobre aceleración”, la aceleración y el cambio solo suceden sobre la base de la fácil interconexión de las sociedades modernas, en tanto que sus estructuras profundas se mantienen inalterables sin restricción (2000).

4

Por qué hay aceleración más que desaceleración

El punto fundamental que surge en este momento es la naturaleza de la relación entre los procesos bosquejados de aceleración social y la desaceleración en la sociedad moderna. Como hice notar más arriba, aquí pueden concebirse dos posibilidades generales: según la primera, las fuerzas de aceleración y desaceleración están, a grandes rasgos, en un equilibrio tal que encontramos los dos tipos de cambio en los patrones temporales de la sociedad, sin un dominio claro y sostenido de uno o el otro. Según la segunda, el equilibrio se desplaza en los hechos hacia las fuerzas de aceleración si se puede mostrar que superan sistemáticamente a las de desaceleración. Tal asimetría es posible si las categorías de desaceleración pueden ser interpretadas ya sea como *residuales* o como *reacciones* a la aceleración social. Ahora bien, la tesis que quiero sostener en este ensayo es que la segunda versión es la correcta, por más que dicha tesis sea algo difícil de probar empíricamente.

El argumento se basa sobre las siguientes dos suposiciones: la primera, que las categorías de desaceleración enunciadas más arriba son exhaustivas para todos los fenómenos relevantes; y la segunda, que ninguna de estas formas de desaceleración constituye una tendencia genuina y estructuralmente contraria al moderno impulso hacia la aceleración. Examinamos esta última afirmación en detalle.

Los fenómenos enumerados en los párrafos a) y b) sencillamente describen las fronteras (en retroceso) de la aceleración social. No representan tendencias contrarias en absoluto. Las desaceleraciones de la categoría c) son *efectos* de la aceleración y, como tales, son derivados de la aceleración y secundarios a la misma. La categoría d1) identifica fenómenos que, cuando se examinan más de cerca, resultan ser elementos de los mismos procesos de aceleración o, por lo menos, tienen que contarse entre *las condiciones que facilitan* la aceleración social (en etapas posteriores). La resistencia intencional contra el incremento de la velocidad de la vida y la ideología de la desaceleración (d2) son, claramente, *reacciones* a las presiones de y para la aceleración. Como se señaló anteriormente, todas las tendencias principales de la modernidad se encontraron con resistencias considerables y, aunque no hay ninguna garantía de que esto se mantenga para siempre, todas las formas de resistencia mostraron ser bastante

efímeras y, en última instancia, inútiles. Así, la única forma de desaceleración que no parece ser derivada ni residual es aquella que se refiere a los procesos delineados en la categoría e). Esta dimensión de desaceleración, de hecho, parece ser un rasgo inherente de y complementario a la propia aceleración moderna; es la otra cara paradójica de la moneda que es característica de todas las fuerzas que definen la modernidad. Así, *la individualización* generó el temor a *la cultura de masas y la sociedad de masas*, que erradicaba todo rasgo de “verdadera” individualidad; *la domesticación de la naturaleza* dio pie al temor de *la destrucción de la naturaleza* (o *por la naturaleza*); *la racionalización* despertó el temor a una creciente *irracionalidad general*, o la llamada “jaula de hierro”, y finalmente, *la diferenciación* disparó el temor a *la desintegración* (véanse Rosa, 2005a: 105 y ss.; Van der Loo y Van Reijen, 1997). En este sentido, la “inercia polar” (Virilio, 1998) no es una tendencia opuesta, sino un *rasgo inherente* de la aceleración.

El temor a una paralización fundamental a alta velocidad ha acompañado a la sociedad moderna durante toda su existencia; motivó las enfermedades culturales de la acedia, la melancolía, *l'ennui*, la neurastenia, o, en la actualidad, diversas formas de *depresión*. La experiencia de la inercia, según mi interpretación, surge o se intensifica cuando los cambios y la dinámica de

la vida individual o del mundo social (es decir, de *la historia* individual o colectiva) ya no se experimentan como elementos en una cadena de acontecimientos significativa y dirigida o, dicho de otro modo, como elementos de “progreso”, sino como cambio frenético, sin dirección. De esta manera, *el cambio dinámico* se percibe cuando los episodios de dicho cambio van sumando una narrativa de crecimiento, progreso o de la Historia, mientras la perspectiva de detención es la consecuencia de experimentar episodios de alteración, transformación o variación aleatorios, desconectados y sin dirección. Desde esta percepción, las cosas cambian, pero no se desarrollan, “no van a ninguna parte”. De esta manera, lo que podría conducir a la patología de la depresión en el plano individual podría conducir a la percepción del “fin de la historia” (dirigida) en la percepción colectiva histórica de un momento determinado. Desde mi punto de vista, esta transición de la experiencia cultural dominante de cambio dirigido (progreso) a la percepción de movimientos episódicos frenéticos es un criterio medular definitorio para la transición de la modernidad clásica a la modernidad tardía (véase Rosa, 2005a: 428 y ss., 2007).

No obstante, en este punto estamos en condiciones de determinar el estatus, la relevancia y la función de las fuerzas de la desaceleración en la modernidad como *secundarias* en comparación con las fuerzas dominan-

tes de la aceleración social. Hay una innegable asimetría estructural entre la aceleración y la desaceleración en la sociedad moderna y, por ello, la modernización puede ser interpretada correctamente como un proceso continuo de aceleración social.

5

Aceleración y transformación de nuestro "estar en el mundo": ¿por qué importa?

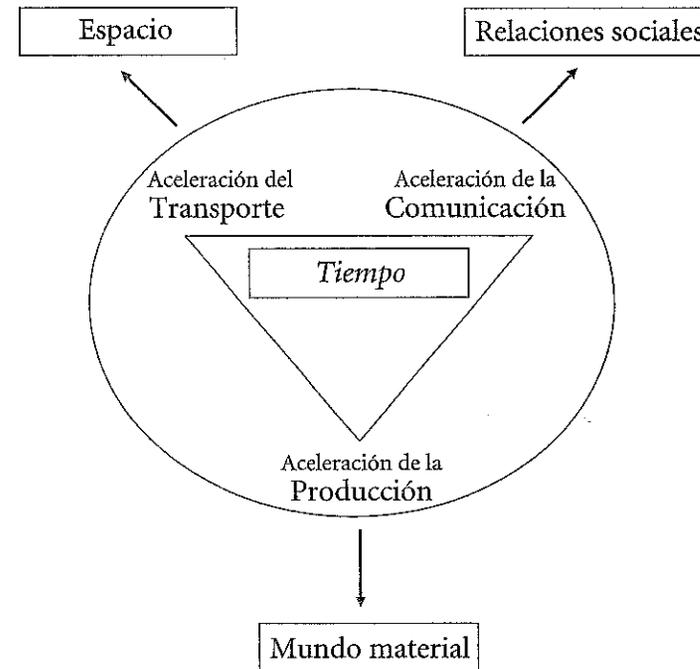
Si el análisis que se presenta aquí es correcto, está claro por qué una teoría sociológica de la modernidad debería tomarlo en cuenta. Nuestra comprensión de la modernidad y del proceso de modernización queda esencialmente incompleta si no prestamos atención a los cambios de los patrones temporales y de las estructuras de la sociedad. Y más aun, no podemos entender de qué se trata la modernidad si no somos conscientes de la dinámica de aceleración que yace en el corazón de la sociedad moderna. Pero ¿por qué la aceleración social tiene que ser relevante para la filosofía social, es decir, para el análisis de las condiciones normativas, la calidad y las patologías potenciales de la vida moderna?

Me gustaría responder que es de la mayor relevancia. Primero, porque la sociedad moderna no está regida y coordinada por reglas normativas explícitas, sino por una *fuerza normativa silenciosa* de reglas temporales, que se presenta bajo la forma de plazos, crono-

gramas y otros límites temporales. Más aun, las fuerzas de la aceleración, por más que no estén articuladas y sean completamente despolitizadas, al grado de que parecen axiomas naturales, ejercen una presión uniforme sobre el individuo moderno que llega a configurar un régimen acelerador totalitario. Pero, en segundo lugar, en mayor medida a espaldas de los actores, el régimen de aceleración de la modernidad transforma nuestra relación con el mundo como tal, es decir, con nuestros congéneres humanos y con la sociedad (*el mundo social*), con el espacio y con el tiempo, y también con la naturaleza y el mundo de los objetos inanimados (*el mundo objetivo*), y de esta manera, en última instancia, la aceleración transforma las formas de la subjetividad humana (*el mundo subjetivo*) y también de nuestro “estar en el mundo” (véase la Figura 5 para una ilustración de los poderes transformadores de *la aceleración tecnológica*).

En todos estos aspectos, las relaciones cambian y pueden volverse problemáticas como consecuencia del aumento de la velocidad. Pero si la promesa y el proyecto de la modernidad y del esclarecimiento culminan en la idea de la autodeterminación humana, es decir, en la promesa de la autonomía individual y colectiva, seguramente la filosofía social tiene que prestar atención a un proceso desbocado que hasta el momento ha pasado casi inadvertido para aquellos que reflexionan

Figura 5. La aceleración tecnológica y la transformación de nuestro “*Weltbezüge*” [estar-en-el-mundo]. La aceleración social consecuentemente trae consigo cambios en las relaciones humanas hacia lo objetivo, hacia lo social, así como hacia los *mundos subjetivos*.



sobre la calidad de vida, los principios de una sociedad justa y las patologías de la vida moderna.

Como ya se ha visto, mientras el tiempo parece moverse más rápido y transformarse en una mercancía escasa en la vida moderna, el espacio parece literal-

mente “encogerse” o contraerse. Pierde su sentido de vastedad y resistencia: los viajeros modernos tienen que luchar con horarios, tiempos de trasbordo, congestiones y retrasos, pero no con los obstáculos del espacio. Y como los costos, tanto monetarios como temporales, para cruzar el espacio van disminuyendo —y los costos de oportunidad también, ya que podemos echar mano de todos los medios modernos para seguir adelante con nuestras tareas cotidianas mientras viajamos— el espacio pierde su significación primordial para la mayor parte de las acciones e interacciones sociales. Esto queda confirmado más que refutado por el hecho de que solo por esta insignificancia “material” local y espacial, las cualidades secundarias del espacio podrían cobrar más importancia. Por ejemplo, dado que no importa económicamente dónde instale usted un centro de llamadas, no le costaría nada instalarlo en un entorno ambientalmente atractivo.

El hecho de que la proximidad espacial ya no sea un requisito para mantener relaciones sociales estrechas, además, tiene consecuencias significativas para las relaciones que la gente entabla y mantiene, y por lo tanto también para las estructuras del mundo social. La cercanía o distancia social y emocional ya no se hallan relacionadas con la distancia espacial; nuestro vecino puede ser un extraño para nosotros, mientras que alguien que se encuentra al otro lado del mundo puede

ser nuestro compañero más íntimo. Más aun, la contracción del presente (es decir, los períodos de estabilidad) con respecto a asociaciones sociales y el gran incremento de los contactos sociales que tiene la gente, no exclusivamente, pero sí en gran medida con la ayuda de los medios de comunicación modernos, conduce al “yo saturado”, en el sentido definido por Kenneth Gergen.¹ Como Georg Simmel señaló en su meditación sobre la vida metropolitana en el año 1903, dejamos y encontramos a tantas personas, y establecemos redes de comunicación tan vastas, que se vuelve imposible relacionarse emocionalmente con todos, ni siquiera con la mayoría de estos contactos. Muy raras veces nos encontramos con alguien que haya sido testigo de toda nuestra vida biográfica, un hecho que también tiene

¹ “Las nuevas tecnologías hacen posible sostener relaciones —directa o indirectamente— con un arco cada vez más amplio de personas. En varios aspectos estamos alcanzando lo que puede ser visto como una saturación social. Las magnitudes de estos cambios pocas veces son autocontenidos. Ellos conservan un poder de reverberación a través de la cultura, se acumulan pausadamente hasta que un día nos encontramos bloqueados para dar cuenta de cuánto hemos sido dislocados, sin poder recobrar lo que hemos perdido [...]. Con la saturación intensificada de la cultura, sin embargo, todas nuestras previas asunciones acerca de la identidad se ponen en riesgo y los patrones tradicionales de relaciones se tornan extraños. Una nueva cultura se está gestando” (Gergen, 2000: 3, 61, y 49 y ss.).

consecuencias para las formas modernas de la subjetividad (Simmel, 1971 [1903]).

Cuando se trata del mundo subjetivo, el hecho de que los parámetros estructurales y culturales definitorios del mundo social cambian a velocidades mayores que la del cambio generacional —en otras palabras, que el mundo social ya no permanece estable a lo largo de la vida de un individuo— tiene consecuencias importantes para los patrones dominantes de la identidad y la subjetividad. Como he argumentado en otros textos (Rosa, 2002), el sentido de identidad moderno “clásico”, basado en un “plan de vida” individual, y la autodefinition enraizada en “evaluaciones fuertes”, capaces de orientar el curso de una vida, tiende a ser reemplazado por una “identidad situacional” flexible, que acepta lo provisional de todas las autodefinitiones y parámetros de identidad, y no trata de ajustarse a un plan de vida, sino que se dedica a seguir la corriente. Dondequiera que haya una oportunidad nueva y atractiva, uno tiene que estar preparado para dar el salto. Como lo expresó Kenneth Gergen, “es la diferencia entre nadar con deliberación hacia un punto en el océano —venciendo a las olas para llegar a una meta— y flotar armoniosamente con los movimientos impredecibles del agua” (Gergen, 2000: xviii).

Por último, el increíble incremento en la velocidad de la producción ha cambiado fundamentalmente la

relación entre los seres humanos y su entorno material. De hecho, intercambiamos las estructuras materiales de nuestros mundos de vida (los muebles, la cocina, los automóviles y las computadoras, la ropa y la nutrición, la apariencia de nuestras ciudades, escuelas y oficinas, las herramientas e instrumentos con los que trabajamos, etc.) a velocidades tan elevadas que casi podríamos hablar de “estructuras desechables”. Esto es muy diferente del mundo premoderno que, básicamente, solo reemplazaba los objetos cuando estos se rompían o se volvían disfuncionales, y que en la mayoría de los casos los reemplazaba reproduciéndolos en forma casi idéntica. En contraste, como ya había notado Karl Marx, en el mundo moderno el consumo físico ha sido reemplazado por consumo moral: casi siempre reemplazamos los objetos *antes* de que se rompan, porque las altas tasas de innovación los han hecho anticuados o “anacrónicos” mucho antes de que se haya terminado su vida útil. En este sentido, nuestra relación con el mundo de los objetos se ha transformado profundamente al influjo de las velocidades cada vez mayores de la modernidad.

Resulta interesante que, en el proceso de aceleración, parece que también está cambiando nuestro sentido biográfico y de la historia colectiva. La modernidad clásica empezó cuando el cambio social se hizo lo suficientemente rápido como para que los actores socia-

les pudieran darse cuenta de que el pasado era diferente del presente y que podía esperarse que el futuro también fuera diferente del presente. Debido a esto, la historia parecía tener una dirección, se volvieron abundantes los modelos de progreso (individual y político) y la narrativa política tomó la forma de *historias de progreso*. La modernidad tardía, por el contrario, empieza cuando la velocidad del cambio social alcanza una velocidad intrageneracional de transformación. Como he tratado de razonar en párrafos anteriores, en este tipo de mundo, la impresión de cambio aleatorio, episódico y hasta frenético reemplaza la noción de progreso o historia dirigida: los actores sociales experimentan sus vidas individuales y políticas como procesos volátiles y sin dirección; en otras palabras, como un estado de detención hiperacelerada. A escala individual, podemos ver este cambio a través de entrevistas narrativas, en las que la gente relata sus vidas como una secuencia de episodios deshilvanados (vida familiar, vida laboral, lugares y convicciones cambiantes) en lugar de generar narraciones de crecimiento, maduración y progreso (véanse Gergen, 2000; Sennett, 1998; Kraus, 2002). Resulta aun más interesante, en el campo de la política, que nuestra percepción de la secuencia histórica “apropiada” de los acontecimientos en desarrollo también parece estar bajo amenaza. Por ejemplo, al comenzar la década de 1990 la gente común,

al igual que los científicos y los políticos, parecía estar de acuerdo en el “hecho” de que cosas como *la piratería* y *la tortura* eran asuntos del pasado, aun cuando salieran a la superficie en el mundo de ese momento; mientras que *la democracia* y *el Estado de bienestar* eran realidades del presente, y más aun del futuro, incluso en aquellos lugares donde todavía no se habían impuesto. Considérense los mismos temas veinte años después, en 2010: no tenemos ninguna seguridad sobre el carácter pretérito de la piratería y la tortura; cuando hojeamos los periódicos, parecen más bien ser premoniciones de lo que vendrá, mientras que los científicos y los políticos (y la gente común) nos dicen que el Estado de bienestar clásico como lo conocemos es cosa del pasado porque ya no podemos sufragarlo; y, de manera parecida, por lo menos desde una perspectiva no europea, que la democracia es un sistema irremisiblemente lento e ineficiente para enfrentar los problemas del siglo XXI. Cuando se compara con los sistemas (semi) autoritarios establecidos en el Sudeste Asiático y Rusia, podría suceder que nos estemos aproximando a una era “posdemocrática”. Sin embargo, mi punto aquí no es tanto que el orden está invertido o que es diferente del que esperábamos hace veinte años, sino que se nos ha instalado *la incertidumbre* sobre la dirección de la historia: todas estas prácticas, desde la piratería hasta la democracia, son potencialidades

del mundo, y periódicamente aparecen y desaparecen. Esto, por supuesto, nos recuerda al mundo premoderno, antes de que hubiera una “historia en singular”, de la que nos habla Reinhard Koselleck (2009). Es en este sentido, quiero aclarar, que podemos hablar del “fin de la historia”.

