

Javier Cristiano

ACELERACIÓN, EXPROPIACIÓN Y VIDA BUENA

*Sobre la (des)organización capitalista
del tiempo*

COLECCIÓN PERIPLOS


ediciones
CIECS

ACELERACIÓN, EXPROPIACIÓN Y VIDA BUENA

Sobre la (des)organización capitalista del tiempo

Cristiano, Javier Luis

Aceleración, expropiación y vida buena. Sobre la (des)organización capitalista del tiempo / Javier Luis Cristiano. - 1a ed. - Córdoba : Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2025.

Libro digital, PDF - (Periplos)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90670-4-0

1. Sociología. 2. Procesos Sociales. 3. Capitalismo. I. Título.

CDD 306.342

Ediciones CIECS | Colección Periplos

Título

Aceleración, expropiación y vida buena. Sobre la (des)organización capitalista del tiempo

Autor:

Javier Cristiano

Hecho el depósito que indica la ley 11.273.

Este libro, perteneciente a la colección Periplos de Ediciones CIECS, ha sido sometido a un proceso de evaluación por parte del Comité Editorial y de evaluadores anónimos.

Bajo Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Derivadas 3.0



AUTORIDADES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

Presidente

Dr. Daniel Salamone

Vicepresidenta de Asuntos Científicos

Dra. Claudia Graciela Capurro

Vicepresidente de Asuntos Tecnológicos

Dr. Alberto Leonardo Baruj

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Rector

Mgter. Jhon Boretto

Vicerrectora

Mgter. Mariela Marchisio

CENTRO CIENTÍFICO TECNOLÓGICO CONICET CÓRDOBA

Directora

Dra. Mónica Balzarini

Vicedirector

Dr. Julio Pinotti

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNC

Decana

Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana

Mgter. Jacinta Buriyovich

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD (CONICET Y UNC)

Director

Dr. Adrián Carbonetti

“.. no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables y el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o clavar zapatos [...] el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo en donde la vida se pierde...”

Jacques Rancière, *La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero*

“En lo que cuentan y recuentan los hablantes se muestra que ser es recordar, y recordar, narrar. Pero a veces este deseo ferviente de ser, de presentarse como un ser humano valorable y reconocido como tal, queda entrampado en un recuerdo que no puede proyectarse hasta el presente [...] Tal ocurre, por ejemplo, con los relatos dramáticos de los parados, que están animados por un deseo imperioso de recoger en relatos lo que les ha sucedido. El pasado es un conjunto de historias cuyo carácter ejemplar es problematizado porque no proporciona pautas o puntos de referencia o acontecimientos ejemplares para contar el día a día actual. Esa actualidad queda colapsada en el gran silencio, en la nada. De ese modo la identidad deja de hacerse contable, narrable, y solo gana el barrunto, inconfesable, de no ser nada, de ser una historia que no se puede contar y que nadie quisiera escuchar”

Ramón Ramos Torre, *Discursos sociales del tiempo*

ÍNDICE

Introducción / [9](#)

La mirada sociológica sobre el tiempo / [15](#)

¿Qué es el capitalismo? / [27](#)

La aceleración / [37](#)

La hiperaceleración / [47](#)

Todo el tiempo para el capital / [57](#)

Crisis y humanidad sobrante / [65](#)

El sufrimiento/ [75](#)

Los discursos / [85](#)

Tiempo, poder y política / [93](#)

Las luchas por el tiempo / [103](#)

Tiempo libre y vida buena / [113](#)

Conclusión / [121](#)

Bibliografía / [125](#)

Sobre el autor/ [137](#)

Introducción

Pagamos precios cada vez más altos por vivir en una sociedad capitalista. Este hecho, que hace no tanto tiempo era aceptado casi exclusivamente por personas de izquierda, se ha vuelto hoy apreciable para casi todo el mundo, solo que no tenemos claridad —ni en la izquierda ni en ningún otro lado— acerca de cómo podríamos construir algo alternativo. El capitalismo es el sistema más complejo y más extenso creado por la humanidad y su conversión en otra cosa plantea un problema de escala que también es inédito: todas las grandes transformaciones, desde los imperios hasta las revoluciones modernas o las grandes reformas bienestaristas, ocurrieron, con enormes dificultades, a escalas irrisorias en comparación. Pero, además, el capitalismo plantea un antagonismo de intereses que presagia escenarios distópicos incluso en presencia de un consenso mundial alternativo: el capital ha dado muestras sobradas de no detenerse ante nada y no hay ninguna razón para pensar que hará otra cosa de aquí en más.

¿Qué hacer entonces? Como mínimo, no dejar de pensar. Seguir tratando de entender qué es exactamente el capitalismo y de qué maneras concretas afecta a nuestras vidas. En este libro lo hago en referencia a un tema especialmente sensible: el del tiempo. Todos sabemos de su

importancia. Nos lamentamos cuando lo perdemos, nos preocupamos cuando nos falta, nos molestamos cuando no podemos disponer de él. Y sobre todo sabemos que es finito, que se va y no vuelve y que más tarde o más temprano se nos acaba. Toda nuestra vida está atravesada por el tiempo y de ahí que sea importante preguntarse qué hace el capitalismo con él, que es un modo indirecto y transversal de preguntar qué hace con nosotros de manera más general.

Mi objetivo es que muchas cosas de nuestra vida cotidiana —el apuro, la sensación de estrés, el tedio de buena parte de los trabajos, la doble jornada de las mujeres, la sensación de no tener tiempo, la incertidumbre y el miedo respecto del futuro, la espera de las vacaciones, la sensación de vacío de quienes se jubilan o pierden el trabajo, la ansiedad del “todo ya” de los más jóvenes, el desconcierto ante un mundo que cambia demasiado rápido, las guarderías de niños— se iluminen de golpe como aspectos de un mismo fenómeno, que es la temporalidad del capitalismo. Y como muchas de esas cosas suponen malestares y sufrimientos, que se comprendan las relaciones profundas que tienen con la lógica del capital. Esta sería la contribución de este libro a la comprensión crítica del capitalismo y por eso está escrito en un registro pedagógico, orientado a públicos no exclusivamente académicos. Si bien lo que digo resume un recorrido de investigación de varios años, he querido esta vez presentar una síntesis lo menos técnica y lo más breve posible que puedan aprovechar todos los que tengan interés en el tema y que ofrezca recursos para debates prácticos. Las notas a pie, con referencias bibliográficas y noticias de discusiones más especializadas, están sí destinadas a quienes tengan más recorrido, y sirven también como guía, a quienes no, para profundizar.

La escritura tuvo lugar entre noviembre de 2023 y marzo de 2024, al calor de la experiencia del triunfo electoral y los primeros meses del

gobierno de Javier Milei en Argentina. El proceso tiene la radicalidad suficiente como para hacer tambalear el sentido de cualquier actividad intelectual, pero también me ratifica en dos convicciones que están en la base de todo lo que digo. La primera es que el capitalismo es esencialmente incompatible con los tres valores humanos y políticos más elementales: el acceso de todos a la satisfacción de las necesidades básicas; la convivencia pacífica entre individuos y grupos; y la relación armónica entre sociedad y naturaleza. Puesto que es “anarco” capitalista (que es lo mismo que decir ultra capitalista: capitalismo sin máscaras y sin contrapesos), la actual experiencia argentina tiene la ventaja de mostrarlo con una claridad y contundencia que posiblemente sea inédita en la historia. La segunda es que las ciencias sociales tienen mucho que aportar en la lucha de fondo contra el capitalismo pero también (ya que eso queda quizás muy lejos) en todas las luchas particulares por la igualdad, la democracia y la justicia. Tengo para mí que una parte del pensamiento crítico ha estado ocupado demasiado tiempo en someterse a sí mismo a la duda y a la crítica, perdiendo de vista el valor de sus legados para tareas bastante elementales y urgentes de ilustración sociológica e histórica. También por eso me pareció oportuno que el libro sea breve y lo menos técnico posible.

Quiero agradecer a mis compañerxs del GETCSO (Grupo de Estudios sobre Tiempo, Capitalismo y Sociedad, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba), un ámbito de calidez humana y pasión intelectual que nos pone a resguardo de los avatares de la época y en el cual hemos discutido buena parte de los temas de este libro. También a mis estudiantes de tres versiones (2021, 2022 y 2023) de un curso de posgrado dictado en la misma Facultad sobre el tema. A Daniel Cabrera y a Ana Lázzaro por sus comentarios al primer borrador. Y muy especialmente a la escuela pública, a la universidad pública y al sistema público de Ciencia y Técnica de Argentina.

El primer capítulo explica en qué consiste la perspectiva sociológica sobre el tiempo. Como es un tema que tiene una larga historia filosófica y que ha sido tratado por otras disciplinas, es importante para comprender la especificidad del enfoque que asumo en este libro.

El capítulo II defiende la pertinencia del concepto de capitalismo y ofrece su delimitación, siguiendo a Marx y a algunos de sus intérpretes contemporáneos.

Los capítulos III, IV y V extraen de esa caracterización las consecuencias “temporales”: muestran qué tipo de organización del tiempo se corresponde lógicamente con la naturaleza del capitalismo. La respuesta se resume en dos ideas: la aceleración (tratada en los capítulos III y IV) y el robo o expropiación masiva del tiempo (capítulo V).

El capítulo VI aborda una consecuencia de gran importancia del régimen temporal capitalista: su tendencia a producir, si se deja librado a su lógica, crisis sistémicas cuyo corolario es la exclusión social estructural y a gran escala.

El capítulo VII se refiere a la dimensión subjetiva de la aceleración y del robo de tiempo, puntualmente a algunas de las formas de malestar y sufrimiento que producen.

Luego se aborda la potencialidad política de ese malestar desde tres perspectivas. El capítulo VIII plantea algunas hipótesis sobre el modo en que lo procesa el discurso dominante, que tiende a invisibilizarlo, naturalizarlo y privatizarlo. El IX analiza las implicancias de la aceleración y del robo de tiempo sobre la actividad política en general. Y el X repasa las principales “luchas por el tiempo” que ha suscitado el malestar, desde las contiendas por la limitación de la jornada de trabajo hasta los reclamos de políticas de conciliación entre vida doméstica y laboral, y desde el “derecho a la desconexión” hasta las exploraciones del Decrecentismo o el Buen Vivir.

El capítulo XI, finalmente, hace explícitos los supuestos desde los cuales la aceleración y el robo de tiempo deben considerarse como éticamente reprochables. Eso permite abrir la discusión acerca de qué organización del tiempo sería deseable en el marco de un tipo de sociedad alternativo al capitalismo.

Si bien el argumento abarca el conjunto, cada capítulo está escrito como unidad que puede leerse por separado.

Córdoba, Argentina, 26 de marzo de 2024

La mirada sociológica sobre el tiempo

La temática del tiempo ha sido discutida principalmente en el campo de la Filosofía¹. Muchos de los nombres que asociamos al canon de Occidente —Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, Leibniz, Hegel, Husserl, Bergson, Heidegger, entre otros—, han dicho cosas en general trascendentes sobre el tema, que es considerado de hecho uno de los grandes asuntos de la condición humana y de la relación del ser humano con el mundo y con la vida.

Si bien cada obra se encuentra con el tema a su manera y desde su perspectiva, creo que es correcto decir que la pregunta típica de la Filosofía es *qué es el tiempo*. De hecho, esa larga historia suele contarse así: para Aristóteles el tiempo es... para Platón... etcétera, y el carácter de enigma que tiene la cuestión supone el replanteo constante de ese interrogante, que no tiene ni puede tener (como el del sentido de la vida, el del conocimiento, el de Dios o el de la muerte) una respuesta acabada y definitiva.

1 Para una presentación sumaria de esa historia puede consultarse la entrada “Tiempo” en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (1987); para una exposición más detallada de las concepciones modernas, van Fraaseen (1978); y como ejemplo de una propuesta actual, que parte de una revisión crítica de la historia, Marramao (2008).

La perspectiva sociológica es completamente distinta. Más que preguntarse qué es el tiempo, la Sociología y las ciencias sociales en general se preguntan *qué se construye socialmente como tiempo*. Esta expresión, “construcción”², que es importantísima en el lenguaje sociológico, se refiere al hecho de que las cosas no tienen una existencia pura y abstracta por fuera del modo en que las organiza y las representa la sociedad y la cultura. Esta mesa en la que estoy escribiendo, esa ventana, la luz del amanecer que empieza a despuntar en el cielo, son todas cosas que me resultan evidentes porque habito una cultura y vivo en el interior de un lenguaje que los hace ser lo que son. No veo solo la mesa: veo un mueble que tiene un fin, que se fabrica con madera, lo que me remite a plantaciones de pino, quizás a preocupaciones ecológicas, y no veo el mismo amanecer que ven los musulmanes, para quienes significa el primer llamado a la oración, ni el que vieron los incas que adoraban el sol, ni el que vieron los antiguos para quienes la tierra era plana.

Aplicado al tiempo, este punto de vista admite tres actitudes frente a la tradición filosófica, que podemos llamar desafiante, dialoguista e independiente. La desafiante consiste en sostener que la perspectiva sociológica es en algún sentido mejor que la filosófica, que aborda el tema de un modo más provechoso y ve en algún sentido más lejos. Esta es la opinión que defendieron, en muy distintos contextos y por diferentes razones, autores fundamentales de la tradición sociológica como Émile Durkheim (1982a), Norbert Elias (1997) y Pierre Bourdieu (1999), en obras que además forman parte del canon de lo que suele llamarse Sociología del Tiempo³.

2 El libro fundamental en la introducción de este término es *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann (1978), cuyo planteo general se basa en Schutz (véase, en particular, Schutz y Luckmann, 2009).

3 Hay tres panorámicas clásicas del campo de la Sociología del Tiempo: Pronovost (1989),

La posición dialoguista, representada por autores como Barbara Adam (1990) y Guadalupe Valencia García (2007), sostiene que el corte radical es improductivo y que la Sociología debe abreviar en las discusiones filosóficas so pena de caer en errores evitables.

La posición independiente consiste en poner entre paréntesis la pregunta y el lenguaje de la Filosofía y limitarse a operar con recursos sociológicos, bajo el supuesto de la “construcción” como hipótesis de trabajo. Esta última será mi posición en este libro, porque entiendo que es suficientemente fértil para el tema que abordo, que no requiere en general entrar en debates metafísicos sobre el tiempo. La opción que prefiero en abstracto, más allá de esta decisión pragmática, es la segunda. Y la primera me parece francamente improcedente, por lo menos a la luz de lo (no) convincente que resultan los argumentos de los autores y textos mencionados⁴.

Volvamos entonces a la pregunta sociológica: qué se construye socialmente como tiempo. El supuesto es que lo que experimentamos como tiempo varía de un medio social a otro, como varía la percepción del sol y del amanecer o de la mesa. Pero la particularidad del tiempo es que es una experiencia plural y no exclusiva ni principalmente sensorial. Puesto que esos componentes también varían de una sociedad a otra la

Bergman (1992) y Ramos Torre (1992). Para una actualización, véase Torres (2021). La revista *Time & Society*, que publica desde 1992 la editorial Sage, es el principal *journal* internacional sobre el tema.

4 A mi modo de ver, ni Durkheim ni Bourdieu ni Elias demuestran que la Sociología vea más y mejor que la Filosofía, cosa que requeriría un diálogo sistemático con doctrinas filosóficas específicas que ninguno de los tres emprende. Eso no resta ningún valor, sin embargo, a sus propuestas, que pueden juzgarse con independencia de ese objetivo. Los posicionamientos de cada uno respecto de la filosofía pueden leerse en Durkheim (1982a), Elias (1997) y Bourdieu (1999).

lista no puede ser ni exhaustiva ni excluyente. Pero abarca entre otros los siguientes elementos:

1. Las ideas y concepciones sobre el tiempo;
2. Las metáforas e imágenes;
3. Las normas y valores referidos al uso del tiempo;
4. Los ritmos, las duraciones, las secuencias y las sincronizaciones de los procesos y las actividades sociales;
5. Los sistemas de medición;
6. Las representaciones del pasado;
7. Las representaciones del futuro.

Lo primero hace referencia a las ideas, conceptuales, argumentadas y sofisticadas, o bien de sentido común, que se tienen sobre el tiempo. Sobre esa misma historia filosófica del problema puede hacerse de hecho una historia social, que muestre el peso de las condiciones históricas en las ideas, tal como lo hacen campos especializados como la Sociología del Conocimiento o la Sociología de la Ciencia. El libro mencionado de Elias es un ejemplo puro de este tipo de análisis, pues muestra que la idea misma de tiempo, que está supuesta en cualquier reflexión explícita, supone una capacidad de simbolización abstracta que no es universal y proviene de ciertos estados de la organización social. *La ontología política de Martin Heidegger*, de Pierre Bourdieu, es otro ejemplo, que muestra lo que debe *Ser y tiempo* (una de las catedrales filosóficas del siglo xx sobre el tema) a las condiciones de clase y de campo de Heidegger en la Alemania de su tiempo (Bourdieu, 1991).

En el sentido común, las ideas sobre el tiempo están casi siempre marcadas por metáforas, imágenes e imaginarios que les dan contenido

y representación⁵ —segundo punto. En nuestra cultura la imagen dominante es la de una línea, que supone la representación del tiempo como un *continuum* vacío, una suerte de continente dentro del cual las cosas suceden y se suceden. Esta imagen grafica una abstracción teórica que se conoce técnicamente como “tiempo newtoniano” (Newton lo definió como “tiempo absoluto, verdadero y matemático”, que “fluye sin relación a nada externo”⁶), pero está lejos de ser la única posible. Debemos al cristianismo una de las grandes representaciones del tiempo, la de la flecha con comienzo y final, con la creación y el juicio como puntos extremos, cuyo impacto en Occidente es incalculable y excede ampliamente la fe cristiana (grandes tendencias secularizadas del pensamiento moderno, como el evolucionismo o el hegelianismo, la retoman). En un plano más cotidiano, la forma en que nos referimos al tiempo tiene también un fuerte contenido metafórico: hablamos por ejemplo del tiempo como algo que tenemos, que perdemos, que podemos invertir bien o mal, etcétera, todo lo cual lo emparenta con un recurso, parecido al dinero o a un objeto material⁷. Algunos sostienen que esta dependencia de metáforas e imágenes es común a cualquier tipo de objeto, que literalmente no podemos pensar nada sin imágenes⁸. Sea así o no de manera general es indudablemente cierto para el caso del tiempo, debido al carácter extremadamente abstracto de la idea.

5 Para un análisis de esas imágenes, véase el trabajo de Beriain (2008).

6 Newton, citado por van Fraassen (1978: 34). La cita completa es esta: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su misma naturaleza, fluye regularmente sin relación alguna a nada externo, y se le llama, con otro nombre, duración [...] Todas las cosas están ubicadas en el tiempo en cuanto al orden de sucesión, y en el espacio en cuanto al orden de ubicación”.

7 Las metáforas con que nos referimos al tiempo en la vida cotidiana fueron estudiadas empíricamente por Ramón Ramos Torre (2009), animador fundamental de los estudios sociales sobre el tiempo en el mundo de habla hispana.

8 Para una defensa de esta posición, puede consultarse Lizcano (2006).

En cuanto al tercer punto, el tiempo es algo con lo que debemos relacionarnos de cierta manera, con lo que tenemos que hacer ciertas cosas, con lo que debemos evitar otras, etcétera. En nuestra cultura es probable que la norma más generalizada sea *aprovechar el tiempo*, signifique esto que tenemos que invertirlo adecuadamente (ser eficientes en su administración), que tenemos que honrar a Dios en lo que hacemos con él o que simplemente tengamos que llenarlo de experiencias placenteras, según el principio de *Carpe diem*. Hay muchas normas temporales y hay muchos aspectos temporales de las normas. La puntualidad puede considerarse entre nosotros una norma de gran alcance, pero tiene diversas expresiones según los contextos; ser puntual en la mayoría de los trabajos significa estar a la hora requerida con exactitud de minutos y segundos, pero no en todos (un médico puede llegar un poco tarde al consultorio, lo que se acepta bajo el supuesto de que su tarea es suficientemente importante como para justificarlo); un docente puede poner al alumno una nota más alta de la que corresponde a su rendimiento si sabe que ha sacrificado parte de sus vacaciones al estudio; el visceral rechazo de parte de nuestra clase media a la “vagancia” encierra un juicio moral sobre el uso del tiempo (ellos disfrutaban su tiempo libre mientras nosotros trabajamos), lo mismo la justificación liberal de la desigualdad o la penalización simbólica de los alumnos que “pierden un año” en el estudio (Dionisio y Daix, 2021). El mundo de las normas y valores temporales es sumamente amplio y sutil y se juegan en él cosas que pueden ser muy importantes —piénsese, por ejemplo, en lo que debe el normal funcionamiento de nuestra economía a esa misma norma de la puntualidad, que no tiene nada de universal y que incluso rechazan algunas culturas (Carbonel Camós, 2004)⁹.

Los procesos que hacen funcionar todos los días a una sociedad suponen, también, un modo de organizar el tiempo. Lo advertimos prestando atención a cualquier fragmento de nuestra vida diaria. Yo planeo, por ejemplo, en un rato comprar comida, cosa que haré en la feria que visita mi barrio los miércoles. Pero tengo que hacerlo rápido porque, después, antes de ir al colegio por mi hijo menor, tengo que cargar nafta al auto y coordinar por *Whatsapp* un par de reuniones por la tarde. Todas estas actividades suponen una complicada sincronización de procesos: las frutas y verduras de la feria tuvieron que estar hoy a las cuatro de la mañana en el mercado, lo que implica una cadena también sincronizada de producción y transporte; la nafta llega en camiones que recorren centenares de kilómetros desde los pozos petroleros de la Patagonia; mis colegas estarán atentos al teléfono y tendremos que coordinar en qué horario de la tarde nuestras agendas están despejadas... etcétera. En la enumeración de arriba (punto 4) uso cuatro términos: ritmos, duraciones, secuencias y sincronizaciones, que seguramente no abarcan todo lo temporal, pero dan idea de su importancia. Todo orden social es en este sentido un orden temporal, un modo de organizar el tiempo de sus procesos e interacciones sociales. Un ámbito también muy sutil y complejo que pasa desapercibido justamente por su omnipresencia¹⁰.

Lo que se construye socialmente como tiempo abarca, además, los sistemas que usamos para situar hechos y acontecimientos, básicamente calendarios y relojes. Para nosotros es casi imposible pensar en el tiempo sin la imagen de un reloj y de las hojas del calendario que se van

perspectiva, la de la Antropología, que junto con la histórica nos permite apreciar en concreto lo que significa concebir el tiempo como una construcción social. Véase también, Ricoeur, Larre, Pannikar, Kagame, Neher y Gurevitch (1979).

10 Dos textos clásicos, particularmente agudos, sobre esta dimensión del tiempo social, son los de Lewis y Weigert (1992) y Schwartz (1992). Véase también Gurevitch (1953).

arrancando o tachando. Pero la realidad del reloj como un objeto omnipresente, personalizado y común a todos no tiene más de un siglo, amén de que la técnica misma ha variado notoriamente a lo largo de épocas y geografías (Cipolla, 1999). El calendario gregoriano data del siglo xvii, pero su aceptación como referencia mundial terminó de consumarse recién a principios del siglo xx. Si bien se apoyan en los ciclos del sol, la luna y las estaciones, el reloj y el calendario son todo menos simples artificios técnicos que copian esos movimientos; son realidades socioculturales, cargadas de simbolismos y significados y complejamente integrados a los procesos históricos que les dieron origen. Un solo ejemplo: los revolucionarios rusos, al igual que sus predecesores franceses, quisieron instaurar un calendario nuevo, basado en los ritmos de la producción y del trabajo establecidos por el poder. Lo promulgaron con la fuerza que es propia de un régimen totalitario, pero finalmente no pudieron sostenerlo y volvieron atrás. Los hilos que unen un marco de referencia temporal con una cultura más amplia son suficientemente firmes y sutiles como para deshacerlos mediante un acto de voluntad¹¹.

Los dos últimos puntos de la lista son los más fáciles de explicar, aunque sus contenidos concretos son virtualmente infinitos. Se refiere al modo en que las sociedades, y los grupos e individuos que las componen, recuerdan el pasado y anticipan el futuro. Es difícil imaginar sociedades o seres humanos que no hagan estas dos cosas (de hecho, no creo que los haya), pero los modos en que lo hacen varían tanto que son también incalculables las diferencias. Nuestra sociedad tiene lenguajes, soportes, géneros y prácticas discursivas de lo más diversas, tanto para recordar como para imaginar el futuro. Conserva elementos míticos y

11 Eviatar Zerubavel es el autor que de manera más sistemática ha investigado la dimensión social y política de los calendarios. Un ejemplo es su análisis del calendario revolucionario francés (Zerubavel, 1992).

religiosos (ideas sobre la creación, sobre épocas doradas, etcétera), incluye una práctica científica que llamamos “Historia”, construye museos y perfecciona sistemas como *Wikipedia* o *Youtube*, que por primera vez en la historia humana ponen a disposición en segundos conocimientos y rememoraciones de todo tipo. Hacia el futuro apelamos a la ciencia, que nos permite postular futuros probables o improbables; dejamos en gran parte de lado, aunque no del todo, los sueños utópicos; vemos series futuristas, que nos pintan mundos posibles desde la imaginación distópica; y muchos tratan de adivinar con el tarot. San Agustín (2010) decía que el futuro y el pasado no existen, pues el pasado ha dejado de ser y el futuro todavía no es. Si hubiese sido sociólogo, habría entendido que entre la existencia material y la no-existencia hay un punto intermedio, la existencia simbólica, que impregna casi todo lo humano y tiene una entidad y unas consecuencias mucho mayores que la existencia sensorial.

