



## SECULARIZACIÓN Y ACELERACIÓN. Bases teológicas del concepto sociológico de «aceleración social»

## SECULARIZATION AND ACCELERATION. Theological foundations of the sociological concept «social acceleration»

FELIPE TORRES NAVARRO  
*Instituto de Humanidades. Universidad Diego Portales, Chile*  
[felipe.torres@udp.cl](mailto:felipe.torres@udp.cl)

**Como citar este artículo:** Torres, F. 2015. «Secularización y Aceleración. Bases teológicas del concepto sociológico de “aceleración social”». *Revista Internacional de Sociología*, vol. 73 (2), doi: <http://dx.doi.org/10.3989/2013.08.08>

**Copyright:** ©2015 CSIC. Este artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.  
**Recibido:** 08/08/2013. **Aceptado:** 19/05/2014.

### RESUMEN

El término «acortamiento del tiempo» tiene relación con la tradición judeocristiana que anuncia el fin de los tiempos como un momento en que Dios, en honor a los elegidos, acortará los días y las horas, pues sin ello nadie se salvaría. Mientras que en este sentido la salvación está asociada a una intervención divina, la tesis de la aceleración invertiría la fórmula precedente responsabilizando al ser humano del estrechamiento del tiempo. Pero si el acortamiento del tiempo en el apocalipsis se orienta a la salvación del mundo, ¿hacia dónde apunta la aceleración, idea secularizada del acortamiento de los tiempos? ¿Qué es lo que justifica el aumento en la velocidad de concreción de tareas que anteriormente tomaban considerables cantidades de tiempo y hoy son efectuadas en pocas horas? ¿Cómo justificar el frenesí por obtener lo que se pretende en el menor tiempo posible?

### PALABRAS CLAVE

Aceleración; Acortamiento; Modernidad; Tiempo histórico

### ABSTRACT

The term «time shortening» is related to the Judeo-Christian tradition that announces the end of time as the moment when God, honoring the elected, will shorten the days and hours, for without doing it no one would be saved. While salvation is, in this sense, associated with the divine intervention, the thesis of acceleration reverses the above formula by blaming the human being for having narrowed the time. However, if time shortening is aimed at the salvation of the world in the apocalypse, where does the acceleration point, that is, the secularized notion of time shortening? What justifies the increasing speed in the realization of tasks that formerly took considerable time and today are made in a few hours? How to justify the frenzy to get what is intended in the shortest time possible?

### KEYWORDS

Acceleration; Historical Time; Modernity; Schortening.

«Si Dios no acortara ese tiempo, nadie podría salvarse.  
Pero él lo abreviará por causa de los elegidos»  
*Mateo 24,22-24.*

«Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría nadie, pero,  
en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días»  
*Marcos 13,20.*

## INTRODUCCIÓN

«*Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut diez et diez sicut horae*»<sup>1</sup>. («Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas»).

El historiador alemán Reinhart Koselleck comienza su trabajo *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation*<sup>2</sup> proponiendo la comparación del sentido de la frase anterior de la *Sibyla Triburtina* con el relato de un ingeniero eléctrico del s. XIX. En relación a los constantes progresos de la técnica en los cuales el desarrollo de modos productivos se hacía cada vez más eficiente, el ingeniero y empresario Werner von Siemens intuye una ley que los atraviesa: «Esta ley, claramente reconocible, es la de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización» (2003: 39). Con esta frase, von Siemens, sin quererlo, daría cuenta del estado de una de las características distintivas del tiempo posterior al s. XVIII, a saber, la emergencia de una situación de progresiva aceleración<sup>3</sup>.

Siguiendo la comparación iniciada por Koselleck, nos enfrentamos a dos formas distintas, pero emparentadas, de establecer una relación con el tiempo: mientras en el texto apocalíptico se acorta el tiempo como tal por obra divina y en honor a la salvación, en las pretensiones del ingeniero moderno se acelera la sucesión de innovaciones y mejoras dentro de plazos temporales iguales en vistas al progreso. En ambos casos son evocados, aunque en contextos y con contenidos diversos, intervalos temporales abreviados.

En relación a la visión cristiana del tiempo, uno de los elementos de mayor presencia en su concepción es el carácter «escatológico». En él se destaca la finalidad del tiempo vivido como un tiempo de espera. En ese marco, el rendimiento que podría suponer la consideración del libro de la *Sibyla* en torno a la configuración del tiempo como horizonte de ordenamiento terrenal es supeditado a la consideración de la voluntad divina como rectora del orden mundano. En lo próximo se ahondará en tal situación a fin de mostrar

<sup>1</sup> *Sibyla Triburtina (explanatio somnii)*, en *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, edición a cargo de (1951: 276). El texto tiene su origen, según E. Sackur (1898: 162) y A. Kurfess (1951: 346), hacia el año 360 d.C. El correspondiente pasaje de Lactancio, cuyo texto, según Hans Lietzmann, ha conocido Constantino, reza: «*tunc et annus et mensis et dies breviabitur: et hanc esse mundi senectutem ac defectionem Trismegistus elocutus est; quae cum evenerint, adesse tempus sciendum est, quo deus ad commutandum saeculum revertatur*» (*Firmiani Lactantii Epitome divinarum institutionum* 66,6, ed. S. Brandt = CSEL, vol. IX, p. 756 s., reproducido en Kurfess (1951: 246).

<sup>2</sup> Existe traducción castellana en Koselleck, R. (2003: 33-71). El original, en alemán, se encuentra en Koselleck, R. (2000: 177-202).

<sup>3</sup> Al respecto, véase Virilio (1977), André et al. (2010) y Schmitt et al. (2009).

el rendimiento explicativo de la configuración del «acortamiento del tiempo», en clave cristiana, para una teoría de la «aceleración social», en clave sociológica. En lo que sigue, intentaremos por tanto dar cuenta de este vínculo tomando como brújula el trabajo de Koselleck, particularmente la compilación de textos disponible en *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Complementaria a la exposición de Koselleck, en torno al vínculo existente entre acortamiento y aceleración, se situarán algunos vaivenes iniciales por 1) la sociología del tiempo de Norbert Elias, con el objeto de clarificar la manera en la cual el tiempo se define en los términos de sociedades modernas; 2) posteriormente se atenderán algunos aspectos centrales del sentido del tiempo en el cristianismo a través de ciertos pasajes de *Regímenes de Historicidad* del historiador francés François Hartog; 3) esto último se conectará con el surgimiento del tiempo histórico en los trabajos de Karl Löwith y Hans Blumenberg, en donde se explicita una conexión entre la idea de salvación, en términos cristianos, como configuradora de la concepción secularizada de progreso; para, finalmente, y esperando tener una vista panorámica de la traducción secularizada de ciertos conceptos cristianos como elementos fundantes de aspectos estructurales en la Edad Moderna, 4) atender ciertos argumentos que dan vida a la tesis actual relativa a una aceleración social en la obra del sociólogo alemán Harmut Rosa, culminando con algunas apreciaciones generales.