Resumiendo, la aceleración genera nuevas formas de experimentar el tiempo y el espacio, nuevos patrones de interacción social y nuevas formas de subjetividad; como consecuencia, transforma las maneras en que los seres humanos son *colocados* o *ubicados* en el mundo, aparte de las maneras en que *se mueven* y *se orientan* en dicho mundo. Por supuesto, esto no es ni bueno ni malo; simplemente nos dirige hacia un desarrollo que ha pasado inadvertido en gran medida por la filosofía social. Sin embargo, cambios en esta escala obviamente conllevan el potencial para crear patologías sociales, desarrollos destructivos que provocan sufrimiento o angustia a los seres humanos. Como teórico crítico, ahora quiero volver mi atención a estos desarrollos, porque creo que se trata de una tarea y una responsabilidad medulares para los teóricos sociales identificar fuentes de sufrimiento social. En la segunda parte de este trabajo, enfocaré mi atención sobre las consecuencias de la velocidad, según las versiones ahora dominantes de la Teoría Crítica. En la tercera parte (y última), seguiré analizando los proce-

sos de transformación bosquejados en este capítulo, intentando argumentar que, en cada aspecto (es decir, en los mundos social, objetivo y subjetivo) la velocidad acarrea un significativo potencial de *alienación*.

II

La aceleración social y las versiones contemporáneas de la Teoría Crítica

6

Requerimientos para una teoría crítica

Si, como dije al principio, mi meta es trazar los contornos de una teoría crítica de la aceleración social, tendré que considerar en primer término los requerimientos de una versión contemporánea de la Teoría Crítica. Quiero emprender esta tarea, muy brevemente, en este capítulo.

En mi opinión, una versión contemporánea de la Teoría Crítica debería ser fiel a las intenciones de los fundadores de esta tradición –de Marx a Horkheimer, Adorno y Marcuse, pero también a gente como Walter Benjamin y Erich Fromm, y después a Habermas y Honneth– sin dejarme amordazar ni limitar por consideraciones y principios metodológicos que, por un lado, nunca pasaron sin cuestionamientos por los escritores de la Escuela de Frankfurt y, por el otro, podrían no resultar ya apropiados para el análisis de la sociedad contemporánea. De hecho, la convicción de que la metodología, e incluso la verdad, siempre se encuentran históricamente acotadas y limitadas, en

otras palabras, que no hay una verdad epistemológica ahistórica, y que todas las formas de análisis teórico tienen que estar estrechamente relacionadas con formas cambiantes de práctica social —una convicción de importancia fundamental para esta tradición de pensamiento—¹ exige que los nuevos enfoques de la Teoría Crítica no sigan ciegamente o repitan las ideas metodológicas y teóricas de antaño.

¿Cuáles son las intenciones que guían la Teoría Crítica? En esto quisiera seguir a Axel Honneth en la sugerencia de que la identificación de patologías sociales es una meta principal, no solamente de la Teoría Crítica, sino también de la filosofía social en general. Ahora bien, para los teóricos críticos, estas patologías no pueden ser entendidas simplemente como distorsiones funcionales o mecanismos disfuncionales de la sociedad que ponen en peligro su reproducción (material y/o simbólica), porque esto conspiraría contra la posibilidad de ruptura (revolucionaria) y cambios en la reproducción social. En lugar de esto, los autores de esta tradición siempre han estado motivados también por consideraciones normativas. Las normas que se aplican para juzgar las instituciones y estructuras

¹ Para una reconstrucción amplia de la tradición de la Teoría Crítica y sus principios fundadores, véase Gertenbach y Rosa, 2009.

sociales, sin embargo, no pueden tomarse desde un punto de vista ahistórico o extrasocial. En cambio (desde mi punto de vista), el sufrimiento humano es el punto de partida para los teóricos críticos. Con ello, se cimienta firmemente la base normativa en la experiencia real de los actores sociales. Sin embargo, el sufrimiento no es idéntico a la oposición consciente. Así, siempre es posible que los actores sociales sufran sin saberlo con claridad. Es en este punto donde inciden las teorías de *la falsa conciencia* y las críticas a *la ideología*. Más adelante quedará en claro que mi reintroducción de una concepción de alienación retoma esa tradición. No obstante, el desarrollo del debate sobre estos puntos no deja lugar a dudas de que el sufrimiento y la alienación no pueden ser determinados desde afuera, con referencia a alguna esencia o naturaleza humana. Estas concepciones solo pueden ser aplicadas en el siglo XXI cuando están enraizadas en los sentimientos (contradictorios), convicciones y acciones de los propios actores sociales.

Como he tratado de mostrar en otros escritos (Rosa, 2009), la vía más prometedora para una versión contemporánea de la Teoría Crítica es la prueba crítica de las prácticas sociales sostenidas por los mismos actores sociales a la luz de las concepciones de la buena vida. Es mi convicción (derivada en considerable medida de los trabajos del filósofo canadiense Charles Taylor

[véase *in extenso* Rosa, 1998]) que los seres humanos, en sus acciones y decisiones, siempre están guiados por alguna concepción (consciente y reflexiva o implícita y no articulada) de la *buena vida*. Solo podemos funcionar como actores humanos si tenemos un sentido de hacia dónde deberíamos estar yendo y qué significa una vida buena y significativa. Por lo tanto, la vía más prometedora para una teoría crítica que no parta de una idea sobre la naturaleza o esencia humana, sino de los sufrimientos de gente real causados socialmente, yace en una comparación crítica entre aquellas concepciones de las prácticas e instituciones sociales buenas y las reales. Así, las condiciones sociales que estructuralmente provocan que las personas persigan concepciones del bien que irremisiblemente no pueden alcanzar bajo esas mismas condiciones, con toda seguridad deben ser blanco primordial de la crítica social. En consecuencia, según mi punto de vista, las ideas de libertad y autonomía (individual y colectiva), en el sentido de autodeterminación de la forma de vida que llevamos a cabo y la lucha por emanciparnos de los obstáculos políticos, estructurales e institucionales que se oponen a alcanzar dicha autonomía, que siempre han sido cuestiones centrales en la tradición de la Teoría Crítica, no necesitan ser justificadas sobre bases normativas universalistas. La promesa de autonomía y autodeterminación, la idea de que los individuos de-

ben tener el derecho y la oportunidad de encontrar un estilo de vida que satisfaga (auténticamente) sus deseos, aspiraciones y capacidades, y que, a este fin, la comunidad política debería estar organizada democráticamente para permitir moldear políticamente a la sociedad de manera colectiva, se encuentra en la base de la modernidad; constituye –para emplear un término acuñado por Habermas– el núcleo del “proyecto de la modernidad”. Por ende, condiciones sociales que ponen en riesgo nuestra capacidad de autodeterminación, que le ponen cortapisas a nuestro potencial de autonomía individual y colectiva, pueden y deben ser identificadas y criticadas, ya que sistemáticamente inactivan a la gente para realizar su concepción del bien.

Al seguir semejante estrategia, finalmente, el enfoque sugerido aquí también satisface dos exigencias tradicionales de la Teoría Crítica. Primero, cumple con el criterio de “trascendencia del mundo interior” formulado, entre otros, por Axel Honneth (2007). De acuerdo con este concepto, los actores sociales todavía tienen un sentido de cómo podría ser una mejor forma de vida y sociedad, y revelan sensibilidad ante las patologías que el teórico crítico trata de señalar e incluso algún conocimiento acerca de maneras potenciales de superarlas en la práctica cotidiana. Esto se debe a que es inconcebible que las concepciones del bien y las prácticas cotidianas de los actores sociales se encuen-

tren completamente dissociadas a lo largo de un período extenso, a menos que vivan bajo un régimen de terror extremo. Muy por el contrario, las instituciones y estructuras sociales generalmente están legitimadas por aquellas concepciones del bien que brindan significado para el funcionamiento de los actores sociales. Solo por esto, mi versión de la Teoría Crítica también mantiene una noción de la vida social como un todo, en el sentido de la sociedad como una totalidad unificada. Mientras que no solamente los neoliberales, sino también muchos postestructuralistas y deconstructivistas, en los últimos tiempos han discutido la idea de que la sociedad pueda ser entendida sociológicamente como una formación integrada, gobernada por algunas leyes unificadoras de las estructuras –haciéndose eco de la famosa sentencia de Margaret Thatcher de que “no existe tal sociedad”, sino solo un conjunto de individuos (o familias) y acciones bastante contradictorias–, la Teoría Crítica siempre ha mantenido que esas estructuras, instituciones y acciones forman unidades integradas en el sentido de una formación social, y que es precisamente la tarea de la teoría identificar y analizar críticamente las leyes y fuerzas que gobiernan dichas formaciones. Por lo tanto, sostengo que uno de los méritos de la teoría crítica de la aceleración social reside en que es capaz de explicar la transformación de los regímenes de producción y consumo de la mo-

dernidad –desde la modernidad temprana hasta la modernidad tardía, pasando por la modernidad clásica o fordista–, e incluso de la formación de la identidad y la cultura política, como consecuencias más o menos inevitables de un proceso continuo de aceleración social. De esta manera, como señalé en párrafos anteriores, a mi entender, la historia de la modernización es la historia de un proceso continuo de aceleración social que está transformando progresivamente nuestra sociedad a través de un proceso de múltiples etapas.

Sin embargo, para aquellos lectores familiarizados con los debates actuales sobre Teoría Crítica, esto puede parecer extravagante, dado que las versiones contemporáneas más exitosas de la Teoría Crítica –la propuesta por Jürgen Habermas y la de Axel Honneth, respectivamente– identifican dos candidatos completamente diferentes para el papel de la totalidad social. Para Habermas, la “síntesis” de una sociedad yace en sus relaciones de comunicación y en el mundo de la vida construido de forma comunicativa, mientras que para Honneth, son las relaciones de *reconocimiento social* las que forman la base de una sociedad. Por lo tanto, en los próximos párrafos trataré de discutir brevemente la relación entre estos dos enfoques y mi concepción de la aceleración social. Dado que la aceleración no es una sustancia sino un proceso, no sostengo, por supuesto, que la aceleración social conforme la

base, o *síntesis*, de la sociedad moderna, pero sí su *dy-namis*, su fuerza impulsora y su lógica o ley de cambio. Así, mientras no discuto que las condiciones de interacción (comunicativa y también de reconocimiento) forman la base de la sociedad, sí afirmo que no pueden ser analizadas y comprendidas apropiadamente sin tomar en cuenta la dimensión dinámica y las fuerzas impulsoras de la aceleración social.

7

La aceleración y la "crítica a las condiciones de comunicación"

Para Jürgen Habermas, en su muy respetado trabajo *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1984, 1989), las patologías sociales surgen de distorsiones sistemáticas de las condiciones de comunicación. Por lo tanto, según este autor, la tarea y el propósito de la Teoría Crítica consisten en identificar todas las fuerzas (estructurales) de tales distorsiones. Aun cuando su teoría y sus justificaciones sociológicas y metalingüísticas son bastante complejas –y discutibles en los detalles–, la idea básica es tan simple como convincente. El *poder*, al igual que el *conocimiento* –o las normas, al igual que las verdades alegadas–, propugna Habermas, solo se justifica cuando es el resultado de un discurso libre de relaciones de poder distorsionantes (o puedan ser reconstruidas como tales); es decir, un discurso en el cual pueden ser formulados todos los razonamientos, que luego son debatidos sobre la base y según la lógica de "la fuerza del mejor argumento".

Ahora bien, es casi obvio que la formulación, el filtrado y la ponderación colectiva de argumentos constituyen un proceso que lleva tiempo. Esto es cierto para el mundo de la ciencia, donde se podría argüir que la velocidad y la sucesión de las conferencias y las presentaciones de trabajos son tan altas —y, peor aun, la cantidad de trabajos, libros y revistas que se publica es tan excesivo— que aquellos que escriben y hablan en esta época de “publicar o morir” apenas encuentran tiempo para desarrollar apropiadamente sus razonamientos, mientras que aquellos que leen y escuchan se hallan perdidos en una maraña de publicaciones y presentaciones repetitivas y no siempre razonadas a fondo. Estoy firmemente convencido de que, al menos en las ciencias sociales y las humanidades, apenas existe en la actualidad una deliberación común sobre el poder de convicción de los mejores argumentos, sino más bien una fiebre incontrollable por más publicaciones, más conferencias y más proyectos de investigación, el éxito de los cuales se basa más en estructuras de red que en la fuerza de sus razonamientos.

Pero en el mundo político la situación es todavía peor. Como han puesto en claro Habermas (1992) y aquellos que lo siguen en su idea de desarrollar concepciones de una democracia deliberativa, la fuerza política en la modernidad solo puede ser legítima cuando surge de un proceso democrático de múltiples

capas que requiere de muchos foros y filtros. No solo todos los grupos sociales, sino, en última instancia, incluso todos los individuos, deberían tener la posibilidad de formular propuestas y presentar argumentos; y, en un proceso de deliberación y representación, los argumentos políticos deberían ser filtrados gradualmente y canalizados hacia los estamentos más altos, hasta poder ser transformados en leyes que comprometan colectivamente a todos. Pero, aun cuando no sigamos estrictamente a Habermas, es innegable que la democracia es un proceso que lleva tiempo: la formación de una voluntad democrática (deliberativa) y la toma de decisiones requieren la identificación y organización de todos los grupos involucrados, la formulación de programas y argumentos, la constitución de voluntades colectivas y, finalmente, la búsqueda conjunta de los mejores argumentos. Bajo las condiciones tardomodernas de pluralismo posconvencionalista y complejidad global, este proceso de hecho lleva todavía más tiempo: hay más gente y grupos involucrados, hay menos cosas que se pueden dar por supuestas y aceptadas, y es preciso tener en cuenta más necesidades y puntos de vista. Más aun, las consecuencias y las condiciones que subyacen a las decisiones se vuelven más complejas. Pero, debido al proceso de aceleración social que se bosquejó más arriba, los recursos de tiempo a disposición de los políticos se están

reduciendo, no aumentando; debido a la alta velocidad de la innovación tecnológica, las transacciones económicas y la vida cultural, hay que tomar más decisiones en menos tiempo; es decir, la toma de decisiones sigue un ritmo más intenso (véanse *in extenso* Rosa, 2005b; Scheuerman, 2004; Rosa y Scheuerman, 2009).

De modo que los horizontes y patrones de tiempo de la formación de una voluntad democrática deliberativa y las esferas tecnológica, científica, económica y cultural marchan en direcciones opuestas. Y el resultado parece claro: en la política de la modernidad tardía, ya no es (si lo fue alguna vez) la fuerza del mejor argumento lo que decide políticas futuras, sino el poder de los resentimientos, instintos, metáforas e imágenes sugerentes. Las imágenes, sin duda, son más rápidas que las palabras, dejan de lado los argumentos, ejercen efectos instantáneos, aunque en gran medida no conscientes. El mejor argumento pierde todo su poder frente a las dinámicas oleadas de formación de opinión. En vista de esto, no resulta casual que estrellas de los medios como Arnold Schwarzenegger, Nicolas Sarkozy o Silvio Berlusconi ganaran puestos de elección y poder, habiéndose producido una suerte de “giro esteticista” (o espectacular) en la política. Las elecciones se ganan por el aplomo de los políticos y los movimientos, no por conceptos expuestos a fondo, programas o argumentaciones complejas. Las afinidades

electorales también se han vuelto muy volátiles y dinámicas. Se confeccionan mayorías mediante la fabricación o “interpretación” sesgada de eventos, no por argumentos. Por supuesto, en cierto sentido, la democracia también es capaz de acelerarse. Por el poder (instantáneo) de las encuestas electrónicas –computadora, radio o televisión– se pueden formar opiniones políticas y mayorías en cuestión de segundos. Pero no reflejan ningún proceso de deliberación en el cual los razonamientos puedan ser expuestos, analizados, ponderados y puestos a prueba. Muy por el contrario, evidencian reacciones viscerales que son, en gran medida, o incluso completamente, *inmunes al poder de los mejores argumentos*.

En resumen, podría ser muy bien que las palabras –y aun más, los argumentos (o, como especula Myerson [2001: 46; véase también Rosa, 2005a: 249 y ss.], hasta el medio del *significado* mismo)– se hayan vuelto *demasiado lentas* para la velocidad del mundo en la modernidad tardía. Por lo tanto, los patrones capitalistas de asignación se han vuelto más o menos inmunes a cualquier reclamo en nombre de la justicia. Mientras es extremadamente difícil poner a prueba argumentos en pro o en contra de ciertos patrones de distribución, estos patrones se van haciendo y rehaciendo a velocidades asombrosas al influjo de las corrientes socioeconómicas. No tengo el tiempo, ni el espacio, ni la valen-

tía para entrar en este tema en profundidad, pero me parece obvio que cualquiera que comparta la preocupación de Habermas por las condiciones de la comunicación y las tome como punto de partida para una versión de Teoría Crítica, debería prestar la debida atención a las estructuras temporales de estas condiciones.

8

La aceleración y la "crítica a las condiciones del reconocimiento social"

Resulta interesante que, mientras que la concepción de Habermas de una sociedad justa (y racional) tiene claramente incorporados ciertos límites de velocidad, la visión de Axel Honneth de una sociedad basada en patrones justificables de reconocimiento mutuo no está limitada temporalmente; la comunicación lleva tiempo, el reconocimiento no, por lo menos, no necesariamente. Pero es innegable que una teoría crítica del reconocimiento, a la larga, tampoco puede dejar de tener en cuenta los efectos (y las causas) de la aceleración social. Al contrario, creo que, a menos que Honneth y sus seguidores lo hagan, permanecerán ciegos a las formas en que cambian las condiciones del reconocimiento social en la sociedad contemporánea y a los inquietantes efectos secundarios de dichos cambios.