Supongo que lo dicho es suficiente como primer acercamiento a la idea de que el tiempo es una construcción social. Pero se puede poner todavía una frutilla de adorno, tomada de uno de los grandes análisis sociales sobre el tiempo, el que ofrece Evans-Pritchard en su estudio sobre los *nuer*:

Aunque he hablado de tiempo y de unidades temporales, los *nuer* carecen de una expresión equivalente al «tiempo» de nuestra lengua y, por esa razón, a diferencia de nosotros, no pueden hablar del tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse, aprovecharse, etcétera. No creo que experimenten nunca la sensación de luchar contra el tiempo o de tener que coordinar las actividades con un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son principalmente las propias actividades, que suelen ser de carácter pausado. Los acontecimientos

siguen un orden lógico pero no hay un sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión. (Evans-Pritchard, 1978: 129)

No solo la experiencia del tiempo se construye, en todos los aspectos que acabamos de enumerar (y seguramente en otros): existen sociedades que ni siquiera tienen un término que agrupe esas cosas, de modo que, por ejemplo, mal podrían plantearse una pregunta abstracta como *qué es el tiempo* o preocuparse, como dice el autor, por no desperdiciarlo o malgastarlo. No tiene ninguna importancia para la Sociología preguntarse si en todas las sociedades “hay” tiempo, si el tiempo es algo universal, etcétera. Lo único que presupone es que lo que opera y se experimenta como tiempo es algo cambiante, suponga anclaje en algo universal o no.

Dos aclaraciones más antes de terminar. La primera es que el enfoque sociológico supone la primacía lógica de la sociedad sobre aquello que construye, en este caso el tiempo. En otros términos, su hipótesis de trabajo es que la sociedad y sus procesos son el *explanans*, aquello que explica. Ese es el sesgo específicamente sociológico y no implica una afirmación ontológica. De hecho, todas las ciencias tienen su hipótesis de trabajo en este sentido: los neurólogos parten de la primacía explicativa del cerebro respecto del cuerpo y sus funciones; los psicólogos, de la psique; los antropólogos, de la cultura y los semiólogos, de los discursos. Cuando son epistemológicamente serios, todos estos enfoques se saben eso, enfoques, modos de abordar selectivos que son diferentes de otros, ni mejores ni peores, o en todo caso mejores o peores en función de lo que permiten comprender y explicar.

La segunda aclaración es que esta primacía explicativa no prejuzga nada respecto del papel del tiempo en el funcionamiento de la sociedad.

Decir que el tiempo y su organización es una construcción social no quiere decir que ese tiempo sea necesariamente “funcional” a esa sociedad, se ajuste a sus necesidades, etcétera. Este tipo de cuestiones corresponden ya a la teoría concreta de la sociedad que se asuma y cada una la responde a su manera, en un terreno también superpoblado de opciones y cargado con sus propias complejidades. Con matices y combinaciones que iremos viendo, la teoría de la sociedad que asumo como marco general a continuación es la inspirada en Marx. Y el tema central del análisis que sigue es el modo en que el capitalismo produce una específica temporalidad social.

¿Qué es el capitalismo?

Nuestro siguiente paso consiste en aclarar de qué hablamos cuando decimos “capitalismo”, tarea que no es sencilla por dos razones: lo que quiere abarcarse con el término es mucho, en cuanto a épocas y geografías, y eso que quiere abarcarse cambia constantemente. En efecto, decimos por ejemplo que Inglaterra es un país capitalista, pero lo es tanto la Inglaterra del *brexit* como la del siglo XIX (en donde de hecho nació el capitalismo). No dudamos en decir que Brasil es un país capitalista, pero decimos o suponemos que también lo son Polonia, Finlandia y Marruecos. Y hablamos del capitalismo para referirnos al bienestarismo de la segunda mitad del siglo XX, pero también de la versión financiera y global actual. ¿Da tanto de sí ese término? ¿Sirve realmente para decir algo significativo?

Mi respuesta es que sí, por una razón política que debe acompañarse de un recaudo epistemológico. La razón política es que hablar de capitalismo, insistir en el uso de ese término, implica mantener la atención puesta en la economía y en dos de sus efectos moralmente inadmisibles: la persistencia de la desigualdad y de la exclusión, en presencia de la mayor superabundancia de riqueza que la humanidad ha conseguido en su historia; y la destrucción de la naturaleza, que pone en riesgo inminente

la vida en el planeta. Que nuestro sistema económico produzca esos efectos combinados —abundancia, exclusión y destrucción— justifica de por sí que le prestemos atención prioritaria dentro de la diversidad de aspectos que pueden observarse en una sociedad. Y el hecho de que esos efectos no puedan sorprender a nadie, pues han acompañado la historia entera del capitalismo (la desigualdad) o han sido anticipados desde hace décadas como intrínsecos a su lógica (la catástrofe ambiental), justifica que sigamos pensando en algo concreto e identificable que lo produce.

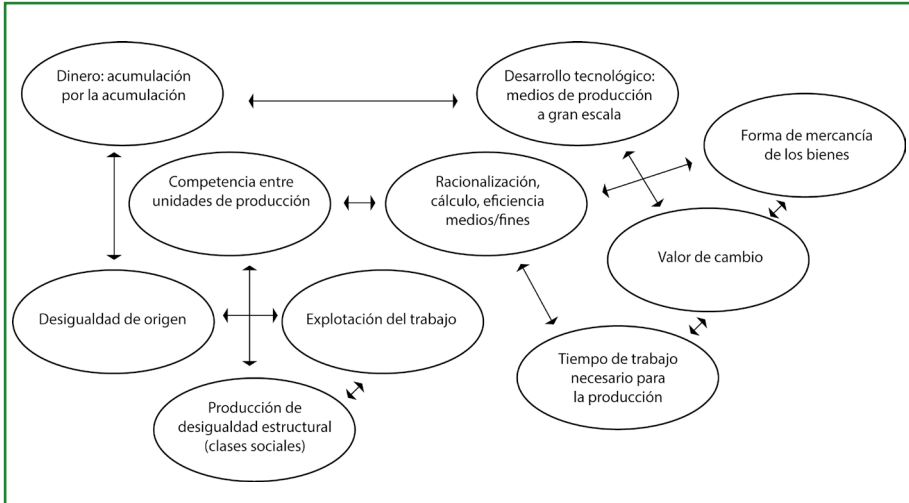
Sin embargo, esto no exime de recaudos y al contrario obliga a más, porque mal se sirve a una buena causa política con malas prácticas científicas. A mi modo de ver una asunción defendible del concepto debe partir de tres premisas: (a) identificar una serie de elementos básicos que definen al capitalismo y que subyacen a sus diversas expresiones; (b) identificar la mutación de esos principios básicos a lo largo de la historia; (c) pasar del plano abstracto y estructural al histórico y concreto en que se realiza. En efecto, para poder hablar de capitalismo como algo que tiene entidad y se refiere a algo de la realidad, hay que suponer que existen *definiens* que son estructurales en el sentido de que se mantienen aunque cambien las apariencias. Esto no obliga, sin embargo, a sostener que esos *definiens* son inamovibles; al contrario, puesto que estamos —y ya veremos en qué sentido y por qué— frente a una realidad mutante, “proteica”, como suele decirse, bien puede suceder (y de hecho ha sucedido) que esos elementos básicos también se modifiquen, solo que no lo hacen en bloque (pues ya no estaríamos hablando de lo mismo) ni lo hacen de golpe (pues no estaríamos hablando de una “estructura”). Por último, atender a esos elementos de fondo no impide (al contrario, permite e invita) que se analicen las maneras concretas en que cobran

forma observable en acciones, interacciones, organizaciones, instituciones, etcétera.

Pienso que la principal tradición teórica de análisis crítico del capitalismo, la iniciada por Marx en el siglo XIX, es compatible con esas premisas. O para ser más preciso, que hay una interpretación defendible de esa tradición, y de la propia obra de Marx, hecha desde esta perspectiva. En cualquier caso, es la que asumo en este libro¹² y a continuación, como primer paso, para identificar esos elementos básicos que, al menos en su origen y durante buena parte de su historia, definieron a una sociedad como capitalista. Son los que figuran en este cuadro, que explico a continuación:

12 La interpretación de lo que Marx entendió por “capitalismo” abarca infinidad de discusiones especializadas producidas a lo largo de 150 años en los más variados contextos. Me parece importante hacerlo notar porque obviamente no puede hacerse justicia a esa complejidad en el marco de un libro de estas características. Subrayo, además, que he aceptado en mi interpretación la distinción entre una etapa temprana y una madura en la obra de Marx (un tema que ha suscitado también amplias controversias) y la tesis de que lo principal de la respuesta sobre el capitalismo está en la segunda, en particular en *El capital* y *Grundrisse*. Mi interpretación se ha visto seguramente influida en muchos puntos por la de dos autores que han leído a Marx interesados también por el tiempo: David Harvey (1991 y 2014) y Moishe Postone (2006). Para un panorama introductorio del pensamiento del Marx tardío, puede acudir a Heinrich (2008). Tanto en el caso de *El capital* como de *Grundrisse* he usado las traducciones de Siglo XXI, que cito según el año de edición de cada volumen.

Gráfico 1: Componentes estructurales del capitalismo



Fuente: elaboración propia

En primer lugar, está el papel que en esta sociedad cumple el dinero. En sociedades precapitalistas el dinero es fundamentalmente un medio que agiliza el intercambio de bienes: los distintos productores van al mercado y venden para comprar lo que necesitan, de un modo similar a como lo harían mediante el trueque pero sin la necesidad de encontrarse directamente entre personas con necesidades complementarias (yo tengo lo que el otro necesita y viceversa): el dinero permite vender en un momento y lugar y comprar en otro, y de este modo funciona como una especie de lubricante del intercambio.

Por supuesto que en un contexto así hay interés de acumular dinero, pero la acumulación tiene, en última instancia, el sentido de incrementar todo lo posible la capacidad de compra, desde el pequeño productor que ahorra hasta el señor feudal que financia su próxima campaña militar. El mundo capitalista implica respecto de esto un cambio realmente

profundo: no se trata ya de acumular para comprar sino de *acumular por acumular*, es decir, de la acumulación como un fin en sí mismo. A diferencia del productor artesanal, que vende sus zapatos al mejor precio que puede para comprar luego lo más que puede (o para ahorrar), el empresario capitalista escinde su rol de empresario de su rol de consumidor; seguramente quiere comprar mucho pero, en tanto empresario, no quiere otra cosa más que acumular, hasta el punto de que reinvierte sus ganancias en aumentar la producción, y con ello sus réditos, pero también hasta el punto que deja de fabricar zapatos para fabricar otra cosa si se ajusta mejor al objetivo.

Este cambio de perspectiva no es solo cultural o subjetivo: tiene un carácter sistémico en el sentido que se impone como lógica general a todos los productores una vez que logra cierta consistencia. Pero para entender por qué esto es así tenemos que avanzar en otros rasgos, uno de los cuales es la competencia. El capitalismo es un sistema en el que todos tienen derecho a convertirse en productores y vendedores, sin restricciones legales que no sean las que valen para todos por igual. Aunque esto tiene grados de realización efectiva muy dispares, en el funcionamiento abstracto del sistema es fundamental porque logrará vender lo que produce quien haga lo mejor al menor precio posible. El cambio de perspectiva general (la acumulación como fin en sí mismo) acarrea por eso toda una serie de racionalizaciones y eficiencias que tarde o temprano hacen que quien las asume prevalezca —y de hecho el artesanado medieval fue sistemáticamente reemplazado en todas partes por la empresa capitalista.

Otra condición para que ese *telos* sistémico se imponga es la existencia de medios técnicos para producir a gran escala. Aunque el artesano hubiese deseado acumular por acumular, no hubiese ido muy lejos porque su capacidad de producir zapatos era muy limitada. Podía esforzarse

y trabajar más, o más intensamente, pero ello no le redundaría más que una pequeña diferencia con sus colegas. Muy otra es la situación del productor capitalista, que reemplaza conocimientos artesanales y herramientas simples por la producción a gran escala que permite la máquina. Puede apuntar a la acumulación como objetivo porque al final del día tiene centenares de pares de zapatos y no dos o tres, de modo que puede “pensar en grande” en términos de dinero.

Pero puede hacerlo —y esta es otra condición— porque no todos pueden comprar máquinas. En un hipotético escenario en el que todos pudiesen convertirse en industriales ninguno lograría el objetivo de acumular, o la acumulación se reduciría absurdamente a la misma que tenían los productores artesanales. El juego tiene sentido si solo algunos pueden producir a gran escala. Pero requiere al mismo tiempo que el capitalista pueda conseguir personas que hagan el trabajo, porque en una escala tan grande él no puede solo. Esto sería un problema si la gente tuviese medios de vida propios, por ejemplo una parcela de tierra para cultivar y criar animales, o si los oficios artesanales pudiesen continuar sin cambios en el nuevo contexto. Pero no es el caso: el capitalismo destruye las condiciones de vida anteriores y produce una masa de personas que no tienen medios de vida y a las que el sistema solo les ofrece la opción de convertirse en empleados del capitalista. He aquí otro elemento clave de la estructura del capitalismo, que ha experimentado infinidad de cambios pero que sigue siendo parte esencial de nuestro paisaje social: la relación capital/trabajo.

Decir que el objetivo sistémico es acumular, y que todo lo demás se subordina a ese objetivo, es decir que también los bienes que se producen no son más que medios para ese fin. Los zapatos que fabrica el industrial tienen que ser buenos zapatos, en el sentido de satisfacer la necesidad de quien los compra. Pero ese aspecto cualitativo también se

subordina al cuantitativo: lo que importa es cuánto se gana fabricando y vendiendo zapatos, y no si la necesidad se satisface de la mejor manera de ese modo (por ejemplo, si todos tienen zapatos). Marx expresó esto con un término sumamente importante, *mercancía*, que se refiere justamente a todo aquello que se produce y se intercambia *para* producir una ganancia. No todo bien es una mercancía: la comida que voy a preparar en un rato no lo es, porque la preparo para satisfacer una necesidad mía y de mi familia; pero los ingredientes con que voy hacerla sí lo son, porque han sido producidos con el fin de obtener dinero. Por eso dice Marx que en el capitalismo la riqueza adopta “la forma de mercancía”¹³, que no se refiere a nada intrínseco a las cosas sino a la lógica social de su producción y de su intercambio (Marx, 1975a: 52).

Ahora bien, si las mercancías importan como medio para ganar dinero se impone la pregunta por su valor, el que nos dice por ejemplo que un par de zapatos equivale a dos camisas, a 30 kilos de yerba o a tres martillos. Habitualmente esto se expresa en dinero y una parte de la teoría económica se limita a eso, a afirmar que el valor depende de la oferta y la demanda. Marx sostiene, en cambio, que el precio es representación de algo objetivo, que es la cantidad de trabajo necesario para producir cada mercancía. Imaginemos, por ejemplo, una sociedad asentada sobre un valle muy fértil que, sin embargo, para construir sus casas necesita acarrear piedras que se encuentran a muchos kilómetros de distancia. Las piedras tendrán allí mucho valor y los alimentos poco, simplemente porque el trabajo que requiere producirlos es muy diferente.

Con esto llegamos a un punto crucial, tanto de la definición del capitalismo como del argumento de este libro en general. Porque para Marx

13 En las discusiones especializadas esta expresión se reduce muchas veces a la de “forma mercancía” (sin el “de”), que además suele usarse sustantivada —hablando, por ejemplo, del “imperio de la forma mercancía”).

la única forma de medir la cantidad de trabajo es a través del tiempo. Dice concretamente:

Un valor de uso, un bien [...] solo tiene valor porque en él está objetivado, materializado, trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir entonces la magnitud de su valor? Por la cantidad de «sustancia generadora de valor» —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera. (Marx, 1975a: 47-48)

Las cosas valen por la cantidad de trabajo que requiere producirlas, un trabajo abstracto y no concreto —“gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etcétera”, dice también Marx (1975a: 87)— y cuya cuantía se mide y solo puede medirse en tiempo.

A la luz de este razonamiento, el principio de que “el tiempo es dinero”, que se inculca en las escuelas de negocios y que en nuestras sociedades es casi sentido común¹⁴, deja de ser una metáfora. En el capitalismo, el tiempo es dinero porque el dinero representa valor, el valor depende del trabajo y el trabajo se mide en tiempo. De ahí que también sin metáforas pueda decirse que el capitalismo es una carrera contra el tiempo

14 La frase fue escrita por Benjamin Franklin en un folleto de 1748, titulado “Consejos a un joven comerciante”, usado por Max Weber (1987) en su análisis de las premisas culturales del capitalismo. Varios de los consejos hacen expresa referencia al tiempo y Weber los toma justamente como ejemplo del proceso de racionalización y metodización de la conducta económica cuyas necesidades sistémicas explica por su parte Marx. Franklin dice, por ejemplo, que quien puede ganar 10 en un día y dedica medio día a “holgazanear”, ha perdido no solo lo que gasta en diversión sino los 5 que se privó de ganar; recomienda además “no retener el dinero un minuto más de lo que prometiste”, o las bondades de que el acreedor escuche “el ruido de tu martillo en el yunque a las 5 de la mañana o a las 8 de la tarde”, garantía de que se tendrá crédito cuando se lo necesite.

y una lucha por el tiempo, cuestiones que analizaremos en los próximos capítulos pero que tienen su fundamento en este razonamiento.

Nos queda todavía una última característica del capitalismo, la explotación y la desigualdad, que van juntas porque una se deriva de la otra. Nos requiere un último esfuerzo de atención, porque es fundamental en la comprensión del capitalismo como un todo¹⁵.

El término “explotación” se usa coloquialmente para describir la desproporción entre el esfuerzo del trabajador y lo que se le paga. Uno se siente explotado cuando está todo el día trabajando y el sueldo no le alcanza. Pero en términos teóricos la explotación significa algo mucho más preciso: que la fuerza de trabajo produce más valor del que tiene ella misma. En el capitalismo, la fuerza de trabajo es una mercancía: el trabajador vende su capacidad de trabajar al capitalista para poder subsistir. El valor de eso que vende equivale a lo que el trabajador necesita consumir para estar disponible de nuevo al día siguiente. Puede no comer un día, quizás dos, pero al tercero ya no tendrá fuerza de trabajo que vender.

El capitalista compra entonces esa fuerza y paga por ella lo que vale, pero no compra una mercancía cualquiera: compra la “sustancia generadora del valor”. Puesto que el valor de las cosas depende del trabajo necesario para producirlas, cuando el capitalista compra fuerza de trabajo compra su capacidad de producir valor, que usa en su propio beneficio. Esta es para Marx la trampa oculta del capitalismo: que bajo la apariencia de una transacción como cualquier otra se compra una mercancía única, pues es la única que genera (valor que se apropia el capitalista y que determina su ganancia).

15 Una exposición breve y precisa del siguiente argumento puede encontrarse en los párrafos 6 a 10 de Marx (2010) y una más analítica en Jappe (2016).

De ahí que, librado a su propia lógica, el capitalismo produzca y reproduzca la desigualdad social: los obreros salen de cada ciclo económico tal como entraron (es decir, pudiendo mantenerse con vida) mientras que el valor cristalizado en las mercancías se acumula en unas pocas manos, las de la minoría capitalista. Esto significa llanamente que la idea de un capitalismo igualitario es un contrasentido: si es puramente capitalista, una sociedad es, necesariamente, desigual.

Por supuesto, no pretendo que esta breve exposición responda acabadamente la pregunta por la naturaleza del capitalismo. Pero es suficiente para inferir rasgos fundamentales del modo en que el capitalismo organiza socialmente el tiempo. En los próximos capítulos, analizo los que considero los dos aspectos principales de esa organización: la aceleración y la apropiación masiva del tiempo ajeno.

La aceleración

El de “aceleración” es uno de los términos más usados para describir las sociedades de este tiempo¹⁶, y parece bastante atinado. Vivimos acelerados, pasando de un asunto a otro; la tecnología nos impone ritmos cada vez más veloces; las modas, las creencias y los valores cambian a un ritmo que nos desconcierta; nuestros consumos culturales son frenéticos (vemos temporadas enteras de una serie en un solo día) y hasta en la política los ciclos y procesos parecen ser más vertiginosos. Todo esto tiene infinidad de efectos prácticos: la comunicación entre generaciones es más difícil; tenemos la sensación de que pasan infinidad de cosas en poco tiempo (“¿ya hace un año? ¡Que rápido es todo!”); de que nos es cada vez más difícil entenderlas; e incluso a veces la desagradable sensación de que no dejan huella (descargamos los cientos de fotos de los últimos meses y no recordamos dónde y cuándo se tomaron algunas

16 Las ciencias sociales y las humanidades han debatido ampliamente el tema de la aceleración en las últimas dos décadas. El principal animador de la discusión ha sido Hartmut Rosa, cuyo libro *Social Acceleration: a New Theory of Modernity* (2005) es el punto de referencia fundamental, y de quien pueden consultarse dos textos más breves traducidos al castellano (el anterior no lo está de momento: 2011 y 2016). Con anterioridad, el aporte clásico más influyente es el de Reinhart Koselleck (1993 y 2007). Un panorama general del debate sobre la aceleración se encontrará en Torres (2023).

[Rosa, 2016]). Es difícil encontrar una experiencia que grafique mejor lo que queremos decir cuando hablamos de “construcción social del tiempo”: sobre todo quienes nacimos antes del mundo digital, hemos experimentado con más claridad que ninguna otra generación el paso de un régimen temporal de la sociedad a otro.

Ahora bien, ¿por qué hay aceleración? ¿Por qué vivimos en sociedades en las que las cosas se hacen cada vez más rápido y cada vez duran menos? Mi propuesta es que la lógica del capitalismo, tal como la acabamos de describir, explica en importante medida esa tendencia. *En importante medida* quiere decir que da cuenta de ella de manera estructural y tendencial, en los grandes números y a gran escala, aunque se necesiten después otros recursos, teóricos y empíricos, para ver el grano fino. En este capítulo voy a centrarme en ese plano estructural y tendencial para mostrar que la lógica del capital produce, por su propia naturaleza, velocidad y duraciones menguantes en por lo menos cuatro aspectos fundamentales de la vida social: (a) los tiempos de producción; (b) los tiempos de circulación del capital; (c) los procesos de cambio tecnológico; y (d) el cambio más general de las instituciones, de las creencias y de los valores.

Para entender el primer aspecto, recordemos lo dicho sobre la producción de mercancías en el mundo capitalista. Se hace para obtener ganancias, lo que significa que interesa el valor de lo que se produce, valor que depende del tiempo que se necesita para producirlo. El fabricante que inicia su actividad tiene que montar la fábrica de modo tal que la cantidad de trabajo requerido sea acorde a la de sus competidores. Mal podría, por ejemplo, producir con máquinas que los otros ya han desechado, o permitir que los trabajadores pierdan el tiempo descansado más de la cuenta o dispersando demasiado su atención. Como el valor

depende del tiempo de producción, tendrá que ser un celoso guardián del desperdicio de tiempo si pretende sobrevivir en la competencia.

Pero esa presión del sistema incluye también un incentivo. ¿Qué pasaría —se preguntará posiblemente ese fabricante— si además de equiparar la velocidad promedio la supero? ¿Qué pasaría si, en el tiempo en que mis competidores fabrican diez pares de zapatos, yo lograse fabricar 15? Obviamente se apropiaría de una porción mayor de las ganancias porque vendería al valor promedio aunque sus costos hayan sido inferiores. Es decir, aventajaría a sus rivales en la competencia.

Desde el punto de vista lógico la historia no termina allí. Si efectivamente lo logra, y si efectivamente sus ganancias aumentan, más temprano o más tarde los demás copiarán la innovación volviendo el ciclo a empezar, porque surgirá un nuevo innovador que baje el tiempo promedio y así sucesivamente. La palabra *carrera* es precisa para describir esto y de hecho la lógica recuerda a la del automovilismo, en donde los equipos se perfeccionan constantemente para rebajar unas décimas de segundo a sus rivales. La diferencia es que en la sociedad capitalista no hay nada equivalente a la autoridad deportiva que, con buen tino, pueda imponer cada tanto un nuevo reglamento que obligue a los equipos a reducir la velocidad y retrotraer el ciclo a un punto razonable. A decir verdad, el Estado puede postularse para cumplir ese rol, y de hecho lo ha cumplido parcialmente en distintos momentos y contextos¹⁷; pero siendo el capitalismo un sistema que desborda las geografías nacionales, y siendo tan poderosa la voracidad de la acumulación, lo que sucede se

17 Lo que se llama habitualmente proteccionismo es un modo de evitar que ramas concretas de la producción sufran los efectos de la carrera. Pero los estados también intervienen en sentido contrario, impulsando la innovación (por ejemplo, a través de créditos o subsidios) o, en la geopolítica internacional, obligando a estados débiles a desproteger su producción.

parece más a una Fórmula 1 anárquica en la que cada año se batieran nuevos récords con un número mayor de accidentes.