## EL TIEMPO «DESUSTANTIVADO»

«El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica».

J. L. Borges. *Historia de la eternidad*.

Aun cuando la utilización de la referencia a san Agustín no tenga nada de original, parafraseando la frase con la cual Husserl comienza la introducción a sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, toda reflexión sería sobre el tiempo requiere una lectura profunda de los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones* (Husserl 1985: 3)<sup>4</sup>. Más que ocuparnos de posibles respuestas a la infinita pregunta que Agustín de Hipona plantea —«¿qué es el tiempo?»— proponemos tratar aquí una

<sup>4</sup> Trad. cast. (Husserl 2002: 25): «El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupa con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*. Pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con san Agustín: «*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*» [«Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pide, no lo sé»].

cuestión mucho menos exigente y, a la vez, mucho más apegada a la contemporaneidad, que es otra forma de decir «nuestro» tiempo.

Siguiendo al sociólogo alemán Norbert Elias, uno de los elementos que cruza la reflexión sobre el tiempo en el mundo moderno remite al proyecto de desustantivización que cualquier pregunta por este debiese lograr:

«Al reflexionar sobre el problema del tiempo, no es difícil que nos equivoque la forma sustantivada del concepto [...] Esta convención del lenguaje recuerda un poco la tendencia de los antiguos, todavía no desaparecida por completo, de personificar las abstracciones. El obrar con justicia se convirtió en la diosa Justicia [...] Piénsese si no en frases como “el viento sopla” o “el río fluye”, como si el viento fuera otra cosa que el soplar y el río distinto del fluir. ¿Hay acaso un viento que no sople y un río que no fluya? Las costumbres lingüísticas, por tanto, llaman a engaño a la reflexión, reforzando una vez más el mito del tiempo como algo que, en cierto sentido, se encuentra allí, existe y que como algo presente pueden determinar o medir los hombres, si bien no es posible percibirlo con los sentidos» (1989: 53-54).

Es así como una forma más madura de abordar el tiempo sería, si seguimos a Elias, la superación de un modelo de «lo tiempo» como una entidad enclavable de un modo fijo, a la manera de una personificación: «lo temporal» devendría «el Tiempo». La forma «tiempo» debería ser más bien entendida como el surgimiento de un mecanismo sofisticado de coordinación social. De esta manera se reconocería que la concepción del tiempo como entidad sería el resabio de épocas anteriores en donde la humanidad identificaba de manera directa ciertas experiencias con representaciones deificadas. El concepto actual de tiempo tendría la doble dificultad de, por un lado, depurar la sustantivización (deificación, personificación, determinación) y, por otro, reconocer el estatuto del concepto como resultado de procesos de complejización social que habrían hecho necesario un grado mayor de abstracción en la observación de fenómenos temporales.

«Si nos remontamos a un pasado bastante remoto, veremos que hay estadios donde los hombres no tienen aún la capacidad de relacionar los múltiples y complejos movimientos de los astros para hacerse un esquema unitario relativamente bien integrado. Vivían una gran cantidad de sucesos singulares que no tenían un nexo claro o, en todo caso, solo presentaban una relación fantástica bastante lábil. Quien no dispone de una norma firme para determinar el tiempo de los hechos, no posee un concepto de tiempo como el nuestro» (1989: 51).

Esta composición del concepto «tiempo» implicada en fenómenos de carácter social, sin embargo, merece una observación que detalle algunos de los procesos estructurales que el análisis de Elias en su trabajo no aborda. Una manera de generar una noción de «tiempo» tiene que ver con el surgimiento y análisis del concepto a propósito de su carácter, digamos, funcional a los procesos sociales. En este sentido, el tiempo como abstracción bien puede ser comprendido como epifenómeno de la evolución de la sociedad. No obstante, tomando como base este tipo

de aproximación, se constata la debilidad explicativa que entrega con relación a las particularidades de la experiencia temporal que el mundo moderno experimenta. Es así como el seguimiento de ciertos procesos propios de occidente y, en particular, el cristianismo, entregan importantes luces sobre el origen de la perspectiva moderna del tiempo y su configuración. Intentaremos ver de qué se trata.

## DE UNA VISIÓN DEL TIEMPO CRISTIANA A UNA HISTÓRICA

Giorgio Agamben escribió una vez que «Dios» es el concepto en el que los hombres piensan sus problemas decisivos (Agamben 2009). Que en los conceptos teológicos se jueguen los problemas «decisivos» implica detenerse sobre ellos y reconducir nuestras preguntas a la luz de su horizonte. Porque, si bien es cierto que la teología hoy es vista por algunos como «pequeña y fea» (Benjamin 1985: 177), esta parece ofrecernos un eco para el presente. No por «pequeña y fea» podría dejar de tener rendimiento. No por «pequeña y fea» nada tendría que decir.

Para adentrarse en una relación entre la concepción cristiana del tiempo y la idea secularizada de este en la modernidad, resulta oportuno observar cuáles serían las características de la especulación sobre el acortamiento del tiempo en clave cristiana.

Según el historiador francés François Hartog, la característica del tiempo cristiano es la tensión y apertura hacia la espera. Sin embargo, esta concepción no es una invención propiamente del cristianismo sino, antes bien, una fórmula hebrea que está presente desde la orden de Yahvé al pueblo elegido y su escape de Egipto.

«Desde la salida de Egipto hasta la entrada largo tiempo diferida al país de Canaán, con Yahvé caminando al frente, se crea en efecto una espera, que es el resorte mismo del relato. Se inaugura ahí esta imbricación del tiempo y del relato que Paul Ricoeur ha venido a estructurar al ser lector de Agustín y de Aristóteles. De esta distensión, para retomar el vocabulario de Agustín, Moisés está encargado de hacer una historia, en tanto que una parte del pueblo, incapaz de asumir esta espera no cesa de dispersarse en la inmediatez de lo múltiple. En dos ocasiones, en Números y en el Deuteronomio, se recapitularán los momentos y las etapas, la sucesión de acontecimientos –desde la salida de Egipto hasta la orilla del Jordán– que constituyen la historia de esos cuarenta años que debían modelar a Israel para hacerla “una dinastía de sacerdotes y una nación santa”» (2007: 85-86).