En primer lugar, dado que la velocidad como norma social dominante está completamente "naturalizada" en la sociedad moderna –las reglas y estructuras tem-

porales parecen asumirse simplemente como “hechos”, y nunca se perciben como construidas social y políticamente negociables—, sirve para distribuir reconocimiento legítimo, o también ilusorio. Los rápidos salen ganando, mientras que los lentos se rezagan y pierden. Además, contrariamente a la suposición de Honneth de que la falta de reconocimiento de origen estructural causa indignación e ira, aquellos que lo padecen en el juego de la velocidad rara vez sienten que están siendo víctimas de una *injusticia*. Dado que la competencia está involucrada intrínsecamente con la velocidad, según la definición de “logro” discutido en la sección a) del capítulo 2, y dado que la competencia está considerada como el mecanismo legítimo de asignación, por lo menos en la esfera económica incluso por Honneth mismo, aquellos que se quedan rezagados no tienen a nadie a quien echarle la culpa salvo a ellos mismos. Sin embargo, como he razonado en párrafos anteriores, esta lógica de competencia y logro es una fuerza impulsora de la aceleración social. Debido a esto, la lucha por el reconocimiento en la sociedad moderna también se ha transformado en un juego de velocidad: ya que ganamos reconocimiento social a través de la competencia, la velocidad es esencial para el mapa de reconocimiento de las sociedades modernas. Tenemos que ser rápidos y flexibles para conquistar (y preservar) el reconocimiento social pero, al

mismo tiempo, nuestra lucha por el reconocimiento impele constantemente las ruedas de la aceleración.

Consideremos la diferencia entre los patrones contemporáneos de reconocimiento y los temores de falta de reconocimiento con aquellos de la era premoderna. En una sociedad estratificadora, basada en grandes propiedades, los patrones de asignación y reconocimiento estaban fijados por anticipado. Las posiciones, privilegios, estatus y reconocimiento que alguien pudiera ganarse estaban más o menos definidos por su nacimiento. Un rey, un duque, un monje, un soldado o un campesino, todos tenían su parte predefinida (estatus, derechos, privilegios, obligaciones) en un mapa de asignaciones que estaba estructurado casi ontológicamente. De esta manera, uno podía sufrir *la exclusión* de muchos bienes o privilegios, y esta exclusión se debía a las costumbres del mundo (ontológicamente establecidas). Una lucha por lograr el reconocimiento (en el mundo macrosocial) solo era posible como una lucha *contra* las estructuras sociales existentes y, por lo tanto, probablemente no formaba parte de las consideraciones cotidianas.

En cambio, en la sociedad moderna, la posición-mundo no está prefijada. El mapa de asignaciones y reconocimientos se reajusta de acuerdo con la posición que un individuo adquiere. El estatus, los privilegios, el reconocimiento y la riqueza que el individuo obtiene

dependen de sus logros. Aquí, las posiciones en el mundo se distribuyen (por lo menos, en principio) en una lucha competitiva. Esto requiere la “dinamización” del mundo: los puestos de trabajo y las estructuras familiares, así como las “posiciones” políticas y religiosas (es decir, creencias y actitudes), no son simplemente heredadas de los padres; se cree que las generaciones son portadoras de innovaciones. Los hijos (y, posteriormente, también las hijas) son libres de encontrar su propio puesto de trabajo, fundar su propia familia, definir su propia postura religiosa y política, etc. En consecuencia, el reconocimiento se distribuyó *post factum* de acuerdo con el mapa posicional que resultara del juego competitivo. Los temores ante una falta de reconocimiento, por lo tanto, se centraban en el fracaso de alcanzar las posiciones buscadas: siempre era posible que un individuo no obtuviera el puesto de trabajo, la esposa, los hijos, la casa o el automóvil por los que se estaba esforzando. Las luchas por el reconocimiento, a su vez, eran competencias por una mejor posición, o por una redefinición del mérito y valor relativos de dichas posiciones.

Sin embargo, en la medida en que el proceso de aceleración social pasa del ritmo generacional de cambio social a un ritmo intrageneracional —al pasar de la modernidad clásica a la modernidad tardía en el sentido mencionado más arriba—, la lucha por el recono-

cimiento cambia de forma una vez más. Hoy en día no basta con alcanzar posiciones fijas en un juego competitivo. Ni los puestos de trabajo ni las familias duran toda la vida, como tampoco las afiliaciones políticas ni religiosas. No basta con *ser* gerente, editor o profesor (en el extremo superior de los estratos sociales), ni empleado de limpieza, guardián o portero (entre los estratos inferiores). El reconocimiento (y todo lo que acarrea: riqueza, seguridad, privilegios, etc.) se distribuye de acuerdo con el *desempeño*. Un gerente que tiene un mal rendimiento, a la luz de los informes trimestrales, un editor cuya cantidad de lectores va en baja, o un profesor que no publica en revistas de alto prestigio académico con regularidad, van perdiendo terreno incesantemente y pueden ser despedidos, tarde o temprano. Y hasta el personal de limpieza y los porteros son contratados por medio de contratos temporales que se van renovando de acuerdo con el *desempeño* de cada persona. De esta manera, la lucha por el reconocimiento se desplaza de la posición al desempeño; el reconocimiento ya no es un logro de por vida, sino cada vez más una cuestión cotidiana. Los triunfos y logros del ayer tienen poca relevancia mañana. El reconocimiento ya no se acumula, sino que se encuentra siempre en peligro de ser devaluado completamente por el flujo constante de acontecimientos y por los cambios en los panoramas sociales. Las posiciones que

usted ocupa influyen de manera importante en sus posibilidades de conservar o ganar reconocimiento social, pero nunca las ocupa con total seguridad, y nunca podrá tener la seguridad de que esas posiciones sigan siendo valiosas mañana.

Como consecuencia de ello, en esta lucha excesivamente dinámica por el reconocimiento, tampoco es factible ya que los individuos mantengan “posturas de por vida” en el mundo de las ideas. Como sabemos a través de datos de encuestas sobre la cultura política y el cambio electoral, la volatilidad política tiende a incrementarse; la gente ya no se define simplemente como *conservadora* o *de izquierda* o “verde”. Tienden a cambiar sus preferencias políticas de acuerdo con el *desempeño* de los partidos y los políticos; y pueden observarse tendencias similares en el campo de la religión. La disposición a cambiar de afiliación religiosa dependiendo del desempeño de las instituciones religiosas se está incrementando de manera significativa, a menos que los creyentes, en una reacción dramática ante esta dinamización incesante del panorama social, material y espiritual, decidan transformarse en “fundamentalistas” a ultranza con tal de alcanzar una postura sólida y perdurable frente al mundo. Si autores como Alain Ehrenberg (1999) o Axel Honneth (2003) observan un creciente “agotamiento” del yo tardomoderno —un agotamiento que encuentra su expresión

empíricamente medible en los niveles crecientes de depresiones y estrés laboral* clínicamente comprobados—, esto, desde mi punto de vista, es atribuible en gran parte (aunque no enteramente) a una lucha por el reconocimiento que, metafóricamente hablando, empieza una y otra vez cada día, y en la cual ya no pueden alcanzarse nichos ni mesetas seguras.

Por lo tanto, bajo condiciones tardomodernas, y con un ritmo de cambio social intrageneracional, la lucha por el reconocimiento en la vida cotidiana se ve significativamente agravada. A medida que va cambiando su lógica desde una competencia “posicional” hacia una competencia de desempeño, amenaza constantemente a los individuos con inseguridad, altas tasas de aleatoriedad y una sensación de futilidad cada vez mayor. La consecuencia de quedarse atrás es ser castigado con la falta de reconocimiento;** por ello, la gente teme ser “dejada atrás” más que a ninguna otra cosa en su vida. Apenas nace un bebé, sus padres se vuelven paranoicos con el temor de que pueda ser “lento” en un sentido u otro.

* La expresión clínica de “*burn-out*” sería el llamado “síndrome de desgaste profesional”. [N. de ED.]

** Se emplea aquí “falta de reconocimiento” por el término usado en el original “*misrecognition*”. Cabe mencionar que la teoría de las formas de reconocimiento, en autores como Axel Honneth, incluye también formas de menosprecio, negación o falta de reconocimiento. [N. de las R.]

En resumen, como la lucha por ganar reconocimiento en una sociedad competitiva es una fuerza impulsora constante de la propia aceleración social, cambia de forma de manera significativa con la velocidad cada vez mayor del cambio social. A menos que se tome en cuenta esta dimensión temporal, no se puede comprender a fondo la lógica de esta lucha. En consecuencia, una teoría crítica de las condiciones del reconocimiento está inherentemente conectada también con una teoría de la aceleración social; de hecho, debería ser una parte esencial de esta última.

9

La aceleración como una nueva forma de totalitarismo

La tesis que quiero defender aquí es que, en realidad, la aceleración social se ha transformado en una fuerza totalitaria en y de la sociedad moderna, y como tal debe ser criticada como todas las formas de poder totalitario. Por supuesto, no empleo aquí el término "totalitario" para referirme a un dictador político, o a un grupo, clase o partido; más bien, en la sociedad tardomoderna el poder totalitario reside en un principio abstracto que, sin embargo, somete a su autoridad a todos los que viven bajo el mismo. Propongo que podemos llamar totalitario a un poder cuando: a) ejerce presión sobre la voluntad y las acciones de los sujetos; b) cuando es ineludible, es decir, que todos los sujetos son afectados por él; c) cuando es omnipresente, en otras palabras, cuando su influencia no se limita a una u otra área de la vida social sino a todos sus aspectos; y d) cuando es difícil o casi imposible criticarlo y luchar contra él.

Con toda seguridad, llamaríamos totalitario a un régimen que hace que sus súbditos se despierten por las noches con un terrible temor y un peso sobre el pecho, esperando su inmediata desaparición con los corazones alterados y la frente cubierta de sudor. Pero podemos estar bastante seguros de que hay más gente que despierta en esas condiciones todas las noches en los llamados países libres y desarrollados de Occidente que, digamos, en el Iraq de Saddam Hussein o incluso en la Corea del Norte actual. Ni siquiera las dictaduras políticas más brutales pueden cumplir completamente con las condiciones b), c) y d). Siempre es posible, de alguna manera, resistir, luchar o, por lo menos, evadir y escapar de los servicios secretos de los tiranos. Por lo menos, no pueden regular todos los aspectos de la vida cotidiana.

Con la aceleración social las cosas son diferentes. Como traté de mostrar más arriba, prácticamente no hay ningún área de la vida social que no se vea afectada o transformada por los dictados de la velocidad. Dado que la progresión de la aceleración social transforma nuestro régimen espacio-temporal, es válido decir que invade e incluye todo. Ejerce su presión induciendo el temor constante de que podemos perder la batalla, que quizá ya no seamos capaces de mantener el ritmo, es decir, cumplir con todos los requerimientos (en crecimiento constante) que se nos plantean a diario, que

podríamos llegar a necesitar tomarnos un descanso, con lo que quedaríamos excluidos de la competencia inexorable. O, viceversa, con los desempleados o los enfermos, el temor reside en que tal vez nunca lograrán alcanzar a los que ya están en la carrera, que ya *se han quedado atrás*. Si aquellos que están bien equipados y empiezan la competencia desde lugares de privilegio tienen que correr a toda la velocidad de la que son capaces e invertir todas sus energías con tal de permanecer en el juego, es razonable que aquellos que comienzan con algún tipo de déficit ni siquiera hagan el esfuerzo por ponerse a la par. Estas personas configuran los nuevos grupos sociales de los terminalmente excluidos, lo que ha sido llamado el “precariado”.*

Sin embargo, el punto central de mi enfoque crítico es el hecho de que estos dictados apenas son reconocidos y percibidos como construcciones sociales. No

* Mientras que la categoría de precariedad social invita a volver al originario concepto del derecho romano, *precarium*, que remitía al garante de un derecho revocable, en la actualidad, el llamado “precariado” no constituye una formación homogénea sino que alude a la masividad de vidas humanas, dispersas en el espacio planetario, que se encuentran expuestas a condiciones de indignidad, de riesgo existencial o muerte social y a la desposesión de derechos humanos; también hace referencia a poblaciones y personas precarizadas a consecuencia de la suspensión del estado de derecho, o las así llamadas modalidades de excepción en el Estado contemporáneo. [N. de Maya Aguiluz Ibargüen, en adelante MAI.]

han sido formulados como aseveraciones o reglas normativas (que, en principio, siempre pueden ser a) disputadas, o b) resistidas y transgredidas) y no figuran en los debates políticos. El tiempo sigue siendo experimentado como una fuerza bruta natural y la gente tiende a echarse la culpa por mala administración del tiempo cuando siente que se está quedando sin él. El tiempo, hasta ahora, se encuentra esencialmente más allá del alcance de la política.

De modo que ofreceré un bosquejo de una teoría crítica de la aceleración social en la tercera parte de este libro, que reconstruye una crítica ideológica al autoentendimiento ético y temporal de la sociedad moderna (capítulo 12). Sin embargo, comenzaré con una crítica *funcionalista* a la aceleración social en el capítulo 11. Aquí alegaré que incluso *más allá* de las consideraciones normativas, la velocidad vertiginosa de las interacciones sociales en la modernidad tardía amenaza con socavar la capacidad de autorreproducción de la sociedad moderna. En el capítulo 13 trato de establecer el punto de que hay una relación dialéctica entre el “proyecto de modernidad” ético y político y la promesa del esclarecimiento de autogobierno, por un lado, y el proceso (modernizador) de aceleración, por el otro. Así, si bien era inevitable cierto grado de dinamización en la persecución del proyecto de modernidad, los niveles de velocidad que se han alcanzado

en la modernidad tardía tienden a conspirar contra él. Concluiré el libro, finalmente, bosquejando una nueva versión de la Teoría Crítica, que intenta restablecer el concepto de alienación y oponerlo a un concepto de mundo “resonante”.

III

Bosquejos de una teoría crítica de la aceleración social

10

Tres variantes de una crítica de las condiciones temporales

La idea de fundar la crítica social sobre un análisis de las condiciones temporales de la sociedad está basada en el hecho de que el tiempo es un elemento que satura todos los resquicios de la trama social. De hecho, todas las instituciones, estructuras e interacciones sociales son procesuales por naturaleza e involucran patrones de tiempo; de ahí que el tiempo no es un campo particular de lo social, sino un elemento central en todas sus dimensiones. Abordar a la sociedad a partir de sus aspectos temporales, por lo tanto, es un recurso analítico para lograr un foco estable y unificado para el análisis y la crítica. Sin embargo, el concepto de “aceleración social”, como ya hemos visto, está rebasando el campo temporal en la medida en que el proceso acelerador subyacente es la fuerza impulsora, no solo de la evolución temporal de la sociedad, sino también de cambios en la trama social y material (apelando a la famosa distinción de las dimensiones social, temporal y, la dimensión material (*sach*) de la sociedad,

en la que insistió Niklas Luhmann).^{*} Desde mi punto de vista, la aceleración es el proceso medular de la modernización y, por consiguiente, cualquier crítica de la sociedad moderna haría bien en tomarla como su punto de partida.

En términos generales, hay tres formas básicas de crítica social. En primer lugar, hay muchas variantes de una *crítica funcionalista* a las instituciones y prácticas sociales. Así, por ejemplo, el Marx tardío y muchos marxistas que lo siguieron han argumentado que el capitalismo está plagado de contradicciones inherentes que necesariamente generan crisis graves que conducen, tarde o temprano, a una ruptura en la reproducción social. En pocas palabras, la crítica funcionalista está basada en la afirmación de que un sistema (o práctica) social *no funcionará* a largo plazo. Esto es totalmente diferente de la segunda forma de crítica: la *crítica normativa* de la sociedad. Por supuesto, las críticas funcionalistas y normativas pueden combinarse, pero analíticamente resulta claro que deben mantenerse separadas. Una crítica normativa sostiene que una formación o acuerdo social no es *bueno* ni *justificable* a la luz de normas y valores que, cierta-

^{*} En el original el autor emplea la combinación alemán e inglés: "(*Sach*) dimension", con la cual se refiere a lo material de la sociedad. El uso de "*Sach*" procede del término alemán "*Sachlich*", material. [N. de MAI.]

mente, tienen que ser definidos o identificados, y justificados de manera independiente. De hecho, hay dos versiones de la crítica normativa: a una la podemos calificar como "moral", mientras la otra es "ética". Una *crítica moral* se funda básicamente en una concepción de la justicia; su argumento suele ser, por lo tanto, que determinadas instituciones sociales conducen a una distribución injusta (es decir, desigual) de los bienes, los derechos, el estatus y/o los privilegios. Aquí el foco suele estar sobre las *relaciones sociales*, es decir, sobre las posiciones relativas de grupos e individuos dentro del conjunto. En contraste, una *crítica ética* se basa en la concepción de la buena vida (o, negativamente, de las condiciones que sistemáticamente atentan contra la realización de dicha buena vida, como por ejemplo los estados de alienación). Aquí no se trata de justicia sino de la posibilidad de alcanzar la felicidad. La crítica, entonces, suele adoptar la forma de la identificación de estructuras y prácticas que provocan que la gente no pueda realizar una buena vida, y podría ser que todos los miembros de la sociedad estuvieran afectados de manera similar por, digamos, ciertas condiciones alienantes. Por supuesto, para formular una crítica ética, resulta todavía más difícil definir normas y valores —e incluso una concepción de la buena vida— que puedan ser tomados como generalmente aceptables o justificables en la sociedad sometida a la crítica.

Mientras las versiones contemporáneas de la crítica moral (es decir, la mayor parte de los enfoques liberales, pero también aquellas que se inscriben en la tradición del discurso ético) intentan frecuentemente formular concepciones “universalistas” de la justicia como punto de partida, las críticas éticas (como aquellas formuladas por comunitaristas como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre) tienden a adoptar como base normativa concepciones de la buena vida que ya se hallan incorporadas al discurso y prácticas modernos y que están por lo tanto limitadas a una determinada época y sociedad. Esto se debe a que la moderna filosofía social ha perdido la fe en la idea de que algo que se parezca a una invariable “esencia” o “naturaleza” humana pueda ser identificada. Pero, de todas maneras, las críticas normativas tienen que justificar de manera explícita sus bases normativas.

En los párrafos que siguen, intentaré mostrar cómo una teoría crítica de la aceleración social podría integrar estas tres formas de crítica social, continuando de esta manera la tradición de las versiones más antiguas de la Teoría Crítica, que siempre procuró combinar una crítica funcional, inspirada por Marx, a las insuperables contradicciones de clase inherentes a la sociedad capitalista, con una crítica moral de su injusticia (distributiva) fundamental y una crítica ética (que se originó con el primer Marx) a la vida alienada y las

necesidades falsas. Empezaré con un análisis funcionalista de las patologías resultantes de la ruptura de la sincronización de los procesos. De allí, pasaré a una crítica normativa (e ideológica) de las normas temporales invisibles. Por último, trataré de bosquejar una reformulación del concepto de alienación desde una perspectiva temporal.