La misma estructura lógica se replica en el ciclo económico completo, que va desde la inversión hasta la recuperación aumentada al final del proceso. Hay una frase de Marx en *Grundrisse* que lo expresa de manera categórica: dice que el capitalista quisiera hacer todo el ciclo “a la misma velocidad del pensamiento” (Harvey, 1991: 91). Y ello por la sencilla razón de que, siendo su objetivo la acumulación, y nada más que la acumulación, cuantas más veces lo complete, mejor. De ahí se derivan toda una serie de cosas que nos resultan familiares aunque no seamos empresarios: la idea de que si se tiene algo de dinero “hay que moverlo”, que tenerlo guardado es perder la oportunidad de que se “valorice”; o la idea de que cualquier interrupción del proceso es indeseable —que se tarde mucho en vender o que las materias primas no lleguen a tiempo o las máquinas permanezcan ociosas en el taller. La lógica de este proceso es igual a la anterior, porque los capitalistas compiten también por reducir el tiempo de rotación y van ajustándose a las nuevas marcas exitosas de sus competidores. La diferencia, sin embargo, está en el alcance social de esta segunda aceleración, que es mucho mayor porque la velocidad sale del taller y se proyecta sobre todas las actividades alcanzadas por el circuito. Los medios de transporte, por ejemplo, tienden a hacerse más rápidos, y con ellos no solo los vehículos que transportan mercancías sino todos los demás. Si las mercancías tienen que venderse lo más rápido posible, también es necesario que la demanda se renueve rápido, por lo que se incitará a los consumidores a través de la propaganda y la moda o se les fabricarán objetos de “obsolescencia planificada”, deliberadamente diseñados para que su arreglo sea más caro que la adquisición de uno nuevo. Los ejemplos se pueden multiplicar a voluntad dependiendo del momento histórico y de la configuración local concreta del

capitalismo, pero desde el punto de vista lógico esta velocidad expansiva tiene un carácter estructural.

La relación entre velocidad y desarrollo tecnológico (el tercer aspecto) es evidente a simple vista, hasta el punto de que muchos no dudan en reducir a esto la discusión: hay aceleración *porque* la tecnología evoluciona¹⁸. No hay nada más lejos de una actitud sociológica, ciertamente, porque la tecnología evoluciona en el marco de procesos sociales, por mucho que ella misma después incida en esos procesos. Y esto que es válido en general lo es para la relación entre desarrollo tecnológico, capitalismo y aceleración, al menos por tres razones. En primer lugar, la lógica más sustantiva del capital es, como vimos, un incentivo directo a la innovación tecnológica. Puesto que se trata de una carrera por reducir el tiempo de trabajo, los capitalistas están interesados en cualquier medio técnico que lo permita, siempre y cuando la ecuación económica permanezca rentable. Y no es difícil imaginar que si el poder económico está dispuesto a pagar por algo haya incentivos, en el capitalismo, para que otras personas traten de conseguirlo. O que el interés por aplicar conocimientos abstractos a la mejora de procesos concretos aumente. No hace falta pensar esto como relación simple de causa/efecto: son procesos, complejos sin duda, pero de dirección perfectamente inteligible. Y de hecho la tecnología podría evolucionar en muchas direcciones además de la del ahorro de tiempo¹⁹.

18 Para una crítica de ese punto de vista, ver Katz (1998).

19 Judy Wajcman ofrece un ejemplo muy sugerente: las tecnologías domésticas evolucionaron mucho menos de lo que podrían haberlo hecho en dirección a una racionalización industrial, porque el hogar y los cuidados están impregnados de un imaginario de afectividad que en parte se contrapone al de la productividad. “Varios millones de mujeres estadounidenses —dice, citando un trabajo de Ruth Cowan— cocinan la cena cada noche en varios millones de hogares distintos con varios millones de cocinas distintas: un espectro que debería bastar para llevar a cualquier tecnócrata

Todo esto implica, en segundo lugar, que la tecnología acelera pero también se acelera ella misma, es decir, produce aceleración pero al mismo tiempo acelera su propia evolución. Las dos cosas se potencian cuando la producción tecnológica se vuelve plenamente capitalista: cuando son empresas las que la realizan, con objetivos mercantiles y en competencia con otras empresas. La imagen mítica del garaje en que un inventor solitario descubre algo descollante —que en general se acompaña de la moraleja individualista del mérito, la inteligencia creadora y el *tú también podrías*— es, en el mejor de los casos, residual frente a la lógica general de la tecnología convertida en mercancía.

En tercer lugar, la evolución tecnológica, impulsada en su núcleo por las necesidades del capital y por la lógica mercantil, tiene después infinidad de efectos aceleradores sobre el resto de la vida social, incluso la más alejada del mundo estrictamente económico. La máquina de vapor revolucionó el transporte de mercancías, abrió nuevos mercados y dio una dinámica desconocida al comercio, pero también promovió los viajes, contrajo las distancias físicas y transformó la experiencia del espacio y del tiempo a todos los efectos culturales y sociales (Harvey, 1998). La electricidad automatizó procesos de producción, pero también redujo el tiempo de actividades domésticas como el lavado de ropa o la compra de comida. El micro chip y el mundo digital aumentaron la velocidad de todo tipo de proceso económico, pero se insertaron en todas las áreas de la cultura, la educación y el consumo con la misma consecuencia. En definitiva, la tecnología se ha independizado, hasta cierto punto, como fuente de aceleración social.

racional al manicomio... Allí afuera, en la tierra del trabajo doméstico, hay pequeñas plantas industriales que permanecen ociosas durante la mayor parte de cada día laborable; hay costosas piezas de equipamiento extremadamente mecanizado que solo se utilizan una o dos veces al mes” (Wajman, 2017: 167).

Los dos aspectos anteriores (b y c) muestran por qué la aceleración desborda los ciclos económicos e impregna la vida social en general. Pero hay uno más general de esa relación, entre economía y sociedad, que Marx y Engels expusieron con insuperable elocuencia en el *Manifiesto del Partido Comunista*:

La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de producción, que tanto vale decir el sistema todo de producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la intangibilidad del régimen de producción vigente. La época de la burguesía se distingue de todas las demás por un constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inmovibles y mohosas del pasado, con su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado y, en fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar de manera fría su vida y sus relaciones con los demás. (Marx, 1998: 46)

El hecho de que el capitalismo sea un sistema inquieto —literalmente: no puede estarse quieto porque la premisa de la competencia y la acumulación se lo impide— hace que la inestabilidad sea su regla no en materia económica solamente, sino en todo lo demás. Y esto no requiere aceptar el principio de que lo económico determina toda la vida social²⁰:

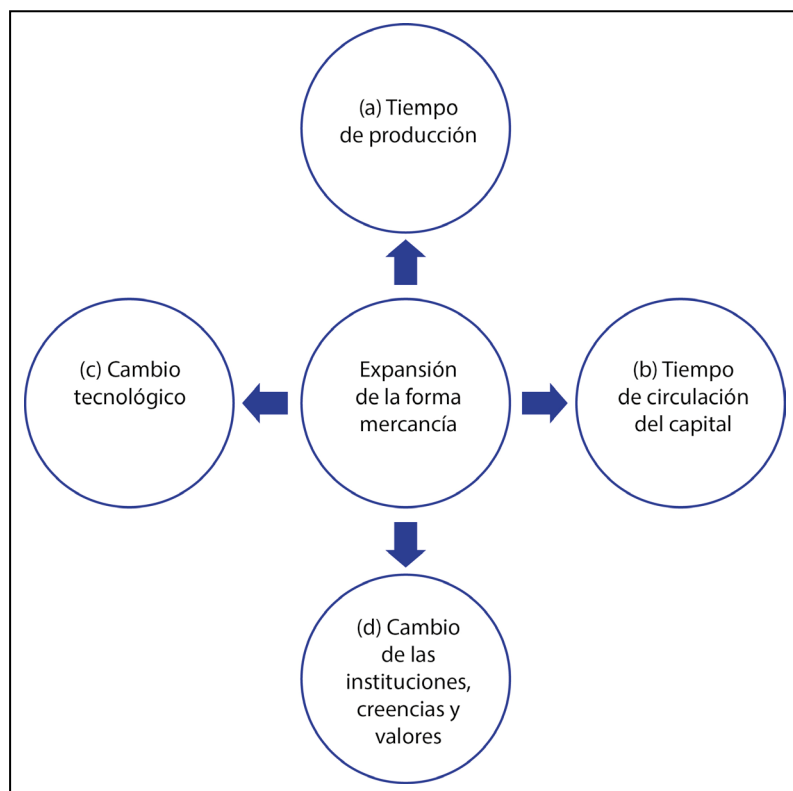
20 Deliberadamente no he considerado, en la descripción estructural del capitalismo, la clásica cuestión de la “determinación en última instancia” por lo económico. Por un lado, porque pienso que la discusión en curso puede prescindir de ella; por otro, porque me parece que, en los debates contemporáneos, tanto sobre la obra de Marx como sobre la

basta con aceptar que ejerce una influencia importante, pues solamente con eso alcanza para que su dinamismo reconfigure el sistema en su conjunto.

Se puede agregar una razón más, transversal a las anteriores, que es el carácter expansivo del capitalismo. Esa misma voracidad acumulativa lo lleva a buscar no solo nuevos modos de producir, nuevas tecnologías y nuevos mercados; lo lleva a convertir en mercancía objetos que no lo eran, como ha ocurrido, por ejemplo, con el arte, con la producción cultural en general, con el conocimiento, con las tareas de cuidado de personas y mucho más. Este desplazamiento de las fronteras de la lógica del capital expande también la aceleración, si aceptamos la premisa de que la aceleración viaja con la forma mercancía. Cada nuevo territorio ganado por la lógica del valor y la competencia es un terreno que acelera y se acelera, tal como ocurre, por ejemplo, con las estructuras estatales que se privatizan.

actualización del pensamiento y la política de izquierda, es una cuestión que ha pasado a ser secundaria. Mi posición al respecto, no obstante, es que, independientemente de las razones filosóficas en defensa de una u otra postura (“materialismo” versus “idealismo”, en el vocabulario clásico), la descripción marxiana del capital como un proceso sistémico que se alimenta a sí mismo es la mejor justificación sociológica de la primacía explicativa de lo económico no como principio universal sino histórico, válido específicamente para el contexto del capitalismo. Más aún, la tendencia que ha mostrado el capitalismo a reforzar ese carácter expansivo y automotriz consolida esa pertinencia histórica. Que el capitalismo, y no la filosofía o la teoría abstracta, ha hecho históricamente verdadero al materialismo se pone de manifiesto en la hegemonía casi completa de la economía en los debates políticos.

Gráfico 2: Aspecto de la aceleración capitalista



Fuente: Elaboración propia

Estos cinco empujes de la aceleración conforman un sistema, en el sentido de que están interconectados y de varias maneras se potencian entre sí. Por ejemplo, la avidez por acelerar el proceso de producción (a) echa mano entre otros recursos del cambio tecnológico (c), que también contribuye a acelerar los ciclos de rotación (b) y que expande las fronteras de la forma mercancía (d). Sería un error, sin embargo, concebir el proceso general que describen como un movimiento en bloque y homogéneo, donde todo se acelera siempre, al mismo ritmo y acompasadamente. Al contrario, la política, la cultura, las condiciones económicas, los valores, y ciertamente el grado en que se ha desarrollado la producción capitalista en cada contexto —pues incluso hoy convive en muchos

lugares con lógicas alternativas²¹— son todos factores que pueden mitigar, contener o direccionar la aceleración en general y cada una de sus expresiones en particular. Todo esto hace a ese grano fino de la historia del que hablamos más arriba y que vamos a desandar, al menos en parte, en los próximos capítulos²².

21 La lógica capitalista de producción tiene la fuerza expansiva mencionada, pero eso no implica que no coexista con lógicas alternativas, sean preexistentes a la forma mercancía (piénsese en los sistemas mixtos de países como Bolivia), sean construidas como alternativas a partir de la exclusión (las formas de la llamada “economía popular”). Sobre la coexistencia contradictoria de la forma mercancía con formas no capitalistas de vida y producción, véase Dörre (2016).

22 El esquema anterior puede pensarse en paralelo con el elaborado por Rosa (2005, 2011 y 2016) en términos de “motores” de la aceleración, que para él son tres: el económico, referido a la competencia; el cultural, referido a la sustitución que propicia la aceleración respecto de la creencia religiosa en una vida supra terrenal; el estructural, referido a la potenciación mutua de la tecnología, el ritmo de vida y el ritmo del cambio social. Excepción hecha del motor cultural, los demás elementos son los mismos pero articulados en una lógica más precisa, que además les confiere rangos explicativos diferentes y también más rigurosamente definidos. Desde el punto de vista que acabo de plantear, el capitalismo es una explicación suficiente de la aceleración; explicación que, siguiendo a Rosa, solo puede encontrarse en la modernidad. La diferencia, relativamente sutil en lo teórico, es muy importante en términos de implicancias prácticas. Retomo el tema en las conclusiones.

La hiperaceleración

Volvamos a la frase de Marx en *Grundrisse*, aquella de que el capitalista quisiera hacer todo el proceso, de la inversión a la ganancia, “a la misma velocidad del pensamiento”. Realmente es difícil lograr algo así. El capitalista tiene que lidiar con materialidades pesadas como las máquinas o los edificios, que se amortizan lentamente y lo atan durante muchos años a un lugar. Los trabajadores que necesita no siempre tienen la cualificación adecuada, por lo que debe contar con tiempos de aprendizaje y capacitación. También ocurre que los trabajadores se enferman, se cansan o se aburren. Y a veces forman sindicatos, para la producción o consiguen leyes que limitan el poder de los patrones para despedirlos. Todo el proceso depende además de la venta, que puede demorarse o simplemente no concretarse, porque aparecen competidores, porque el poder adquisitivo desmejora, etcétera. La historia del capitalismo es por eso algo más que la historia de la aceleración: es la historia de cómo se fueron venciendo los obstáculos de la aceleración. Y en esa historia las últimas décadas han sido determinantes: confluyeron una serie de factores que derribaron límites que parecían infranqueables y dieron lugar

a un capitalismo más puramente capitalista que es, por añadidura, pues lo es por definición, más veloz²³.

¿Cuáles fueron esos factores? En primer lugar, la derrota del movimiento internacional de trabajadores. A medida que pasa el tiempo, tendemos a perder dimensión de cuánto se autolimitó el capitalismo y cuánto disimuló su verdadero rostro *porque* existía la amenaza de una alternativa, tanto en la geopolítica internacional (el bloque socialista liderado por la URSS) como en la política interna de cada país. El Estado de Bienestar europeo, que produjo los mejores índices de distribución del ingreso que el capitalismo haya conocido en su historia, es incomprensible sin esa amenaza. En Argentina otro tanto ocurre con el peronismo, con el desarrollismo y con los atisbos de socialdemocracia del radicalismo²⁴, expresiones políticas orientadas a una gestión del capitalismo con sesgos más o menos igualitaristas e inclusivos.

Entre esos hechos políticos también es importante la gestación, promoción e imposición del neoliberalismo a escala planetaria. Nacido de la inspiración de von Hayeck, Freedman y von Mises, por el financiamiento

23 La idea de que el capitalismo actual tiene a la velocidad como rasgo determinante fue planteada inicialmente por Ben Agger, fundador de la revista *Fast Capitalism* (<https://fastcapitalism.journal.library.uta.edu/index.php/fastcapitalism>) y autor de dos libros que pueden considerarse pioneros de la discusión que propongo en este libro (Agger, 1988 y 2005). También focalizados en la relación capitalismo/aceleración, merecen destacarse los trabajos de Hassan (2009), Glezos (2013), Negri (2006), Vostal (2016), Jessop (2009), Zamora (2011) y Fischbach (2008). El libro de Luttwack (2009), que introdujo el concepto de turbocapitalismo, contribuyó de manera decisiva a popularizar la temática. Aunque emplea solo ocasionalmente el término “aceleración”, la noción de capitalismo “de acumulación flexible” de Harvey (1998) va en la misma dirección.

24 El conocido discurso de Perón en la Bolsa de Comercio de Buenos Aires sigue siendo emblemático en este sentido. Perón advirtió explícitamente a los representantes del capital que los derechos laborales y las medidas distribucionistas eran beneficiosas para ellos porque evitaban el crecimiento de la organización revolucionaria. Disponible en: https://backend.educ.ar/refactor_resource/get-attachment/24387.

de poderosos *thinks tanks* en Estados Unidos y otras partes del mundo, convertido en foco de irradiación en la Universidad de Chicago a partir de los años 1970, asumido y llevado a la práctica por los gobiernos de Thatcher y Reagan en los países centrales y otros tantos en la periferia (la dictadura, Menem, Macri y ahora Milei en Argentina), devenido pensamiento económico único a través de las imposiciones del Fondo Monetario Internacional, el neoliberalismo expresa no solo una defensa a ultranza del capitalismo sino una defensa sin disimulos: exalta su funcionamiento más descarnado, denuesta cualquier intervención correctora y justifica abiertamente el sufrimiento social que produce²⁵.

Hay, luego, un segundo conjunto de hechos económicos relacionados con los límites del capitalismo bienestarista para poner bajo control la entropía del sistema. El capitalismo es, en efecto, un orden entrópico cuyas crisis no surgen de un eventual mal funcionamiento, sino de su funcionamiento normal (en el próximo capítulo veremos esto en detalle). Por ejemplo, en ausencia de planificación y control conduce a lo que se conoce como “crisis de sobreproducción”, un desajuste entre oferta y demanda que proviene de la pauperización que el propio sistema produce en la población. O autonomiza los intereses del capital financiero respecto del capital industrial privando a este último de crédito

25 Uno de los núcleos argumentales del neoliberalismo es que la capacidad del capitalismo para producir riqueza tiene efectivamente costos y que esos costos se justifican, sea racionalmente, como medios para alcanzar un fin (las metáforas del invierno, la luz al final del túnel y otras similares que justifican los costos de los programas de ajuste), sea moralmente, como castigo justo a los actores económicos menos dinámicos. Por otra parte, ha sido explícita la aprobación de gobiernos dictatoriales para llevar adelante reformas de mercado imposibles o muy difíciles en contextos democráticos (Friedrich von Hayek apoyó activamente las dictaduras de Chile y de Argentina, no solo de palabra sino con viajes y defensas públicas que no han merecido, desgraciadamente, la condena moral correspondiente), y la conocida “doctrina del *shock*” denunciada por Naomi Klein es otro mecanismo orientado al mismo objetivo.

e incentivando la especulación generalizada, que produce desastres si no hay suficientes productores. Hubo una etapa del capitalismo en que esas contradicciones parecieron resolverse mediante una combinación de intervención estatal, productividad, acumulación y demanda sostenida que, por su carácter excepcional, algunos autores llaman “treinta años gloriosos” —los que transcurren entre el final de la Segunda Guerra Mundial y mediados de los años 1970. Por múltiples razones²⁶, este intento de domar a la fiera colapsó y con él una etapa de la estabilidad y la certidumbre que suelen alimentar todavía, como utopía melancólica (Bauman, 2017), muchos programas políticos.

El tercer grupo de factores tiene que ver con la tecnología, en particular la revolución microelectrónica y el mundo digital. Lo que distingue a esta oleada tecnológica de las anteriores son cuatro cosas por lo menos. El hecho de que son tecnologías abiertas, en el sentido de que sus fines no están acotados (como la máquina de vapor, que se limitaba a potenciar la fuerza humana) y son virtualmente ilimitados en términos de aplicaciones posibles. La computadora puede, de hecho, emplearse para casi todo tipo de fines, incluida la activación de procesos que realizan otras máquinas e incluida la toma de decisiones y la creación de ideas o combinaciones de ideas. Luego, es una tecnología de desarrollo exponencial: cada nuevo conocimiento puede combinarse con los anteriores de infinidad de maneras en una espiral que aumenta su velocidad a medida que aumentan sus posibilidades. Es además programable, lo que significa que no solo diseñan las empresas que las venden sino también

26 La discusión de esas razones es de vital importancia política porque en ella se juega la viabilidad de una gestión estatal del capitalismo con sesgos de redistribución y justicia social. Todos los proyectos políticos actuales de tinte progresista presuponen que esa gestión es posible. Para una aproximación inicial a la discusión puede verse Boyer (2007).

los usuarios. Y por todo eso representa un mundo en gran medida inabarcable e imposible de controlar, como lo muestran la multiplicación frenética de las *apps* de celular, los *hackers* o la expansión exponencial de los sistemas de inteligencia artificial (Sadin, 2020).

Estos fenómenos y otros similares produjeron juntos un salto cuántico en la historia de la aceleración. Derribaron resistencias, crearon climas culturales propicios y proporcionaron herramientas insospechadas para expandir la velocidad como en ningún momento precedente. La casuística de esa aceleración es visible a simple vista pero puede ordenarse, y sobre todo dimensionarse en sus implicancias, repasando el modo en que transformó aspectos fundamentales del proceso de valorización del capital.

Empezando por la inversión, el nuevo panorama permite una flexibilidad sin precedentes para el movimiento de dinero, a partir del hecho tecnológico de la digitalización y de decisiones políticas como la instauración del patrón dólar o la creación del Fondo Monetario Internacional. Los flujos de dinero adquieren velocidad y libertad: se puede cambiar de inversión en segundos y se está tendencialmente al margen de límites políticos (que son más difíciles técnicamente pero también sustantivamente, porque requieren consensos interestatales cruzados), y sobre todo de las rigideces del anclaje al territorio. El proceso además se impulsa a sí mismo porque produce un incentivo estructural de crear nuevas estrategias (nuevos “productos financieros”, monedas electrónicas, etcétera). Y es un proceso expansivo también por la parte de la población que involucra, no ya solo a empresarios e inversores profesionales sino ciudadanos comunes que tienen algún ahorro²⁷.

27 Muchos recordarán la frase con la que el secretario del Tesoro de Estados Unidos, Paul O’Neill, justificó la negativa de fondos del FMI para Argentina en 2001: “Estamos trabajando para crear una Argentina sostenible, no para que siga consumiendo el

Uno de los debates más intensos y más importantes de la actualidad es el de los límites de esta financiarización, límites en el sentido político y límites en sentido fáctico, de cuánto puede resistir y con qué consecuencias (Chesnay, 2003). Desde nuestro enfoque, el dinero representa valor, el valor representa trabajo y el trabajo se mide en tiempo, todo lo cual se plasma en mercancías. Esto quiere decir que si tengo un certificado digital en mi computadora que dice que soy propietario de una acción de la empresa General Motors, significa que en cualquier momento puedo cambiar esa acción por billetes y con los billetes comprar cosas que alguien tiene que fabricar. De modo que todo ese mundo abstracto, hecho de bits y bites y de expectativas subjetivas, no tiene otro asidero que la realidad material de la producción, a la que en última instancia remite. No todos comparten esta opinión²⁸, pero todos están de acuerdo en que la financiarización repercute sobre la producción de dos maneras: reduciendo su volumen (trasladando capital de la producción a la especulación) y disciplinando la producción, que tiene que hacerse más y más “eficiente” porque está bajo la lupa de inversores que tienen infinidad de alternativas a un *click* de distancia. Las dos cosas profundizan la aceleración: la primera porque lleva el dinero al medio en donde se mueve a la velocidad de la luz (literalmente) y la segunda porque ajusta cualquier cabo suelto en la tendencia intrínseca de la producción capitalista a acelerar. Las grandes fábricas textiles del sudeste asiático, donde que la gente muere literalmente trabajando, son una ilustración contundente de lo que esto significa.

dinero de los plomeros y carpinteros estadounidenses, que ganan 50 mil dólares al año y se preguntan qué diablos estamos haciendo con su dinero”. Claudio Zlotnik, “Un verdadero baile sobre cáscaras de banana”. Diario *Página 12*, Buenos Aires, 18 de agosto de 2001. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-08/01-08-18/pag03.htm>.

Por el lado de la fuerza de trabajo, el término “flexibilidad”, que las usinas de propaganda del neoliberalismo han popularizado, resume todo lo esencial. Lo flexible es lo que puede doblarse, cambiarse de forma o adaptarse, sinónimo de “dúctil”, “elástico”, “maleable” o “blando”, y por extensión característica de una persona como “tolerante”, “dócil”, “sumisa”, “permisiva”, “obediente” y “aguantona”²⁹. Aunque tiende a lograrlo recién ahora, eso es lo que siempre ha querido el capital de sus trabajadores, que sean fáciles de acomodar, tanto objetiva como subjetivamente, a las necesidades cambiantes del proceso de valorización. Eso implica fundamentalmente contratación flexible, que pueda deshacerse de ellos sin costos en cualquier momento, y flexibilidad de tareas y de capacidades: que cada quien pueda adaptarse a nuevos requerimientos y tenga capacidad para aprender y asumir nuevas tareas lo más rápido posible. Lo que logra el capital con ello es que los trabajadores compartan los riesgos del proceso de valorización: socializa riesgos sin socializar ganancias.

Los medios de producción se han vuelto también crecientemente flexibles, en particular a partir de la microelectrónica y la digitalización, que permiten des-rigidizar los productos y adaptarlos a la demanda, desde el punto de vista cualitativo (diseños a medida para nichos de mercado cada vez más específicos), pero también desde el cronológico (en el tiempo que la demanda se produzca). Obviamente esto tiene grados de realización diferentes de acuerdo con la máquina y el producto de que se trate (no es lo mismo un auto que una prenda de marca), pero la tendencia es a generalizar lo que antes se llamaba “exclusividad”, la mercancía puntual para un público puntual.