En ese contexto, lo que aporta la visión propiamente cristiana es la ruptura del tiempo en dos gracias al acontecimiento decisivo de la encarnación: el nacimiento, muerte y resurrección del hijo de Dios hecho hombre hace que el tiempo mismo y su concepción se vea alterada. Se abre así un «Tiempo Nuevo» que vendrá a cerrar a un segundo y último acontecimiento, el regreso de Cristo y el Juicio Final. Este tiempo, este intervalo, es un tiempo de «espera»: un

presente que habita la esperanza del Fin y la Salvación. Esta tensión, instalada entre un presente y un futuro, es lo que tiene expresión en el Evangelio según san Mateo a través de la revelación del acortamiento de los tiempos, ya que, en el Fin, ningún hombre sobre la tierra se salvará si Dios no redujese el tiempo. Este hecho tiene una singular imbricación en el momento en el que el cristianismo asciende como religión oficial del Imperio romano bajo el gobierno de Teodosio en el s. IV d.C. En ese marco, llega un momento en que la herencia política y espiritual de Roma pasa a la Iglesia (Arendt 1968: 197-226) cuando cede la tensión del «ya» y del «todavía no» constitutivo del presente o del tiempo intermedio. Esto es, por ejemplo, de lo que da testimonio Agustín a partir del «ensanchamiento del tiempo» que supondría la institucionalización de la Iglesia: si el Reino puede hacerse en la tierra, el fin de los tiempos podría diferirse. Entre los dos –el «ya» del Reino de Dios en la tierra y el «todavía no» de la espera– la distancia irá creciendo incluso si la historia del cristianismo se encuentra entrecortada por fases de reactivación, a ratos exacerbada, de esta tensión. Con las herejías y las múltiples reformas proclamadas, abortadas o reprimidas, que por un regreso a los orígenes quieren hacer del presente un tiempo plenamente mesiánico. Pero el «ya» tomado en una tradición que se ha nutrido de él, y lo contiene, tenderá a ser cada vez más pesado. Se pedirá, desde entonces, mirar menos hacia el futuro y más hacia atrás: hacia Cristo, con quien todo comienza y quien es también el modelo vivo insuperable. «Él es el faro, cuyo haz luminoso aclara lo anterior (de Adán a Él) y lo posterior (de Él hacia el fin de los tiempos)» (Hartog 2007: 87).

«Gracias al hecho de que la fundación de la ciudad de Roma fue repetida en la fundación de la Iglesia católica –aunque, desde luego, con un contenido radicalmente diferente–, la trinidad romana de la religión, la autoridad y la tradición fue retomada por la era cristiana». (Arendt 1968: 166).

En este punto dejamos de lado lo que significaría una pregunta por la discusión sobre el verdadero sentido de una culminación de tiempos y lo que con ello suponen las variantes del mesianismo en la tradición judeocristiana junto con la figura de la «parousía» (Borovinsky 2009). Solo señalar al respecto que el debate sobre las formas en las cuales debe entenderse el lugar del hombre en una historia contada desde la teología abre múltiples posibilidades «Si como señala Cohen, la época del mesías es el resultado de la vida de los pueblos entendida como “final de los días” o como “el futuro de la humanidad”, entonces la idea de fin no se encuentra “ni cerca ni lejos”, sino que será la historia mundial convertida y entendida como historia o como “la idea del orden moral”» (Taub 2011). La figura del final de los días, por tanto, excede el sentido adoptado en este trabajo y una exposición de ella escapa a su propósito.

Retomando la inflexión del orden cristiano del tiempo en dirección al «ya», a un pasado continuamente reactivado

por el ritual, la Iglesia logra reencontrar, retomar y habitar los modelos antiguos de *mos majorum* y de la *historia magistra vitae* haciéndolos funcionar en su provecho, pero sin jamás identificarse plenamente con ellos; al volverse un poder «temporal» siempre se proclamará otro orden de tiempo. Perdura, en suma, una cierta plasticidad del orden cristiano del tiempo en el que presente, pasado y futuro se articulan en la Eternidad. Aunque no se confunda ni se reduzca a un solo régimen de historicidad: ni siquiera a aquel que ha pesado tanto, el de la *historia magistra vitae*<sup>5</sup>. Más tarde, el tiempo cristiano y el tiempo del mundo se disocian al atravesar numerosas crisis, hasta la ruptura. Lo que no implica de ninguna manera, sino al contrario, que no se haya pasado de un orden a otro en la medida en que la apertura del progreso iba tomando ventaja sobre la esperanza de la Salvación: una tensión hacia lo anterior y un fervor de esperanza volcado hacia el futuro (Löwith 1949: 18).

La posibilidad de que el futuro se constituya en el presente y, junto a ello, la relatividad misma de cualquier ontologización del tiempo en pasado-presente-futuro, cada uno demarcado de manera definitiva respecto a los otros estratos, no puede entenderse como algo con sustento propio más que en el sentido común. Es por esto que la proyección hacia un futuro en clave cristiana, es uno de los modos fundamentales de romper la tranquila distinción de los estratos del tiempo en pos de una mayor alambicación de los mismos. Esto es algo que será corroborado en cierto pensamiento filosófico: Heidegger y Merleau-Ponty vienen en favor de una concepción más problemática del tiempo.

Tanto para Heidegger como para Merleau-Ponty el tiempo no es una sustancia a la cual el mundo «se adhiere». No se trata de la entrada del mundo «en el tiempo», sino de la constitución del tiempo en la conciencia. En palabras de Heidegger: «*Soweit in den heutigen Zeitanalysen überhaupt über Aristoteles und Kant hinaus etwas Wesentliches gewonnen wird, betrifft es mehr die Zeiterfassung und das “Zeitbewußtsein”*» (2002: 433)<sup>6</sup>. En la misma línea Merleau-Ponty complementa: «*Le passé n’est donc pas passé, ni*

<sup>5</sup> Koselleck muestra cómo el pasado deja de tener el peso histórico de la enseñanza a partir de una modernidad que intenta romper con su tradición y, junto a ello, concibe obsoleto cualquier intento por encontrar respuestas a los desafíos de la actualidad en el recurso histórico como *historia magistra vitae*. Véase “El futuro ignoto y el arte de la prognosis” en (Koselleck 2003: 73-96).

<sup>6</sup> Trad. cast. (Rivera 2005: 446): «Si en los análisis contemporáneos del tiempo se logra alguna cosa esencial más allá de Aristóteles y Kant, es, más bien, con respecto a la aprehensión del tiempo y a la «conciencia del tiempo». No está de más decir que esta nota es la *Nota sobre una nota* a la que hace referencia Jacques Derrida (1972) en *Ousia et Grammé* [Trad. cast. (Derrida 1989)], en la cual da pie a una minuciosa reflexión del concepto metafísico –¿hay otro en el pensamiento de Occidente?– de «tiempo».

*le future futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être*» (1945: 428)<sup>7</sup>. Visto así, el tiempo toma prestada su existencia a la conciencia siendo esta la que, en propiedad, puede designar a algo como «tiempo» en la medida que son sus propias distinciones las que lo configuran. En ese contexto, la «proyección» hacia el futuro se yergue constitutiva de toda experiencia del tiempo. Volviendo a Merleau-Ponty, resulta sorprendente la conexión entre una disposición al tiempo que «vendrá» y la «presentificación del futuro» en la conciencia, no solo como una inquietud por lo que «aún no es», sino como una condición de constitución del tiempo mismo: el tiempo, en una de sus vertientes, se configura en la venida del futuro al presente, tanto en Heidegger: «*Die Zeitigung bedeutet kein "Nacheinander" der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft*» (2002:350)<sup>8</sup>; como en Merleau Ponty: «*Si la prospection est une rétrospection, c'est en tout cas une rétrospection anticipée et comment pourrait-on anticiper si l'on n'avait pas le sens de l'avenir? Nous devinons, dit-on, «par analogie», que ce présent incomparable, comme tous les autres, passera. Mais pour qu'il y ait analogie entre les présents révolus et le présent effectif, il faut que celui-ci ne se donne pas seulement comme présent, qu'il s'annonce déjà comme un passé pour bientôt, que nous sentions sur lui la pression d'un avenir qui cherche à le destituer, et qu'en un mot le cours du temps soit à titre originaire non seulement le passage du présent au passé, mais encore celui du future au présent*» (1945: 473)<sup>9</sup>.

