



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Forero, Fernando
CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO
Eidos, núm. 37, 2022, Enero-Junio, pp. 104-128
Fundación Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/INDES.30.1.303.661>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85471528005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Critique of the Experience of Time in the Contemporary World

Fernando Forero

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0664-5016

Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)

jofforeropi@unal.edu.co

RESUMEN

El mundo moderno creó un régimen temporal de horarios, presiones, exigencias de efectividad, rendimientos, etc., que somete a los individuos a procesos de alienación, pero esa lógica temporal no ha sido suficientemente politizada ni se ha llegado a ver qué pasa con nuestra experiencia de tiempo. La lógica temporal de la modernidad parece natural. El propósito de este artículo es volver sobre la realidad del tiempo. Aquí nos apoyamos en un primer momento en el proyecto crítico de Hartmut Rosa y lo conectamos con una consideración del tiempo que debemos buscar en otros autores, presuntamente ajenos a la teoría crítica, a saber, Heidegger y Gadamer.

PALABRAS CLAVE

Tiempo, modernidad, política, Hartmut Rosa, M. Heidegger.

ABSTRACT

The modern world created a temporal regime of schedules, pressures, demands of efficiency, performances, etc., that submits individuals to processes of alienation, but that temporal logic has not been politicized neither has it been seen what happens with our experience of the time. The logic of time in modernity seems natural. The purpose of this article is to return to the reality of the time. Here we support in a first moment in the critical project of Hartmut Rosa and we connect it with a consideration of the time that we must look for in other authors, supposedly foreign to the critical theory, namely Heidegger and Gadamer.

KEYWORDS

Time, modernity, politics, Hartmut Rosa, M. Heidegger.

El pensamiento social y político ha problematizado varios aspectos de la vida en comunidad. Así, por ejemplo, uno de los grandes logros de Marx fue volver sobre la realidad del trabajo, mientras que el de una pensadora como Simone de Beauvoir fue llamar la atención sobre las relaciones de género; en el pensamiento contemporáneo, la biopolítica muestra que la política termina dominando la vida, los cuerpos, la salud, etc. Sin embargo, hay una realidad que no se ha politizado, a saber, la del tiempo. El mundo moderno creó un régimen temporal de horarios, presiones, exigencias de efectividad, rendimientos, etc., que somete a los individuos a procesos de alienación, pero esa lógica temporal no ha sido politizada o ha sido explicada como parte de estructuras de poder sin llegar a ver qué pasa con nuestra experiencia del tiempo. Más aún, la vida de las sociedades modernas está regulada por una lógica temporal que parece natural y de la cual no se puede encontrar un responsable. Aquí la alienación es tan fuerte que no sabemos quién está detrás de esa realidad. No podemos señalar a los poderes imperialistas, a las relaciones de clase que establece el capitalismo, a las estructuras patriarcales, sino que se trata de una desfiguración anónima del sentido de una forma básica de realización del existir, la del tiempo, que conlleva a formas de vida alienadas. Sabemos que muchos autores han reconocido la importancia del tiempo en sus investigaciones, pero no se ha desarrollado un pensamiento crítico desde allí. —Si lo alienante del mundo contemporáneo es la perturbación del sentido del tiempo, entonces la alienación ha llegado a pervertir una dimensión básica de la experiencia humana. Desde Kant decimos que espacio y tiempo son formas primarias que posibilitan la experiencia (Kant *KdV*, B46), de modo que al distorsionarse se señala una alienación que concierne a los ejes fundamentales de la existencia. Se trata ya no de un extrañamiento de las formas de producción, como en Marx, o de nuestra relación con los demás, como en Honneth o Habermas, sino de nuestra situación elemental ante el mundo

temporal. La alienación llega a extrañarnos con este eje último de la experiencia.

Consideremos algunas propuestas de pensamiento crítico recientes, por ejemplo, la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría del reconocimiento de Honneth. La teoría crítica se trazó dos proyectos. En primer lugar, se quisieron determinar las fuerzas y estructuras que articulan a las sociedades, es decir, aquello que cohesiona como un todo la vida social. Así, Habermas asume que los resortes que constituyen una sociedad son las posibilidades comunicativas y racionales presentes en el habla (Habermas, 2002, p. 351), mientras que el Honneth de los años noventa encuentra este elemento en la lucha permanente por el reconocimiento (Honneth, 1994). Por otro lado, la teoría crítica quiso identificar los aspectos que distorsionan la realización de esos ejes; algo que unifica a la teoría crítica es la búsqueda de patologías sociales y por eso esta teoría es valorativa del mundo social (Rosa, 2013, p. 72). El proyecto trató siempre de identificar las condiciones sociales que se oponen a la realización de la razón. El propósito es entonces determinar las coordenadas que están a la base de las formaciones sociales y analizar aquellos elementos de la vida que los distorsionan. Pues bien, un pensar crítico de la temporalidad no tiene que examinar si Habermas y Honneth adelantan con éxito la primera tarea, pero puede empezar señalando que fallan en la segunda. Una de las debilidades de ambas teorías está en no advertir la presencia del tiempo en el mundo contemporáneo.

En Habermas hay un desnivel: el intercambio racional de argumentos no es posible si se miran las lógicas temporales de nuestro mundo o, en otras palabras, lo que él identifica como las condiciones universales del habla desconoce la variable temporal. Él señala las estructuras del habla que deben organizar una sociedad, pero no se da cuenta de los efectos perversos que un régimen temporal acelerado crea sobre eso. Aun si aceptamos que hay una estructuración del habla de la que resultan posibili-

dades comunicativas que constituyen el suelo de una sociedad, el consenso racionalmente motivado con el cual se actualizaría permanentemente la comunidad en el que se comparten, justifican y defienden posiciones, es cronófago, esto es, come tiempo; por eso este consenso difícilmente puede tener lugar en sociedades en las que no hay tiempo. Habermas no acentúa el factor temporal que implica su posición (Rosa, 2013, p. 80). Más allá de si la racionalidad comunicativa que encuentra inserta en el lenguaje y en las prácticas humanas sea correcta o no, más allá de si al lenguaje subyace una pretensión de racionalidad, la acción comunicativa no puede funcionar en el mundo contemporáneo de sociedades aceleradas. Si consideramos los debates recientes en las elecciones presidenciales de, por ejemplo, Colombia, se ve que este diagnóstico parece acertado: hay poco tiempo para argumentar. Al final puede generar mayores efectos compartir una imagen o hacer masiva una mentira sobre algún candidato que se desee destruir. La extrema derecha colombiana ha evitado justamente por años los debates argumentados. ¿Quién tiene tiempo para evaluar la racionalidad de las propuestas de los candidatos y, más aún, para leer los programas de gobierno? Vivimos en un proceso de aceleración que nada tiene que ver con el modo como se realiza la política. Habermas no tiene en cuenta la temporalidad de la alienación, es decir, que la alienación contemporánea puede ser definida como un extrañamiento con respecto al tiempo. En una sociedad de competencia y aceleración, donde el lugar de cada uno está dado no por el honor sino por la competitividad, los individuos deben acelerarse porque deben producir más.