29 Diccionario de la Real Academia Española, disponible en: <https://dle.rae.es/flexible>.

Lo que implica, como es lógico, un cambio profundo en la filosofía del producto. No es exactamente el retroceso de la serialización (de hecho, en el supermercado nos seguimos encontrando con productos estándar), sino una serialización segmentada dinámicamente, que cambia siguiendo la demanda o buscando captarla o producirla. Cosa que solo tiene sentido si se puede diseñar y producir rápido y si se tienen métodos sensibles y veloces de monitoreo o creación de demanda. De modo que también la demanda, en línea con la inversión, el trabajo, la tecnología y los productos, adquiere un dinamismo especial: la sofisticación, precisión y detalle de casi todos los nichos de mercado (públicos interesados en determinados deportes, en cierto tipo de libros, en viajes, en tal o cual género de música) son una ilustración de este fenómeno general.

El término “reproducción” suele usarse para referir los procesos que no forman parte del circuito económico en sentido estricto, pero que crean y sostienen las condiciones que lo hacen posible. El ejemplo más claro es el de la reproducción de la fuerza de trabajo, que incluye la reproducción material de los trabajadores y con ello las relaciones familiares, particularmente las de género, pero también la reproducción de sus conocimientos y habilidades y de sus disposiciones anímicas (Arruzza y Bhattacharya, 2020). También incluye la creación de condiciones políticas, jurídicas y culturales que hacen posible la existencia y la continuidad del proceso de valorización y acumulación: por ejemplo, se requiere un cierto orden social y un sistema penal que haga valer la propiedad privada, y más ampliamente un Estado que a través de la política canalice conflictos o planifique diversos aspectos de la reproducción, como el sistema educativo. Este inmenso mundo se corresponde con el cuarto ámbito de la aceleración, el del cambio social (punto d del capítulo anterior), y también ha adquirido un dinamismo mucho mayor que el de otros tiempos por efecto de los mismos fenómenos que venimos

analizando. Sin embargo, hay claramente un desajuste entre la velocidad posible de muchos de estos fenómenos y la velocidad de la inversión, el mercado y el consumo. De ahí la insistencia en la necesidad de que la educación responda a las necesidades del mercado, la tendencia a reducir la duración de las carreras universitarias³⁰ o la recurrente queja sobre los tiempos de la administración de justicia o lo vetusto de sus leyes y códigos. Y también de ahí la importancia que ha adquirido la discusión acerca de la desincronización entre la política y la economía (Rosa, 2011), la dificultad (y según los casos la imposibilidad) de que las decisiones políticas alcancen el *timing* que les impone la economía. Todo esto simplemente confirma el carácter intrínseco de la relación entre capitalismo y velocidad y el carácter extremadamente peligroso de una sociedad de esas características. Solo que, con la hiperaceleración, la desincronización se vuelve más visible, se hace más profunda y quizás se vuelva irreversible porque es difícil imaginar que las instituciones de reproducción puedan alcanzar el ritmo de la producción y circulación de mercancías una vez superado cierto umbral de velocidad.

Qué tipo de sociedad surge de todo esto es algo difícil de establecer en sus detalles, pero en términos generales se acerca a lo que suele llamarse “capitalismo desorganizado” (Offe, 1989), que en su forma extrema conduce a la disolución de la sociedad en tanto unidad política. La imagen de la sociedad como un sistema, situado en un territorio, basado en una identidad compartida y sometido a un principio organizativo común (ley y autoridad política) cede el paso a la de la fragmentación sin sentido de totalidad, que amenaza como tendencia a escala planetaria y que dramáticamente se concreta cada vez más en regiones y países de la

30 El llamado “Proceso de Bolonia” ilustra bien estos fenómenos para el caso europeo. Para un análisis de sus relaciones con el imaginario capitalista de la productividad, remito a Cabrera (2011).

periferia³¹. Se torna visible, en suma, la incompatibilidad entre capitalismo y sociedad.

31 En este punto, la perspectiva crítica del capitalismo confluye con un principio clásico de la teoría de sistemas: el de la “diferenciación funcional”. Según este principio, las sociedades modernas cumplen una lógica evolutiva que va de la unidad a la diversidad, siendo los sistemas cada vez más heterogéneos en su constitución y siendo su unidad en un todo cada vez más débil. Para una presentación general de esta discusión, que incluye referencias comparativas a la tradición crítica, véase Nassehi (2011); para un intento de articular la perspectiva de Marx con la de Luhmann, principal referente contemporáneo de la teoría de sistemas, Bachur (2019).

Todo el tiempo para el capital

La aceleración no es, de todos modos, la única característica del tiempo capitalista. Junto con ella e igualmente importante (y en algunos sentidos más) está la apropiación del tiempo ajeno. Ya lo vimos en el segundo capítulo: la acumulación surge de la plusvalía, que es trabajo no pagado y por ende tiempo de otros apropiado indebidamente (robado al trabajador). Pero la apropiación del tiempo ni empieza ni termina ahí, tanto en términos teóricos como históricos. Así que vamos a verla con más detalle porque, por otra parte, involucra sutiles cuestiones de justicia que atraviesan nuestra vida cotidiana y que tienden a pasar desapercibidas.

Empecemos por un hecho obvio: si nacemos en una familia que no tiene fortuna sabemos desde chicos que tendremos que ganarnos la vida. “Ganarnos la vida” significa ir al mercado y vender algo a cambio del dinero que necesitamos para subsistir. Si no tengo ese dinero no tengo acceso a lo más elemental, la comida y el abrigo, por lo que la expresión *ganarse la vida* no es metafórica: o consigo el dinero o mi vida corre efectivamente peligro.

Esto no tiene por supuesto nada de natural, porque hay otros modos de distribuir los bienes además del mercado. Y tampoco es natural el

requisito básico del sistema de mercado que es la propiedad privada³². Nadie podría pedir nada a cambio de nada si no pudiera reclamarla como “suya” pero este hecho, reclamar algo como propio, tampoco tiene nada de universal (las reservas de agua dulce o el espacio radioléctrico son, según la Constitución, bienes públicos inenajenables, lo que significa que son de todos —y por ende de nadie— y no pueden convertirse en mercancía).

Ahora bien, no todos tienen que ir al mercado para ganarse la vida, y los que lo hacen no están todos en la misma condición. Unos pueden gozar de la riqueza acumulada y solamente comprar, sin necesidad de vender, y entre los que venden hay posiciones diferentes: están los que deciden qué venden y cuándo y los que no. La situación de quien pudo estudiar una carrera para vender en el mercado un conocimiento profesional es distinta de la del niño que tiene que dejar la escuela para hacer malabares en el semáforo. La diferencia entre ambos no es solo el valor que atribuye el mercado a lo que ofrecen, sino el modo en que la necesidad de ir al mercado cercena la libertad de cada uno.

En términos temporales, esta situación significa que unos pueden y otros no pueden disponer de su tiempo. El día de todos tiene 24 horas y en eso somos iguales, pero no todos podemos decidir qué hacer con esas horas. Quien tiene que ganarse la vida tiene que ocuparse primero de eso y solo después decidir algo, si es que le queda tiempo. De modo que si bien el relato bíblico nos iguala, porque todos tenemos que ganar el pan con el sudor de nuestra frente, en términos históricos el castigo por la desobediencia se reparte de manera desigual.

El capitalismo produce esta diferencia, pero también parte de ella como premisa. Si todos arrancasen la carrera en la misma posición

(todos con fortuna o todos sin fortuna), no habría dueños y empleados por la sencilla razón de que solo tiene sentido ser dueño si se pueden conseguir empleados, y nadie querría ser empleado si pudiese ser dueño. El capitalismo necesita esa diferencia como punto de partida y eso vale tanto para sus orígenes netos como para sus comienzos en cada país o región³³ o sus reinicios o reconversiones periódicas: cada vez que se anuncian “inversiones” para una región “atrasada” y cada vez que se diseña un plan de “desarrollo”.

Una vez en marcha, el capitalismo produce una segunda desigualdad temporal: el robo de tiempo. Pareciera que no, porque en realidad el tiempo del trabajador es vendido al capitalista, que no solo paga por él sino que lo compra sin coacción —en términos estrictos, es cierto que nadie obliga al trabajador a golpear la puerta de la empresa, pero ya vimos en qué consiste el mecanismo: el capitalista no compra un bien cualquiera sino uno (el único) que puede producir valor, es decir, que puede incrementar la riqueza (su riqueza). Debiera pagar más, no en el sentido de que sería justo mejorar la vida del trabajador sino en el sentido de compensar lo que el trabajador efectiva y objetivamente produce. Lo que ocurre es que si lo hiciera no tendría sentido para él montar la empresa ni arriesgar su dinero, cosa que hace porque sabe que al final tendrá más dinero del que tenía al principio. Roba, entonces, tiempo al

33 La cuestión de la desigualdad de origen de la que depende el capitalismo tiene su tratamiento clásico en el capítulo xxiv de *El capital*, titulado “La llamada acumulación originaria” (Marx, 1975a). Muchos autores han subrayado luego que no se trata solo de las condiciones iniciales dadas una sola vez en la historia (a eso me refiero cuando digo “orígenes netos”), sino de una condición de posibilidad que el capitalismo recrea constantemente, por ejemplo, mediante la expansión imperialista. Véase, para un resumen histórico de la discusión, y para una propuesta de renovación conceptual de la misma idea, Harvey (2004).

trabajador en el sentido de que solo paga una parte de lo que ese tiempo vale objetivamente³⁴.

Este robo de tiempo ha mutado históricamente en una dirección concreta: la incorporación de cada vez más habilidades y capacidades del trabajador. En el capitalismo clásico lo que se vendía era fuerza en sentido literal: presencia en la fábrica de un cuerpo que ejecutaba tareas predominantemente físicas. La complejización de los procesos productivos, la expansión de la microelectrónica y la digitalización, la importancia cada vez mayor de la información y el conocimiento, han contribuido a que las habilidades y capacidades absorbidas por el capital abarquen virtualmente todo lo que un ser humano es capaz de hacer, incluidas sus habilidades intelectuales y afectivas (Pagura, 2018).

Pero esta explotación ampliada es todavía un robo acotado y regulado: se limita a una parte del tiempo y a un uso específico del tiempo (el trabajo), de modo que el trabajador es libre una vez terminada la jornada y el empleador no puede requerir de él cualquier cosa. Pero el hecho de que todo en el capitalismo pase por el mercado abre la posibilidad lógica (y la amarga realidad histórica) de apropiaciones del tiempo más dramáticas. Cuando menos favorables sean las condiciones del mercado, más será lo que puede reclamarse con el tiempo que se compra. Los chicos que en los campos de soja “trabajan” como banderilleros (indican a los aviones los límites del terreno a fumigar³⁵) venden su salud y even-

34 En lo que sigue uso indistintamente los términos “robo”, “apropiación” y “expropiación”. Los tres aluden al hecho de hacerse con la propiedad de algo que era de otro y me parece que sus connotaciones, que son diferentes, dan sumadas un sentido que se ajusta a lo expresado por Marx: “apropiación” sugiere imposición del poder; “expropiación” connota institucionalidad; y “robo” remite a la dimensión moral de injusticia e inaceptabilidad.

35 CTA (Central de Trabajadores de la Argentina), “Reportaje a niños banderilleros”, 22 de setiembre de 2008. Disponible en: <http://archivo.cta.org.ar/Reportaje-a-Chicos-Banderilleros.html>.

tualmente su vida y no solo su tiempo; quienes ejercen la prostitución entregan el uso de su cuerpo para el placer ajeno; los “camellos” de la droga venden con su tiempo su salud y eventualmente su libertad. El significado moral de una sociedad que derrocha riqueza, pero deja en manos del mercado la satisfacción de las necesidades más básicas, se pone en evidencia en estos ejemplos.

En las últimas dos décadas el capitalismo sumó un cuarto modo de apropiación del tiempo ajeno, más sutil y en principio menos dramático, aunque también más masivo, que consiste en aprovechar comercialmente el resultado de lo que hacemos. Es lo que suele llamarse “plusvalía de datos” (Alemán, 2021) y consiste en procesar las huellas que dejamos en internet para vender nuestros perfiles como consumidores o votantes. Es discutible que el término plusvalía sea pertinente en sentido estricto (no hay relación salarial ni nadie nos impone directamente hacer nada en particular), pero sí se trata de usar lo que hacemos para obtener una ganancia, sin darnos nada a cambio y sin siquiera preguntarnos al respecto.

A esto hay que agregar que el capitalismo expropia el tiempo en un sentido subjetivo, colonizando nuestros deseos y convirtiendo en pulsiones sus necesidades sistémicas. Esto vale para todas las actividades involucradas en el proceso de valorización (desde la inversión hasta la acumulación), sea de manera directa o indirecta, pero se aprecia especialmente en el consumo y en la manipulación de nuestras necesidades. Por un lado, ocurre que la expansión de la forma mercancía hace que todo lo que necesitamos o deseamos sea objeto de mercado y nos requiera como compradores. Pero, por otro, ocurre que lo que sentimos que necesitamos, o lo que se hace que efectivamente necesitemos (el nuevo software es indispensable para mi trabajo pero requiere un nuevo equipo), se va amoldando a las necesidades de la producción. Con lo

que casi no hay momento de nuestra vida en que no estemos de algún modo sirviendo al capital: incluso cuando dormimos gastamos un colchón cuyo reemplazo espera en la mueblería.

La contraparte de esta voracidad temporal —cada minuto de nuestra vida vale para el capital— es la marginalidad radical: la parte de la población que resulta descartable como fuente de valor, cuyo cuerpo no interesa para ningún negocio, que no puede consumir nada porque no tiene nada, y cuyo algoritmo no puede venderse porque vale demasiado poco, queda, ella sí, fuera del circuito de apropiación del tiempo. Pero incluso en este caso solo de manera relativa, como lo muestran los créditos para pobres (Koberwein, 2011), que intentan cobrar a cuenta de su consumo o de su trabajo futuro, o sistemas de “inserción laboral” como el de los “recuperadores urbanos” de la ciudad de Córdoba (que insertan en un proceso comercial lo que inicialmente era la desesperación de sobrevivir hurgando en los basureros).

Hay, por otra parte, una especie indirecta del robo de tiempo: la que corresponde a la dimensión temporal de cualquier robo. Cuando alguien se apropia de lo que yo tengo se apropia del tiempo que me llevó obtenerlo, pues si es cierto que una mercancía cristaliza tiempo de trabajo las mercancías que tengo reflejan el tiempo de trabajo que fue necesario para comprarlas. En otros términos, esta mesa es un pequeño fragmento del valor producido por la sociedad que me tocó apropiarme en función del aporte que yo hice a la producción general de valor a través de mi trabajo. Las variadas formas en que la alquimia financiera y la geopolítica internacional se apropian gratis o a precio de remate de activos de otras regiones o países son un ejemplo, lo mismo que el sometimiento de estados periféricos a endeudamientos que concluyen con la apropiación de empresas públicas. David Harvey (2004) ha sostenido que esta “acumulación por desposesión” se hace más marcada cuanto

más dificultad tiene el capitalismo para producir valor en el sentido tradicional, que es justamente lo que está ocurriendo a escala planetaria en las últimas décadas³⁶.

Este robo en sentido lato se refiere al pasado, más precisamente, se apropia de un tiempo nuestro que está en el pasado. Pero también lo hace de cara al futuro: cuando precariza, cercenando las chances que tenemos abiertas en el futuro, cuando financiariza nuestras vidas, convirtiéndonos en deudores cuyo tiempo queda hipotecado para el pago, e incluso cuando nos incita a adelantar decisiones de compra, que pueden colonizar incluso el tiempo posterior a la propia vida (la venta de parcelas funerarias es un ejemplo tan irónico como preciso).

Decía al principio que todas estas cuestiones implican injusticias y trataré el tema en detalle en el último capítulo. Pero adelantemos que entrañan una distribución desigual de la libertad (el primero, el segundo, el tercero y el último) y que implican que unos se beneficien de otros sin compensarlos proporcionalmente (el segundo, el tercero, el cuarto, el quinto y el sexto). Las dos cosas (libertad y equidad) están entre las que el propio sistema capitalista exalta como valores propios, de modo que esto implica enjuiciarlo en sus propios términos.

Hay un concepto de Marx (2009b), el de subsunción, que permite enfocar desde una perspectiva más amplia la voracidad temporal del capital. Se refiere a la tendencia del capitalismo a asimilar para sus propios fines y someter a su propia lógica las capacidades, los conocimientos y los recursos que encuentra disponibles. En los comienzos, esto ocurrió principalmente con el trabajo: los saberes artesanales fueron integrados a la lógica del capital, primero tal como eran y después transformando

36 Véanse, al respecto, los argumentos de Jappe (2016) y de Trenkle (1998). Retomo el tema en el próximo capítulo.

su infraestructura técnica hasta convertir a los artesanos en obreros industriales. Algo equivalente puede postularse que ha sucedido con el tiempo. Lo que al principio fue tiempo *solo* de trabajo y trabajo principalmente físico, es hoy tiempo de todo tipo (incluido el de ocio y el de descanso), capacidades de todo tipo de hacer en y con el tiempo y, como acabamos de ver, no solo tiempo presente sino también pasado y futuro. Esta “subsunción de la vida al capital” (Pagura, 2018) es equivalente a la absorción de todo nuestro tiempo para su lógica, que, por supuesto, tiene límites empíricos pero no los tiene en abstracto. Siempre será posible perfeccionarlo, como se han perfeccionado de hecho los sistemas de medición, desde el reloj de arena al nanosegundo y los relojes atómicos.

Crisis y humanidad sobrante

La cuestión de las crisis del capitalismo es una de las más importantes de la crítica intelectual y política moderna³⁷. A poco de ser un sistema consolidado en la Europa del siglo XIX, resultó evidente que el vértigo de la industrialización conducía cada tanto al colapso: las cosas no se vendían, las inversiones no se recuperaban, los trabajadores quedaban en la calle y la riqueza producida se destruía. Desde entonces hasta ahora se han acumulado infinidad de controversias pero sobre todo se han sucedido las crisis, lo que implica que difícilmente puedan comprenderse como hechos aislados y anormales sino como aspectos del funcionamiento “natural” del capitalismo.

El tema importa en el argumento de este libro por dos razones que se corresponden, a su vez, a dos tipos distintos de crisis. La primera es la que suele llamarse “crisis de sobreproducción”, que consiste en el desajuste entre lo que el sistema produce y lo que está en condiciones de

37 Para un panorama introductorio del concepto de crisis en Marx puede verse Heinrich (2008). Para interpretaciones de la crisis actual del capitalismo desde esa perspectiva, Streeck (2016); Roberts (2016); Harvey (2012); y los ya mencionados Jappe (2016) y Trenkle (1998). Para situar estos análisis en un espectro teórico e ideológico más amplio de análisis de la crisis, Márquez Covarrubias (2010).

vender. Como no hay instancias centralizadas de planificación, y como se incentiva todo el tiempo la competencia y la innovación, es casi imposible que el sistema funcione armónicamente por tiempo indeterminado. Además, el propio sistema se desentiende de la distribución y con eso tiende a afectar la demanda agregada, de la que depende la venta. Por eso es que cada tanto ocurre una especie de depuración, en la que se destruye riqueza hasta el punto en que el proceso está en condiciones de volver a empezar.

Este tipo de crisis no existiría, o tendría características muy distintas, si el sistema no impusiera una pauta temporal tan exigente. Podría suceder que lo que no puede venderse simplemente se guardase y que efectivamente las máquinas, los trabajadores y el capital descansaran por un tiempo sin que eso implique cierres definitivos, obreros despedidos, etcétera. Es *porque* el sistema requiere no detenerse nunca, y hace como vimos de esa inquietud su rasgo distintivo, que la suspensión del proceso de valorización resulta inadmisibles. En suma: es porque el tiempo es dinero que el parate equivale a una crisis.

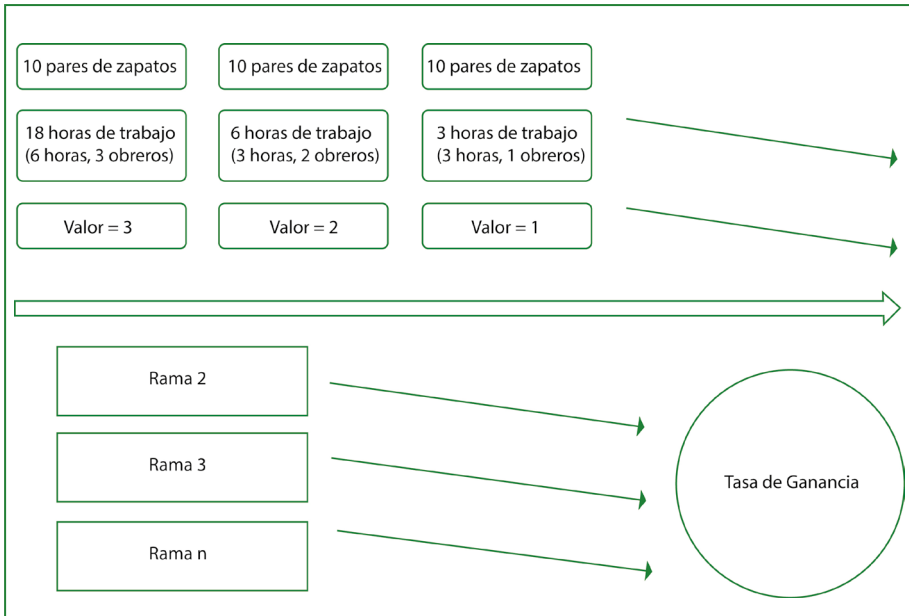
El segundo tipo de crisis es diferente. No se trata de colapsos periódicos sino de una tendencia entrópica que el sistema contiene y que a largo plazo compromete su viabilidad. En muy resumidas cuentas, se refiere al hecho de que el capitalismo, librado a su propia lógica, tiende a producir cada vez menos valor, y por ende a hacer cada vez más difícil un proceso de acumulación suficientemente vigoroso como para dinamizar el conjunto de la producción.

Las razones de este fenómeno se pueden inferir en abstracto de las características básicas del capitalismo que presentamos en el segundo capítulo. Puesto que lo que se produce interesa por su valor de cambio, como medio para obtener ganancias, y puesto que ese valor depende del tiempo de trabajo objetivado en el producto, cada capitalista individual

tiene interés en aumentar el ritmo de la producción incorporando innovaciones que luego los otros adoptarán, fijándose así una nueva pauta temporal desde la cual se reinicia el proceso. Ya vimos que esta dinámica se parece a la de las carreras, en donde hay que ir cada vez más rápido para seguir siendo competitivo. Pero lo que importa subrayar ahora es que esa mayor rapidez no implica mayor cantidad de valor. Por el contrario, el aumento del número de bienes que se producen no implica un aumento del valor de esos bienes, porque el tiempo de trabajo necesario para producirlos en realidad ha disminuido. Así, si en el momento 1 del tiempo producir 10 pares de zapatos lleva por promedio 4 horas, y ese tiempo disminuye a 2 horas y a 1 en los momentos t_2 y t_3 , eso quiere decir que el mismo par de zapatos tiene menos valor —concretamente un cuarto del valor que tenía al comienzo.

Si proyectamos este razonamiento en el largo plazo, y lo trasladamos a todas las ramas de la industria, se desemboca en una situación donde la producción de bienes es superabundante pero se realiza con una cantidad ínfima de trabajadores, lo que significa superabundancia de bienes y producción exigua de valor. Puesto que la ganancia de los capitalistas es apropiación de parte del valor producido, esto implica que las ganancias también disminuirán en proporción: la torta de valor a repartir será más chica, y por lo tanto la ganancia global de la clase capitalista será menor.

Gráfico nº 3: Tendencia a la reducción del valor



Fuente: Elaboración propia

La situación parece paradójica pero el razonamiento es consistente y el capitalismo actual parece confirmarlo. Primero con el dato de la avidez con que el capital crea nuevos productos y convierte en mercancías cosas que no lo eran, estrategias que sirven para aplazar la llegada al punto límite (Harvey, 1998). Lo mismo ocurre con el vértigo de los productos financieros, que sobrevuelan los procesos de valorización reales tratando de saldar el problema con la velocidad de movimiento (Jappe, 2011). Pero sobre todo con el dato ya incontrovertible de que, revolución tecnológica mediante, el capitalismo es incapaz de integrar a franjas enormes de la población, tanto de las sociedades nacionales

como de la sociedad mundial³⁸. Y más aún, que será cada vez menos capaz de hacerlo porque la automatización de la producción, que alcanza hoy, con los sistemas digitales de procesamiento de datos y con la inteligencia artificial, a actividades insospechadas hace poco tiempo (tareas organizativas, creativas y analíticas), marcha muchísimo más rápido que el paliativo que puedan significar los nuevos nichos de mercantilización (Harvey, 2014).

Hablamos por lo tanto de una crisis muy diferente y de un papel muy diferente también del tiempo. La carrera contra el tiempo de los capitalistas es aquí la causa: una suerte de trampa en la que se ven comprometidos, en la que el interés de cada uno por ahorrar tiempo produce a largo plazo efectos negativos para todos (menos valor que repartir). No es además una crisis periódica de depuración y reseteo: tiene manifestaciones periódicas pero es un proceso acumulativo, que desafía la viabilidad del capitalismo a largo plazo y nos pone cara a cara con la cuestión de su carácter histórico como forma de vida y de organización social.