Esto es precisamente lo que el filósofo alemán Hans Blumenberg identifica para el caso de la afinidad entre la escatología cristiana y –he aquí la novedad– el progreso moderno: ambas, dentro de sus diferencias, actualizan la estructura constitutiva del tiempo apuntando a la realización del futuro en el presente:

<sup>7</sup> Trad. cast. (Merleau-Ponty 1957: 428): «El pasado no es, pues, pasado, ni el futuro, futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser».

<sup>8</sup> Trad. cast.: «La temporización no significa una "sucesión" de los éxtasis. El futuro "no es posterior" al haber sido, "ni" este "anterior" al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante" (2005: 366).

<sup>9</sup> Trad. castellana: «Si la prospección es una retrospección, es, en todo caso, una retrospección anticipada y ¿cómo anticiparíamos si no tuviésemos el sentido del futuro? Adivinamos, se dice, «por analogía», que este presente incomparable, como todos los demás, pasará. Pero, para que se dé analogía entre los presentes pasados y el presente efectivo, es preciso que este no se dé solo como presente, que se anuncie ya como un pasado para muy pronto, que sintamos sobre él la presión de un futuro que quiere destituirlo, y que, en una palabra, el curso del tiempo sea, a título originario, no solamente el paso del presente al pasado, sino además el del futuro al presente» (1957: 422).

«Se trata de una distinción formal, pero justamente por ello más manifiesta, y tiene que ver con el hecho de que la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia. La idea de progreso no habría generado, naturalmente, "los progresos" concretos que siempre ha habido tanto en la vida particular de las personas como en una generación o conjunto de generaciones, en el ámbito de la experiencia, de la voluntad o en la praxis en general; el progreso constituiría el grado sumo de generalización, una proyección a la totalidad de la historia, cosa que, evidentemente, no ha podido hacerse siempre. Hemos de preguntarnos qué es lo que ha hecho posible esa idea de progreso» (2008: 39).

La respuesta de Blumenberg se asienta en la convicción de que el pensamiento cristiano inviste a la historia de la proyección hacia un tiempo final al cual resulta necesario propender. Si para Heidegger y Merleau Ponty la consideración del futuro responde a una estructura en la génesis del tiempo mismo, Blumenberg traduce esta formulación al escenario que nos interesa, a saber, «una escatología del acortamiento del tiempo vinculada a una secularización de tal proyección del futuro en el presente en los términos de un progreso acelerado». Tal situación se posiciona como un elemento de interés para la teología en la medida que esta afinidad supone el traspaso de una clave supraterrrenal –la voluntad de Dios de salvar a los elegidos– a una intrahistórica: la posibilidad humana de incidir en el avance. Dicho traspaso –de un orden divino a uno terrenal– es lo que Karl Löwith trabaja bajo el concepto de «tiempo histórico» como motor de la modernidad. A continuación ahondaremos en ello.

## EL TIEMPO DE LA HISTORIA

Desde el surgimiento del «tiempo histórico» (Löwith 2008) el mundo deja de experimentarse como inmutable, invariante. Hasta el s. XVIII el tiempo del mundo es esencialmente una realidad estable. Con la irrupción de la conciencia histórica durante los siglos XVIII y XIX el tiempo se concibe como el lugar del cambio, lo variante, el acontecimiento: la estabilidad es lo anormal, el cambio, lo normal. Esta permanencia del cambio estaría fundamentalmente soportada por los periódicos avances de la técnica. Así se explicaría que un pensador como Karl Marx llegase a la conclusión que «todo lo sólido se desvanece en el aire» a partir, principalmente, de las especificidades de los modos de producción manifestadas en el progreso técnico. Además de un mecanismo que reproduce condiciones materiales de existencia, la técnica es esencialmente un soporte de memoria (Stiegler 2002), es decir, un mecanismo que constituye la relación con el pasado en la medida que en ella se condensa un cúmulo de saber. El tiempo como categoría de sentido comienza a ser problematizado: una dimensión muchas veces tan obvia, «internalizada», incluso «autoevidente» como la noción de tiempo merecería

mayor indagación considerando que la organización de las sociedades se basa en un concepto definido y medible de tiempo el cual hace posible la coordinación social, siendo habitualmente asumido como categoría «natural» sin considerar elementos importantes de su constitución.

«Si hay, en efecto, una experiencia del tiempo inmanente al mundo e histórica, que se diferencia de los ritmos temporales ligados a la naturaleza, esta es sin duda la experiencia de la aceleración, en virtud de la cual se califica el tiempo histórico de tiempo producido específicamente por los hombres. Solo a través de la conciencia de la aceleración —o de la correlativa desaceleración— la experiencia del tiempo, siempre ya dada naturalmente, puede ser definida como una experiencia del tiempo específicamente histórica» (Koselleck 2003: 46-47).

Solo con la introducción del tiempo histórico como realidad y pregunta se vuelve patente el traspaso de una teleología asentada en una concepción religiosa del tiempo a una de carácter histórico-mundana. Es así como la doctrina de los dos mundos, el terrenal y el divino, como título último de legitimación para el orden social, es reemplazado, según Koselleck, por las nociones de «historia» y de «tiempo histórico», con la carga que esto impone a la condición humana: caracterizar al tiempo histórico por ser definido como un tiempo producido específicamente por hombres. Es en este sentido que la posición de Blumenberg respecto a la situación que caracterizaría al tiempo moderno debe considerar el proceso histórico que da lugar a la Era Moderna: la apertura de las tijeras del tiempo a que hace referencia Blumenberg en *Weltzeit und Lebenszeit* (1986)<sup>10</sup>, constata el término de un tiempo que se advertía, en relación al futuro, sin algo nuevo que aportar mientras la moderna edad del mundo abre el futuro a una gama infinita de posibilidades las cuales solo pueden determinarse en aquel mismo futuro deviniendo presente. Las épocas se correspondían con lo que ellas tenían de particular respecto a lo esperable de cada una de ellas en un plan pre-figurado del mundo. La fundación de la modernidad se basaría, por tanto, en la irrupción que supone ya no advertir esta incrustación de las épocas en una orientación que se consumiría en el final de la historia. A esto se suma que el paso del tiempo tendría un correlato epocal con la vida: lo que se vivía era el tiempo mismo y no un tiempo que se pudiese diferenciar epocalmente. Tiempo de la vida y tiempo del mundo resultan correlativos. Reinhart Koselleck ilustra el punto de la siguiente manera:

«La ordenación cronológica se derivaba de los datos biológicos de la vida de los príncipes regentes, sus dinastías o los papas, un esquema de clasificación que todavía hoy no ha quedado completamente fuera de uso. La neutralidad genealógica y biológica correspondía a una época igual a sí misma, que habría de terminar con el final de la historia» (2001: 126).