11

La crítica funcionalista: patologías de la ruptura de la sincronización

Por más que nos encontramos frecuentemente con la afirmación de que en la sociedad moderna, más o menos, “todos los procesos” son susceptibles de aceleración social o aumento de ritmo (véase, por ejemplo, Gleick, 1999), resulta obvio que esto no es cierto: como ya hemos visto en el capítulo 3, hay muchos que, o bien no pueden acelerarse (como, por ejemplo, la mayoría de los procesos naturales y geológicos), o no se han acelerado hasta el momento, o incluso se han *desacelerado*, a veces precisamente como consecuencia de la dinamización. Más aun, incluso teniendo solamente en cuenta la gama de fenómenos que sí se aceleran, es evidente que lo hacen en *diferente grado*. Esto, a su vez, resulta en fricciones y tensiones inevitables en la frontera entre instituciones, prácticas y procesos lentos y rápidos. Cuando dos procesos se entrelazan, es decir, cuando se encuentran sincronizados, la aceleración de uno de ellos somete al otro a una presión de tiempo: a menos que se acelere también, será percibido como

una ruptura o un obstáculo molesto. Tomemos el ejemplo simple de un horario de trenes. Digamos que lleva tres horas viajar de Hamburgo a Copenhague y luego otros treinta minutos para llegar a una pequeña ciudad danesa más alejada. Ahora bien, si el “tren grande” aumenta su velocidad, digamos que llegará a Copenhague veinte minutos antes de lo habitual. En consecuencia, nuestro viajero tiene que esperar veinte minutos para tomar su conexión, cosa que percibe como una total pérdida de tiempo, o el “tren pequeño” tiene que adaptarse y salir veinte minutos antes. De manera parecida, si usted tiene mucha prisa y quiere comprar un periódico en su puesto habitual, pero el vendedor de periódicos ha decidido dejar de trabajar con el objeto de tomarse la vida con calma, los dos experimentarán una interacción fuera de sincronía: mientras usted siente que le imponen una demora innecesaria, su compañero se sentirá terriblemente presionado por el tiempo. Y así sucesivamente.

Expresado de manera más sistemática, la ruptura de la sincronización aparece entre los mundos social y extrasocial, pero también entre diferentes patrones de velocidad dentro de los campos de la sociedad. Con respecto a lo primero, como argumenta desde hace tiempo mi colega alemán Fritz Reheis (1996), la aceleración de la sociedad sobrecarga sistemáticamente los marcos temporales de la naturaleza circundante. Por

lo mismo, usamos recursos naturales como el petróleo y la tierra a ritmos muy por encima de sus tasas de reposición, y desechamos residuos tóxicos a un ritmo demasiado acelerado como para permitir que la naturaleza los elimine. De hecho, el calentamiento de la atmósfera de la tierra no es más que el resultado de un proceso físico de aceleración socialmente inducido. A través de nuestro consumo de energía almacenada bajo la forma de petróleo y gas, aceleramos literalmente las moléculas atmosféricas mediante su calentamiento, porque el calor es la causa y el efecto de un rápido movimiento molecular. Desde otro punto de vista, bien podría ser que el cuerpo y la psique humanos se encuentren sobrecargados por el ritmo acelerado impuesto por la sociedad. En consonancia con esto, autores como Alain Ehrenberg (1999) y Lothar Baier (2000) han argumentado que el incremento dramático en casos de depresión y agotamiento profesional parece constituir una reacción a la sobrecarga temporal o a los niveles elevados de estrés impuestos por la sociedad moderna. En efecto, aquellos que padecen depresión experimentan un cambio dramático en su percepción del tiempo: caen de un tiempo dinámico, o frenético, a un atolladero en el cual el tiempo parece no pasar, sino detenerse. Cualquier relación significativa entre el pasado, el presente y el futuro se muestra rota de manera definitiva.

Sin embargo, hay que tener la mayor precaución al postular límites fijos a la adaptabilidad humana. En las épocas tempranas del ferrocarril, por ejemplo, los médicos creían tener pruebas firmes de que el cuerpo y el cerebro humanos no podían resistir más de 25 o 30 kilómetros por hora de velocidad sin experimentar serios daños, y los viajeros ofrecían pruebas irrefutables de ello por el simple hecho de que se sentían enfermos cuando miraban por la ventanilla de un tren que viajaba a esas velocidades. Y, de hecho, muchos de nosotros nos sentimos enfermos hoy en día cuando el tren se mueve a 25 o 30 kilómetros por hora, porque no podemos tolerar la idea de perder tanto tiempo. Hemos aprendido las técnicas de “visión panorámica”, es decir, de fijar nuestra vista en la lejanía, y no en el terraplén, y así disfrutamos los viajes a altas velocidades (Schivelbusch, 2000). De manera análoga, algunos estudios recientes muestran que los jóvenes de hoy desarrollan la capacidad de realizar trabajos simultáneos que los cerebros de generaciones anteriores no eran capaces de procesar.

En términos sociológicos, las cosas se ponen más interesantes cuando nos desplazamos al nivel de la sociedad. Aquí es innegable que diferentes esferas sociales pueden ser aceleradas en diferente medida. Así vemos que la velocidad de las transacciones económicas, los descubrimientos científicos y las innovaciones

tecnológicas se ha incrementado de manera dramática en las últimas décadas, mientras que el ritmo de la formulación de políticas se ha quedado atrás, y el de la reproducción cultural, es decir, la transición generacional del conocimiento simbólico, es sin duda limitada. El mundo occidental moderno se articula de manera crucial en torno de la idea de que la política condiciona los tiempos para los desarrollos sociales y culturales. Si queremos ser sociedades básicamente *democráticas*, esto significa que la política regula los marcos y lineamientos amplios en que operan la ciencia, la tecnología y la economía. Sin embargo, esto requiere que, de una manera muy particular, la política “esté anclada en el tiempo”; es decir, se basa en la suposición de que las decisiones políticas y la evolución social están, o por lo menos pueden estar, sincronizadas. Pero, como he discutido en otra parte, la democracia es un proceso que consume tiempo (Rosa, 2005b). Simplemente, lleva tiempo organizar un público, identificar los grupos sociales relevantes, formular y ponderar los argumentos, llegar a consensos y forjar decisiones deliberadas. Y también lleva tiempo implementar estas decisiones, de manera particular en sociedades no totalitarias bajo un gobierno de derecho. Y más aun bajo condiciones tardomodernas, cuando estos procesos requieren *más tiempo*, dado que las sociedades se vuelven más pluralistas y menos conven-

cionales. La organización del proceso de formación de opinión lleva más tiempo si los grupos sociales se vuelven más heterogéneos y dinámicos, y también si las condiciones de fondo se modifican a mayor velocidad. La planificación y los cálculos consumen más tiempo cuando estas condiciones se vuelven menos estables. De esta manera, los mismos procesos que *aceleran* los cambios sociales, culturales y económicos, *ralentizan* la formación de voluntad y la toma de decisiones democráticas, y esto lleva a una simple ruptura de la sincronización entre la política y la vida y evolución socioeconómicas. Por lo tanto, hoy en día, la política ya no se percibe como el marcapasos del cambio y la evolución sociales. Por el contrario, las posturas políticas “progresistas” –si es que al término le queda algún vestigio de significado en 2010– se caracterizan ahora por la voluntad política de demorar las transacciones y desarrollos tecnológicos y económicos para poder establecer o retener algún tipo de control político sobre la velocidad y dirección de la marcha de la sociedad (por ejemplo, con instrumentos del tipo de la tasa Tobin).

En contraste, los liberal-conservadores en la actualidad optan por acelerar los procesos socioeconómicos y tecnológicos mediante la reducción del control político. En esta inversión del indicador temporal de la política entre los *progresistas* y los *conservadores* en-

contramos una expresión clara de la ruptura de la sincronización entre las esferas política y tecnoeconómica de la sociedad, lo que nos lleva al hecho de que la idea de conducción política se ha transformado de un instrumento de dinamización social en la modernidad temprana y clásica en un estorbo u obstáculo para nuevas aceleraciones bajo condiciones de la modernidad tardía. Como consecuencia, el proyecto neoliberal que abarca las dos décadas en torno al año 2000 perseguía de hecho diversas políticas de aceleración de la sociedad (y, en particular, los flujos de capital) mediante la reducción, e incluso la erradicación, del control o la conducción política a través de medidas de desregulación, privatización y judicialización.

Pero la ruptura dañina de la sincronización aparece no solamente entre la economía y otras esferas de la vida social, sino incluso dentro de la economía misma. La rápida aceleración de los mercados financieros después de las revoluciones políticas y digitales de 1989 condujeron claramente a una ruptura radical entre las velocidades constantemente aumentadas de los flujos de inversión y capitales, y el ritmo lento de la economía “real”, es decir, de la producción y el consumo de bienes concretos. Como todos sabemos, en 2008 esto generó la mayor crisis financiera y económica desde 1930. Mientras las transacciones económicas o financieras pueden acelerarse de manera casi indefinida, no ocu-

rre lo mismo con la producción y el consumo. Se pueden obtener beneficios en fracciones de segundo mediante la compra y venta de acciones, pero no hay ningún equivalente de esto en la producción real —del mismo modo, se pueden comprar bienes y servicios en pocos segundos, pero no se pueden consumir en pocos segundos—. Así, parece que hay una brecha temporal cada vez mayor entre la compra y el consumo (pensemos, por ejemplo, en el lapso de tiempo entre comprar un libro y leerlo, o entre comprar un telescopio y usarlo). Como discutiré más adelante, esta forma de desincronización cultural, desde mi punto de vista, brinda un punto de partida muy prometedor para la reintroducción del concepto de falsas necesidades en la Teoría Crítica contemporánea.

Sin embargo, podrían existir otras formas de desincronización disfuncional en la trama temporal de la modernidad tardía. Por ejemplo, como han argumentado autores como Blumenberg (1986) o Lübbe (1998), la reproducción cultural —es decir, la transmisión de normas y conocimientos culturales de una generación a la siguiente—, que brinda una cierta medida de estabilidad y continuidad a la sociedad, parece ser también e inevitablemente un proceso que consume tiempo. Si el mundo de la vida se dinamiza hasta el punto en que existe poca o ninguna estabilidad entre generaciones, dichas generaciones vivirán virtualmente en

“mundos diferentes”, con lo que se plantea la amenaza de la claudicación de la reproducción simbólica de la sociedad. Y, por último, la capacidad creativa de la sociedad para generar respuestas innovadoras ante condiciones cambiantes podría requerir una cantidad bastante considerable de recursos temporales “libres” o abundantes, que dejen lugar para el juego, el aburrimiento y el ocio, así como para la pérdida y el derroche de tiempo. Podría ser que, precisamente, la incansable lucha de la sociedad moderna por lograr la innovación y la dinamización incesantes sea lo que socave su capacidad para generar modificaciones esenciales y adaptaciones creativas. En este sentido, podría aparecer una forma muy sólida de esclerosis y congelamiento debajo de la superficie dinámica de las sociedades en la modernidad tardía.

En resumen, una crítica funcionalista de la aceleración social surge al encontrar muchos síntomas de las patologías asociadas con la potencial velocidad, a través del análisis de los problemas y procesos relativos a la sincronización y la desincronización en todos los niveles de la vida social en la sociedad de la modernidad tardía.

12

La crítica normativa y la ideología revisitada. Desenmascarando las normas sociales ocultas de la temporalidad

Cuando regresamos a los clásicos de la sociología, como por ejemplo Weber, Simmel o Durkheim, nos encontramos con que estos “padres fundadores” de la disciplina –de manera muy similar a lo que ocurre con sus colegas contemporáneos, Elias y Foucault– estaban impresionados por un rasgo muy desconcertante y hasta paradójico de las sociedades modernas. Esta es la paradoja que estaban luchando por resolver. Por un lado, las sociedades modernas se caracterizan por un increíble aumento de la interdependencia mutua. Las interacciones sociales están entrelazadas estrechamente en redes muy complejas, y las cadenas de interacción e interdependencia experimentan un enorme alargamiento. De esta manera, los procesos de producción y distribución, pero también los de educación y entretenimiento, o los de la política y el derecho, involucran a innumerables individuos y acciones que resultan de un sinnúmero de decisiones social y localmente separadas. Por lo tanto, la necesidad de regulación y coor-

dinación social –además de sincronización– es obviamente enorme; tiene mucho más alcance que las necesidades correspondientes de todas las otras formas conocidas de organización de las sociedades. En consonancia, podríamos suponer que la vida social está estrechamente regulada y controlada por normas éticas y sociales muy estrictas que conducen la conducta individual de una manera tan fina y precisa que todas estas cadenas de interdependencia están cerradas y operan de manera continua, sin quiebres ni interrupciones. Por desgracia, esto no es lo que encontramos cuando examinamos la regulación normativa de una sociedad. Por el contrario, las sociedades modernas (incluyendo en buena medida la comprensión que tienen de sí mismas) parecen ser conjuntos liberales, individualizados, que funcionan de acuerdo con un código ético mínimamente restrictivo. En otras palabras, la individualización, la liberalización y la pluralización son procesos normativos que se corresponden con el incremento observado en la interdependencia, y estos conceptos significan una reducción brusca en el nivel de regulación moral social. De esta manera, los individuos en las sociedades modernas se sienten moral y éticamente “libres” en una medida sin precedentes: nadie les dice lo que tienen que hacer, ni en qué creer, ni cómo vivir, pensar o amar, ni dónde ni con quién tienen que vivir. Desde la perspectiva de la ideo-

logía liberal moderna, al igual que de la autopercepción de los individuos, hoy prácticamente no parecen existir vínculos normativos de carácter social, religioso o cultural. Hay una enorme pluralidad de concepciones de la buena vida y una libertad de elección de mayor alcance entre el sinnúmero de opciones que presentan todas las esferas de la vida. Por lo tanto, las sociedades y los individuos modernos se experimentan, con toda la razón, como “excesivamente libres”. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo podemos estar completamente libres y, sin embargo, excesivamente coordinados, regulados y sincronizados, en ambos casos en un grado sin precedentes?

En realidad, no es demasiado difícil ver la solución a esta aparente paradoja de la modernidad. Porque, por debajo de la dominante autopercepción liberal de libertad, hay otra apabullante conciencia social que apunta en la dirección contraria. Mientras los individuos se experimentan como completamente libres, también se sienten completamente dominados por una lista excesiva y en constante crecimiento de exigencias sociales. Totalmente en concordancia con la necesidad observada de una regulación social estricta, los participantes de las sociedades modernas se sienten sujetos a presiones y demandas heterogéneas que no pueden controlar, en una medida completamente desconocida para cualquier otra sociedad. Me atrevo a decir que en

ninguna parte, fuera de la esfera de la modernidad occidental, se justifican tan consistentemente las acciones cotidianas a través de la retórica del “deber”: siempre legitimamos lo que estamos haciendo ante nosotros mismos y ante los demás en función de alguna demanda externa: “Realmente tengo que ir a trabajar ahora”, “Realmente debo completar mi declaración de impuestos”, “Necesito hacer algo por mi estado físico”, “Tengo que aprender un idioma extranjero”, “Ahora tengo que actualizar mi software o hardware”, “Tengo que ponerme al día con las noticias” –la lista es infinita– y, al final, “Realmente tenemos que hacer algo para relajarnos, calmarnos y descansar un poco”. Si no lo hacemos, estaremos amenazados por un infarto, por la depresión o por el agotamiento profesional. “La vida cotidiana se ha transformado en un sofocante mar de demandas”, declara Kenneth Gergen (2000: 75), mientras que Robinson y Godbey (1999: 33, 305) confirman a partir de sus datos la muy conocida sensación de que “hay que correr más y más rápido cada año, simplemente para permanecer en el mismo lugar”.

De acuerdo con los argumentos que he presentado hasta ahora, debería resultar evidente que esto es una consecuencia natural del juego de aceleración impulsado por la competitividad que nos mantiene encerrados en una rueda de hámster que gira cada vez más rápidamente. Pero también explica cómo las socieda-

des modernas satisfacen sus necesidades de coordinación, regulación y sincronización de sus increíblemente largas cadenas de interdependencia. Lo hacen por medio de la instrumentación rigurosa de normas temporales, mediante el imperio de los horarios y los plazos, por el poder del corto plazo y lo inmediato, por la lógica de la gratificación instantánea y la reacción. Estas normas –al igual que la mayoría de las normas morales que conocemos de otras sociedades y culturas– tienen el efecto abrumador de crear sujetos de culpa. Al final del día, todos nos sentimos culpables porque no hemos cumplido con las expectativas. Prácticamente, nunca somos capaces de cumplir con nuestra lista de tareas por hacer y, de hecho, la distancia que media hasta el final de esa lista se incrementa día tras día. Por esto, aquellos que se dedican al negocio de asesorar dirigentes y élites, y un número cada vez mayor de “orientadores vitales”, informan que uno de sus principales retos es enseñar a sus clientes a aceptar el hecho de que nunca van a ser capaces de ponerse al día con su inventario de tareas, ni de llegar al final de su lista de correos electrónicos, e interpretarlo como algo normal y sano. Ahora bien, esto nos recuerda a los psicólogos que trabajan sobre los complejos de culpa de las personas que han tenido una educación religiosa represiva. Las iglesias han sido acusadas (en algunos casos, con toda razón) de agobiar durante si-

glos a sus feligreses con sentimientos de culpa y vergüenza (“*mea culpa, mea máxima culpa*”). Pero también ofrecían algunas vías para la esperanza y el alivio: en primer lugar, nos enseñan que el ser humano es culpable por naturaleza, de tal manera que no se trata de nuestro fracaso individual si somos débiles; y en segundo lugar, Jesucristo murió por nuestros pecados, de tal manera que, por más culpables que seamos, todavía hay esperanza. Y finalmente, como nos recuerda Weber, por medio de la institución de la confesión y la absolución, la Iglesia Católica por lo menos brinda a sus fieles un medio para paliar sus sentimientos de culpa. Pero la sociedad moderna no: genera implacablemente sujetos culpables sin acceso al perdón. Tenemos que pagar el precio de todas nuestras carencias y la creciente masa de excluidos de la rueda del hámster por el desempleo nos recuerda cómo de elevado puede ser dicho precio.