En los borradores preparatorios de *El capital*, Marx escribió unos párrafos de increíble lucidez anticipatoria sobre esta cuestión. La cita es larga, pero realmente vale la pena leerla con atención:

El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo de trabajo empleado, el cuánto de trabajo empleado como factor decisivo de la producción de riqueza. En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuánto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante

38 Se puede acceder a datos actualizados sobre marginalidad y desempleo en los informes periódicos de Oxfam. El de enero de 2024 está disponible en: <https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2024-01/Davos%202024%20Report%20-%20Spanish.pdf>.

el tiempo de trabajo, poder que a su vez [...] no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción [...]. En esta transformación, lo que aparece como pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo ejecutado por el hombre ni el tiempo que este trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma [...]. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como miserable comparado con este fundamento, recién descubierto, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser, su medida... Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio y al proceso de producción se le quita la forma de la necesidad apremiante y del antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etcétera, de los individuos, gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos. (Marx, 1975b: 227-228)

Marx describe aquí el proceso que acabamos de analizar³⁹, pero además abre dos interrogantes de implacable actualidad. El primero es si el capitalismo puede mutar de tal manera que pueda superar la contradicción sin dejar de ser capitalismo. En una parte el fragmento parece sugerir, en efecto, que es el propio capitalismo el que encuentra un

39 El desarrollo más detallado del argumento se encuentra en el volumen 3 de *El capital*, editado póstumamente por Engels (Marx, 2009a). Para un análisis del argumento, de las controversias que ha suscitado y de su validez para diferentes etapas históricas del capitalismo, véase Wright (1983).

modo nuevo de producir valor, dejando atrás “el trabajo ejecutado por el hombre” y “el tiempo que este trabaja” y reemplazándolo por “la fuerza productiva general”, que es el conocimiento de la naturaleza. Es lo que en términos coloquiales se describe hoy como centralidad del conocimiento en tanto fuente de riqueza. Y efectivamente hay una importante línea de análisis que acepta este punto de vista y postula la existencia de una nueva forma de capitalismo, que suele denominarse “inmaterial” o “cognitivo”⁴⁰. A diferencia del capitalismo industrial clásico, centrado en bienes materiales y serializados, productos de un trabajo repetitivo de carácter predominantemente físico, el capitalismo habría mutado hacia una forma de valorización asociada a bienes inmateriales, surgidos de un trabajo más mental que corporal y capaz de extraer plusvalía de capacidades como la inteligencia o la creatividad. Sin abrir juicio sobre la justeza descriptiva y analítica de este punto de vista, es claro que esta mutación no modifica las tendencias temporales del capitalismo, la de la aceleración y del robo de tiempo. Respecto de la segunda, ya vimos que la asimilación de nuevas capacidades es en efecto una tendencia, incluso si se considera vigente la determinación del valor por el tiempo de trabajo, y quizás con más razón si se asume la tesis del capitalismo cognitivo. Del lado de la aceleración, la existencia de nuevos tipos de mercancías y trabajos (inmateriales) no desplaza las razones de fondo por las que el capital necesita reducir el tiempo de producción y de rotación del capital e innovar tecnológicamente⁴¹.

40 Aunque la trayectoria de este concepto es compleja, un texto de referencia es Lazzarato y Negri (1996). Para un panorama de la discusión, puede verse Blondeau, Boutang, Corsani, Whitteford, Kirou, Lazzarato, Rulliani y Vercellone (2004).

41 La discusión de este punto requeriría más detalle y es muy importante para el análisis de las relaciones entre tiempo y capitalismo. Al decir que no desplazan las razones de fondo de la aceleración, me refiero puntualmente a la competencia y al hecho de que por sí misma incita a llegar primero para acumular más, tanto en la producción como

La otra cuestión que abre el párrafo se refiere a la ocasión que brinda el segundo tipo de crisis para la construcción de un modo de vida alternativo. Habiendo descubierto un poder generador de riqueza que ya no depende directamente del trabajo, y produciendo el absurdo de ingentes cantidades de riqueza conviviendo con desempleo masivo y exclusión, no solo la moral sino también la racionalidad pueden sugerir una reorganización de la sociedad cuya principal característica sea separar el acceso a la riqueza del yugo del trabajo. Puesto que se separan en los hechos, porque la producción se automatiza, pueden también separarse en el derecho, asegurando que todos participen de la riqueza con independencia de que puedan encontrar trabajo. La historia de las luchas revolucionarias no nos permite ninguna inocencia, ni respecto de lo que esto significa ni de las resistencias que produce, pero sí podemos encuadrar en este marco debates actuales como el del reparto de las horas de trabajo y la renta básica universal⁴², tema al que volveremos en el capítulo de cierre.

También volveremos al final sobre la última parte de la cita, donde se vislumbra un ideal de sociedad centrado en el tiempo libre. Tener tiempo para el “desarrollo libre de las individualidades” y para “la formación artística y científica” parece convertirse en la idea de vida buena que anima la superación del capitalismo, que venía a ser en Marx la superación de una larga prehistoria de la humanidad, dominada por la opresión

en la rotación del capital. Sin embargo, en algunos aspectos el carácter inmaterial del trabajo y de los productos obliga a revisar la noción marxiana de mercancía y con ello la teoría del valor trabajo, que es el pilar del análisis de la temporalidad acelerada del capital. A mi modo de ver, esa revisión puede concebirse como complementaria del análisis que vengo desarrollando porque no implica *a priori* el rechazo de la teoría sino su ajuste a las nuevas condiciones de la producción. Remito, para un panorama de la discusión, a Pagura (2010).

42 Una presentación panorámica del debate es la de Giniger (2020).

política e ideológica y por la escasez. En tiempos de crisis profunda del sentido como es el nuestro, mirar de frente este supuesto es un imperativo político y teórico primordial. También a esto volvemos en el capítulo de cierre.

El sufrimiento

Todo parece indicar que en nuestras sociedades el tiempo se ha convertido en un problema. No en un sentido existencial o metafísico sino en uno bien práctico: cada vez más gente advierte que el reloj (o el almanaque) condensa presiones y desafíos que son fuentes de malestar y a veces de mucho malestar, lo que no representa sino la llegada a la experiencia de algo que es distintivo del capitalismo y que tiene, como acabamos de ver, poderosas razones estructurales. Dicho en breve: una sociedad que subordina todo a la acumulación, que acumula fundamentalmente valor, y que asocia valor a tiempo, rompe inevitablemente cualquier armonía entre tiempo y vida.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese malestar? ¿Cuáles son en concreto esas experiencias de sufrimiento? El tema no es fácil de abordar porque puede perderse en un sinfín de detalles psicológicos que diluyen el enfoque sociológico o, por el contrario, limitarse a una traslación arbitraria de los aspectos sistémicos a lo que se supone le pasa a la gente. En lo que sigue trataré de evitar estos extremos diferenciando algunos tipos de malestar que pueden incluir cosas muy distintas pero que se pueden conectar fácilmente con las tendencias estructurales. Un término medio,

en suma, entre mirar el árbol y mirar el bosque (en este caso de la experiencia subjetiva).

Empecemos por el robo de tiempo en su forma más convencional, la del trabajo asalariado que una parte de la sociedad no tiene más remedio que realizar. Suscita un malestar temporal que no por naturalizado deja de existir y producir efectos: el de ocupar una parte del día, en general muy grande, en hacer algo que no se quiere hacer pero que no se tiene más remedio que hacer. En suma, la experiencia de *perder* el tiempo. Que tiene por lo menos tres componentes: el malestar que suscita lo que se hace (sea porque aburre, sea porque no tiene atractivos, sea porque implica demasiado esfuerzo, etcétera), el contraste con lo que podría hacerse en lugar de eso (lo que se quisiera en verdad hacer y no se puede) y la impotencia que suscita el no poder elegir. Se puede ser más o menos consciente de esta tríada, que puede actuar además en distintas combinaciones: quien no consigue trabajo en la actividad para la que se preparó puede padecer más por eso que por el trabajo que hace, que en sí mismo quizás no le desagrade; puede, por el contrario, sufrirse por el esfuerzo límite que supone un trabajo (la extenuación física, por ejemplo) más que por el hecho de no poder elegir; etcétera. La experiencia de perder el tiempo, del tiempo que es arrebatado, es por lo tanto plural y heterogénea, tanto en su contenido como en su forma y depende, como todas las demás que vamos a analizar, de la confluencia entre la situación concreta y las características de la persona forjadas en su trayectoria social⁴³.

El segundo malestar proviene de la exigencia de hacer las cosas más rápido, derivada del proceso de aceleración que, como vimos, empieza

43 El análisis más logrado de esta relación, entre situaciones de acción y disposiciones del actor, sigue siendo a mi juicio el de Pierre Bourdieu, por lo que remito a su desarrollo más sistemático y detallado (Bourdieu, 2007).

en el trabajo y alcanza potencialmente a todos los aspectos de la vida. Hacer las cosas más rápido no tiene en sí mismo nada de malo, pero efectivamente a veces sufrimos la velocidad, en varios sentidos. Uno es la presión que ejerce sobre el cuerpo y sobre la mente, el esfuerzo adicional que requiere. Otra proviene del condicionamiento del resultado buscado de la acción al cumplimiento, incierto en el momento de actuar, de un determinado parámetro de velocidad. Es lo que ocurre en las plataformas de *delivery*, donde se gana en función de lo veloz que se sea, y tendencialmente en muchos otros trabajos, que fomentan la competencia como modo de perfeccionar la explotación (el “empleado del mes” de McDonald’s sigue siendo el emblema pero los mecanismos se han vuelto mucho más variados y sutiles [López Álvarez, 2023]). Hacer rápido es muchas veces algo que padecemos también porque no nos permite *hacer bien*, en particular aquellas cosas que sí nos gusta hacer (esto es frecuente en el ámbito académico y en general en las profesiones que las personas encuentran interesantes o significativas⁴⁴). A lo que puede sumarse la presión psicológica de tener que planificar uno mismo el logro de ciertas metas (como ocurre en trabajos jerarquizados en los que uno debe administrar un tiempo escaso) y el malestar por no disfrutar todo lo que se podría por hacer algo demasiado rápido (una comida, una película). A todas estas cosas puede agregarse el malestar adicional que proviene de no tener opción, de saber que estas cosas son imposiciones que no se pueden o que es muy costoso rechazar.

Un tercer tipo de malestar es el de la escasez de tiempo, la sensación de que el día, o la semana o el mes no nos alcanzan para hacer todo lo que queremos o tenemos que hacer. La Sociología ha desarrollado conceptos y medidas para esto —por ejemplo, el de la “pobreza” o “riqueza

44 Para el caso del trabajo académico, remito a Cristiano, Lázaro y Montali (2025).

de tiempo”— y ha elaborado un específico tipo de encuesta, llamado EUT (Encuesta sobre Uso del Tiempo), que se ha efectuado en muchos países en las últimas décadas (incluida la Argentina⁴⁵). Subjetivamente significa que queremos o estamos obligados a hacer una cantidad de cosas que no caben en el tiempo del que disponemos, desproporción que es en sí misma una fuente de angustia a la que se agrega la necesidad de excluir algunas cosas de la lista (de lo que se deriva el malestar por no hacer algo que se quiere), la dificultad para jerarquizar (apostar a la carrera o a la paternidad/maternidad), la postergación sistemática de cosas que queremos, el hacer mal por hacer mucho a la vez, la sensación de dispersión y falta de concentración, etcétera. Cuando alguien dice “no tengo tiempo”, dice, por ende, también varias cosas distintas que importa diferenciar.

El cuarto malestar es el opuesto, el vacío temporal. Consiste en que se tiene tiempo disponible, en abundancia incluso, pero no se sabe qué hacer con él. El ejemplo relevante para lo que nos interesa es el de los desempleados, cuyo mundo suele derrumbarse no solo por razones económicas sino identitarias: ya no se puede ser aquello que se era para y para los demás. En una cita muy penetrante lo resume de este modo Bourdieu (1999: 294):

Con el trabajo los parados pierden también toda una serie de nimiedades por medio de las cuales se realiza y se manifiesta de modo concreto una función socialmente conocida y reconocida, es decir, el conjunto de los fines planteados de antemano, al margen de cualquier proyecto

45 Para una presentación general de estos instrumentos y su evolución, véase Durán y Rogero García (2019) y Durán (2002). En Argentina, a la EUT la realiza el INDEC y tuvo hasta ahora dos versiones: en 2013, como parte de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH), y como encuesta autónoma en 2021. Resultados disponibles en: <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-Tema-4-31-117>.

consciente, en la forma de exigencias y urgencias —citas «importantes», trabajos que hay que entregar, cheques que hay que enviar, presupuestos que hay que preparar— y todo el porvenir visible ya en el presente inmediato, en forma de plazos, fechas y horarios que hay que respetar: autobuses que hay que tomar, ritmos de rendimiento que han que mantener, trabajos que hay que terminar... Privados de este universo objetivo de incitaciones que estimulan la acción, y por ello toda la vida social, los parados solo pueden experimentar el tiempo libre del que disponen como un tiempo muerto, tiempo para nada, carente de sentido.

Algunos relatos sobre el confinamiento en la pandemia dicen cosas parecidas (Cristiano, 2020), lo mismo que las madres a tiempo completo cuando sus hijos crecen y se van de la casa y muchos jubilados que estaban contentos con su trabajo. La sociedad moldea subjetividades y sentidos cuya consistencia depende de la continuidad de prácticas y de relaciones concretas, y muchas veces ocurre que lo delicado del equilibrio se advierte recién cuando se pierde.

Un quinto malestar es el de la saturación/apatía y se puede ilustrar con la experiencia que a veces produce internet. Es tanto lo que tenemos para ver, son tantas las experiencias, los conocimientos y los entretenimientos posibles, son además tan inagotables y están tan a la mano, que después de unas horas de pantalla tenemos la desagradable sensación de haber hecho todo lo que queríamos hacer (pues nadie nos impuso nada) y de no estar satisfechos. Algo parecido al empacho: comimos, no tenemos hambre, pero tampoco estamos en el estado de placer que surge de la saciedad. En términos temporales esto es algo bastante especial: un hacer intenso, voluntario (en el sentido de que no está impuesto), que busca gratificación y que no la encuentra. O lo que es lo mismo, una desproporción entre la intensidad del hacer y el bienestar que suscita. La monotemática apelación al consumo como criterio primordial

de felicidad conduce a eso: a un yo saturado, como dice Gergen (2006), y a esa sensación de que todo da más o menos lo mismo que vemos a veces en nuestros jóvenes⁴⁶. La Sociología clásica había advertido ya este riesgo en autores como Durkheim y Max Weber, pero no lo trató en términos temporales ni lo asoció nítidamente al capitalismo como forma de organización económica⁴⁷. Desde la perspectiva de lo que venimos analizando es un correlato directo de la aceleración social.

La aceleración en su dimensión social (el punto *d* del tercer capítulo), el hecho de que las sociedades cambien muy rápidamente, produce todo un nuevo campo de malestares que puede resumirse en el término *desorientación*. Cuando una sociedad es estable, sus instituciones y valores se mantienen, y sus modos de vida y de trabajo perduran, el pasado, el presente y el futuro no son más que el punto de mira de algo que sigue siendo lo mismo. Lo que hacía el campesino tradicional era lo mismo que había hecho su padre y lo mismo que había hecho su abuelo, previendo que sus hijos y nietos harían también lo mismo. De ahí que la tradición

46 Un penetrante análisis de esta sensación, elaborado en el marco de un psicoanálisis social, puede encontrarse en Fernández (2013).

47 Comparando la experiencia del campesino tradicional con la del ciudadano moderno, Max Weber (1979: 201) escribió lo siguiente: “Abraham, o cualquier campesino de los viejos tiempos, moría «viejo y saciado de vivir» porque estaba dentro del círculo orgánico de la vida, porque, de acuerdo con su sentido inmanente, la vida le había dado, ya al término de sus días, cuanto la vida podía ofrecer [...] Por el contrario, un hombre civilizado, inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos saberes, ideas y problemas, puede sentirse cansado de vivir, pero no saciado”. Durkheim (1982b) había abordado una cuestión análoga en su investigación sobre el suicidio, particularmente al tratar lo que llamaba “suicidio anómico”, al que consideraba proveniente del malestar que suscita el desajuste entre deseos ilimitados, producidos por el quiebre de los marcos normativos tradicionales, y la posibilidad objetiva de satisfacerlos. Tanto Weber como Durkheim situaron estos análisis en el marco general de las sociedades modernas o postradicionales, sin referencias directas al capitalismo como organización económica.

era una fuente indiscutible de verdades, que se podían transmitir de una generación a otra y que no suscitaban problemas importantes de validez. En nuestra sociedad ocurre exactamente lo contrario. Puesto que la acumulación y el valor tienen efectos sísmicos, reconfigurando cada vez a más velocidad las instituciones y las creencias, el valor de lo aprendido disminuye y la duda se impone de manera más sistemática. En términos prácticos, esto produce decenas de malestares que todavía están por inventariar. Por empezar la sobrecarga de esfuerzo que supone saber que lo anterior no sirve para el presente, que uno tiene inventar nuevas formas de entender, etcétera. Luego el hecho mismo de no comprender, de vivir en un mundo que se ha vuelto extraño por su complejidad y dinamismo. Los problemas vinculares que eso suscita (por ejemplo, entre padres e hijos). La dificultad para anticipar el futuro, que se deriva del aumento de la complejidad y del cambio. Se puede englobar todo esto por comodidad en la idea de “desorientación”, pero indudablemente son cosas distintas y producen sufrimientos también diferentes.

Finalmente, en esta lista parcial de malestares hay que incluir a las emociones negativas que acompañan las referencias al pasado y al futuro. La desorientación es sobre todo cognitiva y moral, afecta nuestra comprensión y nuestros valores. Pero las emociones son también importantes y hay recuerdos y proyectos que nos hacen sufrir. Menciono una sola por su importancia actual: el miedo. Puede tener la forma de recuerdo (duele recordar lo que nos dolió en su momento) o de anticipación (como imaginación de algo negativo que podría sucedernos). Políticamente es una emoción ambigua porque puede promover las acciones o inacciones más diversas (se dice con razón que el miedo

paraliza, pero también se dice que no es tonto), pero en cualquier caso es una experiencia perturbadora⁴⁸.

Por supuesto que estos malestares no son excluyentes. Se puede sufrir por perder el tiempo en un trabajo fastidioso y, a la vez, sentirse desorientado y apático en el tiempo libre. Y también se puede acumular malestar de manera diacrónica: sufría por el trabajo y ahora que no lo tengo sufro el vacío temporal. La intensidad de estos malestares recorre además un arco que va desde la mera incomodidad hasta la patología psíquica o física y el vacío de sentido. Es, en suma, un espectro de malestares muy abigarrado y heterogéneo que corresponde comprender y medir en cada momento histórico y en cada contexto social y grupo particular.

Se impone, sin embargo, la pregunta por el modo en que se distribuye socialmente. En concreto, si la distribución de estos malestares sigue la línea de falla de las otras inequidades del capitalismo (principalmente la económica y la de género) o si, por el contrario, tiene un patrón de distribución independiente. En otros términos, si la distribución del malestar temporal copia a, o es independiente de, la estructuración del poder social. Mi opinión es que la respuesta no es teórica sino empírica, pues depende también de los contextos y las épocas. Pero pueden fijarse

48 El miedo está asociado a dos rasgos del capitalismo actual: la precariedad y la probabilidad objetivamente creciente de catástrofes, tanto económicas como climáticas o bélicas. Ambas cosas suponen amenazas objetivas y subjetivamente se traducen, entre otras cosas, en miedo. Hay una amplia literatura sobre las relaciones entre miedo y política; véase, a modo de ejemplo, Boucheron y Robin (2016). La dimensión torturante del miedo ha sido magistralmente retratada en tres obras de la literatura argentina: los cuentos “La espera”, de Jorge Luis Borges (1987), y “Te conozco, Mendizábal”, de Eduardo Sacheri (2005), y la novela *La crítica de las armas*, de José Pablo Feinmann (2003).

cinco principios que sí son teóricos y que, en todo caso, sirven como orientación para esos trabajos empíricos.

Primero, que sea cual sea el patrón de distribución, el malestar temporal es efecto de una organización social que tiene pocos ganadores y muchos perdedores, de modo que se paga con sufrimiento lo que disfrutan solo algunos o predominantemente algunos. Ética y políticamente es algo parecido a lo que sucede con la destrucción del medio ambiente: pagan todos por un orden que beneficia a pocos.

Segundo, es claro que algunas posiciones sociales están más expuestas que otras a algunos de los malestares temporales. La sensación de desperdiciar la vida en el trabajo presupone que uno no tiene más remedio que trabajar y que tiene pocas chances de elegir en qué, realidad de clase por excelencia que además varía en intensidad entre subclases (“no tener más remedio que trabajar” significa cosas distintas para la persona de clase media que quiere mantener su estándar de vida y para las clases populares cuya supervivencia depende del trabajo).

Tercero, los contenidos del malestar temporal son diferentes según las posiciones. Tanto el CEO como el repartidor de *Rapi* sufren los males de la aceleración, pero sería bastante perverso situarlos en el mismo plano por lo que cada uno se juega en el desafío y por las alternativas objetivas que cada uno tiene a disposición. También sería inmoral comparar mi malestar por tener que entregar rápido un *paper* con el abatimiento del obrero en la cinta de montaje, aunque los dos suframos por procesos de aceleración.

Cuarto, esto no quiere decir, sin embargo, que todo el espectro del malestar temporal calque el mapa de otras desigualdades. Existe efectivamente independencia relativa y en algunos casos el malestar temporal ocurre y es más intenso en posiciones privilegiadas debido a combinaciones concretas de experiencias, disposiciones y demandas temporales

de las situaciones (el mismo CEO puede experimentar un malestar extremo con la exigencia de velocidad si en ello pone en juego su trabajo y si en ese trabajo se juega el proyecto central de su vida; y, al contrario, el repartidor puede sentirse cómodo con sus condiciones flexibles de trabajo, asumiendo como propia la ideología de “ser su propio jefe” y “organizar el propio tiempo” que suele dar legitimidad a estos trabajos [Del Bono, 2019]).

Quinto: en cualquier caso, los recursos con que se cuenta para afrontar al malestar temporal son diferentes en distintas posiciones de clase. La madre pobre que realiza doble jornada (trabajo asalariado y cuidados) siente que las horas del día no le alcanzan al igual que la profesional de clase media en trabajos competitivos; la diferencia es que la segunda tiene recursos económicos, simbólicos y culturales para gestionar ese malestar, hasta el punto de que posiblemente lo perciba como tal y pueda ponerlo en palabras de un modo que no puede hacerlo la primera.

Estas cinco premisas permiten un primer encuadre de la potencialidad política del malestar temporal. Su singularidad respecto de formas más conocidas de violencia sobre la vida reside precisamente en este carácter ubicuo y transversal, que se reparte según distintos patrones en posiciones diferentes del espacio social. No es como el colapso ecológico, que no deja a nadie afuera, pero tampoco como el juego binario de la explotación, que divide nítidamente ganadores y perdedores. Es un malestar diverso y socialmente disperso pero al mismo tiempo expansivo, que lleva a distintas posiciones, de diferentes maneras, los costos de la acumulación.

Los discursos

En lo anterior di por supuesto que el malestar es algo dado, que simplemente se siente y que depende de variables estructurales. Nos olvidamos, si dejamos las cosas ahí, de que las realidades subjetivas dependen también (y en importante medida) de los discursos e interpretaciones que le dan sentido. Un observador puede decir que el obrero pierde lo más preciado que tiene (su tiempo, que es su vida) encerrado en una fábrica oscura. Pero el mismo obrero puede sentir que de esa manera realiza el sentido de su vida, cumple el plan de Dios o contribuye a la grandeza de su patria, cuestiones que dan sentido a su sufrimiento y que en un extremo pueden convertirlo en lo contrario, en goce y bienestar.

Es necesario, por lo tanto, prestar atención a los discursos que dan sentido al malestar temporal, y voy a hacerlo a continuación a partir de la premisa básica de la Sociología crítica: que esos discursos no son neutrales; que no lo son porque reflejan los intereses de los grupos privilegiados; y que eso es así porque la capacidad de producir y promover discursos está desigualmente repartida (quienes tienen poder tienen mayor probabilidad de influencia)⁴⁹. Desde esta premisa, lo que importa

49 Una genealogía breve de este punto de vista debe remitir, en primer término, a Marx,

principalmente es la manera en que ese discurso desactiva o mantiene a raya la potencialidad política que encierra todo sufrimiento social, cosa que hace en lo esencial de cinco maneras: invisibilizando (dejando fuera del espacio público), privatizando (haciéndolo materia de responsabilidad personal), naturalizando (ocultando la existencia de alternativas), justificando (dando razones para aceptar su existencia) y socializando (construyendo subjetividades acordes a sus necesidades). No pretendo analizar exhaustivamente estos mecanismos sino simplemente mostrar que están presentes también (pues lo están en muchos otros sufrimientos que produce el capitalismo) en el malestar temporal.