El análisis, por tanto, se vuelve sobre la teoría histórico-sociológica:

«El problema teórico difícil de resolver surge en el momento en que hay una Era Moderna, cuyo término o final es desconocido, desde que el futuro es experimentado como abierto, desde que la historia es experimentada como desarrollo, como proceso, es decir, desde finales del siglo XVIII» (2001: 126).

Lo que se acentúa es el carácter abierto del tiempo en la medida que ya no se posee una dirección establecida de la Historia hacia la cual esta propendería y obtendría su consumación: «El carácter no cerrado de la Historia, en contraste con la historiografía cristiana o humanística, se había convertido en una objeción contra su elaboración desde el punto de vista de la historia del tiempo presente» (2001: 128).

«El axioma del historicismo, de que todo lo único se da en la historia —toda época se relaciona inmediatamente con Dios—, de que la historia no se repite, sino que se encuentra en un continuo desarrollo, este axioma es el epifenómeno de aquella experiencia primaria de que parecía que la historia se había modificado radicalmente desde la Revolución Industrial con una velocidad acelerada: en esta medida, todo era único e incomparable» (2001: 129-130).

La cita anterior de Koselleck se enmarca en el interior de una temática mayor referida a la consideración occidental premoderna de un tiempo que se consume en «el fin de los tiempos». Cada colocación histórica sería en esta medida un preludio de lo que significaría la unión con Dios más allá de este mundo y su tiempo. El vuelco moderno consistiría en defender la creencia de una identificación del tiempo con la plenitud de sus posibilidades en el ahora, la conexión con Dios estaría figurada: «toda época se relaciona con Dios inmediatamente». La historia no se repite y tampoco hay un fin predefinido, no hay teleología ni determinismo. Las variaciones, aun cuando no son pura entropía, tampoco son, incluso en menor medida, un recorrido circular en el cual tiene lugar una sola dirección de la historia. El historicismo no es más que el epifenómeno de la experiencia radical que supone la disminución del tiempo en los más variados escenarios de la vida moderna: en esta experiencia radical «todo era único e incomparable». He aquí un germen del «acontecimiento» que tan fructífero ha sido en el pensamiento contemporáneo.

En la misma línea, Paul Ricoeur defiende el argumento de Koselleck del siguiente modo:

«El tiempo histórico puede verse como una relación entre lo que R. Koselleck llama horizonte de expectativa y espacio de experiencia. Por espacio de experiencia hay que entender la acumulación de todos los legados transmitidos por tradición y el presente histórico; por horizonte de expectativa, el despliegue de los proyectos y de las esperanzas que insertan el futuro en el presente. El espacio de experiencia puede ser estrecho y pobre si los legados son rígidos, estereotipados, muertos; el horizonte de espera puede aproximarse a corto plazo a la gestión cotidiana del tiempo, o alejarse casi hasta el infinito en las utopías de la regeneración, de la reconciliación, de la reintegración» (Ricoeur 1991: 15)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Trad. cast. (Blumenberg 2007).

<sup>11</sup> Traducción propia.

Considerando lo anterior, es posible ahora profundizar en la forma que la modernidad traduce el estrechamiento del tiempo.

## LA TRADUCCIÓN MODERNA DE LA «CRISTIANIZACIÓN» DEL TIEMPO

El apocalipsis, el fin de los tiempos en clave cristiana<sup>12</sup>, es un *telos* digno de ser alcanzado pues supone la culminación de un mundo y la llegada del Reino de Dios. En los términos de una idea secularizada del acortamiento del tiempo, la aceleración propende a la realización de la Historia en una constante reducción de la espera. Una de las traducciones de esta premisa –quizás la principal– es la proliferación de mecanismos técnicos que facilitan la efectuación de labores que apuntan a la disminución de intervalos de espera en la obtención de un u otro bien. Esta facilitación de la actividad del ser humano significa, a la vez, el apoyo al esfuerzo que implica la producción del sustento, como también la posibilidad de que quien se libera de ciertas labores pueda ser funcional en otras –a este respecto se comprenden tanto la realización del trabajo como las fuerzas destinadas al ocio, el cual, como sabemos desde los estudios de consumo cultural de la Escuela de Frankfurt y Birmingham, es parte importante de la consumación de productos que sin esta esfera serían imposibles de pensar. Así, se genera una transposición de una meta transhistórica a una intrahistórica. El sentido de un mundo destinado a ser exhumado por una fuerza suprahistórica –Dios– es ahora entendido como una necesidad que debe ser asumida por las capacidades humanas. La relación con la espera escatológica se ve así transmutada: si en clave cristiana esta es tomada como valor y principio del ordenamiento terrenal, en la versión secularizada de la aceleración se intenta su superación.

El creciente progreso técnico en favor de la disminución de los trayectos servía de fundamento a las interpretaciones cristianas de una cercanía con el proyecto cada vez más próximo de una consumación de los tiempos. A propósito de la conectividad de Europa tras la emergencia de una red ferroviaria, Koselleck advierte: «La aceleración e integración de la red global de comunicaciones servía a los teólogos como garantía para la realización acelerada y, por consiguiente, demostrada, del reino de Dios sobre esta Tierra» (2003: 61).

«El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por “secularizada en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer

lugar solo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta”. En este sentido delimitado cabe hablar de una mundanización de las prerrogativas cristianas. Pero ya la panorámica sobre los inicios de la modernidad nos ha enseñado que el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas» (2003:62-62). [Entrecorillado propio].

La herencia cristiana del concepto «aceleración» debe ser, sin embargo, considerada ya dentro de un espectro de inteligibilidad distinto. La secularización de la noción de acortamiento bajo el epígrafe de aceleración debe ser de alguna manera autonomizado, según Koselleck, principalmente debido al camino propio que supone esta definición de la situación moderna. «A partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas» (2003: 63).

Para Hans Blumenberg la reducción del tiempo que la modernidad persigue responde a un interés en la recuperación del «tiempo perdido». El que cada vez se invierta más tiempo en la «ganancia de tiempo» responde a una pretensión por acceder a la materialización de potencialidades largamente desaprovechadas. La aceleración sería una consecuencia de esta situación. Al igual que Koselleck, Blumenberg plantea la cuestión del frenesí por acrecentar la fuerza con que pasa el tiempo, pero en términos un tanto distintos. Para Koselleck la «aceleración» es un fenómeno secularizado del acortamiento de los tiempos en lenguaje cristiano, solo que esta aceleración carece de objetivo o destino explícito como en el caso del acortamiento. En *Tiempo del mundo y Tiempo de la vida*, en cambio, Blumenberg señala que tanto un tiempo propio al mundo como un tiempo relativo al sujeto, son una dicotomía que entra en relación con una complejidad distinta. La tesis de la aceleración pasa a ser la hipótesis de un tiempo de la vida que intenta lograr para sí el tiempo del mundo. Previo al mundo moderno, el tiempo de la vida asumía la distancia irresoluble con la temporalidad del mundo, inabarcable y de por sí incontenible. El progreso técnico y la confianza en el dominio de la naturaleza efectuarían un giro en esta actitud entregando al tiempo vivido cierta creencia en la posibilidad de intensificar sus actividades en pos de la consumación del tiempo del mundo. Dicho en breve, se trata de recuperar el «tiempo perdido», aquel en el cual no se habían desarrollado las potencias con las cuales el ser humano pudiese consumir sus capacidades. De lo que se trata por tanto es de obtener el conjunto de posibilidades que el mundo entrega, que estuvieron ahí siempre y que solo ahora pueden ser actualizadas. De ahí el frenesí por hacer «entrar» el tiempo del mundo en el tiempo de la vida.