Sin embargo, estas normas temporales, por más que sean las reglas dominantes de la sociedad —pensemos de qué manera la educación trata casi exclusivamente de la adaptación a normas temporales: aprender a diferir la gratificación, atenerse a horarios y ritmos, resistir e incluso ignorar necesidades e impulsos corporales hasta que haya llegado “el momento apropiado”; y, sobre todo, darse prisa— son muy diferentes de las normas morales o religiosas que conocemos del pasado

o de otras culturas. Aunque claramente estén construidas socialmente, no traen en realidad un disfraz ético, ni de normas políticas, sino que se presentan como hechos brutos, leyes naturales que no pueden ser disputadas ni debatidas. Las normas temporales parecen simplemente “estar ahí” y al individuo le toca cumplir o no con ellas. Por eso no hay debate, ni moral ni político, acerca de los poderes del plazo ni de los dictados de la velocidad; las normas correspondientes funcionan como una fuerza oculta, temporal, que le permite a la sociedad moderna pensarse como casi libre de sanciones y mínimamente restrictiva en términos éticos. “El lenguaje silencioso” del tiempo, como postuló hace tiempo Edward T. Hall (1973), es lo suficientemente eficiente como para satisfacer la inmensa necesidad reguladora de las sociedades modernas, precisamente porque se mantiene silencioso, inadvertido, individualizado y naturalizado ideológicamente. Solo por esto, las normas temporales alcanzan una cualidad casi totalitaria en nuestra época: cumplen con los cuatro criterios para definir el totalitarismo expuestos en el capítulo 9, a saber, a) ejercen presión sobre las voluntades y acciones de sus súbditos, b) son ineludibles, esto es, todos los súbditos están afectados por ellas, c) son omnipresentes, es decir, su influencia no se limita a una u otra área de la vida social, sino a todos sus aspectos, y d) es muy difícil, casi imposible, criti-

carlas y luchar contra ellas. Por lo tanto, una crítica de las normas sociales ocultas de la temporalidad tiene que encontrar su punto de partida aquí: estas normas violan la promesa total de la modernidad, que es la reflexividad y la autonomía.

13

La crítica ética

1. La promesa incumplida de la modernidad

Mientras la modernización podría estar designando un proceso que evoluciona en buena medida “a espaldas de los actores sociales” —es decir, al margen de su planificación e intención y, lo que podría ser todavía más importante, no tanto como consecuencia, sino como causa de sus motivaciones y valores— está conectada intrínsecamente, a pesar de todo, con un “proyecto de modernidad” volitivo y cargado de valores. Este proyecto, tal como lo encontramos reconstruido en los escritos de Jürgen Habermas, pero también en la *opera magna* de Charles Taylor, *Sources of the Self* [Fuentes del yo] (1989), o en las contribuciones de Johann Arnason (2001), está centrado claramente en la idea y la promesa de una *autonomía* en el sentido de una autodeterminación ética: la manera en que nosotros, como sujetos, deberíamos llevar nuestras vidas no debe estar predeterminada por poderes políticos o religiosos fuera de nuestro alcance, ni por ningún rey o iglesia, ni por un orden social que defina por antici-

pado nuestro lugar en el mundo: el mundo de las familias, de la política, del trabajo, del arte, de la cultura, de la religión y demás. Más bien, esta determinación debería dejarse en manos de los propios individuos.

Esta idea, obviamente, implica y apoya los conceptos de individualización y pluralización; además, como se hizo evidente en el reciente debate sobre “comunitarismo”, no contradice en absoluto el hecho de que hasta los sujetos “autónomos” necesitan “redes de interlocución” (Taylor), relaciones constitutivas y comunidades para poder encontrar una forma de vida significativa. Sin embargo, como nos recuerda Habermas, está estrechamente vinculado con el concepto político de participación democrática y autogobierno, porque las condiciones socioeconómicas “macro” de nuestras acciones y vidas no pueden ser controladas por individuos por sí solos. Si no queremos dejarlas al azar de los resultados aleatorios de fuerzas agregadas sin control, necesitan ser forjadas por procesos políticos colectivos de formación de voluntades. La idea de autonomía, como ya observó Rousseau, solo se puede conservar si las condiciones de vida construidas socialmente pueden ser entendidas como el resultado del autogobierno democrático. En este sentido, el proyecto de la modernidad es, necesariamente, un asunto *político*.

Este proyecto también implica el deseo de controlar las fuerzas de la naturaleza. Si la vida va a ser forjada

por la autodeterminación humana, las restricciones “ciegas” impuestas por la naturaleza necesitan ser enfrentadas y superadas con la ayuda de la ciencia, la tecnología y la educación modernas, como también con una economía poderosa. De esta manera, la promesa de la modernidad siempre respaldó el deseo de superar cualquier restricción a una vida autodeterminada que pudieran imponer la pobreza y la escasez, la enfermedad o la discapacidad, la ignorancia y todas las formas de condiciones naturales adversas. De aquí que incluso nuestra aspiración tardomoderna hacia la autodeterminación de las características de nuestros cuerpos—como nuestro sexo o nuestros genes—no hace más que seguir el impulso y la promesa de autonomía de la modernidad.

Ahora bien, es importante comprender que este proyecto solo fue posible y verosímil en el contexto de una sociedad que ya se encontraba en el proceso de aceleración social: la autodeterminación individual solo tiene sentido en un mundo que ya ha dejado atrás un orden social supuestamente fijado de manera ontológica, en el cual las clases sociales y las propiedades (y las autoridades políticas y religiosas) se definen de una vez y para siempre, y simplemente se reproducen de una generación a otra. El proyecto de modernidad obtiene su verosimilitud y su atractivo con el incremento de la “energía cinética” de la sociedad, por lla-

marlo de alguna manera, con el advenimiento de un cambio social acelerado. De manera análoga, el auge de una economía capitalista orientada al crecimiento, fuerte y productiva, y el progreso científico y tecnológico que lo acompaña, generaron los recursos necesarios para darle credibilidad a la promesa de una determinación política (redistributiva) de la sociedad y la disposición de poder individual a discreción.

En resumen, el proceso modernizador de aceleración social (competitiva) y el proyecto de autonomía y autodeterminación (éticas) se apoyaron mutuamente, al menos en principio. Por supuesto, en cierto modo, la modernidad nunca cumplió su promesa: a una gran cantidad de gente, probablemente la mayoría, se le impidió llevar una vida autodeterminada a través de las fuerzas de las condiciones laborales heterónomas. Desde mi punto de vista, esto no solamente se aplica a los trabajadores asalariados, sino también a patrones y administradores. Ellos nunca pudieron controlar las reglas del juego, sino que simplemente aprendieron a jugar con éxito. Y el “gran compromiso” de aceptar la heteronomía en la vida laboral a cambio de la autonomía en la vida familiar tampoco funcionó, tal como lo ha razonado Charles Taylor (1985). No obstante, el “sistema moderno” de privatización ética, capitalismo económico y política democrática, hasta el último tercio del siglo XX, logró “mantener vivo el sueño”: la

promesa de una “existencia pacífica”, usando el término de Marcuse, fue creíble a la luz de las expectativas de un crecimiento económico robusto, del progreso tecnológico, el pleno empleo, la reducción de la jornada laboral y un estado del bienestar en expansión. La historia todavía podía ser interpretada como un movimiento hacia un punto en que el esfuerzo económico (diario), la lucha por la supervivencia y la competición social perderían su poder determinante sobre nuestra forma de vida individual y colectiva. En efecto, el capitalismo aparecía como un sistema económico culturalmente aceptable únicamente a la luz de la convicción firme —propagada y compartida por sus defensores, de Adam Smith a Milton Friedman— de que con el tiempo se volvería tan productivo y fuerte que finalmente los seres humanos quedarían libres para llevar a cabo sus planes de vida individuales, sus sueños, valores y metas, sin las amenazas de escasez, decadencia y fracaso asfixiándoles. La aceleración y la competición podían entenderse de esta manera como medios para alcanzar el fin de la autodeterminación.

Tal como se desprende del argumento desarrollado en los capítulos anteriores, sostengo que esta promesa ya no resulta creíble en la “sociedad de aceleración” tardomoderna. Ya no se experimentan las fuerzas de aceleración como potencia liberadora, sino más bien como presiones esclavizadoras. Por supuesto, para los

actores sociales, la aceleración siempre ha representado las dos cosas: una promesa y una necesidad. En la era de la industrialización, por ejemplo, para la mayoría de las personas fue más lo último que lo primero, pero de todos modos acarreó un potencial de liberación hasta el siglo XX. Hoy, sin embargo, en los “globalizados” albores del siglo XXI, la promesa pierde su potencial; la presión se vuelve agobiante hasta el punto en que las ideas de autonomía individual y colectiva (democrática) se vuelven anacrónicas.

Como he razonado con anterioridad, la autonomía puede entenderse como la promesa de definir las metas, valores, paradigmas y prácticas de la buena vida de manera independiente, en la mayor medida posible, de las presiones y limitaciones externas. Es la promesa de que la forma de nuestras vidas será el resultado de nuestras convicciones y aspiraciones culturales, filosóficas, sociales, ecológicas o religiosas y no de presiones “ciegas” de tipo natural, social o económico. Así, la modernización expresada como aceleración social estaba relacionada intrínsecamente con el proyecto de modernidad por el hecho de que el incremento de la dinámica social, la creciente energía cinética de la sociedad, serviría para liberar a la gente precisamente de esas presiones: en lo individual y en lo colectivo, produciría los recursos necesarios para hacer realidad la autonomía. Sin embargo, ahora resulta que la acelera-

ción social es más poderosa que el proyecto de la modernidad: sigue adelante imperturbablemente mientras su lógica se vuelve hoy día contra la promesa de autonomía. En su etapa tardomoderna –por lo menos, en las sociedades occidentales–, la aceleración ya no asegura los recursos imprescindibles para la búsqueda de sueños, metas y planes de vida individuales, ni para la determinación política de una sociedad de acuerdo con las ideas de justicia, progreso, sustentabilidad, etc.; más bien, ocurre al revés: los sueños, metas, deseos y planes de vida son usados para alimentar la máquina de la aceleración.

Para los individuos, se ha convertido en el principal reto dirigir y dar forma a sus vidas de una manera que les permita “seguir en la carrera”, mantener su competitividad y no caerse de la rueda del hámster. Cada vez más se seleccionan las prácticas religiosas, la pareja y la familia, las aficiones y las recomendaciones referidas a la salud, en función de una lógica de competencia. La velocidad del cambio social y la inestabilidad de las condiciones de fondo hacen que sea abiertamente peligroso desarrollar y seguir un “plan de vida”. La autonomía, en el sentido de aferrarse a las aspiraciones individuales, aun en condiciones adversas, se ha transformado en un anacronismo, tal como nos lo recuerda Kenneth Gergen. En un capítulo oportunamente titulado “Fuera de control”, describe sutilmente el cambio

de la “antigua” concepción moderna de autonomía hacia la idea tardomoderna de “navegar” con éxito: “Yo también estoy luchando contra mi formación modernista que me lleva a buscar la mejora, el progreso, el desarrollo y la acumulación constantes. Poco a poco estoy aprendiendo el placer de renunciar al deseo de tener control sobre todo lo que me rodea. *Es la diferencia entre nadar con determinación hacia un punto en el océano –venciendo a las olas para alcanzar una meta– y flotar armoniosamente siguiendo los movimientos impredecibles de las olas*” (Gergen, 2000: xviii; énfasis de H. R.).

Esto, por supuesto, no quiere decir que los tardo-modernos tiendan a la pasividad: seguir en la carrera exige la capacidad para “saltar las olas” en cuanto aparece una oportunidad prometedora que, como tal, exige una capacidad considerable de juicio y flexibilidad. La creatividad, la subjetividad y la pasión ya no sirven a los fines de la autonomía en el sentido moderno “antiguo”, sino que ahora se usan para mejorar nuestra competitividad. Políticamente, ya se ha hecho evidente que la pobreza y las carencias no pueden ser superadas en una economía capitalista. No es que las reformas políticas del siglo XXI sirvan para *mejorar* las condiciones sociales y forjar políticas de acuerdo a los objetivos culturales y sociales definidos democráticamente. Más bien, prácticamente la única meta de

la planificación política es mantener o mejorar la competitividad de las sociedades para sostener su capacidad para seguir acelerando. Por esto, las reformas se justifican como “adaptaciones necesarias” a los requerimientos estructurales. Se fundamenta el cambio político en la amenaza de que, si no se lleva a cabo –*si no reducimos impuestos o permitimos la ingeniería genética*–, primero perderemos terreno y después nos quedaremos atrás y, finalmente, quedaremos hundidos en un estado de absoluta pobreza y escasez. La promesa de autonomía política, de dar forma a una sociedad que se encuentre más allá de la necesidad económica, es apenas un leve espectro en este escenario. Como he argumentado con anterioridad, esto se debe a que la lógica de la competencia y la aceleración no tiene ningún freno o límite interno: movilizan inmensas energías individuales y sociales, pero al final reabsorben hasta el último vestigio. Lógicamente, no hay ningún otro desenlace para este desarrollo que el sacrificio de todas las energías individuales y políticas a la máquina de la aceleración, simbolizada por la rueda del hámster de la competición socioeconómica. Esto, por supuesto, equivale a la heteronomía total, a la inversión radical de la promesa de la modernidad.

¿Cómo podríamos verificar o, por lo menos, hacer plausible esta afirmación sobre la brecha creciente entre el proyecto de la modernidad –la autonomía– y la

etapa tardomoderna de la aceleración social? A mi juicio, las condiciones sociales en las cuales los actores se encuentran, por un lado, éticamente comprometidos con la idea de autodeterminación mientras que, por otro, estas mismas condiciones socavan cada vez más la posibilidad de llevar a cabo esa idea en términos prácticos, conducen necesariamente a un estado de alienación. La alienación, quiero sugerir aquí, puede definirse preliminarmente como un estado en el cual los sujetos persiguen fines o realizan prácticas que, por una parte, no les son impuestos por actores o factores externos —hay opciones alternativas realizables— pero que, por otra parte, no tienen ningún deseo “real” de apoyar. Así, nos sentimos alienados cuando trabajamos todo el día hasta la medianoche sin que nadie nos lo haya ordenado e incluso cuando nuestro verdadero “deseo” es regresar a nuestra casa temprano (y tal vez hasta se lo prometimos a nuestra familia). O puede surgir también la alienación cuando ponemos en práctica nuevas reformas educacionales o económicas, o directrices administrativas que realmente no apoyamos, o cuando tenemos que despedir trabajadores para obtener mayores beneficios o competitividad. Abrigamos muchas dudas sobre los resultados y hubiéramos podido actuar de otra manera, pero “por alguna razón lo tuvimos que hacer”. De manera similar, en política, la alienación puede surgir cuando nos involucramos

en una guerra que *en el fondo no sentimos que esté justificada* (y “realmente” no la queremos), o apoyamos políticas que ayudan a la industria automotriz en contra de cualquier tipo de racionalidad ecológica. En cada uno de estos casos hacemos “voluntariamente” *lo que en realidad no queremos hacer*. Si este estado persiste, podríamos (tanto individual como colectivamente) incluso llegar a olvidarnos de lo que “realmente” quisiéramos hacer, pero nos quedamos con un vago sentimiento de heteronomía sin ningún agente supresor. En el penúltimo capítulo, por tanto, quiero bosquejar una subsiguiente “teoría crítica” resultante y una fenomenología de la alienación social.

14

La crítica ética

2. La alienación revisitada.

¿Por qué la aceleración social conduce a *Entfremdung*?

Es de sobra conocido que, para el joven Marx, el modo de producción capitalista generaba una quintuple alienación del ser humano: respecto de sus *acciones* (trabajo), de sus *productos* (cosas), de la *naturaleza*, de los *otros seres humanos* (el mundo social) y, por último, de *sí mismo/a*. En última instancia, sugirió Marx, la modernidad capitalista generaría condiciones sociales bajo las cuales los sujetos se verían seriamente constreñidos en su relación con “el mundo” como tal; quedarían alienados de los mundos subjetivo, objetivo y social. Ahora bien, como es sabido, el concepto o “verdadero significado” de “alienación” nunca quedó debidamente establecido en el discurso social, llevando a los marxistas conservadores a renunciar completamente a la idea (Schacht, 1971; Jaeggi, 2005). De manera similar, los pensadores sociales no se ponen necesariamente de acuerdo sobre si el capitalismo es o no responsable de crear todas o algunas de estas formas enunciadas de alienación. No obstante, en este capítulo

final quiero formular una tesis que se parece en algunos aspectos al razonamiento de Marx, pero no en otros: trataré de mostrar que la aceleración social está a punto de atravesar ciertos umbrales más allá de los cuales los seres humanos necesariamente quedan alienados, no solamente respecto de sus acciones, los objetos con los que trabajan y viven, la naturaleza, el mundo social y su propio yo, sino también del mismo tiempo y espacio. Al desplazar el análisis hacia una perspectiva temporal, dejo abierta la pregunta de si la lógica del cambio temporal es (estrictamente) económica o no. Como ya sugerí en la primera parte de este ensayo, sí creo que las fuerzas impulsoras de la aceleración social en la sociedad moderna rebasan el reino del capitalismo económico, pero esta creencia no es esencial para mi razonamiento. ¿Cómo surge la alienación a través de la velocidad? Examinemos las proposiciones una por una.