El primero y el tercero no requieren mucha explicación. Que algo sea concebido como natural significa asignarle las características que para nuestra cultura tiene la naturaleza: la de una realidad cuyas leyes ni creamos nosotros ni podemos modificar. Naturalizar una realidad social (una forma de vida, unos valores, unas creencias) es por ende el *summum* de su despolitización, pues lo político consiste precisamente

que en unas pocas líneas de *La ideología alemana* estableció las coordenadas de la discusión posterior: “Las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes de cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en una sociedad es, al mismo tiempo, el poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente” (Marx y Engels, 1974: 50-51). Se pueden diferenciar luego perspectivas que continúan *grosso modo* la orientación marxista, actualizándola (Gramsci, Luckacs) e integrando tradiciones teóricas como el psicoanálisis (Adorno, Horkheimer), el estructuralismo (Althusser) o la teoría del discurso (Angenot); y perspectivas de ruptura, respecto del economicismo (Manheim) o de los supuestos epistemológicos de la llamada “filosofía del sujeto” (Foucault, Zizek), etcétera. En todos ellos, sin embargo, el supuesto común es el de la historicidad de los marcos de significación y su dependencia de las relaciones y estructuras de poder. Un acercamiento introductorio puede consultarse en Larraín (2010).

en *decidir* cómo son las cosas y no darlas por inevitables. La invisibilización, por su parte, consiste en la exclusión del círculo de lo que merece ser conocido y atendido. Puesto que el mundo social, más que cualquier realidad, por su complejidad y su carácter intangible, es infinito, toda sociedad selecciona relevancias y establece exclusiones a través de su discurso dominante (Angenot, 2010).

Hay mucho de estas dos cosas en el malestar temporal. Por lo pronto, es invisible como tal desde el momento en que no existe un término que lo nombre (el de malestar temporal es el que he inventado para suplir esa falencia). También hay invisibilidades relativas que responden al poder diferenciado de los grupos para hacer atendibles *sus* tensiones temporales (por ejemplo, la falta de tiempo de los profesionales de clase media es presumiblemente más influyente en el discurso que el tiempo robado a las clases populares). Y ciertamente la conversión de cada cosa en problema público (es decir, en asunto que debe interesar a la sociedad en general y a la cual debe dársele soluciones políticas) ha recorrido un camino ascendente, pero todavía limitado y parcial. Por eso se puede suscribir, aunque empíricamente tenga que matizarse, la premisa general de la que parte Hartmut Rosa (2016: 10): “[nos encontramos] férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran medida invisibilizado, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado”.

La naturalización es parte del mismo proceso y la historia del capitalismo es, entre otras cosas, la historia de la naturalización de *su* régimen temporal. En la naturaleza no existen obreros disciplinados que se levantan a la misma hora todos los días y que resisten física y mentalmente el trabajo anodino y regular de la fábrica; del mismo modo que no existen amas de casa que les sirven la comida en punto ni repartidores capaces de jugarse la vida en las esquinas. Tampoco existe el hábito de

la puntualidad ni la necesidad de consultar permanentemente la hora, como no existe el *a priori* de que el tiempo es valioso y debe cuidarse o aprovecharse. Esas cosas, sin las cuales el capitalismo no podría existir, adquieren un rango de naturalidad que tampoco tiene nada de espontáneo: es efecto de discursos interesados y de capacidades de influencia desiguales.

La privatización es un mecanismo más complejo, aunque tan viejo como el capitalismo y de una presencia abrumadora a lo largo de su historia. Consiste en desatender las causas sociales de los problemas y remitirlos, tanto en su origen como en sus soluciones, a las características, capacidades y actitudes de las personas. Así es como de la pobreza tienen la culpa los pobres, que no se esfuerzan lo suficiente o pertenecen a naciones o razas perezosas, y así es también como se entabla con las víctimas una suerte de acompañamiento demagógico que está en la base de gran parte de la literatura de autoayuda (“tú puedes, tú eres capaz, debes demostrárselos”).

Los malestares temporales son un tema recurrente en esa literatura, desde los consejos acerca de cómo hacerlo rendir hasta la mejor administración de las fuerzas físicas y mentales⁵⁰ y la proliferación de aplicaciones de celular o software para organizarlo, pasando por las técnicas de relajación para soportar jornadas extenuantes o la infinidad de recomendaciones acerca de la “toxicidad” de jefes y otros aspectos del mundo laboral, incluyendo las terapéuticas simplemente médicas, analgésicos y energizantes “para quienes no pueden parar”, etcétera (Marengui, 2018). El efecto político más obvio de todo esto es mantener fuera de discusión las causas estructurales, pero también individualizar el esfuerzo

50 A modo de ejemplo: “el Programa Uberman para dormir poco (y no perder el ritmo)”. Disponible en: <https://hipertextual.com/2005/04/el-programa-uberman-para-dormir-poco-y-no-perder-el-ritmo>.

de resolución desplazando cualquier posibilidad de cooperación, lo que conlleva una justificación de las diferencias cuando tiene cierto éxito (“yo me esfuerzo, él no”) y adicionalmente una sobrecarga que puede ser subjetivamente devastadora (“no puedo y soy responsable de lo que me pasa”).

Luego tenemos el amplio espectro de las justificaciones: las razones por las que algo es definido como aceptable. La creatividad del capitalismo no tiene en esta materia parangón en la historia, primero porque se pone a sí mismo una vara normativa alta (se dice representante de la libertad y la igualdad) y segundo porque cambia tanto y tan rápidamente que todo el tiempo tiene que innovar también discursivamente. Pero esa creatividad, que incluyó, por ejemplo, la defensa del trabajo infantil⁵¹, o el derecho de los patrones a controlar en qué gastan el sueldo sus obreros⁵², tiene algunos formatos recurrentes que se aplican también a la temporalidad. Uno es el de lo indiscutible *a priori*: el supuesto de que algo es bueno de manera tan evidente que cuestionarlo parece extravagante. Es, por

51 Benjamin Coriat (2011: 19) ha llamado la atención sobre la importancia que los patrones daban al trabajo infantil en el período previo al taylorismo: “las verdaderas razones de estas preferencias de los fabricantes por los niños salen a la luz en las solicitudes para que les entreguen «huérfanos» y «abandonados» de los hospicios. Estas razones se resumen en una consigna: contra el peligro que supone para la manufactura la «holganza» de los obreros adultos, asegurar la continuidad de su aprovisionamiento en fuerza de trabajo «dócil»”.

52 En el mismo trabajo de Coriat (2011: 57), hay una detallada descripción de los principios que acompañaron la política de *five dollars day* de Henry Ford, que complementaban la suba salarial con el control de la vida de los obreros fuera de la fábrica. En ese control participaba también un Departamento de Sociología, a cuyo director John Lee pertenecen estas palabras: “es fácil prever que cinco dólares diarios en manos de ciertos hombres podían constituir un serio obstáculo en el camino de la rectitud y de la vida ordenada y hacer de ellos una amenaza para la sociedad en general; por eso se estableció desde el principio que no podía recibir este aumento ningún hombre que no supiera usarlo de manera discreta y prudente”.

ejemplo, el caso de la velocidad de los procesos técnicos, donde lo más rápido parece indiscutiblemente mejor. Otro es el del balance: la idea de que el saldo global del sistema justifica sus costos. La capacidad del capitalismo de producir riquezas, junto con el grado de libertad e igualdad jurídica que permite, justifica sus costados negativos (por ejemplo, las presiones, exigencias e incertidumbres a que somete a las personas). Lo que suele complementarse con la comparación, respecto de sistemas que son peores (en los comienzos la sociedad feudal y su rémora de ignorancia y desigualdad ante la ley; luego el comunismo y su negación de la libertad; hoy el “populismo”, su autoritarismo y su ineficacia económica) y con la fundamental tesis de la imposibilidad: la falta de realismo de cualquier alternativa, sea de su realización efectiva (el uso peyorativo de términos como “utopía” o “idealismo”), sea de su viabilidad en las condiciones actuales. A todo lo cual se puede sumar la esperanza, que ilustran nítidamente el significativo *progreso* (la posibilidad de un futuro mejor que el presente, que está al alcance tanto de las naciones como de las personas) y desde luego la amenaza en sus distintas formas: desde los costos más altos que habrá que pagar si no nos ajustamos a las exigencias (si no somos capaces de gestionar bien el tiempo perderemos el empleo) hasta la visión de un mundo aún más hostil que puede sobrevenir (y que reclama contentarse con esto porque puede ser mucho peor).

La socialización, por último, se refiere al efecto perdurable de todo lo anterior en la constitución de subjetividades funcionales. Quien comprende que debe hacer cada vez más para mantener su posición puede asumir frente a ello una postura de crítica o de justificación, advirtiendo o no causas sociales, etcétera. Pero cuando esa exigencia se convierte en rasgo de su personalidad, captura sus pulsiones y pasa a formar parte de sus disposiciones, ocurre un salto cualitativo cuyas consecuencias políticas son también mucho más profundas. Ya no hay un desdoblamiento

entre algo que se impone y algo que se es: se es aquello que se impone y esa es la garantía más sólida que puede tener un sistema respecto de su continuidad. Lo que coloquialmente se llama “autoexplotación” es un ejemplo concreto por lo que respecta al tiempo. No es la aceptación a regañadientes de la imposición de trabajar fuera de hora, sino la actitud constante de quien ha aprendido, como dice Bourdieu (2002: 177), “a disfrutar de aquello a lo que de todos modos está condenado”.

En aras de la brevedad, simplifiqué bastante en este análisis la conexión entre poder y discurso dominante, de modo que caben dos aclaraciones. Una es que estos mecanismos de los que hablamos no se limitan a actos conscientes de grupos homogéneos y claramente determinables. La articulación y difusión consciente de un discurso interesado es solo una parte del asunto y posiblemente no la más importante: también hay sentidos comunes posicionalmente contruidos de los que no somos conscientes y en virtud de los cuales somos espontáneamente parciales. Esto ocurre siempre que nos parece obvio aquello que representa mejor nuestros intereses. La segunda aclaración es que no debe quedar la imagen lineal de un discurso poderoso que simplemente se impone verticalmente. Todo discurso dominante es resultante de luchas de sentido y toda imposición es un proceso que incluye tensiones y resistencias, sean éstas, también, conscientes y deliberadas o no.

Tiempo, poder y política

Si hay un ámbito en el que tenemos la sensación de que todo va muy rápido es el de la política. Escribo estas líneas al cumplirse el primer mes de gobierno de Javier Milei, caracterizado como pocos por la impronta de la velocidad. Lo que se discute hoy (21/1/2024) es si su megadecreto y su “ley omnibus”⁵³ encontrarán respaldo en el Congreso, cosa que se sabrá en los próximos días. Se juega muchísimo en eso pero estoy seguro de que cuando se publique este libro, de aquí a unos meses, incluso el lector más politizado tendrá de esto un recuerdo impreciso, sepultado por acontecimientos igual de importantes que se sucederán vertiginosamente después. Es cierto que en Argentina la historia se desboca más seguido que en otras partes. Pero en su correspondiente escala, creo que en todo el mundo pasa algo parecido.

Desde el argumento de este libro el fenómeno tiene causas perfectamente discernibles: el proceso de aceleración, que empieza en la producción, sigue en la circulación del capital y alcanza a todas las prácticas y las instituciones, llega a la política lo mismo que a la escuela, al mundo intelectual, al ocio o a la cultura. Lo que ocurre es que la política no es

53 Quien necesite información general al respecto, puede ver Burdman (2024).

un ámbito más sino aquel en que se dirime la propia organización social. De modo que es fundamental preguntarse cómo impacta la aceleración sobre las prácticas políticas, en particular aquellas orientadas a la autonomía y a la equidad —que llamaré, para simplificar, “emancipatorias”⁵⁴.

Empecemos por lo más general, a saber: que el tiempo es una variable del ejercicio del poder. Tener poder y ejercerlo es manipular distintas herramientas, y una de ellas es el tiempo⁵⁵. El poder puede hacernos esperar, puede decir quién va primero y quién va después, puede aplazar una decisión para presionar, puede amenazar o prometer (es decir, manipular las representaciones del futuro), y de hecho puede acelerar: tomar ya mismo la decisión aplazada, atacar por sorpresa cuando no se lo esperaba, etcétera. Todo medio que permita hacer rápido es por lo tanto un instrumento al servicio del poder, no en el sentido de que no pueda apropiárselo también el dominado, sino en el sentido de que es un recurso que favorece comparativamente más a quien ya tiene otros recursos. Las tecnologías digitales pueden usarse para organizar resistencias colectivas, pero sería ingenuo pensar que el partido que sacan de ella los dominados es equiparable al de los dominantes, incluso si los dominados dan también con ellas golpes exitosos (Lago Martínez, Gendler y Méndez, 2023).

Esto es cierto de manera general, pero lo es especialmente en el caso del poder económico tal como se configura en el capitalismo actual. El proceso de acumulación ha adquirido una fluidez que surge justamente

54 La palabra “emancipatorio” se usa en las ciencias sociales para referir prácticas y conocimientos que buscan disolver relaciones de dominación injustificables. Por eso asocio el término a los de equidad (igualdad de oportunidades y recursos) y a autonomía (capacidad de definir por sí mismos, los individuos y grupos, su organización y modo de vida). En la perspectiva que vengo desarrollando, el capitalismo y su orden temporal constituyen un ejemplo de dominación injustificada. Retomo el tema en el capítulo XI.

55 Para un desarrollo de esta idea, ver Cristiano (2021).

de su velocidad de movimiento, que la política sigue inevitablemente desde atrás por sus características intrínsecas: son procesos más complejos que involucran a más actores, que están anclados a territorios, que necesitan legitimidad, que deben superar oposiciones, etcétera, todo lo cual la vuelve más lenta que lo que quiere controlar o combatir.

Lo mismo ocurre con el proceso de innovación tecnológica que, como vimos, es causa, consecuencia y parte (todo a la vez) del proceso de valorización y acumulación. Su velocidad es exponencial y sus efectos incalculables (literalmente: no se pueden calcular), además del hecho de que se alimenta a sí misma, como lo muestra hoy la inteligencia artificial. El chat GPT se conoció a finales de 2022, pero es solo el más difundido de una cantidad de sistemas similares⁵⁶, orientados a usos cada vez más específicos y dispersos en todo el mundo, una expansión reticular en gran medida fuera de control (de hecho, los propios creadores del GPT advirtieron sobre los peligros de no detener su expansión⁵⁷) frente a la cual la política está claramente en inferioridad de condiciones temporales.

Cuando no se trata de política en general sino de la emancipatoria, las cosas son más complejas por la naturaleza de sus objetivos y de sus exigencias normativas. Para Milei es más fácil acelerar porque su política consiste en responder a las necesidades directas del capital, cosa que hace además sin ningún prurito democrático. Cuando se trata de

56 Se pueden consultar datos en “11 Best Generative AI Tools and Platforms”, disponible en: <https://www.turing.com/resources/generative-ai-tools>. En el tono despreocupado de ese tipo de trabajo, el autor informa que la IA está transformando o en camino de transformar las industrias de, entre otros, la creación de todo tipo de contenidos, el diseño y el arte, el desarrollo de software, la traducción de idiomas, las finanzas, los juegos y la atención médica.

57 “Creador del chat GPT pide al Congreso de los Estados Unidos que «regule» la inteligencia artificial”. Disponible en: <https://www.ambito.com/tecnologia/creador-chatgpt-pide-al-congreso-eeuu-que-regule-la-inteligencia-artificial-n5725102>.

enfrentar esos intereses en aras del bien común las decisiones son por definición más complejas, tanto en su concepción como en su ejecución, porque (dicho en pocas palabras) es más difícil hacer lo que conviene a una mayoría de millones que hacer lo que requieren diez o veinte personas poderosas. A lo que hay que agregar la complejidad de los procesos deliberativos, de los que la política prosistema en gran medida se desentiende. Cuanto más virtuosa es la democracia, por lo general es más lenta (Leccardi, 2011) porque incluye más cantidad de personas y procesos más profundos de formación de consensos.

En un orden distinto, la política emancipatoria se ve dificultada por la discontinuidad entre pasado, presente y futuro, que, como vimos, es un efecto cultural de la aceleración. Por un lado, está el problema concreto que supone la mutación permanente de lo que se quiere modificar. La historia de la teoría y la política crítica es en parte la historia de este problema, advertido con claridad, como tarde, a principios del siglo xx, cuando fue evidente que el capitalismo era todo menos un objeto estable que podía darse por conocido (Horkheimer, 2008). Sin embargo, su carácter proteico se ha intensificado tanto en las últimas décadas que ha llevado el problema a una dimensión desconocida: lo que sucede deja de suceder antes de que podamos comprenderlo. Hecho que remite a la cuestión más amplia de las condiciones en que se produce conocimiento en nuestras sociedades, en particular conocimiento sobre la propia sociedad. La inmensa mayoría es producto de prácticas profesionales reguladas por lógicas laborales en espacios universitarios o si no de consultoría o en los llamados “thinks tanks”, lo que introduce distintas formas de heteronomía, incluida la temporal. Por ejemplo, la investigación académica exige ritmos de publicación y criterios de especialización que

por lo general dificultan el tipo de elucidación macro que requiere la política⁵⁸.

La obsolescencia del pasado, que se deriva de la velocidad de los cambios, también es un desafío importante. Las memorias de proyectos, experiencias, aprendizajes, doctrinas, conceptos y estrategias demandan esfuerzos cada vez más exigentes de revisión y actualización para conectar lo viejo con lo actual. No me parece que sea aplicable a la política la afirmación de Herman Lübbe (2013: 170) de que “cada vez es más corto el lapso que podemos mirar atrás sin ver algo extraño a nosotros”. La política puede perfectamente encontrar sentido en orientaciones lejanas en el tiempo (como la encontró Chávez en Bolívar) y a la vez se puede rechazar de plano una estrategia reciente por haber resultado fallida. Todo depende del qué y del cuándo. Lo que sí es cierto es que, cuanto más nuevas sean las situaciones, más trabajo requerirán para una apropiación del pasado, y por ende más tiempo.

La relación entre política, aceleración y futuro plantea a su vez diversos problemas⁵⁹, el primero de los cuales es el desvanecimiento de las

58 En la tradición sociológica, la idea de una teoría de la sociedad a gran escala tuvo su último momento de esplendor en las décadas de 1980 y 1990, en obras como las de Bourdieu, Luhmann, Giddens y Habermas. Desde entonces las innovaciones son escasas y la mayor parte de los especialistas practican sociologías de ámbitos específicos o referidos a problemas concretos, con poco o nulo interés por comprender el fenómeno social en tanto que tal. La profesionalización del mundo académico y científico puede postularse como una de las razones de esta tendencia, debido al tipo de investigación que tienden a estimular los sistemas competitivos de acreditación y evaluación. En cualquier caso, la relación entre política, teoría de la sociedad y condiciones de producción de la teoría es crucial para el análisis de la aceleración social. Véase, para una aproximación pionera, Agger (1988).

59 La literatura sobre el tema es muy abundante, pero se puede tener un pantallazo de los problemas implicados en las grabaciones del Seminario Internacional “Futuros en disputa”, organizado por la UNAM en marzo de 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xAR5O6oXZ7Q>.

narrativas de redención. Llamo de este modo a todas las doctrinas que recuperan en terreno laico la matriz cristiana de una historia discernible en su lógica en la que el futuro mejora al presente (Auge, 2015). Independientemente de las razones filosóficas por las que el pensamiento social abandonó hace mucho estas narrativas, la aceleración social las vuelve contraintuitivas en términos prácticos: no hay nada en la experiencia que las avale porque la experiencia es, justamente, la de una discontinuidad entre pasado, presente y futuro, no la de una continuidad. La aceleración contribuye de este modo a desplazar una de las más importantes fuentes de sentido de la política emancipatoria.

Lo único que puede poner en su lugar es la idea de proyecto, que supone una orientación (cosas a lograr, definidas con más o menos precisión y detalle), un modo de darle forma (estrategias, *modus operandi*), una voluntad de ir en esa dirección y una estimación de la posibilidad de tener éxito. La diferencia con las narrativas de redención es que en los proyectos no hay garantías: el futuro mejor que se busca depende de lo que se haga o deje de hacer, de lo que hagan otros, de los aciertos y de los errores, y no viene asegurado por ninguna instancia transcendente. De ahí que sea más exigente en general y especialmente en sociedades aceleradas, en las que el puente entre presente y futuro es siempre más difícil de construir.

Estos problemas con el futuro ayudan a entender algunas características de la política emancipatoria que suelen valorarse negativamente, pero que no surgen de déficits personales sino de las condiciones que estamos analizando. La primera es su carácter reactivo, el hecho de correr detrás de las urgencias y no de sus propias metas. Lo vemos todos los días en los gobiernos progresistas y, a niveles más específicos, en organizaciones sindicales o movimientos sociales: mucho del esfuerzo se concentra en resolver situaciones impuestas, en el mejor de los casos de

un modo coherente con el proyecto, pero fuera de él. La segunda es el corto plazo: el largo plazo es difuso y lo que puede verse con alguna precisión está siempre relativamente cerca. Lo que en concreto significa que los proyectos son más cortos o que son más indefinidos, trazados con claridad solo en sus primeros pasos. El tercero es su respaldo más en la emotividad que en la racionalidad, visible, por ejemplo, en su apelación a consignas y en el déficit de argumentación de sus decisiones. Es obvio que una buena consigna cubre el vacío de la argumentación y cumple parte de sus funciones de manera más económica (es decir, más rápida). Y la última es su tendencia a reinstalar objetivos y logros del pasado más que inventar de cara al futuro. El ya mencionado término “retrotopía” de Bauman (2017) se refiere a esto: la utopía, que temporalmente se situaba en el futuro, ha pasado a ubicarse en el pasado.

En todos estos sentidos (que sumados no dan poco), la aceleración limita las posibilidades de la política emancipatoria. Con lo que puede concluirse que, además de ser una característica intrínseca a la forma mercancía, la aceleración contribuye a fortalecerla políticamente por la vía indirecta de debilitar las posibilidades de la crítica. Sería extravagante atribuir esto a un plan consciente, pero, indudablemente, a ojos vista de los resultados, es de esperar que el poder económico, junto al político que se le subordina, tenga nulo interés en poner cotas a la aceleración. Como muchos han dicho ya, ahora son los “conservadores” los que quieren acelerar, mientras los “progresistas” quieren parar, cosa que tiene pleno sentido a la luz de este análisis.

Atendimos casi exclusivamente a la aceleración y dijimos poco y nada sobre el robo de tiempo porque su consecuencia más general es bastante evidente: cuanto más se apropie el capital de nuestro tiempo —y recordemos que lo hace de muchas maneras y expansivamente—, más quitará de la política un recurso indispensable que no es solamente

tiempo “material” sino tiempo cualitativamente apto para las exigencias y los rigores de la política. En este sentido, la “subsunción de la vida al capital”, de la que hablamos al final del capítulo v, es también una pésima noticia para la política.

Una última consideración puede agregarse, vinculada en este caso a la dimensión normativa de la política emancipatoria. Surge de recordar la distinción que hiciera Max Weber (1979) entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, la primera centrada en la dignidad del acto mismo y la segunda, que para Weber es la que corresponde a la política, en las consecuencias esperables de los actos. En condiciones de aceleración y tiempo escaso, esta moral consecuencialista tiene problemas tanto objetivos como subjetivos referidos al vértigo con que se suceden las cosas y al empobrecimiento consecuente del sujeto de la acción, a lo que hay que sumar el deterioro de los marcos de interpretación necesarios para el cálculo de las consecuencias. Este panorama es un problema para el ejercicio ético de la política pero también un campo propicio para lo contrario, pues si actuar bien es difícil, actuar mal tiene también menos costos⁶⁰. El mundo de las redes expresa cabalmente los dos problemas: tiempos cortos para decisiones complejas e impunidad para comportamientos reactivos despreocupados de sus consecuencias⁶¹.

60 Un inquietante análisis de esta dificultad puede leerse en Sánchez Capdequí (2012).

61 En el comienzo de *La insoportable levedad del ser*, Milan Kundera expuso este problema no en referencia a internet, que entonces no existía, sino a la tesis nietzscheana del “eterno retorno”. La idea de que lo que hacemos se repetirá infinitas veces es, como dice Nietzsche (1984, parágrafo 341), “la carga más pesada” porque proyecta sobre nuestros actos una responsabilidad cuya escala supera la condición humana. Pero el mito supone indirectamente, dice Kundera (1985: 9), “[...] que una vida que desaparece de una vez y para siempre, que no retorna, es como una sombra, carece de peso, está muerta de antemano y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación, esa belleza, nada significan. No es necesario que la tengamos en cuenta, igual que una guerra entre dos estados africanos en el siglo catorce, que no cambió en nada la faz de

Son muchas en suma las razones (y no pretendo agotarlas) por las que la aceleración obstruye la política emancipatoria. Con los matices del caso, esto es lo que comparten la mayoría de los análisis progresistas o de izquierda con una única excepción, que solo quiero mencionar para que el lector haga las exploraciones del caso: el llamado “aceleracionismo”. No tengo interés en abrir el debate pero sus ideas no me parecen convincentes en absoluto, aunque sí la inquietud de la que parte: dado que la velocidad es inevitable, qué podríamos hacer no en su contra sino con ella.

la tierra aunque en ella murieran, en medio de indecibles padecimientos, trescientos mil negros”. La aceleración de las redes lleva esta levedad a una nueva dimensión: la responsabilidad no se desvanece ni en siglos ni en años, sino en minutos.