Koselleck, por su parte, piensa que la aceleración podría relacionarse con la posibilidad de adelantarse a los hechos.

<sup>12</sup> Al menos de “los tiempos” hasta ahora conocidos, puesto que ahí también se expresa la apertura hacia un Nuevo Tiempo una vez terminado este.

«Prognosis» es el concepto que utiliza Koselleck para referirse a este fenómeno, bajo el cual se alojaría gran parte de las causas de la vorágine por llegar a «alguna parte». Aquí se integra la problemática de lo que es posible adjudicar al futuro en virtud de lo pasado. Habitualmente se sobreentende que es el pasado lo que permite interpretar el futuro: en tanto lo venidero es resultado de lo que lo precede, el futuro solo cobraría significación en el arte de prever que se hace posible una vez que el pasado es de hecho interpretado. Sin embargo, ¿puede el futuro «determinar» las interpretaciones del presente? ¿Puede algo que no ha ocurrido ser la fuente de inteligibilidad de lo que acontece en el ahora? ¿Cómo es posible siquiera concebir que lo que aún «no es» interfiera en las condiciones del presente? En términos puramente lógicos tal posibilidad no existe. Lo que «no es» no puede identificarse con lo que «es». El reconocido principio de no contradicción ejerce toda su fuerza ante una interpretación que desmesuradamente pretende derivar el presente, incluso el pasado, de lo que aún está por venir. El punto, sin embargo, puede seguir defendiéndose. Por cierto que no es el futuro «mismo» lo que se está suponiendo como el vector que explicaría lo que ocurre en el instante actual. De lo que se trata es, más bien, de pensar cuáles son las posibilidades de que el mismo presente se proyecte –en función del pasado– hacia un futuro que, por decirlo así, hace que las previsiones reboten a un presente que luego desarrolla su actividad en función de la proyección misma. En estos términos es como se puede hacer inteligible la metáfora: no es el presente estado de cosas, ni los pasados, lo que determina en su totalidad al presente, sino la proyección que se establece al futuro; así las cosas, la relación pasado-presente, como memoria, entrega la condición de posibilidad de la prognosis, no definiendo de por sí el esquema que da sentido al presente, sino en la medida que se realiza esta proyección que se «devuelve». Este complejo juego de ires y venires de sentido se reduce a la constatación, simple de cierta manera, de la constitución misma de la concepción humana del tiempo:

«El hombre como ser abierto al mundo, constreñido a conducir su vida, queda remitido a la condición de futuro para poder existir. A fin de poder obrar ha de tener en cuenta la inexperimentabilidad de su futuro, la incapacidad empírica de experimentarlo [de hacerlo ya se alojaría en el presente lo cual da pie a las enormes problemáticas de una teoría del tiempo que deba enfrentarse a los desafíos de las profecías...]»<sup>13</sup>.

Blumenberg apoya la tesis precedente dándole un pequeño giro al argumento de Koselleck: «El futuro se

<sup>13</sup> A este respecto, el libro de las revelaciones en el Nuevo Testamento entrega profundas luces: san Juan observa el futuro en un trance, pero al serle este revelado adquiere «ya» –en el ahora– un estatuto de presencia en el cual el futuro viene al encuentro del presente aunque no en evidencia plena. Véase «El futuro ignoto...» en Koselleck (2003: 82).

convertiría en la consecuencia de acciones actuales, la realización de los puntos de vista disponibles en el presente. Solo así se trueca el progreso en un compendio de las determinaciones del futuro a través del presente y de su pasado» (2008: 42). Más aún, no es solo la metanarrativa de un progreso sino la indeterminación de la forma en la cual se instala un *telos* de indeterminación o contingencia a través de la centralidad de un horizonte de evolución asentado en la fuerza científico-técnica y nada fuera de eso (Sutherland 2013: 59).

En cierta medida, el argumento de Blumenberg destaca el vínculo que existiría entre la tradición cristiana que señala la existencia de un «último tiempo» y la pretensión moderna que se concibe a sí misma como siendo una «culminación de tiempos». La secularización de la «escatología» deviene en la emergencia del «progreso». «El descubrimiento y la concienciación del fenómeno de la secularización conservan la continuidad entre el presente y el pasado... Hay una continuidad de lo histórico incluso en una relación negativa del pasado con el presente» (Delekat 1958: 58).

Es cierto que existe una visión distinta sobre el vínculo entre modernización y secularización en el trabajo de Hans Joas. Para el sociólogo alemán no existe una implicancia directa entre el mundo moderno y la secularización, lo que llevaría a reconsiderar todo el argumento precedente. Puesto que se trata de un tema por sí mismo, excediendo los objetivos de este escrito, no nos introduciremos en el debate sobre modernidad-secularización –y la consiguiente relación entre aceleración y secularización–. No obstante, conviene recordar que según Joas la secularización no es un estado de cosas dado, sino un conjunto de «ondas de secularización» cada una con especificidades propias (Joas 2004; Beitía 2012). No se trataría de un estado secular de la sociedad, al modo de una propiedad del mundo moderno<sup>14</sup>, sino de una heterogeneidad de secularizaciones que compartirían entre sí una posibilidad que se fortifica en el mundo moderno a través de la opción secular (Joas 2009; Taylor 2007). Joas, por tanto, hace bien en identificar la diversidad de secularizaciones, con gradualidades y niveles de presencia distintos según región, espacio social, tradición, etc.; pero no trabaja con la misma profundidad el que dicha secularización es, permanentemente, un horizonte de comparación no tanto para sociedades contemporáneas entre sí, sino entre estas y aquellas que preceden el mundo en el cual el centro de explicación no lo otorga una visión

<sup>14</sup> Joas afirma: «Muchos teóricos de la modernización siempre han asumido que la secularización forma necesariamente parte de la modernización. Creo que eso no es empíricamente cierto, desde Estados Unidos hasta Corea del Sur, que son sociedades muy modernas que no están muy secularizadas. Es más fructífero analizar la dinámica de secularización, por ejemplo, o analizar la dinámica de democratización, sin una noción unitaria de Modernidad que vincule estas cosas en una especie de totalidad integrada» (Beitía 2012: 381).

religiosa, por más que subsistan lugares en que aquello no ocurre tal y como señala Joas (2009). Así, la tesis de la secularización a través de una noción de aceleración incluso se podría pensar en conformidad con el argumento de Joas en la medida en que no se pone en entredicho el carácter secular o no de la modernidad, sino el seguimiento de un concepto que se vincula con una visión en principio religiosa y luego laica, sin negar la existencia de dinámicas de modernidad no seculares en convivencia.