El mismo análisis se puede proyectar sobre el diagnóstico de Honneth en la *Lucha por el reconocimiento*; para él, el reconocimiento es el corazón mismo de una sociedad. Su perspectiva quiere ir más allá de Habermas para incluir al otro, a las minorías, los migrantes, los excluidos, etc. Pero este proyecto falla en que no analiza aquellos fenómenos sociales que distorsionan la realización del reconocimiento. Podemos decir que lo que afecta el

reconocimiento no es lo que Honneth denomina menosprecio, sino que la carrera por el reconocimiento es en la que todos estamos. En las sociedades premodernas cada quien tenía asegurado el reconocimiento al interior de la comunidad y ni siquiera se preguntaba por eso. No se luchaba pues por el reconocimiento, sino que este se ganaba de manera gratuita. En el mundo contemporáneo, en cambio, todos estamos en una lucha permanente por ser reconocidos.

En el fondo, Habermas identifica las condiciones universales del habla y Honneth hace lo propio con las estructuras del reconocimiento, pero el problema es que la distorsión no está tanto en las formas sistemáticas de la razón instrumental (Habermas) o en las modalidades del menosprecio (Honneth) como en el régimen temporal que atraviesa a esas dos formas de descripción de la praxis social. No es que la temporalidad niegue fenómenos como la razón instrumental o el menosprecio, ni que niegue la explotación en torno al trabajo, o las opresiones de género, de raza, etc., que nos amenazan permanentemente, sino que en todo esto se extraña un tratamiento del aspecto temporal. El análisis de la temporalidad no nos saca del proyecto de estas posiciones críticas, sino que desde allí podemos cavar más a fondo en esos programas. Este artículo se propone examinar la dimensión temporal que está a la base del pensamiento crítico. Volvemos aquí sobre ese fenómeno esquivo que es el del tiempo y su relación con la vida en comunidad.

Ahora bien, los planteamientos de Habermas, e incluso los del Honneth de los años noventa, cuyas investigaciones giraban en torno al reconocimiento, siguen siendo muy teóricos; ambos elaboran una teoría de la comunicación o del reconocimiento en la que luego tratan de introducir la realidad social (Walzer, 1985, p. 30). El análisis del tiempo en el mundo contemporáneo hace el movimiento inverso: parte de la experiencia concreta de los individuos, del modo como comparece la vida y, a partir de allí, elabora un análisis crítico de nuestro mundo. Se trata, en

últimas, de proseguir una orientación fenomenológica para la cual no elaboramos e imponemos una teoría social en la cual se inserta la realidad de las sociedades contemporáneas, como Habermas y Honneth, que construyen una crítica social con base, el primero en un ideal de comunicación y, el segundo, en un ideal de reconocimiento. El régimen temporal que se insertó en las sociedades modernas y que se extrema en las sociedades actuales o en lo que la teoría crítica contemporánea denomina el mundo tardío moderno, hace extraña nuestra relación con el mundo, y eso es visible cuando se considera la experiencia humana en las comunidades actuales. A mi modo de ver, a esta alienación debemos darle una dimensión conceptual profunda recurriendo a las filosofías de Heidegger y Gadamer.¹

Algo similar a lo que proyecto es lo que elaboró Hartmut Rosa, uno de los representantes contemporáneos de la teoría crítica y poco conocido en nuestro medio; por eso en la primera parte de este artículo seguiré con algún detenimiento su planteamiento crítico. Lo que él denomina “motores de la aceleración” generan distorsiones en nuestra experiencia básica de la temporalidad al conllevar una especie de régimen temporal que no es explícito, que no hace parte de un dispositivo político determinado e identificable. En la segunda parte evalúo los alcances del proyecto

¹ Podemos decir que el del tiempo es un problema del primer mundo, y que esta realidad no toca a una región como América Latina; irónicamente, las dificultades del tiempo parecen de individuos ricos y llenos de experiencias. En nuestros países, en cambio, esperamos que la alienación hable de, por ejemplo, los trabajadores, los campesinos, los indígenas, las mujeres, etc. Pero lo curioso es que buena parte de lo que se puede decir sobre el tiempo en el mundo desarrollado también aplica para sociedades como las latinoamericanas, en las que se combinan todas las formas de alienación posibles. Buena parte de América Latina no ha entrado en la modernidad y ya tiene problemas de un mundo tardío moderno. No decimos entonces que las formas de alienación resultantes del desempleo, la opresión de clase y de género, la violencia, no sean ciertas, sino que la del tiempo también nos toca. Pero sobre todo el fenómeno del tiempo les habla a las nuevas generaciones, que estamos en una carrera más acelerada que las generaciones anteriores. Para un análisis social del fenómeno del tiempo Rosa (2009, p. 79), y sobre el concepto de alienación en la filosofía contemporánea Forero (2021, p. 205).

crítico de Hartmut Rosa. Ahora bien, este teórico crítico permite entroncar con un análisis fenomenológico de la temporalidad; es uno de los pocos autores que desde la teoría crítica abordan el problema del tiempo. Por eso en la tercera parte acentúo el lado ontológico del tiempo que el mismo Rosa no desarrolla. Sostengo que el concepto de alienación señala una distorsión de nuestra relación con el tiempo, por la cual olvidamos la forma básica de realizar nuestra existencia; en otra formulación, interesa allí la propuesta de Rosa porque permite acceder a una consideración más conceptual del tiempo.