A) ALIENACIÓN RESPECTO DEL ESPACIO

Como ya he sugerido, el núcleo del concepto de alienación, tal como quiero usarlo, se encuentra en la relación del mundo consigo mismo (*auto-world-relation*): la alienación indica una profunda distorsión

estructural de las relaciones entre el sí mismo y el mundo, de las maneras en que el sujeto está colocado o “ubicado” en el mundo. Ahora bien, como los seres humanos son necesariamente sujetos corporizados, experimentan inevitablemente el mundo como espacialmente extendido y a ellos mismos como espacialmente ubicados. Sin embargo, como han observado Paul Virilio (1997, 1998) y muchos otros, en la era de la “globalización” digitalizada, las proximidades física y social se separan cada vez más: aquellos que están socialmente cerca de nosotros ya no tienen que estar cerca físicamente, y viceversa. De manera parecida, la relevancia social está cada vez más separada de la proximidad espacial. Así, para muchos o la mayoría de los procesos sociales su ubicación espacial o entorno ya no es relevante, o incluso determinable. El tiempo y el espacio, como sostiene Anthony Giddens (1994), se encuentran “desarraigados”. Ahora bien, todo esto no implica necesariamente “alienación del espacio”, pero sí lo permite. Resulta interesante que los gerentes de hotel informan que, cada vez con más frecuencia, tienen que reconfortar a los huéspedes que llaman a la recepción para pedir ayuda en materia de orientación: muchos preguntan en qué ciudad o país se encuentran en ese momento. Para “familiarizarnos” con cierto espacio territorial, para sentirnos “en casa” en un mundo espacial, necesitamos ciertas formas de

intimidad desarrollada: el significado de la palabra alemana “*Heimat*”, en mi opinión, significa precisamente que sentimos intimidad con un cierto espacio, incluso en aquellas partes o segmentos que no utilizamos ni necesitamos. Sin embargo, estas formas de intimidad o familiaridad tardan tiempo en desarrollarse: si uno se muda y se traslada una y otra vez, tarde o temprano pierde la conexión con un determinado espacio geosocial. Uno tiene que saber dónde queda el supermercado, la tienda de comestibles, la escuela, el gimnasio y la oficina, pero los espacios entre ellos permanecen “silenciosos”, en el sentido de los “*non-lieux*” de Augé (1992). No cuentan ninguna historia, no contienen recuerdos, no están entretnejidos con la identidad de uno. Esto, en última instancia, también será cierto para sus espacios vitales más íntimos; por ejemplo, su equipamiento de cocina: si conserva el mismo refrigerador y el mismo horno durante décadas, ya sabe cuál es su aspecto, su olor y sus sonidos, hasta sabe cuáles son sus deficiencias y sus fallas. Pero si los cambia dos veces al año, ya no le interesan sus rasgos individuales, simplemente tiene que saber cómo hacerlos funcionar. De esta manera, la aceleración social genera mayor movilidad y desprendimiento respecto del espacio físico, pero también afianza la alienación respecto de nuestro entorno físico o material.

B) ALIENACIÓN RESPECTO DE LAS COSAS

Con esto ya hemos entrado en el espacio de las cosas. El mundo-de-las-cosas (“thing-world”)* abarca por lo menos dos tipos de objetos: las cosas que producimos y las cosas que usamos o consumimos. Sostendría que los seres humanos siempre desarrollan relaciones íntimas, constitutivas, al menos con algunos objetos (T. Habermas, 1999). De hecho, las cosas con las que vivimos y trabajamos son, en alguna medida, partes constituyentes de nuestra identidad. Sin embargo, quiero proponer que nuestra relación con el mundo-cosa varía con la velocidad de la tasa de cambio. Si usted conserva sus calcetines, su automóvil o su radio portátil durante décadas o, por lo menos, durante años, dicho de otro modo, durante el tiempo que usted supone que puede conservar su automóvil, radio o calcetines –o su computadora, o su teléfono– hasta que se desgastan o se rompen, hay una gran probabilidad de que se transformen en parte de usted, o viceversa,

* La expresión “thing-world” puede equivaler a una expresión familiar a la fenomenología como “mundo-cósico”, para remitir al famoso ensayo de Martin Heidegger “La pregunta por la cosa”, traducido al inglés como *The thing*. Aquí preferimos emplear “mundo-de-las-cosas”, de los objetos, de manera abarcadora, de acuerdo con la explicación que sigue el propio autor.

[N. de MAI.]

que usted se transforme en parte de ellos. Un automóvil que uno mismo ha reparado diez veces, o unos calcetines que uno mismo ha cosido, son apropiados e individualizados o, más aun, internalizados. Son incorporados y experimentados en todas las dimensiones sensoriales, y también llevan sus marcas propias. Se transforman en parte de su experiencia cotidiana vivida, su identidad y su historia. En este sentido, el sí mismo se está extendiendo en el mundo-de-las-cosas, y las cosas también se transforman en parte del sí mismo. Apelando a la terminología de Charles Taylor (2007), hasta se podría decir que el yo se hace, en alguna medida, “poroso”: tirar estas cosas es un acto que afecta su identidad.

Ahora, en la sociedad de la aceleración, las cosas ya no se reparan: mientras podemos imprimirle más velocidad a la producción, no se puede hacer lo mismo con el mantenimiento y el servicio. En consecuencia, reparar las cosas se vuelve cada vez más costoso en comparación con volver a producirlas. Más aun, en la medida en que la mayoría de los productos se vuelven más complejos técnicamente, perdemos la capacidad práctica de cuidarlos por nuestra propia cuenta. Por último, en la medida en que se incrementa la velocidad del cambio social, el “consumo moral” de las cosas cobra más peso que su consumo físico: tendemos a desechar y reemplazar automóviles, computadoras,

ropa y teléfonos mucho antes de que estén físicamente gastados. Entonces, los calcetines que solo se usaron dos o tres veces, el automóvil que se llevó al taller incluso para cambiarle los neumáticos y el portátil al que no se le llegó a poner la hora correcta en el reloj, estos objetos ya no formarán parte de uno mismo. Obviamente, se mantendrán “extraños” para uno. Esto, por sí solo, no tiene por qué conducir a la alienación, pero sí lo hace cuando se transforma en el modo dominante o único de relacionarse con el mundo-cosa.

Mi postura es que, precisamente, sí se transforma en el modo dominante. Vemos esto con mayor claridad en la esfera de nuestra experiencia de trabajo. En mi caso concreto, le puse nombre al primer ordenador personal que tuve. Estaba seguro de que iba a tenerlo durante mucho tiempo y traté de hacerme amigo suyo. Ponerle nombre a algo es una señal inequívoca de que se está intentando familiarizarse con ese algo, *appropriarse* de él. Me sentí realmente mal cuando tuve que tirar el aparato debido al consumo moral. En la actualidad, ni siquiera sé qué tipo de ordenador uso, tampoco sé cómo huele o qué aspecto tiene cuando no estoy en mi oficina, ni qué sonidos hace. No me importa cuánto tiempo lo conservaré. Lo mismo puede decirse de mi teléfono móvil. Y aquí entra a jugar un factor nuevo: mientras mi teléfono móvil, mi portátil (mi *netbook*, *Ipad*, tableta o lo que sea) y mi ordenador

personal (laptop, no importa) se están volviendo cada vez más y más inteligentes, la distancia entre ellos y yo crece inevitablemente. Con mi viejo portátil, sabía cómo poner la hora correcta; con el nuevo, no. Nunca me tomé el trabajo de averiguarlo. En tiempos de las cintas de música, sabía cómo grabar una canción de la radio; con las nuevas tecnologías, ya no sé cómo se hace. Con mi viejo teléfono móvil, sabía cómo cambiar el tono; con el nuevo, ya no.

Así, mientras las cosas se vuelven más sofisticadas, yo me vuelvo más estúpido en relación con ellas; de hecho, pierdo mis conocimientos prácticos y culturales. Esta es una consecuencia natural de la devaluación incesante de la experiencia a través de la innovación. También me alieno de las cosas que poseo en el sentido de que me siento mal porque no las trato como debo. De esta manera, si tengo algún sentimiento respecto de ellas, es de culpa. Ellas son tan valiosas e inteligentes, y yo las trato tan torpemente. Esto, por desgracia, se aplica no solamente a los equipos (el *hardware*), sino también a los programas (el *software*). Estaba realmente familiarizado con el antiguo programa *Word for DOS*. Conocía cada opción, cada truco. Podía hacer todo lo que necesitaba. Conocía bastante bien, también, el sistema *XP*: lo manejaba muy bien en el nivel de mis necesidades cotidianas. Pero me siento totalmente analfabeto respecto de mi nuevo *Vista-Surface*: ya no sé cómo usar

los atajos, cómo insertar gráficos y cuadros, etc. En pocas palabras, el nuevo *software* y yo estamos completamente alienados el uno del otro, y lo mismo se aplica a mi nuevo reloj, mi nuevo *Ipad* (bueno, seamos honestos, no uso un *Ipad*, pero tampoco entiendo mi nuevo portátil), ni mi nuevo microondas.

Por supuesto, muchos individuos de la era moderna tratan de compensar estas experiencias inquietantes de alienación adquiriendo objetos exclusivos y caros, como un jarrón exótico, un piano de cola o un telescopio exclusivo, todos concebidos para permanecer por mucho tiempo. Pero en la mayoría de los casos, la porosidad nunca se alcanza; en lugar de eso, crece el complejo de culpa: estos objetos son tan costosos, ¡y nosotros tenemos tan poco tiempo para dedicarles la atención que merecen! Consecuentemente, vivimos, nos movemos y trabajamos en y a través de entornos que siguen siendo extraños a nosotros.

c) ALIENACIÓN RESPECTO DE NUESTRAS ACCIONES

Tomando en cuenta todo esto, no sería extraño que empezáramos a sentirnos alienados también respecto de nuestras propias acciones. Si lo contrario de sentirse alienado es sentirse “como en casa” (en un cierto lugar,

con ciertas personas y con ciertas acciones, por ejemplo), entonces bien podríamos decir que, con mucha frecuencia, no nos sentimos como en casa haciendo las cosas que hacemos. En este punto, la alienación puede surgir de dos causas. La primera está relacionada con la alienación respecto de los productos y herramientas tecnológicas que acabamos de discutir: en la vida moderna estamos constantemente ante la necesidad de utilizar equipos y herramientas —y de resolver problemas— que nunca hemos aprendido completamente a tratar, de los que nunca nos hemos apropiado. Así, mientras escribo este texto en mi nueva *netbook*, la computadora hace cosas raras: el cursor se desplaza súbitamente y salta de maneras que me resultan absolutamente misteriosas, creando un sentimiento de alienación mientras realizo una de esas pocas actividades en las cuales me siento realmente “completo” conmigo mismo, como es escribir un libro. Hace un rato, el día de hoy, tomé un avión de Viena a Zúrich, sin sentirme nunca completamente seguro acerca de los procedimientos y horarios con los que me enfrentaba. Lo mismo puede decirse de mi formulario de impuestos y muchos otros trámites que tengo que realizar.

Normalmente, la alienación en estas situaciones surge del hecho de que nunca encontramos el tiempo para informarnos realmente bien sobre lo que estamos haciendo. Cada manual y cada contrato que firmamos

(sobre todo en Internet), así como el prospecto de cada pastilla que tomamos, comienzan con la frase “Por favor, lea con cuidado la siguiente información antes de hacer nada”. Y, por supuesto, *NUNCA* leemos (completamente) el manual, ni el contrato, ni el estado de cuenta, ni la información del producto médico antes de usarlos. De donde surge que el exceso de información es una razón de nuestros sentimientos de alienación (sin importar si los llamamos de esta manera) en el mundo moderno.

Esto es válido no solamente para las pequeñas cosas y decisiones, sino que es igual de cierto para las decisiones mayores. Consideremos al graduado de escuela secundaria que está analizando la decisión de en qué programa de licenciatura se va a matricular. Todas las guías que consulte le darán el mismo ingenuo consejo: “Primero, defina para usted mismo qué es, exactamente, lo que quiere hacer y lo que necesita para ello. Luego, estudie cuidadosamente los catálogos y programas disponibles de las universidades que ofrecen los cursos que usted busca”. Excelentes consejos. Pero, en primer lugar, los graduados de escuela secundaria, cada vez con mayor frecuencia, padecen el problema de *no saber* exactamente lo que necesitan ni lo que quieren hacer con sus vidas. En segundo lugar, incluso cuando ya se han decidido por un campo de estudio, ¿qué universidades les ofrecen lo que necesitan? Y tercero, aun-

que le dedicaran toda la vida, nunca tendrían suficiente tiempo para estudiar y comparar los programas ofertados. Y de esta manera, inevitablemente, empiezan con mala conciencia: optan por algo conocido a medias, aun cuando debieran y pudieran haberse informado más a fondo. Y lo mismo puede decirse de otras decisiones de la vida: ¿alguna vez se informó usted a fondo sobre qué religión sostiene tal cosa sobre tal tema y, por lo tanto, sobre qué religión se ajusta mejor a sus necesidades y convicciones?¹ ¿Está usted seguro de que vive con la pareja más adecuada? O, pasando a un nivel más cotidiano, ¿tiene la mejor compañía de seguros, cuenta bancaria, proveedor de energía, plan de pensiones (o servicio de atención a mayores para sus padres) que usted pueda obtener? O, siendo menos ambiciosos, ¿está seguro de que las condiciones que le ofrecen su compañía de seguros, su banco o su plan de pensiones son, por lo menos, aceptables? Y si no, ¿cómo puede sentirse “como en casa” cuando analiza estos asuntos?

Sin embargo, los lectores podrán encontrar que la propuesta de alienación, expresada de esta manera, resulta un poco forzada, y estoy de acuerdo en que esta

¹ Estoy perfectamente consciente de que este no es el modo en que los creyentes reflexionan sobre su religión. No eligen un Dios sino que son elegidos por (un) Dios. En este respecto, la relación religiosa actualmente permanece siendo premoderna.

no es la fuente principal de alienación en el mundo de las acciones y prácticas cotidianas. Al comienzo definí alienación como el sentimiento de “no desear realmente lo que uno está haciendo”, por más que uno actúe por su propia decisión y libre albedrío. De acuerdo con esto, consideremos un día común en la oficina o en el hogar: con gran frecuencia encendemos el ordenador con la (mejor) intención de hacer algo que realmente consideramos útil e importante, y que claramente queremos hacer. Por ejemplo, hoy encendí el ordenador porque quería escribir este libro sobre aceleración y alienación. (De hecho, no estoy seguro de que *REALMENTE* quiera hacer eso en este momento; tal vez preferiría escuchar el nuevo álbum de U2 que acabo de comprar, ¡pero el manuscrito ya lleva un atraso de casi dos años!) De todos modos, antes de empezar a escribir, navegué rápidamente por algunas de las páginas web que suelo consultar: un vistazo a CNN, otro a los resultados del fútbol alemán y otro más a las últimas novedades de ProgRock. Pero tampoco estoy seguro de si “realmente” quería navegar por la red de esa manera, tenía un sentimiento raro mientras lo hacía y esta leve sensación de insatisfacción fue creciendo con cada clickeo para saltar de página porque nunca terminaba de leer ninguno de los artículos que abría. Ustedes podrán decir que esto es un problema personal mío, una debilidad de voluntad que

no tiene nada que ver con las estructuras sociales alienantes. Bueno, yo podría responder diciendo que esta misma experiencia, alienante y absorbente, es compartida por millones o miles de millones de usuarios de Internet y que, por lo tanto, difícilmente puede ser atribuida a mis debilidades personales. Pero está bien, acepto mi culpabilidad por el momento. Porque, en el próximo paso, las cosas se ponen todavía peores: consulté mi cuenta de correo electrónico. Desde ese momento, durante los siguientes 90 minutos, más o menos, me dediqué a hacer cosas que claramente no quería hacer. No necesito entrar en detalles ahora, porque los lectores ya saben de qué estoy hablando: quería dedicarme a avanzar con la escritura de mi libro pero, en lugar de eso, envié toda suerte de archivos y contestaciones, y “contraje” toda una carga de preocupaciones y consideraciones que antes no tenía. Al final, solo me quedaron 30 minutos para el libro.

Sin embargo, esta forma de “distracción” (y dispersión) de lo que “realmente queremos hacer” se puede observar no solamente en actividades referidas a la tecnología. En prácticamente cualquier campo de trabajo, los empleados (y también los empleadores) se quejan de que el tiempo que dedican a sus asuntos centrales va disminuyendo. Esto es válido para el tiempo que pasan los médicos con sus pacientes, el tiempo que los profesores dedican a enseñar o educar, el tiempo que los

científicos pasan investigando, etc. En última instancia, la queja de que “nunca llegamos a hacer” lo que “realmente queremos hacer” está basada simplemente en el hecho que mencioné en la primera parte de este ensayo: la lista de “cosas por hacer” se va alargando en todas las esferas, año tras año. La “retórica del deber” revela este sentimiento instintivo de alienación con toda claridad: que tendamos a justificar todo lo que hagamos con frases que parecen excusas del tipo de “realmente tengo que (leer las noticias, actualizar mi ordenador, rellenar el formulario de impuestos, comprarme ropa nueva, etc., etc.) y lo tengo que hacer ahora” constituye una indicación inconfundible de la medida en la que consideramos estas actividades como heterónomas. Y esto, a su vez, se corresponde estadísticamente con la queja que reciben los investigadores de las personas pertenecientes a casi todas las clases sociales en casi todos los países desarrollados: que “nunca pueden encontrar el tiempo” para hacer las cosas que en verdad les gusta hacer (para consultar evidencia estadística, véase Rosa, 2005a: 213-235). ¡Resulta llamativo, sin embargo, que este sea un sentimiento muy difundido incluso entre gente que encuentra tiempo para ver la televisión (o navegar en la red) durante tres o más horas por día! Por supuesto, podría alegarse que, si esto es cierto, entonces la gente “realmente” prefiere la televisión antes que hacer cualquier otra cosa que dice preferir (como, por

ejemplo, tocar el violín, irse de excursión, visitar amigos o ir a ver una ópera de Wagner). Sin embargo, este no es el caso. Datos de investigaciones sobre los sentimientos y niveles de disfrute de diversas actividades sugieren claramente que las personas efectivamente disfrutaban mucho más de estas actividades una vez que se han dedicado a las mismas. Los niveles de disfrute y satisfacción de ver la televisión, por el contrario, son abismalmente bajos (véase Kubey y Csikszentmihalyi, 1990). Sin embargo, quizás haga falta interpretar este extraño hallazgo.² La realidad es que la gente, aparentemente, muy pocas veces hace lo que “realmente quiere hacer”; en lugar de ello, se dedica –sin ninguna coerción, claro está– a actividades que, en realidad, no le atraen mucho. Esto es, entonces, un caso casi paradigmático de alienación de acuerdo con nuestra definición de hace unos párrafos: las personas se dedican voluntariamente a hacer lo que “realmente” no quieren hacer.