## LA MODERNIDAD DEL TIEMPO O CÓMO HACER UNA SOCIEDAD ACELERADA

«El Paraíso había podido ser tal porque allí no había escasez de tiempo».  
Blumenberg 2007: 64.

Como veíamos, según Reinhart Koselleck «a partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas» (2003: 63). Desde esta perspectiva, la aceleración logra invisibilizar el origen de su relación con el tiempo: lo que en un principio tendría una clara carga cristiana en pos de la salvación, deviene un argumento secularizado de orientación hacia el progreso. «Salvación» y «Progreso» suponen afinidades estructurales: la salvación para el cristianismo deviene progreso para la modernidad.

Es aquí cuando se toma en cuenta que la noción de «aceleración» puede tener que ver más con un concepto sociológico *in nuce* que alude a la velocidad con que se desenvuelve la sociedad moderna en sus diversos marcos estructurales. Este no es exactamente el mismo significado que tiene la noción de «acortamiento». Mientras la aceleración a la cual hace alusión el concepto sociológico<sup>15</sup> refiere a un incremento en la velocidad de los modos de vida posibilitado por las condiciones estructurales de la sociedad –individualización, secularización, racionalización, diferenciación funcional, instrumentalización– y, en ese sentido, a un impulso mundano en la manera de vivir el tiempo; la noción de acortamiento en clave teológica remite a la voluntad divina por dar un espacio de redención a quienes son los elegidos, lo cual sería posible a través del estrechamiento del tiempo como resultado de la voluntad divina.

Este proceso de autonomización de la idea de aceleración podría observarse desde al menos dos puntos de vista: por un lado está la fuerza que adquiere la tesis de la aceleración posterior a la Revolución francesa la cual se sustenta en una verificación susceptible de correlato empírico, sin necesidad de recurrir a un plan temporal divino: la transmisión

de noticias se aceleró gracias al correo y la prensa; los coches de caballos aumentan su velocidad gracias a mejoras en las calles; debido a la canalización de corrientes la navegación fluvial registra un aumento del volumen de actividad por unidad de transporte y espacio de tiempo, etc. Por otro lado, en segundo lugar se encuentra la mecanización y organización social capitalista, gracias a la cual el postulado de la aceleración adquiere confirmación universal en la experiencia cotidiana (Koselleck 2003: 66).

«[...] frente a los dos millones de años de historia humana documentable, los treinta mil años de producciones artísticas autónomas y diferenciadas representan, en un cálculo retrospectivo, un margen temporal comparativamente reducidísimo. Desde el punto de vista de la historia de la civilización, los intervalos temporales se acortan ulteriormente: la introducción de la agricultura y de la ganadería hace aproximadamente doce mil años y el consiguiente despliegue de las grandes culturas hace unos seis mil años, remite, comparados con la prehistoria, a espacios de tiempo cada vez más estrechos, dentro de los cuales lo nuevo se produce de modo, por decirlo así, acelerado» (P. 70).

La aceleración, o aumento de velocidad, supone la aceptación de la pérdida del control a cierto grado de inyección. Resultaría ingenuo no apreciar que todo incremento de velocidad conduce a la disminución del control que sobre ella puede ejercerse. En ese contexto la aceleración no podría ser entendida desde un punto de vista unívoco. En la pluralidad de eventos del mundo social no pueden ser todos ellos reducidos a un mismo fenómeno de aceleración. De este modo, Hartmut Rosa distingue tres esferas de aceleración en la modernidad: ámbito tecnológico, cambio social y ritmos de vida. Para dar mayor sustento al concepto de aceleración Rosa propone denominar a una «sociedad de aceleración» a aquellas en que el aumento o despliegue del poder tecnológico, lejos de propender a una ralentización de los modos de vida –menos tiempo invertido en labores prácticas–, hace que proliferen nuevos cambios que hacen experimentar una escasez de tiempo, la cual se manifestaría en la aceleración de los ritmos de vida (2011c: 20-21).

«La aceleración sirve de estrategia para borrar la diferencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de nuestra vida... Sin embargo, debido a la dinámica de autopropulsión del "ciclo de aceleración", la promesa de aceleración nunca se cumple, pues las mismas técnicas, métodos e invenciones que permiten una realización acelerada de opciones aumentan a la vez el número de opciones (del "tiempo del mundo" o "recursos del mundo", por así decirlo) a una tasa exponencial... Como una consecuencia, nuestra porción del mundo, la proporción de las opciones del mundo realizadas respecto de las potencialmente realizables, decrece (contrariamente a la promesa original de la aceleración) sin importar cuánto aumentemos el "ritmo de vida". Esta es la explicación «cultural» para el fenómeno paradójico de la simultánea aceleración tecnológica y el aumento de la escasez de tiempo» (Pp. 25).

Esto llega incluso a ser factor de organización y distribución del tiempo en la vida cotidiana del moderno:

<sup>15</sup> Para un tratamiento del concepto sociológico de aceleración, véase Rosa (2012b). En español, Rosa (2011c).

«En extraña oposición a la idea de que los individuos en las sociedades occidentales son libres de hacer lo que quieran, la retórica de la obligación abunda: realmente tengo que leer el periódico, hacer ejercicio, llamar y visitar a mis amigos regularmente, aprender un segundo idioma, inspeccionar el mercado de trabajo en busca de mejores oportunidades, tener pasatiempos, viajar al extranjero, mantenerme al día con los avances en tecnología informática, etc.» (Pp.: 31-32).

Incluso en la Ilustración se tiñó el futuro de una promesa cuasi religiosa, pues posicionó a la «razón» como el elemento que debería traer libertad frente a cualquier forma de dominación, y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana. Pero todas estas determinaciones de la aceleración fueron fundadas de modo puramente intramundano. Nos encontramos aquí ante un tipo de secularización que, con arreglo a ciertos criterios analíticos, se distancia del cristianismo. Sin embargo, no se puede poner en duda que también la herencia cristiana continúa estando presente: en la medida en que la mundanización de las metas escatológicas permitía en general definir la futura «Jerusalén» como un objetivo histórico inmanente. En otras palabras, el supuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, el cual debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad.

## CONSIDERACIONES FINALES

A través del precedente recorrido pueden desprenderse dos grandes conclusiones a las preguntas que guiaron este trabajo –¿es la secularización de las expectativas apocalípticas cristianas del tiempo final el origen de la tesis de la aceleración? ¿Es la configuración del tiempo moderno como aceleración el tratamiento de una herencia cristiana? En definitiva ¿están relacionados el acortamiento del tiempo, la aceleración y la secularización?– del siguiente modo.