La experiencia contemporánea del tiempo

Hartmut Rosa identifica tres fenómenos en los que se puede reconocer el proceso de aceleración en las sociedades contemporáneas, que podemos categorizar estructuralmente de la siguiente manera: el primero es la aceleración del cambio social, que es el tiempo de las sociedades mismas; el segundo es la aceleración del ritmo de vida, que describe el tiempo de los individuos, es decir, el tiempo que percibimos subjetivamente, si bien como individuos que hacen parte de una comunidad, y por el cual sentimos que no nos alcanza para todo lo que debemos hacer; en este último caso se trata de nuestra percepción individual del tiempo: pasa el tiempo y en él hacemos muchas cosas a la vez, sin que lleguemos a colmar todos nuestros deberes (Rosa, 2013, pp. 34 y ss.). Con Gadamer podemos señalar que estas dos primeras formas de aceleración son modos básicos de hacer experiencia del tiempo; son formas de percepción del tiempo que pueden ser culturales e históricas, el tiempo del cambio social, o individuales, lo que Rosa llama tiempo subjetivo. En ambos casos se trata de describir un tiempo que pasa más rápido porque las costumbres cambian muy rápido (tiempo cultural) o porque no tenemos tiempo para hacer todo lo que queremos —o tenemos que— hacer (tiempo individual). La tercera forma de aceleración es la tecnológica y de un tiempo

objetivo. Con esta última se suprime el espacio, pues vivimos en un mundo en el que podemos conectarnos de inmediato con personas y fenómenos en cualquier otro lugar del planeta. Toda la experiencia de tiempo que hacía un individuo, por ejemplo, al navegar hace doscientos años por el océano Atlántico hasta llegar a Europa se borra con los aviones, que tardan cada vez menos en conectarnos con cualquier parte del mundo. La tecnología en general va más rápido y nos conecta de manera más inmediata. El tiempo aquí es objetivado, de donde resulta una aceleración medible. Antes, por ejemplo, nos tomaba tres horas contestar las cartas, ahora lo hacemos por email y enviamos más respuestas en menos tiempo a cualquier parte del mundo. En la aceleración del cambio social y del ritmo de vida se acelera el tiempo subjetivo, mientras que en la aceleración tecnológica se acelera el tiempo objetivo.

En efecto, en las tres formas de aceleración social que menciona Hartmut Rosa, las dos primeras parecen distintas o de otra cualidad a la tercera, si bien él no lo ve así. Hay una aceleración de los cambios sociales, por la cual, por ejemplo, las concepciones de familia cambian muy rápido o los individuos contemporáneos transforman más rápido sus proyectos de vida, y una aceleración del ritmo de vida cotidiano por la cual tenemos la sensación de que nunca hay tiempo (Rosa, 2013, p. 28). Finalmente, está la aceleración objetiva de la tecnología que describe la mayor velocidad a la que van todos los nuevos objetos. Hartmut Rosa las pone en el mismo nivel, sin darse cuenta de que hay una concepción del tiempo distinta en cada caso. Este pensador quiere hablar de un tiempo acelerado, de un tiempo que se ha deformado. Pero para ello debemos revisar la diferencia entre la concepción de tiempo que hay en la forma de aceleración del cambio social y del ritmo de vida, y la concepción de tiempo que hay en la aceleración tecnológica. En la aceleración tecnológica se habla de un tiempo cuya esencia es la medición. Heidegger y Gadamer mostraron que esa es la experiencia fundamental del tiempo tal y como la

conceptualizaron los griegos: tanto en Platón como en Aristóteles el tiempo guarda un nexo central con la medida. En el *Timeo*, por ejemplo, Platón habla del tiempo como una especie de emulación del proceso del modelo ideal o de la eternidad (Platón, 2016, p. 53b). Allí el modelo del tiempo es la sucesión de los números infinitos, indetenibles o en un proceso constante. En Aristóteles el tiempo se vuelve la medida del movimiento (Aristóteles, 1995, p. 217b). Esa visión griega del tiempo hace que el elemento central de este concepto sea la medición o que aparezca siempre ligado a lo medible. Como es sabido, Heidegger se propuso buscar una experiencia más fundamental del tiempo que no sería la de ese tiempo objetivo y medible. Para la experiencia, el tiempo se revela cuando sabemos que nuestra existencia tiene un fin y, por supuesto, un comienzo. Esa especie de clausura en ambos frentes de la vida es la primera y más originaria experiencia temporal. Por eso Heidegger señala que la forma como primero se temporiza es la proyección o anticipación de la muerte (Heidegger, 2015, §62).

Hartmut Rosa no considera esta diferencia entre el tiempo objetivo o tecnológico y tiempo de la experiencia presente en las biografías de los individuos y de los pueblos. Su pretensión es analizar de manera casi exclusivamente empírica la realidad sin determinar conceptualmente estos estratos; él solo quiere caracterizar la aceleración como un algo que se constata en los hechos. Hartmut Rosa encuentra una diferencia visible entre las dos primeras formas de aceleración (del cambio social y del ritmo de vida) y la aceleración tecnológica, pero no advierte que a la base de cada forma de aceleración operan conceptos de tiempo distintos. Donde Hartmut Rosa solo ve tres fenómenos de aceleración del mismo nivel, con Heidegger y Gadamer podemos reconocer las dos primeras formas de aceleración (la del cambio social y del ritmo de vida) como las que constituyen deformaciones profundas, pues tienen que ver con el enturbiamiento de un tiempo más genuino, que sería el de los individuos y las generaciones, el del cambio cultural y de la historia, frente a una última forma de aceleración

secundaria y objetiva en la que el tiempo es visto como medida y para la cual lo fundamental es que en las sociedades aceleradas se acortan los procesos.

Ahora bien, ¿por qué se acelera la vida?, ¿por qué hay una distorsión en nuestra experiencia del tiempo? Hartmut Rosa habla aquí de una respuesta funcionalista que señala que la aceleración es un efecto del sistema capitalista mismo que genera más aceleración, es decir, hay algo interno al sistema temporal de estas sociedades que es su principio de alimentación. Pero hay algo más. Por un lado, está el fenómeno social de la producción capitalista y la competencia a la que nos arrastra; no vale la pena extendernos en este asunto, que ha sido desarrollado extensamente por lo menos desde Montesquieu, Locke y Kant. Por otro lado, hay una señal distinta: el mundo moderno promete eternidad. El motor de la promesa de eternidad conecta con formas de realización de la experiencia misma, mientras que los otros dos motores derivan de fenómenos más bien sociales e históricos (Rosa, 2013, p. 39). Podemos volver sobre este fenómeno, que resulta de la más alta importancia, pues señala la profunda experiencia humana que está a la base de la aceleración de las sociedades contemporáneas.