Esta forma extraña y completamente nueva de alienarnos respecto de nuestras propias acciones resulta también, en mi opinión, de las lógicas autopropulsadas de la competición y la aceleración. En el contexto de un mundo estructurado en torno de los imperativos de la velocidad, no solamente nos parece conveniente

² En un intento por dar sentido a este punto, véase Rosa 2005a: 222 y ss.

buscar realizaciones de nuestros deseos a corto plazo (como ver la televisión) con preferencia sobre su desarrollo a largo plazo (como tocar el violín). Nos impelen, como argumenté anteriormente, a comprar “potencialidades” y opciones en lugar de bienes, y de esta manera compensamos el consumo “real” a través de un incremento del *shopping*. No nos tomamos ni buscamos el tiempo para leer *Los hermanos Karamazov* sino que, en lugar de eso, compramos también *El idiota*, de Dostoievsky. No nos tomamos el tiempo para aprender a usar nuestro telescopio en serio (esto consume demasiado tiempo: en cuatro de cada cinco noches que usted planea sacar su instrumento, se encuentra con que está nublado; la quinta noche hace demasiado frío; la sexta usted no se siente muy bien; y la séptima, usted por fin logra sacar su telescopio y montarlo, pero se da cuenta en seguida de que es muy difícil encontrar la luna debido al segmento de cielo tan pequeño que puede abarcar su visor); de modo que compra una cámara que, teóricamente, podría acoplar a su telescopio. De esta manera, nuestros poderes, opciones y accesibilidades potenciales se incrementan constantemente, mientras que nuestras capacidades “reales” o realizadas descienden progresivamente. Tenemos más libros, CD, DVD, telescopios, pianos, etc. que nunca, pero no podemos digerirlos. Porque la “digestión” lleva demasiado tiempo y tenemos una urgencia creciente

por ponernos al día: compensamos el consumo no realizado con un aumento de compras. Es bueno para la economía, pero malo para la vida y, obviamente, un punto de partida muy prometedor para regresar al concepto de “falsas necesidades”.

En última instancia, sin embargo, tendemos a olvidarnos de lo que “realmente” queríamos hacer y quiénes “realmente” queríamos ser. Estamos tan dominados por el deseo de reducir la lista de cosas por hacer y dedicarnos a las actividades de consumo y gratificación instantánea (como ir de compras o ver la televisión) que perdemos nuestro sentido de “lo auténtico”, de aquello que en verdad queremos. Así, en palabras de Ödön von Horvath, al final tenemos la sensación de que somos alguien muy diferente, porque nunca encontramos tiempo para ser él o ella. Esto, sin embargo, está indicando dos formas más de alienación: la *autoalienación*, por un lado, y una forma muy peculiar de *alienación respecto del tiempo*, por el otro. Permítanme comenzar con la segunda.

D) ALIENACIÓN RESPECTO DEL TIEMPO

Como todos sabemos, mientras podemos medir el tiempo del reloj objetivamente, la manera en que ex-

perimentamos el tiempo, su duración interior, es un fenómeno inasible y subjetivo. Media hora puede ser increíblemente corta o insoportablemente larga, dependiendo de las circunstancias y las actividades a las que nos estemos dedicando. Sin embargo, investigaciones empíricas han logrado brindar resultados bastante consistentes (y asombrosos) sobre la experiencia interior del tiempo. De esta manera, podemos verificar fácilmente, a partir de nuestra propia experiencia y memoria, el fenómeno llamado “la paradoja subjetiva del tiempo”. Esto quiere decir que el *tiempo de la experiencia* y el *tiempo del recuerdo* tienen cualidades inversas: si haces algo que realmente disfrutas y recibes muchas sensaciones nuevas, intensas y estimulantes, el tiempo generalmente pasa con rapidez. Pero cuando uno mira hacia atrás, al final del día, inevitablemente siente que ha sido un día sumamente *largo*. Piense, por ejemplo, en un viaje de vacaciones, digamos, de Estocolmo a la Riviera. Sale usted temprano por la mañana, coge primero un ferry y luego un avión a Munich; allí hace un breve *tour* por la ciudad; luego pasa unas horas en los Alpes y luego, por fin, se encuentra sentado en una agradable cafetería a orillas del Mediterráneo. Cuando se va a acostar por la noche, usted podría pensar que, en realidad, inició su viaje en Estocolmo hace dos o tres días. De esta manera, un tiempo (breve) que pasó rápidamente en la experiencia, se transforma en

un tiempo prolongado (extenso) en la memoria. Pero también puede ser cierto lo contrario. Piense en un día que pasó aburrido esperando durante horas en alguna estación de ferrocarril u oficina burocrática, además de un poco de retraso adicional en un atasco de tráfico. Mientras espera, el tiempo parece estirarse milagrosamente: da la impresión de que uno está sentado allí durante horas, cuando de hecho el reloj solo muestra un avance de diez minutos. El tiempo se mueve despacio. Sin embargo, cuando usted se va a acostar al final de semejante día, le dará la impresión de que acaba de levantarse. Por arte de magia, parece que el día ha pasado “como si nada”. El tiempo lento y largo de la experiencia se transforma en un tiempo muy corto en la memoria (véase Flaherty, 1999).

Hasta ahora, todo va bien; todo esto no es nuevo ni particularmente chocante. Pero es aquí donde las cosas se ponen emocionantes. En el mundo tardomoderno de los medios de comunicación, parece que las formas clásicas larga/corta o corta/larga de experimentar el tiempo están siendo reemplazadas progresivamente por una forma nueva que, curiosamente, sigue un patrón corto/corto: piense en lo que ocurre cuando llega a casa y decide hacer un rápido *zapping* por la programación de televisión. Es fácil que este *zapping* dure varias horas, o podría usted quedarse “enganchado” en un programa de *suspense* realmente emocionante

y el tiempo pasaría inadvertido y muy rápidamente, igual que en el viaje. Y, al igual que en el viaje, usted recibiría numerosos estímulos y su corazón podría latir más de prisa al observar que el asesino está dando vuelta la esquina. Sin embargo, en el momento en que usted apaga el televisor, el tiempo no empieza a estirarse (como en el viaje), sino que se reduce prácticamente a nada. Cuando se va a acostar ese día, el período de ver la televisión se evaporará, como en la experiencia larga/corta; si la mayor parte del día se ha dedicado a ver la televisión, se sentirá como si se acabase de levantar. En consecuencia, lo que surge es un patrón corto/corto: el tiempo pasa rápidamente en la experiencia, pero se encoge en la memoria.

Ahora bien, si esto ocurriera solamente con la televisión, no sería tan relevante. Ya sabemos que la pantalla de televisión nos hace cosas raras. Sin embargo, quiero postular que el patrón corto/corto se ha hecho mucho más común en nuestro mundo de la vida en la modernidad tardía. Esta misma experiencia, por ejemplo, se produce cuando navegamos en Internet, o cuando jugamos en el ordenador. Consideremos por un instante qué razones podríamos encontrar para esta inversión en la experiencia del tiempo. Creo que la diferencia entre la televisión y el viaje es doble: primero, el viaje involucra todos nuestros sentidos, es una experiencia corporal en todas sus dimensiones. En contraste,

ver la televisión es una experiencia “des-sensualizada”: apenas movemos la cabeza, todo va hacia nuestros ojos desde una perspectiva muy limitada y no hay percepciones en nuestra piel, en nuestra nariz, etc. Segundo, la historia o historias en las que nos sumergimos cuando vemos la televisión (o cuando nos dedicamos a juegos de computadora) están descontextualizadas: no tienen nada que ver con qué o quiénes somos, con cómo sentimos, o con el resto de nuestras vidas. No “responden” en ningún sentido significativo a nuestros estados o experiencias interiores. Por lo tanto, durante esas actividades, incorporamos “episodios aislados” de acción o experiencia. Estos episodios no dejan “huellas de memoria” en nuestros cerebros. Dado que no tienen relevancia para nuestras vidas, o nuestras identidades en su totalidad, y dado que no agregan nada a nuestras experiencias pasadas, tendemos a olvidar estos episodios de inmediato (y nos lo podemos permitir). Esta tendencia a borrar (o no dejar) huellas en la memoria resulta bastante útil en una sociedad de aceleración en la que la experiencia es en su mayor parte anacrónica e inútil, y hay que estar preparado para lo nuevo e imprevisto. Pero parece que la presencia o ausencia de (profundas) huellas de memoria es lo que determina que el tiempo parezca, en retrospectiva, corto o largo.

Ahora bien, si esto último es cierto y relevante, tenemos buenas razones para diagnosticar una tenden-

cia generalizada hacia un patrón corto/corto de la experiencia del tiempo tardomoderno: cada vez más, nos involucramos en actividades y contextos que están rigurosamente aislados unos de otros. De esta manera, podríamos ir al gimnasio, luego al parque de atracciones, y después a un restaurante y al cine, visitar el zoológico, asistir a una conferencia, a una reunión de negocios, parar en el supermercado, etc. Todas estas actividades se traducen en episodios aislados de acción y experiencia que no se relacionan entre sí de manera integrada ni significativa. Al final, apenas nos acordamos de haber estado ahí.

De hecho, esta una tendencia que identificó Walter Benjamin hace casi un siglo. En alemán, estableció una distinción entre *Erlebnissen* (es decir, episodios de experiencia, vivencias) y *Erfahrungen* (experiencias que dejan huella, que se conectan con o son relevantes para nuestra identidad e historia; experiencias que tocan y modifican lo que somos). Y sugirió que podríamos estar aproximándonos a una época rica en *Erlebnissen* pero pobre en *Erfahrungen*. Se puede distinguir fácilmente entre ambas, buscando en la propia memoria. En palabras de Benjamin, necesitamos *souvenirs*, huellas externas a la memoria, para recordar las “vivencias”, mientras que nunca olvidaríamos verdaderas “experiencias” en el sentido de *Erfahrungen*. Benjamin sugiere que no es casual que el turista moderno recurra

a los *souvenirs*. Yo mismo debo confesar que, con mucha frecuencia, tengo que consultar mi agenda para saber si he estado o no en determinada ciudad (o en una determinada conferencia). No puedo saberlo a partir de mi “memoria interna”.

Sin embargo, lo que Benjamin no pudo prever es que hasta los *souvenirs* solo funcionan cuando tienen “grabadas” huellas de memoria emocional. Usted seguramente querrá conservar los *souvenirs* y fotografías que nos recuerdan nuestro primer amor, o nuestro primer viaje al extranjero solos; pero cada vez más nos cansamos de todos los recuerdos y fotos que coleccionamos: no nos dicen nada, nos dejan “fríos”. No tienen poder para evocar algo en nosotros, porque son las huellas externas de vivencias que ahora nos resultan sin sentido. Así, como Benjamin anunció, nos volvemos cada vez más ricos en vivencias (*Erlebnissen*), pero cada vez más pobres en experiencias (*Erfahrungen*). Como resultado, el tiempo parece estar “corriendo en dos sentidos”: transcurre rápidamente y se va quedando sin memoria. Esto, de hecho, podría constituir el núcleo de la explicación sobre la sensación tardomoderna de alta velocidad del tiempo. Al igual que con nuestras acciones y mercancías, lo que está ocurriendo aquí es una falta de “apropiación del tiempo”; no logramos hacer que el tiempo de nuestras experiencias sea “nuestro” tiempo: las meras vivencias y el tiempo

que se dedica a ellas siguen siendo *extraños* a nosotros. Una falta de apropiación de nuestras propias acciones solo puede conducir a formas más o menos graves de *autoalienación*.

E) ALIENACIÓN RESPECTO DEL YO Y LOS OTROS

En cierto sentido, por tanto, la aceleración conduce simple y directamente a la desintegración, primero, y a la erosión del compromiso, después: no logramos integrar nuestros episodios de acción y de experiencia (y las mercancías que adquirimos) en la totalidad de una vida y, en consecuencia, estamos cada vez más indiferentes y menos comprometidos con los tiempos y espacios de nuestras vidas, de nuestras acciones y experiencias, y de las cosas con las que vivimos y trabajamos. No es de extrañar que esto también sea válido para el mundo social. Como ha argumentado convincentemente Kenneth Gergen, el yo tardomoderno se encuentra con tantas otras personas (en el tráfico, por teléfono, a través del correo electrónico, etc.) en tan poco tiempo, que se encuentra completamente “saturado”:

En la comunidad cara a cara, el reparto de personajes permanecía más o menos estable. Se producían

cambios en virtud de nacimientos y muertes, pero mudarse de una ciudad a otra —y especialmente de un estado o país a otro— era difícil. La cantidad de relaciones que se mantienen vigentes comúnmente en el mundo de hoy constituye un contraste agudo. Si contamos los miembros de la familia, las noticias por la matutinas en la televisión, la radio en el automóvil, los compañeros en el tren y el periódico local, durante el habitual trayecto al trabajo un individuo puede encontrarse con tantas personas diferentes (en términos de imágenes) en las primeras dos horas del día como su predecesor en su comunidad a lo largo de todo un mes (Gergen, 2000: 62) [...]. A través de las tecnologías del siglo, la cantidad y variedad de las relaciones en las que nos involucramos, la frecuencia potencial de contactos, la intensidad expresada de la relación y su perdurabilidad a través del tiempo tienden a incrementarse constantemente. En la medida en que este incremento se hace extremo, llegamos a un estado de saturación social (Gergen, 2000: 61; cf. 49 y ss.).

Como resultado, se vuelve estructuralmente improbable que realmente podamos “relacionarnos” los unos con los otros. Si nos falta tiempo, todavía podría estar dispuesto a intercambiar información con otros y cooperar con ellos en términos más o menos instrumen-

tales, pero lo último que queremos oír es la historia de su vida o sus problemas personales. *Vamos a tomar algo, sí*, pero no vayamos a meternos en historias personales ni a establecer relaciones profundas, en el sentido de verdaderos “ejes de resonancia” (Taylor, 2007). Estas últimas son difíciles de construir y dolorosas de disolver: ambos aspectos son problemáticos en un mundo de encuentros rápidamente cambiantes.

Que esa *autoalienación*, entonces, puede constituir un peligro latente en una sociedad de aceleración tardomoderna es evidente a partir de los razonamientos que he presentado hasta el momento. Si estamos alienados respecto del espacio y el tiempo, aparte de nuestras propias acciones y experiencias, y también de nuestros compañeros de interacción, es casi imposible evitar la sensación de una profunda *autoalienación*. Porque, como han argumentado de manera convincente Charles Taylor y muchos otros participantes del llamado debate liberal-comunitarista (y muchos más antes de ellos), nuestro sentido del yo surge de nuestras acciones, experiencias y relaciones, de la manera en que estamos ubicados (y nos ubicamos) en el mundo social y espacial-temporal, incluido el mundo de las cosas (véase Rosa, 1998, 2005: 352 y ss.). Todos los episodios de acción y experiencia que atravesamos, todas las opciones que tenemos, las personas que conocemos y las cosas que hemos adquirido son la materia prima

de las muchas líneas narrativas que podríamos elaborar sobre nosotros mismos, de las muchas historias que podríamos construir para determinar nuestra identidad. Sin embargo, ninguna de estas historias parece concluyente, porque no nos apropiamos de ninguna de ellas. (Así no puede extrañarnos que seamos poco propensos a escuchar las historias de vida de los demás.) Quiénes somos y cómo nos sentimos depende de los contextos en los cuales nos movemos, y ya no parecemos capaces de integrar estos contextos en nuestra experiencia y acción. Esto podría concluir en el “agotamiento del yo”, o aun en el agotamiento profesional o la depresión, como sugiere Alain Ehrenberg (1999; véase también Rosa, 2005a: 388 y ss.). Si es “la importancia de lo que nos preocupa” lo que constituye nuestra identidad (Frankfurt, 1988), la pérdida de este sentido, de una persistente jerarquización de la pertenencia y de la dirección, no puede más que conducir a la distorsión de la relación hacia uno mismo. La alienación respecto del mundo y la alienación respecto de uno mismo no son dos cosas separadas, sino simplemente dos caras de la misma moneda. Persiste mientras los “ejes de resonancia” entre el sí mismo (la subjetividad) y el mundo giran en silencio.

Conclusión

Este ensayo, obviamente, ha presentado un relato unilateral y sesgado de la vida en la modernidad tardía. En toda su extensión se hizo hincapié en los peligros y las trampas, y se descuidaron los beneficios y oportunidades de la velocidad. Más aun, el concepto central de alienación sigue siendo conceptualmente confuso y está filosóficamente subdesarrollado. Pero no ha sido el objetivo de este estudio presentar una versión acabada de la Teoría Crítica, sino roturar el terreno y poner las bases para ello en dos aspectos. En primer lugar, espero haber convencido a los lectores de la necesidad de un análisis y crítica amplios de las estructuras temporales de la sociedad moderna (tardía). En segundo lugar, mi propósito ha sido demostrar la posibilidad de la reintroducción del concepto de alienación en la Teoría Crítica contemporánea. Esta reintroducción, según creo, puede lograrse sin la necesidad de recurrir a concepciones esencialistas como *naturaleza humana* y *esencia*. Respecto de lo que nos hemos alienado a

causa de los dictados de la velocidad, he argumentado, no es de nuestro ser interior inalienable, sino de nuestra capacidad para apropiarnos del mundo.