Por un lado la representación de que es posible acortar el tiempo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeocristiana. La idea del estrechamiento del tiempo es un concepto propio de la experiencia religiosa, particularmente de la esperanza de salvación. Se trata de un concepto que supone el adelantamiento de un intervalo de espera que, estructuralmente, se entiende como una cualidad suprahistórica, sobre la cual el hombre mismo no podría incidir. Esta situación es la que precisamente cambia en la edad moderna:

*«La sistematicidad de la técnica contemporánea que trastoca no solo la relación con el tiempo sino con las formas de comprensión o lo que «creemos» sobre los propios entes orgánicos (entre ellos el hombre y la comprensión de su propio cuerpo) supone una historia de la técnica que difiera, aunque se entrecruce, con la historia del hombre. O si se quiere una historia del hombre en donde este se*

sobrepasa infinitamente como hombre, como naturaleza, y entonces desnaturaliza desde lo técnico que él es, se des-naturaliza para crearse nuevamente, para inventarse en el tiempo. Lo anterior abre la posibilidad de la escisión entre un tiempo del mundo –potencialmente ilimitado– y un tiempo de la vida temporalmente limitado por la muerte» (Torres 2013:9).

De la mano con lo anterior, formalmente, se encuentra el acortamiento de los intervalos temporales, conservado como argumento para alcanzar una salvación futura, pero con una apelación al apocalipsis que cede terreno. Este pierde resonancia política, aun cuando continúa cultivándose en cierto tipo de sectas cristianas –milenaristas, pietistas, teólogos de la alianza-. El núcleo duro de la experiencia del que se tomó creciente impulso estaba constituido por los descubrimientos y las invenciones de las emergentes ciencias de la naturaleza. Esto trae como consecuencia las diferencias de los argumentos: ¿en qué se diferencia el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico del juicio universal de la aceleración en el horizonte del progreso? Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción. Por otro, ya no es el tiempo mismo el que es privado de su regularidad natural, y, por tanto, acortado, sino que es más bien el hombre quien se sirve del siempre uniforme tiempo de la naturaleza para medir cronológicamente los progresos impulsados, pretendidamente, por él.

En síntesis, el acortamiento del tiempo que antes ponía fin prematuramente desde el exterior a la historia se torna ahora una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres. La novedad residiría en que la representación de que el fin no se acerca más rápidamente, sino que, en comparación con los lentos progresos de siglos pasados, los actuales avances se producen a un ritmo cada vez más veloz. Ambas posiciones se nutren en la fijación de una meta, de la determinación de una teleología, de un *telos* que debe ser alcanzado cada vez más de prisa. La meta de los progresos acelerados era el dominio de la naturaleza y, de modo creciente, también la autoorganización de la sociedad constituida políticamente. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma –cuestión que, a su vez, supondría importantes desafíos al diálogo y articulación de las formulaciones teológicas y sociológicas–.

En otra línea importante cabe señalar que la teoría de la aceleración no supone la existencia de una aceleración de facto: en primera instancia la hipótesis de la aceleración de sociedades modernas es más bien la formulación conceptual en el ámbito de una autodescripción. En otras palabras, no importa tanto si la aceleración social es un fenómeno efectivo, buscado y reproducido, sino cómo una pretensión de aceleración regula importantes prácticas y, junto a ello, se vuelve categoría explicativa. Cuando Hartmut Rosa plantea la falsedad de la promesa de aceleración, refiere

precisamente al punto en el cual la aceleración de facto no ocurre pues en la misma proporción que se logran resultados técnicos que reducen tiempos invertidos, al mismo tiempo se crean nuevas condiciones que requieren nuevas dedicaciones de tiempo. La forma que adopta la aceleración, por tanto, es eminentemente teleológica: en la medida que no puede solventarse en el propio incremento de velocidad, requiere presentarse siempre diferida o, más precisamente, en un horizonte de posibilidad. Siempre aspirando a más, nunca estando plenamente presente, la promesa de aceleración comparte estructuralmente la forma de la escatología. La promesa de la presencia en la escatología (la llegada a un estadio final) es traducida por la firma de la aceleración en la promesa de una incidencia fundamental en los destinos del tiempo. Es así como finalmente con arreglo a cierta teoría de la secularización, existen suficientes razones para creer en un origen religioso acerca de la manera en que se gesta la aceleración de los modos de vida, sin asumir, necesariamente, la existencia de un tipo de aceleración eminentemente secular. Secularización y aceleración no son equivalentes, aunque posiblemente sí ramificaciones de un mismo árbol.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. 1999. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Agamben, G. 2009. *Nudité*. Roma: Nottetempo.
- André, J., S. Dreyfus-Asséo y F. Hartog. 2010. *Les récits du temps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Arendt, H. 1968. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Benjamin, W. 1985. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Beytía, P. 2012. «Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas». *Andamios. Revista de Investigación Social* 19:361-389.
- Blumenberg, H. 2007. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Borovinsky, T. 2011. «Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: El problema del "fin de la historia"». *Revista Pléyade* 8:63-83.
- Delekat, F. 1958. *Über den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Elias, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hartog, F. 2007. *Regímenes de Historicidad*. México: Iberoamericana.
- Husserl, E. 1985. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Halle a. d. S. Max Niemeyer Verlag. 1928; *Husserliana*. Vol X. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, E. 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. 2002. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. 2005. *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Joas, H. 2004. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg: Herder.
- Joas, H. 2009. «Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57:293-300. <http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2009.0025>
- Koselleck R. 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Koselleck R. 2001. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck R. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- Kurfess, Alfons. 1951. *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*. München: Heimeran <http://dx.doi.org/10.1515/9783110358551>
- Löwith, Karl. 2008. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 2000. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Ricoeur, P. 1991. «Le temps raconté». *Le Courrier de l'Unesco* 4:11-15.
- Rosa, H. 2012. *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris: La Découverte.
- Rosa, H. 2011. «Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada». *Persona y Sociedad* 25:9-49.
- Scheuermann, W. E. & H. Rosa. 2009. *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Stiegler, B. 2002. *La técnica y el tiempo*. Tomo I. País Vasco: Hiru.
- Sutherland, T. 2014. «Getting nowhere fast: A teleological conception of socio-technical acceleration». *Time & Society* 23:48-68. <http://dx.doi.org/10.1177/0961463X13500793>
- Taub, E. 2011. «Universalidad y mesianismo: Para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen». *Revista Pléyade* 8:85-102.
- Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torres, F. 2013. «Tiempo Moderno. Una paradoja entre diversificación y homogeneización». Documentos CAIP n.º 3. Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile.
- Virilio, P. 1977. *Vitesse et politique*. Paris: Galilée.

**FELIPE TORRES** es Sociólogo y Minor en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Actualmente cursa el Magister en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales (IDH-UDP) en Chile. Se desempeña como profesor asistente de la Escuela de Sociología de la Universidad Andrés Bello, instructor adjunto del IDH-UDP e investigador titular del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) y director de *Revista Pléyade*.