¿Qué ve Rosa en este motor que es la promesa de eternidad para llamarlo propio de la cultura del capitalismo tardío? ¿Por qué eso no estaba antes? Las sociedades tradicionales donde está dada la finalidad de la vida, modelos autoritativos, religiosos sobre la eternidad, no tienen ese problema. Justamente la secularización nos enfrenta al problema de la finitud. Ya no tenemos más que la competencia o el consumo para superarla. La situación de alienación es más difícil en las sociedades tardío-modernas porque ya no existen los consuelos metafísicos, básicamente los de la religión, que ofrezcan alivio. Antes uno podía pensar que sus fracasos no eran culpa propia, sino que resultaban del mal del mundo, de los dioses, del destino, etc., pero en el mundo tardío moderno, si alguien no triunfa es culpa suya y no hay religión que lo consuele. Si nos quedamos es porque no somos suficien-

temente competentes. —La promesa de eternidad señala que lo que mueve a la aceleración es un impulso de la existencia finita por superar su finitud. Una experiencia constitutiva humana tiene que ver con la finitud, es decir, que somos seres que siempre estamos en los proyectos y posibilidades de colmar el existir. En *Ser y tiempo*, cuando Heidegger habla de todas esas formas de praxis distorsionadas en las que se ve el Dasein que se entrega a su facticidad y se lanza a la curiosidad, en lo que él indica como una avidez de novedad y por consumir nuevos productos, se ve este fenómeno (Heidegger, 2015, §35 y ss.). Para Heidegger, esto puede tener un nexo con la moderna sociedad capitalista, pero él detecta que a su base hay una concepción de la existencia. En el fondo, los modos de producción capitalista son derivados de esa ansia de superación de la finitud. En consecuencia, esta es la fenomenología de la existencia que está a la base de la sociología de la temporalidad que elabora Hartmut Rosa. En Heidegger, eso produce un sentido de extrañamiento, que tal vez tiene que ver con la producción capitalista, pero con otro alcance. Las diferentes formas de aceleración derivan en una forma distorsionada de experimentar la temporalidad.

El fenómeno de la aceleración se puede ver claramente con una paradoja que presenta Hartmut Rosa (2013, p. 33). Uno esperaría que la aceleración objetiva o tecnológica dé más tiempo, es decir, que colme el hambre de tiempo existente en el mundo contemporáneo; el desarrollo tecnológico, es decir, el hecho de que los autos, los trenes, los vuelos, las computadoras, teléfonos móviles, etc., vayan más rápido, debería tener un efecto positivo sobre la aceleración del ritmo de vida: deberían darnos más tiempo, y esto reduciría la necesidad de tiempo en la que el individuo se encuentra. La aceleración tecnológica debería modificar el ritmo de vida. Pero, en realidad, el hecho de que todos los objetos del mundo contemporáneo vayan más rápido, es respuesta o está conectado con la aceleración del cambio social. Realmente, el mundo moderno ha creado los avances tecnológicos como respuesta a una

necesidad de tiempo que viene dada por la competencia capitalista. Es por eso que cuando aparece nueva tecnología no es que tengamos más tiempo, pues ya tenemos más ocupaciones que las que se pueden llevar a cabo rápidamente con los nuevos inventos tecnológicos. Una vez aclarada la propuesta de este pensador crítico en sus rasgos básicos, deseo ver su proyecto en el marco de la tradición de la que viene, la teoría crítica.

El proyecto de una teoría crítica del tiempo en Hartmut Rosa

Esta propuesta de una crítica del tiempo se desarrolla en el marco de la tradición de la teoría crítica, que encuentra su principal fuente de inspiración en Marx. Como es sabido, Marx quiso hacer un análisis científico de la sociedad. Ya en uno de los textos fundadores de la Escuela de Frankfurt, “Teoría tradicional y teoría crítica”, Max Horkheimer continúa con ese presupuesto al querer radicalizar la emancipación a través de la razón (Horkheimer, 1937, pp. 245 y ss.). Allí Horkheimer saluda en Marx su pretensión de científicidad, de asumir que debemos encontrar las leyes alrededor de las cuales se articula la sociedad. La teoría crítica quiso pues hacer una teoría científica de la sociedad. Ahora bien, se asume que esta teoría científica es de inmediato crítica o emancipatoria, pues abre los ojos y hace conscientes a los individuos de las opresiones en que habitan. También en Marx aparece el presupuesto de que, en el momento en que los individuos se hacen conscientes de la alienación que los atraviesa, se desencadena el proceso de emancipación (Marx y Engels, 1968, pp. 576 y ss.). Por eso para esta tradición la teoría es en sí misma crítica. De entrada, esta conexión entre teoría y crítica es cuestionable, pues podemos decir que la teoría es algo puramente cognitivo e intelectual, que muy poco tiene que ver con la praxis concreta de los individuos; no podemos, sin embargo, detenernos ahora en este asunto.

La segunda generación de teoría crítica radicaliza el proyecto de que la razón nos emancipa. Alguien como Habermas sostiene

que el proyecto moderno de una emancipación mediante la razón no ha fracasado, sino que quedó aplazado (Habermas, 1985). Según él, lo que se necesita es una mejor teoría de la razón e individuos que, al llegar a tener conciencia de la racionalidad que articula los resortes de la sociedad, de inmediato se emancipen. La *Teoría de la acción comunicativa* tiene esa pretensión de universalidad. Se trata de una teoría en sentido fuerte que se apoya en la psicología del desarrollo, en la lingüística, en la ciencia política, en la sociología, etc., para descubrir una racionalidad última y universal presente en toda realización del habla y forma de comunicación. La misma teoría sirve para denunciar cómo en las sociedades capitalistas se pervierte esa racionalidad inscrita en el lenguaje, esto es, señala que las condiciones universales del lenguaje no se cumplen en el mundo moderno por estructuras sistémicas como lo son el aparato estatal burocrático y la empresa capitalista. La teoría termina entonces esbozando una vía para la emancipación. En este sentido, la teoría crítica siempre habló de patologías o desviaciones de la sociedad capitalista con respecto a lo que se considera lo normal, que en Habermas sería la realización efectiva de la racionalidad subyacente al lenguaje (Honneth, 2010, p. 28).