Si, por ejemplo, es cierto que nosotros, como consumidores-ciudadanos tardomodernos, tratamos de compensar la falta de apropiación con un incremento de adquisiciones, y tendemos a confundir consumo con adquisición, entonces podríamos tener una base no paternalista y no perfeccionista para una crítica contemporánea de la alienación y las necesidades falsas. No es que el teórico social sepa misteriosamente cuáles son “nuestras” necesidades verdaderas, sino que es el/la consumidor/a mismo/a quien exhibe formas de insatisfacción y compensación que pueden ser analizadas, entre otros, por medio de la introspección atenta. Más aun, tal crítica a la “alienación temporalmente causada” no presupone el engañoso ideal de una subjetividad libre de tensiones, conflictos y escisiones inherentes. Como han argumentado de manera convincente las críticas a la “verdadera autenticidad” —desde Helmuth Plessner hasta los postestructuralistas contemporáneos, pasando por Adorno— no cabe duda de que cualquier intento de eliminar la alienación por la vía política o cultural conduce a formas totalitarias de filosofía, cultura y política, además de formas autoritarias de personalidad.

Sí, la subjetividad humana está inevitablemente des- centrada, escindida, llena de tensiones y definida por

conflictos irresolubles entre deseos y evaluaciones. Sin embargo, los dictados de velocidad, competición y plazos en la modernidad tardía crean dos dilemas que a pesar de todo justifican el veredicto de una nueva forma de alienación que merece la crítica social. Primero, esos dictados se convierten en patrones de conducta y experiencia que, como he tratado de señalar, no son creados por uno u otro conjunto de valores y deseos, sino que permanecen verdaderamente “extraños” para los sujetos. Segundo, en contraste con otros tipos de regímenes socioculturales, como la Iglesia Católica, el escenario tardomoderno no brinda ideas ni instituciones que posibiliten una potencial “reconciliación”: todos los fracasos y carencias revierten directamente sobre los individuos. Es exclusivamente culpa nuestra si no somos felices o si no podemos mantenernos en la carrera. Una consecuencia de esto es que los sujetos que viven en entornos de alta velocidad en la modernidad tardía se muestran cada vez más incapaces de reconciliar y armonizar los diferentes horizontes temporales de sus vidas: los patrones, horizontes, estructuras y expectativas de nuestras acciones cotidianas, aun cuando podríamos estar en condiciones de dominarlas, se separan cada vez más de las expectativas y horizontes que desarrollamos para nuestra vida en su conjunto, desde la perspectiva de nuestro plan de vida y, más aun —como he tratado de señalar—, carecemos de un sentido

que defina la conexión entre nuestras estructuras de tiempo individuales y nuestro lugar en el tiempo histórico (por no hablar del cosmológico).

De esta manera, una crítica a las estructuras de la sociedad, sus motores en constante aceleración y sus consecuencias alienantes, constituye para mí la vía más fructífera para futuros desarrollos de la Teoría Crítica. Hasta podría parecer la única opción racionalmente disponible en un mundo que se ha vuelto tan veloz e inestable que dificulta el análisis a fondo de sus rasgos. Que el mundo parezca ser demasiado escurridizo, no solamente para la planificación de su determinación política, sino también, en igual medida, para su reconstrucción racional y apropiación epistemológica, según mi opinión, no es la causa sino el resultado de una alienación cuyo núcleo es una distorsión (temporal) completa de la relación tardomoderna entre el yo y el mundo.

Para los sujetos en la modernidad tardía, el mundo (incluido el yo) se ha vuelto silencioso, frío, indiferente y hasta repulsivo. Esto, sin embargo, señala una forma más profunda de alienación, si asumimos que la “*capacidad de responsividad*” (o capacidad de responsiva)* en

* Se ha optado por mantener el término “responsividad”, respetando un uso del autor en el cual se conjugan el sentido de “respuesta” y “receptividad” de una responsiva con el de “responsabilidad”, como en la responsiva médica. [N. de las R.]

la relación del yo con el mundo es el “reverso” propio de la alienación. Lo que necesitamos, por consiguiente, es un informe completo y a fondo del aspecto que podría tener una forma de vida no alienada. En este momento, ni siquiera tengo un bosquejo de dicho informe. Sin embargo, estoy convencido de que el “silenciamiento” del mundo, la “sordera” en la relación entre el yo y el mundo, es la preocupación más persistente y más amenazante en todos los diagnósticos de “patología” que hallamos en análisis sociales críticos de la modernidad: la idea de que no podemos dejar de llamar al mundo y esperar un respuesta que tal vez nunca recibamos, no es solamente la raíz de las crónicas existencialistas del absurdo, como decía Camus, sino que también se encuentra en el núcleo del concepto de alienación del primer Marx, la preocupación de Weber por el desencanto, el análisis de Durkheim sobre la anomia, la descripción de Lukacs (y Marcuse, o Honneth) de la reificación, y el temor de Adorno y Horkheimer ante la completa dominación de la razón instrumental.

El antídoto de Adorno, la *mímesis*, desde mi punto de vista, está bien definido por la contra-idea de una aproximación “responsiva” mutua entre el yo y el mundo. Hasta ahora, en la historia de la humanidad occidental, parece haber dos grandes formas o sistemas culturales capaces de hacer “responsivo” al mundo: la *religión*, que permite considerar a uno o varios dioses

responsivos en alguna parte, y el *arte*—la poesía y, sobre todo, la música—, que, al decir de los románticos, despierta el mundo para que responda con cantos.¹ Así, es posible que el “retorno a la religión” en la modernidad tardía, así como la característica más peculiar de una omnipresente “musicalización” de la vida cotidiana (no falta música en ningún supermercado, ni en ningún ascensor, ni en ningún aeropuerto; además, un número creciente de personas en los espacios públicos parecen tratar de estimular experiencias de “autorresonancia” a través de auriculares y los *gadgets* personales, mientras que al mismo tiempo, al hacer esto, pierden toda resonancia con su entorno) en realidad son síntomas de un desastre de resonancia tardomoderno.

A partir de esto, me parece, emerge la idea de que una “buena vida” podría ser, al final, aquella que es rica en experiencias multidimensionales de “resonancia”; una vida que vibra a lo largo de “ejes de resonancia” discernibles, para usar el término de Taylor una última vez. Dichos ejes pueden desarrollarse en la relación entre el sujeto y el mundo social, el mundo objetual [*object-word*], la naturaleza, el trabajo, etc. *Resonancia*,

¹ El poema breve *Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort, und die Welt hebt an zu singen, triffst Du nur das Zauberwort*, de Joseph Freiherr von Eichendorff (1788-1857), es probablemente el más paradigmático (y con frecuencia el multicitado) poema del Romanticismo alemán.

en este caso como “lo otro de la alienación”, por supuesto, es un concepto existencialista o emocional más que cognitivo: si el mundo resuena o no con nosotros no parece depender mucho del *contenido* cognitivo de nuestra conceptualización de la relación yo-mundo. Por el contrario, si consideramos o no verosímiles y atrayentes las historias sobre un dios benigno o una “profunda” naturaleza encantada, depende muy probablemente de nuestro “estar en el mundo” precognitivo. Si este mundo es percibido como poco hospitalario, frío e indiferente, esas historias tendrán poca credibilidad. No obstante, es obvio que las estructuras cognitivas de nuestra propia concepción del mundo también tienen alguna influencia sobre cómo experimentamos a este último. Si usted cree, por ejemplo, que Satanás está al acecho detrás de cada esquina, puede empezar a sentir que el mundo es un lugar hostil. Y si cree, en cambio, en las teorías de la *elección racional*, que postulan que la única meta de los seres humanos es la de satisfacer (instrumentalmente) sus preferencias y funciones utilitarias, no sería de extrañar que el mundo le pareciera totalmente “silencioso”.

Llegados a este punto, todo es, por supuesto, mera especulación, pero una especulación que encuentre de suficiente interés como para estimular más investigaciones en torno a una teoría crítica de la aceleración y la alienación.

Bibliografía

- AA.VV. (1999). *Psychologie Heute*, 26, núm. 3.
- Appadurai, Arjun (1990). "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en M. Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage Publication Ltf. [Appadurai, Arjun (2001 [1996])]. "Dislocación y diferencia en la economía cultural global", en *Modernidad desbordada*, Buenos Aires, Ediciones Trilce-Fondo de Cultura Económica, pp. 41-62].
- Aranson, Johann (2001). "Autonomy and Axiality", en J. P. Arnason y P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart, Franz Steiner, pp. 155-206.
- Augé, Marc (1992). *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, París, Verso [Augé, Marc (2000). *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa].
- Baier, Lothar (2000). *Keine Zeit! 18 Versuche über die Beschleunigung*, Múnich, Kunstmann.
- Baudrillard, Jean (1994). *The Illusion of the End*, Oxford, Polity [Baudrillard, Jean (1993). *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama].
- Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge, UK, Polity Press [Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica].
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash (1997). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press.

- Benthaus-Apel, Friederike (1995). *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie. Eine empirische Analyse der Zeitverwendung und Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Wiesbaden, Deutscher Universitäts-Verlag.
- Blumenberg, Hans (1986). *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Bonus, Holger (1998). "Die Langsamkeit der Spielregeln", en K. Backhaus y H. Bonus (eds.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart, Schäffer/Pöschel, pp. 41-56.
- Conrad, Peter (1999). *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Coupland, Douglas (1991). *Generation X. Tales for an Accelerated Culture*, Nueva York, St. Martin's Press [Coupland, Douglas (1993). *Generación X*, Barcelona, Ediciones B].
- Dörre, Klaus (2009). "Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus", en K. Dörre, S. Lessenich y H. Rosa, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 15-57.
- Eberling, Matthias (1996). *Beschleunigung und Politik*, Frankfurt, Peter Lang.
- Ehrenberg, Alain (1999). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob [Ehrenberg, Alain (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión].
- Eriksen, Thomas Hylland (2001). *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Londres/Sterling, Virginia, Pluto Press.
- Flaherty, Michael G. (1999). *A Watched Pot. How We Experience Time*, Nueva York, New York University Press.
- Frankfurt, Harry (1988). *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press [Frankfurt, Harry (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz editores].
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press [Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta].

- Garhammer, Manfred (1999). *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Berlín, Edition Sigma.
- Geißler, Karlheinz (1999). *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg, Herder.
- Gergen, Kenneth J. (2000). *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nueva York, Basic Books [Gergen, Kenneth J. (2006). *El Yo saturado. Dilemas de la identidad en la vida contemporánea*, Barcelona, Paidós Ibérica].
- Gertenbach, Lars y Hartmut Rosa (2009). "Kritische Theorie", en L. Gertenbach, H. Kahlert, S. Kaufmann, H. Rosa y C. Weirbach, *Soziologische Theorien*, Fink, Paderborn, pp. 175-254.
- Giddens, Anthony (1994). *Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press [Giddens, Anthony (1999). *Consecuencias de la Modernidad*, versión de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza].
- Gleick, James (1999). *Faster. The Acceleration of Just About Everything*, Nueva York, Pantheon Books.
- Glottz, Peter (1998). "Kritik der Entschleunigung", en K. Backhaus y H. Bonus (eds.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, 3ra ed. ampliada, Stuttgart, Schäffer/Pöschel, pp. 75-89.
- Gronemeyer, Marianne (1996). *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, 2da ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gurvitch, Georges (1963). "Social Structure and the Multiplicity of Time", en E. A. Tiryakian (ed.), *Social Theory Values and Sociocultural Change*, Glencoe, The Free Press, pp. 171-185.
- Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*, trad. por Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press [Habermas, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1*, trad. por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Grupo Santillana].
- (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System. A Critique of Functionalist Reason*, trad. por Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press.

- (1992). “Drei normative Modelle der Demokratie. Zum Begriff der deliberativer Politik”, en H. Münkler (ed.), *Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, Múnich, Piper, pp. 11-24.
- Habermas, Tilmann (1999). *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hall, Edward T. (1973). *The Silent Language*, Nueva York, Anchor Books [Hall, Edward T. (1989). *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza editorial].
- Harvey, David (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge-MA/Oxford, Blackwell [Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu].
- (1999). *The Limits to Capital*, Londres/Nueva York, Verso.
- Honneth, Axel (1994). *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt, Fischer-Taschenbuch-Verlag [Honneth, Axel (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana].
- (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. por Joel Anderson, Cambridge-MA, MIT Press.
- (2003). “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung”, en A. Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt, Campus, pp. 141-158.
- (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp [Honneth, Axel (2009). *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Madrid, Katz Editores].
- Jaeggi, Rahel (2005). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt, Campus.
- Jahoda, Marie (1988). “Time: a social psychological perspective”, en M. Young y T. Schuller (eds.), *The Rhythms of Society*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 154-172.
- Jameson, Fredric (1994). *The Seeds of Time*, Nueva York, Columbia University Press [Jameson, Fredric (2000). *Las semillas del tiempo*, Barcelona, Editorial Trotta].
- Kohli, Martin (1990). “Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen: Elemente zu einem interkulturellen Vergleich”, en G. M. Elwert, M. Kohli y H. K. Müller (eds.), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Saarbrücken, Breitenbach, pp. 11-32.
- Koselleck, Reinhart (2009). “Is There an Acceleration of History?”, en H. Rosa y W. Scheuerman, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, pp. 113-134.
- Kraus, Wolfgang (2002). “Falsche Freunde”, en J. Straub y J. Renn (eds.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/Nueva York, Campus, pp. 159-186.
- Kubey, Robert y Mihaly Csikszentmihalyi (1990). *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Laslett, Peter (1988). “Social Structural Time: An Attempt at Classifying Types of Social Change by Their Characteristic Paces”, en M. Young y T. Schuller (eds.), *The Rhythms of Society*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 17-36.
- Levine, Robert (1997). *A Geography of Time: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, Nueva York, Basic Books.
- Linder, Staffan B. (1970). *The Harried Leisure Class*, Nueva York, Columbia University Press.
- Lübbe, Hermann (1998). “Gegenwartsschrumpfung”, en K. Backhaus y H. Bonus, *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, 3ra ed. extendida, Stuttgart, Schäffer/Pöschel, pp. 129-164.
- (2009). “The Contraction of the Present”, en H. Rosa y W. Scheuerman, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, pp. 159-178.
- Müller, Hans-Peter y Michael Schmid (eds.) (1995). *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Myerson, George (2001). *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Cambridge, Icon Books.

- Nullmeier, Frank (2000). *Politische Theorie des Wohlfahrtsstaats*, Frankfurt/Nueva York, Campus.
- Osten, Manfred (2003). *'Alles veloziferisch' oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit*, Frankfurt, Insel.
- Reheis, Fritz (1996). *Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Dramstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Robinson, John P. y Geoffrey Godbey (1996). "The great American slowdown", en *American Demographics*, junio, pp. 42-48.
- (1999). *Time for Life. The Surprising Ways American Use Their Time*, 2da. ed., University Park, Pennsylvania State University Press.
- Rosa, Hartmut (1998). *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, Campus.
- (2001). "Temporalstrukturen in der Spätmoderne: Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht", en *Handlung, Kultur, Interpretation*, vol. 10, núm. 2, pp. 335-381.
- (2002). "Zwischen Selbstthematisierungszwang und Artikulationsnot? Situative Identität als Fluchtpunkt von Individualisierung und Beschleunigung", en J. Straub y J. Renn (eds.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/Nueva York, Campus, pp. 267-302.
- (2003). "Social acceleration. Ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society", en *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, núm. 10, pp. 3-52.
- (2005a). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (2005b). "The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics", en *New Political Science*, vol. 27, pp. 445-459.
- (2006). "Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft, en *Leviathan - Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, núm. 34, pp. 82-104.
- (2007). "The universal underneath the multiple: Social acceleration as a key to understanding modernity", en V. H.

- Schmidt (ed.), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, pp. 37-61.
- (2009). "Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüssel-begriffe der Sozialkritik", en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 23-54.
- (2009b). "Beschleunigung und Depression. Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne", en B. Hildenbrand y U. Borst (eds.), *Zeit und Therapie*, Stuttgart, Klett-Cotta [en prensa].
- Rosa, Hartmut y William Scheuerman (eds.) (2009). *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Rosa, Hartmut, David Strecker y Andrea Kottmann (2007). *Soziologische Theorien*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft.
- Schacht, Richard (1971). *Alienation*, Garden City, Anchor Books.
- Scheuerman, William E. (2004). *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press.
- Schivelbusch, Wolfgang (2000). *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt, Fischer.
- Schmied, Gerhard (1985). *Soziale Zeit. Umfang, 'Geschwindigkeit', Evolution*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Schulze, Gerhard (1994). "Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft", en A. Bellebaum y K. Barheier, *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 13-39.
- Seiwert, Lothar (2000). *Wenn Du es eilig hast, gehe langsam. Das neue Zeitmanagement in einer beschleunigten Welt*, Frankfurt/Nueva York, Campus.
- Sennett, Richard (1998). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín, Berlin Verlag [Sennett, Richard (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama].
- Simmel, Georg (1971 [1903]). *The Metropolis and Mental Life*, ed. por D. Levine, Chicago, University of Chicago Press [Simmel, Georg (1998 [1903]). "Las grandes ciudades y la vida del espíritu",

- en *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, 2da. ed., Barcelona, Península].
- (1978 [1900]). *The Philosophy of Money*, ed. por D. Frisby, Londres, Routledge [Simmel, Georg (2006). *Dinero y modernidad. La Filosofía del Dinero de Georg Simmel*, Buenos Aires, Nueva Visión. Hay una edición española de 1977].
- Sztompka, Piotr (1994). *The Sociology of Social Change*, Oxford, Blackwell [Sztompka, Piotr (1995). *Sociología del cambio social*, Madrid, Alianza].
- Taylor, Charles (1985). "Legitimation crisis?", en Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 248-288.
- (1989). *Sources of the Self. The Making of The Modern Identity*, Cambridge/MA, Harvard University Press [Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ibérica].
- (2007). *A Secular Age*, Cambridge-MA/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Turkle, Sherry (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Van der Loo, Hans y Willem Van Reijen (1997). *Modernisierung. Projekt und Paradox*, Múnich, Dtv.
- Virilio, Paul (1997). *Open Sky*, Londres/Nueva York, Verso.
- (1998). "Polar Inertia", en James Der Derian (ed.), *The Virilio-Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 117-133 [Virilio, Paul (1999). *La inercia polar*, Madrid, Trama].
- (2006). *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, Los Ángeles, Semiotext(e) [Virilio, Paul (2007). *Velocidad y política*, Buenos Aires, La marca].
- Wagner, Peter (1994). *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Londres, Routledge.
- Weber, Max (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Unwin [Weber, Max (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, ISTMO].