Las luchas por el tiempo

De los dos capítulos anteriores surge un panorama inquietante: el discurso dominante naturaliza y despolitiza al tiempo capitalista, tiempo que además es poco propicio para la política emancipatoria. Las dos cosas son ciertas pero también lo es una tercera, que en parte las compensa y que quiero tratar en este capítulo: que el tiempo capitalista es y ha sido objeto de muy variadas resistencias y rechazos. Desde las rebeldías inorgánicas de los obreros contra los primeros relojes de ingreso a las fábricas hasta las luchas sistemáticas por reducir el tiempo de trabajo o por el derecho a la desconexión, y desde los reclamos por políticas públicas de conciliación trabajo/cuidados hasta las militancias culturales por otros modos de vivir el tiempo, hay una larga historia de luchas que en gran medida está por escribirse⁶² y que vale la pena atender, no solo por razones de justicia histórica sino porque ha incidido objetivamente en esa historia como una de las fuerzas que hacen que la aceleración y el robo de tiempo tengan una forma concreta en vez de otras.

62 Está por escribirse como tal, como historia de luchas que tiene al tiempo como elemento común y que permite poner juntas cosas desde otros puntos de vista muy heterogéneas.

Inicialmente esas luchas se pueden agrupar en tres categorías: (a) las que se refieren al tiempo de trabajo; (b) las que se refieren a la equidad en el uso del tiempo; (c) las que se refieren al tiempo capitalista mismo, sus imaginarios, valores y supuestos. No se excluyen obviamente, pero me parece un criterio útil para ordenarlas porque, veremos, calan a distinta profundidad y de distintas maneras.

El núcleo de la primera (a) es la duración de la jornada de trabajo. La relación salarial es básicamente una pulseada para definir el precio (cuánto se paga), la tarea (para hacer qué) y el cuándo (por cuánto tiempo). Si se diese en condiciones equitativas, la astucia de los negociadores inclinaría la balanza aleatoriamente hacia uno u otro lado. Pero ya vimos que se trata de una relación desigual a la que trabajadores y patronos llegan urgidos por necesidades muy diferentes. De ahí que un primer y muy largo capítulo de la historia haya sido el de los abusos de la patronal en jornadas de duraciones inhumanas, cuyo límite fáctico era lisa y llanamente la extenuación⁶³. Y de ahí que, acto seguido, la historia de las organizaciones obreras prácticamente se inicie, y atraviase aproximadamente su primer siglo, centrada no en exclusiva pero sí de manera

63 En el capítulo VIII del Libro primero de *El capital*, Marx (1975a) reconstruye la situación laboral en algunas ramas de la industria británica en la etapa de conformación del capitalismo. Vale la pena leerlo en el contexto actual de retroceso de derechos vinculados al trabajo porque la relación salarial se muestra allí en la forma pura que adopta cuando el capital tiene todo a su favor. Si se quiere tener una perspectiva local, puede consultarse en paralelo el informe realizado Bialek Massé (1904: VI) sobre la situación de la clase obrera argentina en 1904. En la nota con que se lo envía al ministro Joaquín V. González dice: “A un fabricante de calzados que mantiene una jornada de diez y media horas, porque la vio en una gran fábrica alemana, probé las ventajas de la jornada de ocho horas, y para halagar su vanidad le dije: «ya tiene Ud. fortuna; hágase un nombre, el mejor al que Usted puede aspirar, el de benefactor de la humanidad, acortando la jornada de media en media hora, hasta llegar al rendimiento máximo». No ha querido, y ahora tendrá que llegar a ello por la fuerza de la huelga, que se le impone, en una lucha estéril y dañosa, para él y para el obrero”.

muy protagónica, en la reivindicación de una jornada limitada por la ley. La consigna de esa lucha, la primera y más emblemática en torno al tiempo, es la de los “tres 8”: la división del día en tres tercios, 8 horas para el trabajo, 8 para el descanso y 8 para otras actividades.

La mayoría de los lectores estará pensando, con cierta ironía, que la consigna sigue vigente y que les gustaría trabajar efectivamente *solo* 8 horas. Muchos trabajos ocupan hoy más que eso y muchos trabajadores tienen que tener más de un empleador para completar un salario suficiente⁶⁴. Sin embargo, mirada en perspectiva histórica, esta situación es el deterioro de una en la que la jornada de ocho horas fue efectivamente una realidad extendida, como hecho efectivo y sobre todo como punto de referencia normativo, incluso donde no se cumplía. La lucha, que duró décadas y que tuvo costos altísimos en términos humanos⁶⁵, puede considerarse exitosa desde este punto de vista, sobre todo si tenemos en cuenta lo que se juega en la duración de la jornada, que no es ni más ni menos que la tasa de explotación y por ende el *quantum* de la ganancia capitalista. Vuélvase, si es necesario, a lo que dijimos en el capítulo II para comprender bien esta afirmación.

Las luchas por acotar la jornada se proyectan luego sobre unidades de tiempo más amplias, la semana o el año, dando lugar a logros también muy importantes de la historia obrera, como el descanso semanal o las

64 Según datos del INDEC, a 2023, la sobreocupación (ocupados que trabajan más de 45 horas semanales) supera el 30% de la población económicamente activa, mientras que los ocupados demandantes de empleo están por encima del 15%. Véase: “Mercado de trabajo. Tasas e indicadores socioeconómicos (EPH). Cuarto trimestre de 2023”. Disponible en: https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/mercado_trabajo_eph_4trim23BB05224E02.pdf.

65 El episodio de Chicago, que dio origen a la celebración del 1º de mayo, es solo uno en un escenario represivo internacional que en Argentina tiene un pico en la Semana Trágica de 1918.

vacaciones pagas. Hay tres de esos logros, sin embargo, que merecen ponerse aparte porque suponen ideales diferentes e implícitamente una crítica distinta de la relación salarial: la prohibición del trabajo infantil, las licencias por enfermedad y la jubilación. Tiene en común el hecho de sustraer momentos particulares de la vida de la lógica del trabajo como mercancía, garantizando que en ellos se tenga lo necesario para vivir sin estar obligado a ninguna contraprestación. El cumplimiento efectivo de esto es dispar según los contextos, y ciertamente la forma mercancía se las ingenia para entrar lo mismo de otros modos (negocios vinculados a la salud, sistemas privados de pensión). Pero conceptualmente suponen una ruptura profunda con el núcleo mismo de la forma capitalista de vida, algo que es muy fácil que pase inadvertido y que exalta su importancia como logro cultural y político.

El segundo tipo de luchas (b) tiene por objeto la igualdad temporal. Reclama que seamos iguales en el poder para disponer de nuestro tiempo, juzgando como inaceptables las relaciones sociales en las que eso no ocurre. Si el movimiento obrero fue el gran protagonista del primer tipo de luchas, el feminismo es el actor clave de este segundo, pues ha contribuido como ningún otro a poner en evidencia la arbitrariedad de pautas culturales que reparten tareas y obligaciones de manera desigual. En el ámbito de las relaciones de género ocurre, por ejemplo, que las tareas de cuidado se asignan predominantemente a las mujeres, lo que implica para ellas un poder de disposición sobre el tiempo diferente del de los varones y se proyecta sobre otras desigualdades, por ejemplo, las del mercado laboral (las mujeres cumplen “doble jornada”, laboral y doméstica, mientras los hombres no, o compiten en desigualdad de condiciones en el ámbito profesional, etcétera).

Sin embargo, el potencial disruptivo de este reclamo es mayor porque puede alcanzar a muchas otras relaciones de poder. La idea de que

tenemos un derecho igualitario al tiempo, y que ello implica poder decidir qué hacer con él, se contrapone en última instancia con cualquier relación de poder no justificable, en la medida que el poder significa la posibilidad de hacer que otros hagan lo que de otro modo no harían (Luckes, 2014). Cuando un jefe da una orden a un subordinado, o cuando simplemente impone condiciones organizativas que impactan sobre lo que el subordinado puede o no puede hacer (una nueva norma, una nueva división de tareas), el subordinado pierde *también*, junto con otras cosas, parte de su soberanía temporal.

De ahí que la aceptación amplia de la igualdad de género sea un éxito de las luchas feministas de proporciones mayores de las que se aprecian a simple vista. A mi modo de ver, confluye en última instancia con la crítica del capitalismo, cuyo prerrequisito y cuya consecuencia es, como vimos en el capítulo v, la desigualdad en la capacidad de decidir qué hacer con el propio tiempo.

La tercera categoría de luchas (c) es la más heterogénea porque incluye todo aquello que se opone al tiempo “oficial” del capitalismo. En primer término, las rebeldías más o menos inorgánicas que ha suscitado el tiempo capitalista allí donde se impuso por primera vez, sea en su origen propiamente dicho, sea en los países o regiones en que se fue imponiendo a lo largo de la historia, sea en los ámbitos de actividad que han sido alcanzados por la forma mercancía. Así, por ejemplo, Edward Thompson (1979) mostró que la disciplina horaria relacionada al trabajo fue largamente resistida por artesanos y campesinos en los siglos de transición del feudalismo al capitalismo; Pierre Bourdieu (2013) describe las sutiles discrepancias entre el modo en que la racionalidad mercantil concibe el futuro y el modo en que lo hace la cultura cabilia de

Argelia; y en nuestro *Martín Fierro* hay indicios de tensiones parecidas⁶⁶. Agreguemos a esto que esas condiciones temporales no son siempre las mismas, porque los modos en que se presenta la aceleración y el robo de tiempo se renuevan y suscitan, siempre, algún grado de rebeldía⁶⁷.

En segundo término, hay un grupo muy amplio de expresiones culturales de oposición y rechazo que tienen sus antecedentes en el romanticismo pero que impregnan amplias franjas de la literatura, el cine, las artes y la cultura en general. Esto incluye canciones populares (Sabina: “deja ya de mirar el reloj / Nadie ha muerto por ir / Sin dormir / Una noche al currelo”), poesías (Alejandra Pizarnik: “la rebeldía consiste en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos”), teatro y cine (*La fiaca*, de Ricardo Talesnik, convertida en película por Fernando Ayala), novela (*La lentitud*, de Milan Kundera) y más poesía:

“Hablo de mí, cualquiera se da cuenta
pero hace tiempo (siempre tiempo)
sabiendo que en el mí estás vos también
y entonces:
No nos alcanza el tiempo,
o nosotros a él
nos quedamos atrás por correr demasiado,
ya no nos basta el día
para vivir apenas media hora”
(Cortázar, 2018: “Ánde. 2”)

66 “Allá no hay que trabajar / Vive uno como un señor / De cuándo en cuándo un malón / Y si de él sale con vida / Lo pasa echao panza arriba / Mirando dar güelta el sol”.

67 Las protestas más recientes son, por ejemplo, por el “derecho a la desconexión” en trabajos en que se requiere disponibilidad constante, o la necesidad de legislar el trabajo remoto a partir de la pandemia.

Lo que tienen en común es el rechazo al tiempo hegemónico y la exaltación de experiencias más genuinas o más auténticas del tiempo que quedarían desplazadas. Lo que tiene su continuidad en un tercer frente en el que se pueden incluir los trabajos teóricos que tratan de explicar lo que el arte simplemente hace sentir: qué es lo desplazado, en qué consiste y por qué sería más deseable. En coincidencia con la expansión de la globalización y el mundo digital, que han acentuado el interés por el tiempo y el modo en que lo experimentamos, se ha expandido también una amplia literatura en este plano, casi imposible de reseñar dada su amplitud⁶⁸ pero que razona, desde diferentes parámetros teóricos y analíticos, la preferencia normativa por otras experiencias del tiempo. Volveré sobre esta cuestión en el próximo capítulo, de modo que no hace falta extenderse. Pero menciono un libro importante en este sentido, *Resonancia*, de Hartmut Rosa (2019), que tiene la virtud de plantear expresamente el problema y elaborar una consistente e influyente respuesta.

Finalmente, pertenecen a este tercer campo de luchas por el tiempo las que tienen como protagonistas a movimientos críticos del capitalismo en los que el tiempo forma parte explícita de sus reivindicaciones y demandas. Sin pretensión de exhaustividad, hay que mencionar como mínimo al llamado “decrecentismo”, al “aceleracionismo” y al “buen vivir”, y quizás también a algunos de los movimientos enrolados en la idea de una “renta básica universal”. El aceleracionismo (Williams y Srnicek, 2013; Avasessian y Reis, 2017) es el más disruptivo de los tres (y sinceramente el menos convincente) porque asume respecto de la aceleración una actitud que podría llamarse optimista, en el sentido de que

68 Se puede tener, no obstante, un acercamiento suficiente a través de dos reseñas o estados del arte: Ramos Torre (2010 y 2014).

acepta también su inevitabilidad y trata de aprovecharla en beneficio de las luchas anticapitalistas, aproximadamente en línea con la vieja idea de extremar las contradicciones del capitalismo para acelerar también su crisis final. El decrecentismo (Latouch, 2009) y el buen vivir (Torres Solís y Ramírez Valverde, 2019) tienen en común su rechazo al supuesto de la deseabilidad de un crecimiento económico ilimitado y al imaginario de despilfarro y agresión a la naturaleza que conlleva. Pero ambos comparten la necesidad de otros imaginarios temporales, sea por el lado de retrotraer nuestra avidez y ansiedad a etapas anteriores del desarrollo capitalista (el decrecentismo), sea por el de recuperar saberes y valores ancestrales de los pueblos indígenas de Sudamérica para relacionarnos de un modo contemplativo y armónico con la naturaleza (el buen vivir). El movimiento por la renta básica (González Meyer, 2022), por su parte, tiene como objetivo primordial asegurar la satisfacción de las necesidades elementales que el capitalismo no puede asegurar, pero justifica a veces su pretensión no solo por una razón de justicia y derecho sino por el modo en que ello permitiría, vía tiempo libre, un desarrollo de habilidades y capacidades humanas deseable por sí mismo.

Estas militancias han tenido impacto cultural y político real en muchos contextos (la constitución de Ecuador y de Bolivia incorporan criterios y conceptos del buen vivir, por ejemplo [Tórtora Aravena, 2021]), pero con independencia de su peso histórico forman parte, como todas las luchas anteriores, de un acopio de experiencias, ideas, ideales e imaginarios que abonan, de maneras que todavía no podemos prever, las luchas futuras. Parafraseando a Agnes Heller (1987: 18), que lo decía sobre la vida cotidiana, puede decirse que en todo esto anida un “fermento secreto de la historia”, en este caso de una historia alternativa al tiempo capitalista y por ende integrable al poscapitalismo. Esa es una razón importante para tomarla en cuenta, más allá de las obvias razones de

justicia histórica. La otra es que estas diversas militancias se han hecho siempre desde el supuesto de modos alternativos y mejores de experimentar el tiempo y de organizarlo socialmente, tema crucial también para las luchas políticas, tanto las referidas al tiempo como las referidas al capitalismo en general. Esta es la cuestión del próximo capítulo.

Tiempo libre y vida buena

Al final del capítulo VI quedé en volver a la cita de Marx, aquella en la que hablaba de la superación del capitalismo como consecuencia, entre otras cosas, del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Marx (1975b: 227-228) decía allí:

Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser, su medida... Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio y al proceso de producción se le quita la forma de la necesidad apremiante y del antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plus-trabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etcétera, de los individuos, gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.

La frase es hondamente significativa por dos razones: porque asigna un lugar concreto al tiempo en la arquitectura de la sociedad futura... y porque ese lugar es fundamental. En efecto, esa sociedad es mejor *porque*

tiene un régimen temporal específico, el del tiempo libre generalizado, que se interpreta como condición de posibilidad de la vida buena. El orden jerárquico sería, por lo tanto: satisfacción universal de necesidades básicas / liberación del tiempo / vida buena, donde lo segundo sería efecto simple de lo primero y condición necesaria para lo tercero.

Por supuesto que este tipo de utopías no nos seducen hoy demasiado, pero como decía en el capítulo anterior todas las luchas por el tiempo suponen anticipaciones de ese tipo, mundos ideales (o simplemente mejores) en contraste con los cuales lo que existe se juzga inaceptable. Por eso me parece oportuno empezar a cerrar mi exposición haciendo explícitos los principios normativos desde los cuales yo mismo he juzgado la aceleración y el robo de tiempo. No me propongo defender ni mucho menos fundamentar esos principios, ni pretendo tampoco que sean originales. Pero hacerlos explícitos con claridad puede ayudar a la tarea práctica de calibrar factibilidades e implicancias de modos alternativos de la temporalidad.

En lo esencial los supuestos son cinco: (a) tenemos derecho al tiempo, (b) lo tenemos todos por igual, (c) el ejercicio de ese derecho supone que somos sujetos autónomos, (d) todo régimen temporal debiera ser producto de la decisión colectiva democrática, (e) un parámetro básico para juzgarlo es su compatibilidad con el equilibrio físico y psíquico de las personas.

El derecho al tiempo es una dimensión del derecho más amplio a la autodeterminación. Hacer lo que se quiere hacer, lo que se ha decidido hacer, supone entre otras cosas que se puede disponer del tiempo necesario para hacerlo, cosa que ocurre cuando no interfieren relaciones de poder que obligan a hacer otra cosa. Si quiero estudiar pero tengo que trabajar lo que ocurre es que mi deseo de estudiar se ve limitado por mi suerte en la distribución del poder económico, del mismo modo que

el deseo de una mujer de separarse de su marido se ve interferido por su dependencia material. Puesto que las relaciones de poder son omnipresentes este tipo de obstrucción también lo es, y de ello se siguen dos cosas: que el derecho al tiempo supone un escrutinio de las relaciones de poder; que, desde el punto de vista normativo, solo se justifican limitaciones a ese derecho que surjan de estructuras de poder justificadas. Un niño no tiene pleno derecho al tiempo y está bien, pues debe acatar imposiciones que se supone se hacen por su bien. La imposición de largas horas de lectura de un docente a sus alumnos también, bajo el supuesto de que el alumno estudia voluntariamente y la relación pedagógica conlleva esas obligaciones. Pero la necesidad del obrero de vender su tiempo es inaceptable porque surge de una estructura económica (la explotación y la desigualdad de origen) que también lo es.

El segundo principio (b) es que, salvedad hecha de esas interferencias del poder (las que sí están justificadas), todos tenemos *el mismo* derecho al tiempo. Es lo que subyace a la crítica temporal del feminismo, a la crítica marxista de la explotación y a todas las propuestas de políticas públicas de conciliación entre vida laboral y familiar: la idea común es que ninguna condición social, ni la pertenencia a ninguna categoría de personas, justifica un acceso diferenciado al derecho al tiempo.

El tercer requisito (la autonomía) es más complejo y un poco más exigente. Ser autónomo significa autodeterminarse, lo que supone conocer el medio en el que se actúa y conocerse a uno mismo⁶⁹. El obrero que se siente realizado en su condición provoca rechazo desde la perspectiva crítica porque se supone que no se dan esas condiciones: no comprende las relaciones de poder en que está inserto ni advierte que el propio

69 Este argumento se basa en el que considero el desarrollo más consistente de la idea de autonomía, el de Cornelius Castoriadis. Remito para una presentación introductoria a Cristiano (2012) y, para la referencia directa más importante, a Castoriadis (2013).

deseo ha sido capturado por un discurso interesado que no es el propio. El empleado que pierde el trabajo y siente que su vida se derrumba no advierte lo que deben sus pulsiones y deseos a esa condición de empleado que nunca eligió. Y la incapacidad de esperar que vemos en muchos jóvenes es producto de una socialización digital que no pueden ellos contrastar con ninguna otra cosa. Puesto que el derecho al tiempo supone la decisión de hacer algo, el requisito es que esa decisión sea autónoma y no heterónoma, movida por deseos, intenciones e intereses que el actor conoce y acepta como propias.

A nivel colectivo, la autonomía puede asociarse a la democracia en un sentido sustantivo (Castoriadis, 1996), no como simple elección libre de autoridades sino como deliberación y decisión colectiva acerca de la organización social en general. Cuando decíamos, siguiendo a Rosa, que la aceleración es un régimen totalitario, que se nos impone sin preguntarnos nada, nos referíamos a esto, que vale también para el robo de tiempo, que nadie plebiscitó nunca ni sometió a consideración racional alguna. En el límite, este principio supone que la organización social del tiempo surja no como un orden espontáneo asociado al tipo de sociedad de que se trata, sino como una decisión voluntaria e informada para que sea de un determinado modo.

Por último (d), mi rechazo (y el de muchos otros) a la temporalidad capitalista surge del supuesto de que lastima el cuerpo y la mente. Lo del cuerpo es perfectamente apreciable en las estaciones de las grandes ciudades en las horas pico, pero también en las nocturnidades de los que no pueden dormir, de los que siguen trabajando o de los que se quedan dormidos de puro extenuados. El *burnout*, el estrés, la ansiedad, la “saturación” o la depresión (Bueno, 2020) son solo algunos ejemplos por el lado de lo psíquico, junto con el récord de consumo de fármacos en las sociedades consideradas modélicas del mundo capitalista. El criterio

sanitario es siempre discutible y más en sociedades diversas y plurales también en esa cuestión, pero analíticamente el principio es claro: todo régimen temporal es más o menos compatible con la salud y debiera elegirse aquel que lo sea en mayor medida.

Estos principios tienen tres cosas en común. Todos se refieren a procesos y a gradientes: ni pasamos de ser heterónomos a ser autónomos en un día, ni la distinción entre una y otra cosa es de blanco o negro. Hay grados y movimientos-hacia, proximidades y distancias, aproximaciones y alejamientos. Son además procesos interdependientes: difícilmente se pueda ser autónomo individualmente en un contexto de heteronomía social y a la inversa; difícilmente puedan objetarse relaciones de poder sin autonomía y sin democracia, que a su vez son necesarias para la igualdad; difícilmente se pueda nada con cuerpos y psiques maltratadas y enfermas. Los cinco principios son además abstractos, en el sentido de que el contenido que pueden tener es abierto a muy diversas pautas culturales y de creencia (por lo que en este sentido son también pluralistas).

Hasta aquí la explicitación de lo que, repito, ha estado implícito en mis objeciones a la aceleración y al robo de tiempo. Desde el punto de vista teórico, se aprecia mejor la importancia del tiempo en la crítica en general y en la del capitalismo en particular. Vista desde estos principios, la organización social del tiempo no puede desligarse del análisis de las estructuras de poder y de la organización política de la sociedad, pero no por una decisión de recorte de objeto sino porque están unidos en los hechos desde la afirmación de esos principios. La temática del tiempo adopta desde aquí una dimensión política intrínseca, algo que también ha estado sobreentendido en mi argumento, pero se aprecia mejor ahora en sus razones.

¿Qué decir, desde esta perspectiva, de la utopía marxiana del tiempo libre? En primer lugar, subrayar su enorme simplificación, que no es

atribuible a Marx como defecto, porque no se proponía describir con precisión el socialismo (ni en la cita ni en general en su obra), pero que es palmario a la luz de lo que acabo de decir. Se puede suscribir sin más que el acceso universal e igualitario al tiempo libre exige una transformación estructural de las relaciones económicas capitalistas so pena de ser, como lo es ahora, privilegio de minorías. Pero incluso habiendo conseguido eso los problemas del tiempo no habrían sino empezado a plantearse, básicamente por tres razones: que el derecho al tiempo supone la evaluación crítica de todas las demás relaciones de poder, que supone individuos autodeterminados, y que supone estructuras democráticas de decisión, todo lo cual es más fácil con tiempo libre y necesidades satisfechas, pero no se sigue de ello de manera directa.

En segundo lugar, afrontamos hoy un problema que no lo era en tiempos de Marx, el de la crisis del sentido. La referencia de la cita a la formación artística y científica deja entrever un criterio de vida buena que hoy no dudaríamos en calificar de época y de clase y por ende a relativizar, como relativizaríamos cualquier otro. A fines de los años 1950, Edward Thompson (1979: 449) había advertido ya el nuevo cariz que iban adoptando estas dificultades:

Si van a aumentar nuestras horas de ocio, en un futuro automatizado, el problema no consiste en «cómo podrán los hombres consumir todas esas unidades de tiempo libre», sino en «qué capacidad para la experiencia tendrán estos hombres con este tiempo no normatizado para vivir» [...] Si la idea de finalidad en el uso del tiempo se hace menos compulsiva, los hombres tendrán que aprender algunas de las artes de vivir perdidas con la sociedad industrial: cómo llenar los intersticios de sus días con relaciones sociales y personales más ricas, más tranquilas; cómo romper de nuevo las barreras entre trabajo y vida.

Pero ya quisiéramos nosotros poder plantear las cosas todavía en estos términos, los de un sentido que puede rescatarse de un pasado aún disponible. Lo que tenemos en frente es más bien una profunda crisis de la idea misma de vida buena⁷⁰, resultante del propio desarrollo del capitalismo y de la banalización de la experiencia vital como un objeto también mercantil. Las imágenes distópicas de tantas series y películas, de seres humanos que por su simbiosis con la técnica lindan ya con otra cosa, encerrados en burbujas de experiencias sensoriales a la carta, están ahí para indicarnos la magnitud de lo pendiente incluso una vez que se ha conseguido algo tan difícil como el socialismo material.

Un último corolario práctico tiene que ver con las relaciones entre luchas temporales y luchas anticapitalistas. Si se lee esquemáticamente, la cita de Marx invita a priorizar la lucha contra el capitalismo, cuya superación es condición de todo lo demás. Pero la complejidad de la relación entre derecho al tiempo, autonomía y democracia invita al realismo de los matices y de los contextos. Por un lado, porque, a diferencia de Marx, no tenemos más que una vaga idea acerca de una sociedad que ya no sea capitalista, además de ser conscientes de que no se tratará, como ya vimos, de un paso vía acontecimiento (revolución) de una cosa a otra. En este marco, pensar que solo vale el objetivo macro es, en el mejor de los casos, una simplificación.