Otro ejemplo es lo que hace Axel Honneth en la *Lucha por el reconocimiento*. Allí hay un primer apoyo en Hegel para determinar el concepto de reconocimiento, pero en seguida Honneth señala que no se puede quedar en Hegel porque su planteamiento es demasiado especulativo. Acude entonces a la psicología, la lingüística, la ciencia política, etc., para sustentar su argumentación con resultados empíricos. Se pretende con ello probar las verdaderas formas del reconocimiento y cómo este es necesario para la vida individual y social. Una vez asegurado científicamente el ideal de reconocimiento, Honneth muestra que en las sociedades tardío-modernas tal teoría no se da.

La Escuela de Frankfurt hizo crítica social desde una teoría fuerte de la sociedad y con pretensiones universales, es decir,

desde una propuesta no circunscrita a un horizonte cultural, sino con la pretensión de describir el aspecto fundamental a la vida humana en comunidad. De ahí que algunos estudios de la teoría crítica traigan análisis científicos y estudios empíricos. La idea es hacer sólida la propuesta mediante hechos y teorías verificables. De ahí también ese diálogo en la Escuela de Frankfurt entre filosofía y ciencias sociales. Por lo mismo, la teoría crítica tiene una orientación emancipatoria en el sentido de que solo ella nos permite ver cosas que normalmente no veríamos, de modo que el crítico social rompe con la alienación invisible para los individuos corrientes. A la base de esta teoría emancipatoria está una suerte de revelación, la gente no se había dado cuenta de la opresión que describe la teoría social al auscultar las verdaderas estructuras sociales; con ello se revela o enseña a los individuos cosas que no habían visto, con lo cual se dan cuenta de que están siendo oprimidos por una u otra situación (el trabajo, el otro, el lenguaje, el poder, la religión, etc.).

En su desarrollo de una teoría crítica del tiempo también Hartmut Rosa acude a fenómenos sociales para hacer fuerte su punto; pero el problema es que allí él toma una vía empírica que es difícil de sostener. Todas las formas de aceleración del mundo contemporáneo tienen a la base una deformación del tiempo. Pero Rosa no argumenta a partir de lo que sería una experiencia más originaria del tiempo, sino que habla de un sentimiento de alienación definiéndolo a partir de una sensación subjetiva de insatisfacción. En su opinión, la alienación es con respecto a las visiones que toda cultura tiene sobre la vida buena. Uno se aliena de su cultura, pues independientemente de cuál sea la visión sobre la vida buena que asuma una persona o comunidad, importa que esta nunca se realiza. La aceleración social produce un sufrimiento vivido por los individuos del mundo contemporáneo o, en otros términos, la marca de la alienación es que nuestras acciones traigan sufrimiento, y para él esto es verificable en los hechos. El individuo alienado es el que hace lo que no quiere hacer. En consecuencia,

no se mide la alienación por la desnaturalización de una suerte de esencia humana, sino porque la gente la está pasando mal. Con ello Rosa pretende liberarse de todo esencialismo al tener la ventaja de hacer reposar su teoría de la alienación en evidencias puramente empíricas y demostrables. Pero este planteamiento que se apoya en la aceleración como un fenómeno empírico se desbarata fácil; si hacemos otra encuesta o nos basamos en otro estudio empírico, podemos reconocer que hay gente que la está pasando muy bien con el ritmo de vida acelerado y que no quiere volver a sociedades premodernas donde las nuevas generaciones hacen lo mismo que las generaciones anteriores o en las que solo se podía vivir en el interior de una misma y única familia, etc. —En efecto, cuando uno lee a este teórico crítico advierte la presión de los horarios en las sociedades contemporáneas, que no tenemos tiempo, que no nos vemos con el otro, etc.; esto es convincente en un primer momento. Pero también podemos decir que tiene mucho sentido vivir así: a pesar de lo opresor que pueda parecer, es fascinante un estilo de vida en el que hacemos muchas cosas. Podemos creer que en cierta forma hay una ganancia en poder experimentar vidas variadas y ricas. Esta es la dificultad de la vía empírica que toma este teórico crítico, y esto es así porque le falta preguntar por la vida no alienada en un sentido conceptual. El proyecto de este pensador de superar la metafísica, lo lleva a rechazar cualquier análisis conceptual fundamental, pues considera que eso es pasar a un esencialismo fuerte. En lo que sigue voy a tomar esta dirección ontológica.

Como ya lo señalaba Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, la experiencia consiste en ir superando extrañamientos hasta que nos compenetramos con la realidad, y esa es una experiencia de resonancia, una vibración del individuo con el mundo que lo rodea, con la realidad natural, con los objetos, con el otro (Hegel, 2016, *iii*, p. 78). Debemos recordar nuestra implicación con el mundo —lo que Heidegger llama el ser-en-el-mundo que es una conexión o complicitad con las cosas (Heidegger, 2015, § 12). En

Hegel y Heidegger, el concepto de alienación, si se me permite hablar así, se construye como la contracara de una situación más originaria en un sentido conceptual. En ellos está la referencia a una praxis de implicación real del ser humano con el mundo, que se distorsiona por las relaciones de la sociedad contemporánea, es decir, aparece la referencia a algo genuino que perdimos. Esa praxis básica de compenetración del ser humano con el mundo que ambos detectan, la ve Hartmut Rosa como un compromiso con alguna especie de esencialismo; en general, él asume que las estructuras dialécticas u ontológicas reveladas por estos pensadores nos comprometen con una suerte de naturaleza humana.

En este sentido, Hartmut Rosa adelanta una crítica a Heidegger, acusándolo de desarrollar una metafísica, sin llegar a darse cuenta que este proyecto no termina hablando de verdades supratemporales. Contra Rosa, quiero ver en su planteamiento un elemento heideggeriano que él mismo no alcanza a detectar. Sostengo que lo que produce la aceleración social no es tanto un sufrimiento, aunque también, pero que lo fundamental es que ese sufrimiento tiene que ver con la deformación de una estructura ontológica que Heidegger llama temporalidad y que no implica una esencia absoluta, sino una manera espontánea, básica, no patológica de relacionarnos con el tiempo. Si lo miramos así, a la base está el individuo cuya temporalidad se ajusta a ese movimiento del tiempo que en Heidegger se vuelve el movimiento del ser. Si la alienación que denuncia Hartmut Rosa implica una perturbación de una experiencia del tiempo, la experiencia básica del tiempo, o lo que él llama resonancia, resuelve la alienación, pues restaura una espontaneidad con el tiempo. La alienación debe ser definida negativamente desde una situación de no alienación, como una situación de pertenencia o implicación. Deseo entonces recorrer este camino y mostrar que no conduce a ninguna metafísica o fundamento de la experiencia humana. Pues bien, es preciso ahora determinar cuál es la praxis básica del tiempo que es deformada en el mundo contemporáneo.

La experiencia fundamental del tiempo y su distorsión en el mundo contemporáneo

Hartmut Rosa no sigue la vía conceptual, pero sí liga la aceleración social con una especie de deformación del tiempo. Eso abre un camino conceptual interesante, pues se puede pensar que lo que está a la base de la deformación del tiempo es que hay algo como una forma de temporalidad primaria que enturbian los fenómenos modernos de aceleración. Hay una relación sana, como dice Nietzsche al comienzo de la *Segunda intempestiva*, con el tiempo, por la cual llevamos el tiempo en una armonía entre lo pasado, lo presente y lo futuro, y que se rompe en los procesos de aceleración, de modo que estos últimos pueden ser vistos como patológicos (Nietzsche, 1999, *KSA*, p. 250).

¿Qué dice Heidegger del tiempo? El tiempo no fluye desde algo, no lo constituye un Dios que desde su atemporalidad creara el devenir, como lo señala el relato bíblico del Génesis, para el cual Dios vive fuera del tiempo, y el comienzo de la creación es también el punto cero del tiempo. Según ese relato bíblico, hay un ente que es Dios que vive en lo intemporal y eterno, y cuando habla y crea el mundo crea a la vez el tiempo. También Platón en el *Timeo* concebía así el tiempo: el demiurgo crea el mundo temporal desde una especie de eternidad. En el relato bíblico y en Platón el tiempo deriva de una estructura atemporal previa. La historia del pensamiento dedujo el tiempo de un núcleo atemporal, de una conciencia divina o de un elemento trascendente. En todos los casos el tiempo resultó de algo que no es temporal.

En Heidegger, en cambio, el tiempo no es una dimensión en sí, sino que es lo que surge en el cambio o movilidad de los horizontes de sentido. No existe algo que se llama tiempo que se pueda representar como una línea, y sobre lo cual caminaran las culturas y los individuos. Esa es una ontología del tiempo que lo objetiva y después lo representa: nuestra vida y la de las comunidades históricas transcurren en el tiempo. Por el contrario, *Ser y tiempo* no llega

a ninguna metafísica, a ningún esencialismo o a una ontología de sustancias. Su intención es auscultar ciertas coordenadas ontológicas, pero sin salirse de la experiencia, por ejemplo, para hallar una estructura trascendental que sería su condición, como en Kant, sino profundizando en ella para señalar que la experiencia alcanza a detectar sus propios ejes de realización, que en todo caso se declinan siempre en situaciones concretas. Allí leemos: “la apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y en su propia estructura ontológica... en la historicidad del Dasein” (Heidegger, 2015, p. 405). La existencia es temporal no porque está en algo ya dado que se denomina tiempo, sino en el sentido de que su movilidad interna genera tiempo, temporiza. No es que haya una entidad que es el tiempo que además se despliegue, sino que lo que hay es su puro despliegue, en lo cual consiste el existir. No hay un punto fijo representable en una conciencia humana o divina, es decir, no hay una entidad capaz de separarse del tiempo y desde la cual entrara la temporalidad.

No se trata de dominar el tiempo, de convertirlo en sustancia o sujeto, sino de entenderlo en su sentido verbal, “la temporalidad temporiza” (Heidegger, 2015, §82); esta última formulación es el intento de señalar que no hay tiempo entendido como un sujeto que además temporiza, sino que lo que llamamos tiempo es pura temporización, es decir, movimiento de desplegarse el tiempo. La filosofía contemporánea diría que aquí no hay una ontología de sustancias o entidades, sino de un puro acontecer.² Cuando en

² El término “ontología” puede ser molesto para algunos porque piensan en la ontología de esencias y sustancias; esto parece introducir otra vez una metafísica fuerte como si estuviéramos hablando de una naturaleza humana última. Por eso, por ejemplo, Habermas dice que la ontología es pasar a un lenguaje abstracto y olvidar la experiencia real, el poder, el trabajo (Habermas, 1974, pp. 786 y ss.). Ya el mismo Marx señaló esto de Hegel; él sale de lo especulativo para no quedarse en unas variables absolutas, sino ir a las relaciones sociales reales. Frente a este malestar con la palabra “ontología” debemos insistir en que una filosofía como la de Heidegger, y la misma filosofía especulativa de Hegel, no pretende hallar una esencia absoluta, una sustancia, sino que justamente desde allí se quiere atacar la metafísica. Sobre la ontología a la que llega la obra de Heidegger frente a la metafísica, véase Harr (1994, p. 117), y para una lectura no metafísica de esta filosofía, Schürmann (2013, p. 33).

Ser y tiempo se habla de ser, esta expresión no debe ser nominalizada, sino que hay que tomarla en su sentido verbal. Al hablar de “el ser”, en el fondo, se lo entiende como algo objetivo, dado, entificado, del cual después procede el devenir. Esta es la metafísica clásica que opone ser a devenir. A la altura del párrafo 65 de *Ser y tiempo*, ser se identifica con la pura temporalidad. Si tratamos de hallar la entidad desde la cual todo acontece, solo entificamos y objetivizamos nuevamente el ser; la idea es ver el ser como proceso, desarrollo, despliegue, y eso es lo que hace la temporalidad. Por eso Gadamer señala después que el tiempo no es nada real, sino lo que se produce por el desplazamiento de los horizontes de sentido (Gadamer, 2007, p. 367). El tiempo no es una entidad, sino que lo que hay es visiones de mundo que se desplazan, y ese desplazarse va generando tiempo (Forero, 2020, p. 133). Luego lo abstraemos y lo convertimos en una dimensión; pero lo primario no es esta abstracción, sino la existencia humana que va cambiando y modificando el sentido.