70 Para un análisis de la crisis actual del concepto, véase Butler (2012). El libro mencionado de Hartmut Rosa (2019) sobresale en el panorama teórico actual por asumir la difícil tarea de sostener un discurso afirmativo sobre la vida buena apoyado en conceptos y argumentos de las ciencias sociales, al margen del estilo apodíctico de la filosofía moral clásica. Desde el punto de vista sociológico, el libro es, y no puede dejar de ser, expresión de una sensibilidad localizada, de clase, género, etcétera. Pero aceptado ese límite, abre, a mi juicio, un camino que las ciencias sociales hace mucho no transitan y que puede transitarse de otras maneras y también con otros contenidos localizados.

Lo que implica, por otro lado, una valorización de todas las experiencias locales de promoción de culturas y prácticas temporales alternativas y de todas las luchas que van en esa dirección. Nada sobra, sin duda, en particular si se pueden poner las experiencias en el contexto que ofrecen los principios normativos y en el análisis general de la relación entre tiempo y capitalismo, que permiten apreciar en concreto qué lugar ocupan en la trama de opciones posibles.

Conclusión

La mayor parte de las críticas al tiempo de nuestras sociedades no pone el foco en el capitalismo sino en la modernidad. Es la sociedad moderna la que ha prohiado un tiempo problemático que lastima vidas y subjetividades y que por eso debemos combatir. Mi apuesta ha sido mostrar en qué sentido preciso el capitalismo contribuye en ese proceso más general, bajo el supuesto de que el rechazo de la modernidad es una actitud más difusa y políticamente más ambigua, sobre todo si apunta a grandes cuestiones civilizatorias desde las cuales la distribución del poder ocupa un lugar secundario. Lo primero que debe reafirmarse como conclusión, en este sentido, es que cualquier régimen temporal alternativo al de la aceleración y el robo del tiempo *que alcance a todos*, que sea compatible con el principio de igualdad, requiere la remoción del capitalismo como modo de organización económica. Esto, por supuesto, partiendo de la definición del capitalismo de la que partimos, que conduce de manera inevitable al incremento de la velocidad y a la substracción del tiempo ajeno, o en su defecto a la exclusión.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la crítica cultural sea estéril y que la remoción del capitalismo sea lo único que puede hacerse con sentido, conclusión que además de equivocada sería catastrófica en

términos prácticos. Por un lado, como vimos al cierre del último capítulo, la promoción de formas alternativas de experiencia y organización del tiempo, más democráticas y más próximas al ideal de la autonomía, no es en absoluto una tarea carente de sentido, incluso si se hace a pequeñas escalas. Así como muchas experiencias nos aprestan culturalmente para el horror, las de la sensibilidad, el humanismo y la equidad temporal preparan a su manera el terreno de una sociedad que abrace esos valores a nivel más general.

Por otra parte, la crítica de la modernidad, incluso en sus trazos civilizatorios más abstractos, recoge a su modo todo lo que queda fuera del materialismo elemental que es indispensable como punto de partida, el de asegurar primero la satisfacción de necesidades básicas para todos. Puesto que, como vimos, con eso no alcanza, no pueden soslayarse esas críticas civilizatorias que contribuyan a poner sentido y a orientar las prácticas en esas otras dimensiones.

Finalmente una obviedad, que quizás no lo sea tanto: atender a la temática del tiempo, en el marco más general de la crítica del capitalismo, no implica suponer que se trata de un tema más importante que los más clásicos de la crítica. Me parece evidente, y hoy más que nunca, que la exclusión y la miseria material, la violencia bélica y parabólica, la destrucción de la naturaleza, y ahora el desplazamiento de la frontera de lo que consideramos humano, son cuestiones más importantes que el malestar temporal y que las injusticias del tiempo. Pero también creo que la perspectiva temporal tiene interés específico, al menos por tres razones. Una es el lugar que ocupa en el corazón mismo de la lógica del capital, en la estructura más básica del funcionamiento de la explotación y de la acumulación. Lejos de ser un aspecto ornamental o secundario es constitutivo de la forma mercancía y por ende estratégico en su reproducción, por lo que no parece desatinado contribuir a la conciencia de

que el capitalismo depende estrictamente del reloj —es decir, del triunfo cultural de una idea de tiempo (la flecha sin comienzo ni final, el continente vacío y matemáticamente divisible) y de una moral temporal (la del aprovechamiento y la productividad).

La segunda razón es que la hiperaceleración, la sofisticación y ubicuidad del robo de tiempo, más la persistencia y profundidad de la crisis actual del capitalismo, han esparcido sobre franjas cada vez más grandes de la población ese malestar temporal que estuvo allí desde el principio pero que hoy adquiere una dimensión y una profundidad que le confiere importancia política. Puede ser un camino (y como dijimos, no sobra ninguno) para que más gente advierta la naturaleza y las implicancias del orden capitalista no en abstracto, sino en aspectos palpables de su propia vida.

El tercer motivo es que el tiempo, precisamente por su ubicuidad, se puede integrar a esas otras críticas más clásicas del capitalismo, reforzándolas. De la explotación, la exclusión y la desigualdad no hace falta decir mucho, porque vimos en detalle hasta qué punto están entrelazadas en hechos temporales. Pero también las otras alarmas, las de los límites de lo humano, la del colapso de la naturaleza y la de la violencia tienen importantes aristas temporales. La relación contradictoria que el capital tiene con la naturaleza es también un problema de tiempos, centrado en el hecho de que la naturaleza no puede acelerar, o puede hacerlo con los efectos que están a la vista. La serie *Black Mirror* muestra algunos de los espantosos escenarios que la manipulación tecnológica de la experiencia del tiempo reserva para la crueldad en un mundo poshumano. Y la violencia convoca a una de las dimensiones más básicas de la experiencia del tiempo, la de la finitud, porque en última instancia nos confronta con la muerte. Todas estas cosas pueden funcionar como indicios de la necesidad de lo que antes se llamaba “socialismo” y que

más modestamente habría que llamar hoy, siguiendo a David Harvey (1991: 453), “reconstrucción cuerda de la sociedad”.

Bibliografía

- Adam, Barbara (1990) *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Agger, Ben (1988) *Fast capitalism*. Illinois: University of Illinois Press.
- (2005) *Speeding up fast capitalism. Culture, Jobs, Families, Schools, Bodies*. London - New York: Routledge.
- Agustín de Hipona (2010) *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Alemán, Jorge (2021) “Plusvalía de información y democracia rehén”.
Diario *Página 12*, Buenos Aires, 2 de octubre.
- Angenot, Marc (2010) *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y de lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arruzza, Cinzia y Bhattacharya, Tithi (2020) “Teoría de la reproducción social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista”. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, 16, 37-69.
- Auge, Marc (2011) *¿Qué pasó con nuestra confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Avanessian, Armen y Reis, Mauro (comps.) (2017) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Madrid: Caja Negra.

- Bachur, João (2019) “Capitalismo y diferenciación funcional: roturas y continuidades entre Marx y Luhmann”. *Revista Brasileira de Sociología del Derecho*, 6-3, 103-125.
- Bauman, Zygmunt (2017) *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1978) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergman, Werner (1992) “The problem of time in Sociology: an overview of the literature and the state of theory and research on the «Sociology of Time»”. *Time & Society*, 1-1, 81-134.
- Beriain, Josexto (2008) *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona y México DF: Anthropos - UAM.
- Bialet Massé, Juan (1904) *Informe sobre el estado de la clase obrera en el interior de la República*. Buenos Aires: Adolfo Graus.
- Blondeau, Oliver; Boutang, Yann; Corsani, Antonella; Whitteford, Nick; Kirou, Ariel; Lazzarato, Mauricio; Rulliani, Enzo; y Vercellone, Carlo (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Borges, Jorge Luis (1987) *Obra completa*. Buenos Aires: Emecé.
- Boucheron, Patrick y Robin, Corey (2016) *El miedo: historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Bourdieu, Pierre (1991) *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- (1999) “El tiempo, el ser social y el sentido de la existencia”. En *Meditaciones pascalianas*, pp. 277-323. Barcelona: Anagrama.
- (2002) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2013) *Argelia 60*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Boyer, Robert (2007) *Crisis y regímenes de crecimiento. Una introducción a la teoría de la regulación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bueno, Arthur (2020) “¿Qué viene después de la depresión? Ocho tesis sobre la crisis de la subjetividad neoliberal y sus implicancias políticas”. *Cuadernos de Teoría Social*, 11, 95-120.
- Burdman, Julio (2024) “Ganadores y perdedores de la «Revolución Milei»”. *Le Monde Diplomatique*, 296, febrero.
- Butler, Judith (2012) “Une morale pour tempos précaires”. *Le Monde*, Paris, 28 de setiembre. Disponible en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/09/28/pour-une-morale-a-l-ere-precaire_1767449_3232.html.
- Cabrera, Daniel (2011) “La Universidad. O sobre la formación de los humanos como recursos flexibles, conectables y móviles”. En *Comunicación y cultura como ensoñación social*, pp. 156-172. Madrid: Fragua.
- Carbonell Camós, Eliseu (2004) *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (1996) “La democracia como procedimiento y como régimen”. *El avance de la insignificancia*, pp. 267-291. Buenos Aires, Eudeba.
- (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Chesnay, François (2003) “La teoría del régimen de acumulación financiarizado. Contenido, alcances e interrogantes”. *Revista de Economía Crítica*, 1, 37-72.
- Cipolla, Carlo (1999) *Las máquinas del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Coriat, Benjamin (2011) *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. México: Siglo XXI.
- Cortázar, Julio (2018) *Salvo el crepúsculo*. Buenos Aires: Alfaguara.

- Cristiano, Javier (2012) *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.
- (2020) “Confinamientos y temporalidades. Experiencias del tiempo durante el aislamiento obligatorio por el Covid-19”. *Question. Periodismo / Comunicación*, 67, 1-39.
- (2021) “Lógicas temporales del poder: una aproximación a las relaciones entre poder y tiempo social”. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, 37, 3-19.
- Lázzaro, Ana y Montali, Guido (2025) “Bien, a full, trabajando. Prácticas y experiencias temporales en investigadorxs jóvenes en Argentina”. *Astrolabio – Nueva Época*, 34, 367-393.
- Del Bono, Andrea (2019) “Trabajadores de plataformas digitales: condiciones laborales en plataformas de reparto a domicilio en Argentina”. *Cuestiones de Sociología*, 21, 1-14.
- Dionisio, Cecilia y Daix, Gastón (2021) “Migrantes del sistema educativo: una propuesta para reconocer modos invisibilizados de transitar la universidad”. *Actas de las XIV Jornadas de Sociología de la UBA*. Disponible en: <https://cdsa.academica.org/000-074/524>.
- Dörre, Klaus (2016) “Capitalismo, Landnahme y regímenes sociales de tiempo: un panorama general”. *Pleyade*, 18, 25-54.
- Dos Santos, Teotonio (2011) *Marxismo y ciencias sociales: una revisión crítica*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Durán, María Ángeles (2002) “La contabilidad del tiempo”. *Praxis Sociológica*, 6, 41-62.
- y Rogero García, Jesús (2019) *La investigación sobre el uso del tiempo*. Madrid: CIS.
- Durkheim, Émile (1982a) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- (1982b) *El suicidio. Estudio de Sociología*. Madrid: Akal.

- Elias, Norbert (1997) *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Evans-Pritchard, Edward (1978) *Los nuers*. Barcelona: Anagrama.
- Feinman, José Pablo (2003) *La crítica de las armas*. Buenos Aires: Norma.
- Fernández, Ana María (2013) *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y biopolíticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ferrater Mora, José (1987) *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Fischbach, Franck (2008) “De cómo el capital captura el tiempo”. En Franck Fischbach (coord.), *Releer El capital*. Madrid: Akal.
- Gergen, Keneth (2006) *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*. Paidós: Barcelona.
- Glezos, Simon (2013) *The politics of speed. Capitalism, the State and War in an Accelerating World*. London - New York: Routledge.
- Giniger, Nuria (2020) “Ingreso básico universal: una revisión de los debates”. *Cuadernos Marxistas*, 19, 21-29.
- González Meyer, Raúl (2022) “La renta básica universal: fundamentos, debates y posibilidades”. *Polis*, 21-62, 11-31.
- Gurvitch, George (1953) *La vocación actual de la sociología*. México DF y Buenos Aires: FCE.
- Harvey, David (1991) *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. México: Siglo XXI.
- (1998) *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2004) “El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión”. *Socialist Register 2004*, 99-129. Disponible en: <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997>.
- (2012) *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.
- (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hassan, Robert (2009) *Empires of speed*. Leiden - Boston: Brill.

- Heinrich, Michael (2008) *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Heller, Agnes (1987) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, Max (2008) “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría crítica*, pp. 23-77. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jappe, Anselm (2011) “Crédito a muerte”. En *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- (2016) *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Jessop, Bob (2009) “The spatiotemporal dynamics of globalizing capital and their impact on state power and democracy”. En Rosa Harmut y William Scheuerman (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, pp. 135-158. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Katz, Claudio (1998) “Determinismo tecnológico y determinismo histórico social”. *Redes*, 5-11, 37-52.
- Koberwein, Adrián (2011) “El mito del crédito para los pobres: el mito-crédito. Análisis de la producción de una «nueva» forma de erradicar la pobreza”. *Revista del Museo de Antropología*, 4, 283-294.
- Koselleck, Reinhard (1993) *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- (2007) “¿Existe una aceleración en la historia? En Josexto Beriain y Maya Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, pp. 319-345. Barcelona: Anthropos.
- Kundera, Milan (1985) *La insoportable levedad del ser*. México: Tusquets.
- Lago Martínez, Silvia; Gendler, Martín, y Méndez, Anahí (2023) “Movimientos sociales, apropiación de tecnologías digitales y transformaciones en los procesos de acción colectiva”. En Francisco Sierra, Salvador Letoy y Tomasso Gravante (eds.), *Democracia inconclusa:*

- movimientos sociales, esfera pública y redes digitales*, pp. 101-124. México: UNAM.
- Larraín, Jorge (2010) *El concepto de ideología. Volumen 2, El marxismo posterior a Marx: Gransci y Althusser*. Santiago de Chile: LOM.
- Latouch, Serge (2009) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria.
- Lazzarato, Mauricio y Negri, Toni (1996) *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Leccardi, Carmen (2011) “Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique”. *Temporalités*, 13, sin paginación. Disponible en: <https://journals.openedition.org/temporalites/1506>.
- Lewis, David y Weigert, Andrew (1992) “Estructura y significado del tiempo social”. En Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*, pp. 89-131. Madrid: CIS.
- Lizcano, Emanuel (2006) *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Ediciones Bajo Cero - Traficantes de Sueños.
- López Álvarez, Pablo (2023) “El cuerpo expuesto. Implicaciones políticas de los procedimientos de subjetivación en el trabajo”. *Bajo Palabra*, 2-33, 23-48.
- Lübbe, Herman (2013) “The Contraction of Present”. En Hartmut Rosa y William Scheuerman (eds.), *High Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, pp. 159-179. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Luckes, Steven (2014) *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Luttwack, Edward (2009) *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden con la globalización*. Madrid: Crítica.
- Marengui, Carolina (2018) “La administración del tiempo como gestión de la subjetividad en la ideología neoliberal”. En Natalia Romé,

- Carolina Collazo, Silvia Hernández, Carolina Ré, Ezequiel Mapomiachi, Martina Sosa, Carlos Britos, Leandro Viterbo y Ramiro Parodi (comps.), *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal*, pp. 84-95. Buenos Aires: UBA, FCS.
- Márquez Covarrubias, Humberto (2010) “La gran crisis del capitalismo neoliberal”. *Andamios*, 7-13, 57-84.
- Marramao, Giacomo (2008) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, Karl (1975a) *El capital, tomo I, volumen I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1975b) “Contradicción entre la base de la producción burguesa (*medida del valor*) y su propio desarrollo. Máquinas, etcétera”. En *Grundrisse, volumen 2*, pp. 227-230. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2009a) *El capital, Libro I, Capítulo VI, Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI.
- (2009b) *El capital, Libro Tercero, tomo 3, volumen 6. El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI.
- (2010) “Salario, precio y ganancia”. En *Salario, precio y ganancia. Trabajo asalariado y capital*, pp. 7-82. México DF: Centro de Estudios Socialistas Karl Marx.
- y Engels, Friedrich (1974) *La ideología alemana*. Montevideo – Barcelona: Pueblos Unidos – Grijalbo.
- (1998) *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Nassehi, Armin (2011) “La teoría de la diferenciación funcional en el horizonte de sus críticas”. *Mad*, 24, 1-29.
- Negri, Toni (2006) *Fábricas del sujeto / Ontología de la subversión*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich (1984) *La gaya ciencia*. Madrid: Sarpe.
- Offe, Clauss (1989) *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense.

- Pagura, Nicolás (2010) “La teoría del valor trabajo y la cuestión de su validez en el marco del llamado «postfordismo»”. *Tiempo y Sociedad*, 14, 55-69.
- (2018) *Hacia una teoría crítica del trabajo en el capitalismo actual*. Buenos Aires: Teseo Press.
- Postone, Moishe (2006) *Tiempo, trabajo y dominación. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Pronovost, Gilles (1989) “The Sociology of Time”. *Current Sociology*, 37-3, 1-129.
- Ramos Torre, Ramón (1992) “Introducción”. En Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*, pp. VII-XXIII. Madrid: CIS.
- (2005) “Discursos sociales del tiempo”. En Guadalupe Valencia (coord.), *Tiempo y espacio: miradas múltiples*, pp. 525-544. México: CEI-ICH-UNAM y Plaza y Valdés.
- (2009) “Metáforas del tiempo en la vida cotidiana. Una mirada sociológica”. *Acta Sociológica*, 49, 51-69.
- (2010) “Cuatro estudios sobre el tiempo”. *Revista de Libros*, 162, 1-7.
- (2014) “Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea”. *Política y Sociedad*, 1-51, 147-176.
- Rancière, Jacques (2010) *La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero*. Madrid: Tinta Limón.
- Ricoeur, Pierre; Larre, Claude; Pannikar, Raimundo; Kagame, Alexis; Neher, André; y Gurevitch, Aron (1979) *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: UNESCO.
- Roberts, Michael (2016) “La teoría marxista de las crisis económicas del capitalismo”. *Sin Permiso*, 7 de enero. Disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-teoria-marxista-de-las-crisis-economicas-en-el-capitalismo>.

- Rosa, Hartmut (2005) *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- (2011) “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”. *Política y Sociedad*, 1-15, 9-49.
- (2016) *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- (2019) *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- Sacheri, Eduardo (2005) *Te conozco Mendizábal y otros cuentos*. Buenos Aires: Galerna.
- Sadin, Éric (2020) *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sánchez Capdequí, Celso (2012) “Movilidad, aceleración y banalidad del mal”. *Política y Sociedad*, 49-3, 417-431.
- Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schwartz, Barry (1992) Colas, prioridades y proceso social, en Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*, pp. 307-325. Madrid, CIS.
- Streeck, Wolfgang (2016) *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz.
- Tórtora Aravena, Hugo (2021) “El «Buen Vivir» y los derechos culturales de naturaleza colectiva en el nuevo constitucionalismo latinoamericano descolonizador”. *Revista de Derecho*, 28, sin paginación.
- Thompson, Edward (1979) “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”. En *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, pp. 395-452. Barcelona: Crítica.
- Torres, Felipe (2021) “Tiempo y teoría social. Hacia una clasificación operativa de las sociologías del tiempo”. *Castalia*, 37, 73-92.

- (2023) “Teorizando la aceleración social. Crítica para la sociedad actual”. *Revista de Sociología*, 38-1, 85-95.
- Torres Solís, Mauricio y Ramírez Valverde, Benito (2019) “Buen vivir y vivir bien. Alternativas al desarrollo en Latinoamérica”. *Latinoamérica*, 69, 71-97.
- Trenkle, Norbert (1998) “¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis?”. *Krisis*, 31 de diciembre. Disponible en: <https://www.krisis.org/1998/que-es-el-valor-que-significa-la-crisis/>.
- Valencia García, Guadalupe (2007) *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. México: UNAM y Anthropos.
- Van Fraasen, Bas (1978) *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio*. Barcelona: Labor.
- Vostal, Filipe. (2016) “Continuity and Change in the Temporal Dynamics of Capitalism”. En *Accelerating Academia. Palgrave Studies in Science, Knowledge and Policy*, pp. 34-62. London: Palgrave Macmillan.
- Wajcman, Judy (2017) *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Barcelona: Paidós.
- Weber, Max (1979) *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- (1987) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Colofón.
- Williams, Alex y Srnircek, Nick (2013) #Acelera. *Manifiesto por una política aceleracionista*. Disponible en: <https://syntheticeidifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf>.
- Wright, Erik Olin (1983) *Clase, crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI.
- Zamora, José (2011) “Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad”. Aporte a la sesión plenaria del Proyecto I + D *Constelaciones*

del Autoritarismo. Madrid, 4 de febrero. Disponible en: <https://constautorit.es/JAZamora%202011%20Aceleraci%C3%B3n.pdf>.
Zerubavel, Eviatar (1992) “El calendario”. En Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*, pp. 361-395. Madrid: CIS.

Sobre el autor

Javier Cristiano es Investigador Principal del CONICET y Profesor Titular Regular de Teoría Sociológica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Coordina el Grupo de Estudios sobre Tiempo, Capitalismo y Sociedad (GETCSO), en el Instituto de Política, Sociedad e Intervención Social (IPSIS) de la misma Facultad. Se formó como Licenciado en Comunicación Social y Magister en Sociosemiótica en la UNC, y se doctoró en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Ha investigado y enseñado durante más de treinta años sobre historia y problemas de teoría sociológica, sociología de la acción y sociología del tiempo. Además de numerosos artículos en revistas especializadas ha publicado los libros *Imaginación y acción social: elementos para una teoría sociológica de la creatividad* (CICCUS) y *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica* (Eduvim).

Aceleración, expropiación y vida buena
Sobre la (des)organización capitalista del tiempo

pertenece a la colección **Periplos**.

Fue confeccionado con fuentes *Minion Pro* y *Faustina* (Omnibus-type),
en diversos tamaños y formas.

Otras colecciones de la Editorial

Deslindes (textos de investigación: resultados, textos metodológicos)

Prismas (compilaciones, libros de factura colectiva)

Traiciones (traducciones)

EDICIONES CIECS

<http://ediciones-ciecs.com.ar/>

DIRECTOR

Juan Vagni

EDITOR

Ariel Gómez Ponce

MAQUETACIÓN/FORMATOS DE EDICIÓN

Ivana Myszkowski

Celeste Ceballos

Luis Romano

GESTIÓN WEB

Valentín Basel

Gastón Rizzi

CORRECCIÓN Y ESTILO

Rogelio Demarchi

INDEXACIÓN

Natalia Picotto

LEGALES

Celeste Ceballos

CONSEJO EDITORIAL

Silvina Berra

Sociedad, salud, enfermedad y prácticas de curar

Horacio Gnemmi

Estudios sobre arquitectura y patrimonio

Juliana Huergo

Ideología, prácticas sociales y conflicto

Laura Maccioni

Productos, medios y prácticas de la cultura latinoamericana

María José Magliano

Migraciones y espacio urbano

Álvaro Moreno Leoni

Estudios clásicos

Florencia Rubiolo

Estudios internacionales de Asia Pacífico

COMITÉ CIENTÍFICO

Dora Barrancos

Universidad de Buenos Aires, Universidad de Quilmes, CONICET

Dora Celton

CIECS-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba

Fernando Colla

cnrs, crla-Archivos, Université de Poitiers, Francia

Francisco Chacón Giménez

Universidad de Murcia, España

Daniel Senovilla Hernández

CNRS, Laboratoire MIGRINTER / Université de Poitiers, Francia

NdE: Este volumen fue uno de los últimos trabajos que Rogelio Demarchi abordó con su habitual dedicación y meticulosidad en la corrección y revisión de estilo, bajo la dirección de Jaqueline Vassallo, la coordinación de Diego Vigna, la asistencia en Secretaría Técnica de Cecilia Moreyra y el resto del equipo de Ediciones CIECS.

Nuestro reconocimiento a su labor y compromiso con esta Editorial desde sus inicios.

“Piensa que el tiempo es dinero”, recomendaba Benjamin Franklin a los jóvenes comerciantes de su época, queriendo inculcarles ese espíritu calculador y metódico cuyos orígenes investigaría luego Max Weber. Pero ni Weber, ni por supuesto Franklin, se percataron de hasta qué punto la frase resumía un aspecto clave no del “espíritu” del capitalismo, sino de su funcionamiento objetivo. El tiempo es efectivamente dinero porque el dinero representa el valor, el valor depende del trabajo y el trabajo, devenido abstracto, se mide en tiempo: tal es el penetrante punto de partida de Marx, que ilumina todavía aspectos fundamentales de la relación entre tiempo y capitalismo y, por añadidura, de nuestra agobiada condición temporal, en sociedades cuya tendencia es sacrificar cada minuto de nuestras vidas al proceso de valorización.



COLECCIÓN PERIPLOS



ediciones
CIECS