Según Heidegger, lo propio de la temporalidad del Dasein es la diferencia entre haber sido (pasado), presentificación (presente) y advenir (futuro) (Heidegger, 2015, §65). Ser advenido o haber sido (pasado) no significa acordarse del pasado, y ser adviniente no significa pensar o proyectar el futuro. Que el ser humano existe como un haber sido no significa que sea un pasado, que se acuerde del pasado, que sea nostálgico, sino que el sido implica algo existencial, que la existencia vive ya siempre en medio de unas posibilidades que heredamos, que están allí mucho antes de que nos resolvamos por ellas. Y la estructura adviniente o anticipante no tiene el sentido de un imaginar el futuro, pensar en algo que aún no es, sino que hay que entenderlo en un sentido existencial. Que el ser humano advenga significa que existimos como anticipando ya siempre posibilidades. Desde estas posibilidades heredadas y desde nuestra apertura a nuevas posibilidades se abre el presente. Pues bien, ahora tenemos que volver a Hartmut Rosa; podemos

hacerlo considerando la noción de presente, tal y como él la elabora haciendo énfasis en Kosselleck.

Como sabemos, según Kosselleck, nuestra experiencia del presente brota de una conjunción armónica entre el pasado y el futuro; se trata del espacio en el que el pasado sirve para determinar nuestras expectativas futuras, es decir, permite anticipar lo que va a venir o, dicho de otra forma, es el intervalo en que nuestras experiencias pasadas sirven para proyectar futuro (Kosselleck, 1979, pp. 349 y ss.). Nuestro horizonte histórico es constante movilidad, pero eso no quiere decir que sea un flujo en el que todo está cambiando. Presente es el nombre para el lapso en que coinciden los espacios de experiencia pasada con los horizontes futuros, esto es, el momento en que se estabiliza una visión de mundo, en el que una configuración de la realidad funciona y nos permite proyectarnos hacia el futuro. Se trata del momento en que una visión de la realidad se constituye y, por así decir, se sedimenta, de modo que las experiencias pasadas pueden proyectarse hacia el futuro y dan cierta estabilidad. Pues bien, para Hartmut Rosa, el problema consiste en que en la aceleración social el presente se contrae y cada vez el pasado se vuelve un dato más efímero con el cual no sabemos qué hacer; todo marcha tan rápido que ya no sabemos exactamente con qué perspectiva de mundo podemos comprender lo que va a pasar en un futuro cercano. En otra formulación, la dificultad que se plantea con la modernidad es que ese presente es cada vez más corto, de modo que debemos reajustarlo permanentemente (Kosselleck, 2009, p. 115).

Como vimos, Hartmut Rosa destaca fenómenos sociales en que esto se puede ver con claridad; por ejemplo, las constituciones de las familias y del trabajo. Describe cómo en las sociedades premodernas los hijos continuaban haciendo lo que hicieron sus padres, que a su vez habían heredado las profesiones de las generaciones anteriores; la primera modernidad, por su parte, viene acompañada de la idea de ascenso social con el cambio generacional, de modo que los hijos tratan de transitar a otras profesiones para

cambiar de posición social. En las sociedades contemporáneas, el cambio de las profesiones es intrageneracional: por diferentes motivos podemos ejercer varias profesiones al interior de nuestra propia vida. Quiero sostener que esto es síntoma de algo profundo que Heidegger alcanza a ver, a saber, que la alienación implica una deformación de la temporalidad inherente al ser humano. Se trata de una suerte de enturbiamiento de la experiencia del tiempo por el cual nos fijamos únicamente en el presente y terminamos viendo el tiempo como una mera sucesión vacía.

Según Heidegger, podemos temporizar de manera impropia o propia. Una existencia inauténtica se pierde en el ente inmediato, se deja caer en el presente y mide todo con relación a él: el futuro es solo un presente que aún no es, mientras que el pasado es un presente que ya fue. Una existencia no genuina se deja absorber por el ente simplemente presente y deja en la sombra las otras dos dimensiones; en otras palabras, esta existencia se considera como algo en el presente, de modo que el futuro y el pasado los ve solo como un presente que fue o será; a esto Heidegger lo llama caída. Pues bien, el propósito del parágrafo 65 de *Ser y tiempo* es sacarnos de una comprensión vulgar del tiempo, que a la vez es la más fácil, la más inmediata. Se trata de la situación por la cual nos atamos al momento inmediato. Enredarse en esa comprensión vulgar del tiempo es casi una tendencia de la existencia en su movimiento espontáneo que se deja dominar por lo presente; lo más natural es enredarnos en este tipo de representaciones porque son usuales, elementales, sencillas y fáciles de manejar. La experiencia auténtica del tiempo, al contrario, mantiene las tres dimensiones en unidad constante, y eso solo ocurre en una existencia que se quiere aprehender y ser dueña de sí misma. Se trata de dos formas de temporizar: una impropia, que hace valer solamente el presente, entregándose a él como si fuera lo absoluto, de suerte que mide todas las demás dimensiones del tiempo con respecto al presente, y otra genuina, que mantiene en unidad esos tres elementos. Pues bien, si exploramos esta vía podríamos ver

que el individuo no alienado es aquel cuya temporalidad no ha sido deformada o, dicho de otra forma, el individuo alienado es el individuo acelerado. Me gustaría desarrollar este punto acudiendo a un ejemplo de Gadamer.

Las dos grandes formas de realizar la temporalidad son la propia y la impropia; sin embargo, después podemos encontrar dentro de cada una de ellas otras experiencias del tiempo. Así, por ejemplo, para Gadamer, el aburrimiento es una forma de temporalidad impropia. ¿Qué es el aburrimiento como experiencia temporal? En alemán “aburrimiento” se expresa como *Langeweile*, un largo (*lang*) rato (*Weile*); se habla allí de un ahora largo, de un presente que se hace eterno o de aquellos momentos en que miramos el reloj y constatamos que el tiempo no pasa. Aquí hay una forma de temporalidad impropia en la que tenemos un tiempo vacío por llenar (Gadamer, 1987, p. 148). Este es un tiempo abstracto, de segundo orden, uno dividido en periodos, que se cuenta en unidades, y por el cual nos decimos que quedan tantos minutos, por ejemplo, para que acabe una reunión, un encuentro, una actividad, etc. Se puede sostener que esta es la otra cara del tiempo de la aceleración social, en la cual no alcanza el tiempo para hacer todo lo que debemos hacer. Claramente, el tiempo de la aceleración también es un tiempo objetivo, impropio, visto como la materia con la que contamos. Allí el tiempo se vuelve moneda, es el tiempo propiamente moderno, tiempo que se convierte en oro, que es un valor de cambio que se traduce en actividades y rendimientos. En este tiempo entra todo el aspecto de la alienación social que señala Hartmut Rosa. El tiempo de la modernidad tardía es la temporalidad vacía del ajetreo.

Frente a esta temporalidad podemos pensar en el tiempo estético o del arte. Cuando presenciamos, por ejemplo, una obra de teatro o una buena película entramos en una temporalidad distinta de la habitual y casi opuesta a la del aburrimiento. Allí aparece el tiempo de la escena en el que todo pasa con naturalidad. Se trata de una temporalidad propia, de una inmersión en el que no tenemos que

llenar ahora vacíos, sino que estamos sumergidos en un instante de sentido que todo lo puebla. En *La actualidad de lo bello* Gadamer (1999) trae otro ejemplo, el de la fiesta (p. 132). Este es el tiempo propio, el que define nuestro ser, también el de una cultura y un pueblo. El ritmo de su desarrollo se experimenta como una especie de continuidad sin periodos compartimentados, sino como un *continuum*. Allí el mundo o el otro nos responde, resuena. Estas experiencias serían la contracara de la alienación contemporánea³.

Desde esta perspectiva podemos leer el análisis crítico del tiempo de Hartmut Rosa como un trabajo que determina estas dimensiones de la temporalidad en un sentido social. Los modos de vida de las sociedades capitalistas basadas en el rendimiento y la producción deforman nuestra temporalidad: solo pensamos en qué vamos a hacer el fin de semana o en las vacaciones. En el fondo, lo que importa allí es el tiempo presente, si bien como tiempo que aún no es, mientras que el instante actual se desvanece. Hartmut Rosa examina cómo se puede entender la alienación del mundo moderno según ciertas formas de asumir la temporalidad. Su análisis crítico se puede leer como un proyectar hacia allí las discusiones de Heidegger y Gadamer. El modo de ser del mundo capitalista del consumo, de las dinámicas del que está sometido a las lógicas de la producción y el rendimiento, es una manera no genuina de vivir la temporalidad. El mismo mundo del consumo habita en una temporalidad que solo se mide por el presente. Hay

³ En este sentido los proyectos de Heidegger y Gadamer muestran un carácter de denuncia y una orientación hacia la emancipación inusitados. Desde luego, de posturas como estas no podemos esperar jamás una toma de armas o una organización de las masas, pues es claro que se trata de corrientes tremendamente conservadoras. Pero incluso Marx cuando actúa políticamente no lo hace tanto como pensador, sino como el activista que fue. En efecto, su obra se puede dividir entre el trabajo como pensador social y político, que determina estructuras últimas de la realidad, casi haciendo dialéctica como Hegel, el lector de historia, economía, sociología, etc., que interpreta su realidad inmediata, y finalmente el periodista, que escribe artículos incendiarios y moviliza a los pueblos. De ahí la complejidad de su trabajo. En todo caso, ya en él se ven los alcances y límites del pensamiento. Sobre el concepto de alienación, véase Jaeggi (2016) y Honneth (2005).

un culto a lo inmediato, a que realicemos el presente ahora, a que cambiemos ahora mismo de auto, de teléfono móvil, de casa, a que vayamos ya mismo a otro lugar del planeta, etc. El presente se hace absoluto.

Así las cosas, Hartmut Rosa representa para el tiempo tal y como lo elaboran Heidegger y Gadamer la posibilidad de hacer un llamado más combativo; se trata de acentuar el poder crítico-social de la temporalidad del existir, de un tiempo que siempre ha estado y que hace falta restaurar y apropiárnoslo.

Referencias

- Aristóteles (1995). *Física: Libros III - IV*. A. G. Vigo (trad.). Biblos.
- Forero, F. (2021). ¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico. *Praxis Filosófica*, 52, 203-224. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10713
- Forero, F. (2020). Tiempo e historia. Contribución a una filosofía social crítica. *Praxis Filosófica*, 50, 121-140. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8792
- Gadamer, H.-G. (1987). *Über leere und erfüllte Zeit. Gesammelte Werke. Neuere Philosophie. Band IV*. Taschenbuch-Ausgabe.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke. Band X*. Taschenbuch-Ausgabe.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. [Traducido al español de *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1960].
- Jaeggi, R. (2016). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Campus Verlag.
- Habermas, J. (1974). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'. En G. Göhler, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politische System. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie* (pp. 786-814). Verlag Ullstein.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main.

- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. M. Jiménez-Redondo (trad.). Taurus.
- Haar, M. (1994). *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*. Jérôme Millon.
- Hegel, G. W. F. (2016) (iii). *Phänomenologie des Geistes. Werke*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo*. Trotta. [Traducido al español de *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 1976].
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*. Goethe Institut.
- Horkheimer, M. (1937). Traditionelle und kritische Theorie. En *Zeitschrift für Sozialforschung* (pp. 245-294). Fischer Wissenschaft.
- Kant, I. (2016). (*KdrV*). *Kritik der reinen Vernunft. Werke II*. Wissen Verbindet.
- Koselleck, R. (2009). Is there an Acceleration of History? En H. Rosa y W. Scheuerman (Eds.), *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* (pp. 77-111). The Pennsylvania State University.
- Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp.
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Werke. Band 40*. Holzinger.
- Nietzsche, F. (1999). (*KSA*). *Kritische Studienausgabe*, vol. 1. Walter de Gruyter.
- Rosa, H. (2009). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. En H. Rosa y W. Scheuerman (Eds.), *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* (pp. 77-111). The Pennsylvania State University.
- Platón (2016). *Timaios, Kritias, Philebos. Werke. Band 7*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Suhrkamp.
- Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Diaphanes.
- Walzer, M. (1985). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University.