

Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas

Re-examinando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa

Darío Montero

Universidad de Chile, Chile

dario.montero@uchile.cl

Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas

Reexaminando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa

Darío Montero

RESUMEN

La teoría de la modernidad de Hartmut Rosa combina enfoques analíticos y normativos, esto es, elementos estructurales y culturales mediante los cuales es capaz de desvelar los modos dominantes bajo los que operan las sociedades modernas de la actualidad. Al mismo tiempo, esta teoría parece presentar ciertos límites cuando intenta hacer sentido de las culturas políticas nacionales, para lo cual se requiere adoptar un enfoque cultural e históricamente situado, según se intenta mostrar en este artículo. Las crisis de legitimidad de las democracias modernas, como las que se exhiben hoy en día en muchos países del mundo, siempre parecen presuponer una lectura normativa-contextual, lectura que no es incompatible con el programa teórico del sociólogo alemán. Al identificar y calibrar las fortalezas y debilidades de la teoría de Rosa, en el presente trabajo se evalúa la aptitud de la tesis de la aceleración social —la que explícitamente describe un patrón común que engloba a todo el mundo moderno— para dar cuenta de las “modernidades múltiples” y “culturas democráticas” que se observan alrededor del globo.

PALABRAS CLAVE

Teorías de la modernidad, modernidades múltiples, culturas democráticas, aceleración social, Hartmut Rosa

Social Acceleration, Multiple Modernities and Democratic Cultures

Re-evaluating Hartmut Rosa's Theory of Modernity

Darío Montero

ABSTRACT

Hartmut Rosa's theory of modernity combines analytic and normative approaches, i.e. structural and cultural elements by means of which it reveals the dominant modes under which our contemporary societies operate. At the same time, this theory seems to present certain shortcomings when trying to make sense of national political cultures, for which a culturally and historically situated approach is needed, as the present article attempts to show. The legitimation crises of modern democracies, as we witness today in many countries of the world, seem to presuppose a normative-contextual interpretation, one which is not incompatible with Rosa's theoretical program. In identifying and assessing the strengths and weaknesses of Rosa's theory, this article evaluates the ability of the thesis of social acceleration—which explicitly describes a common pattern encompassing the modern world in its entirety—for understanding the 'multiple modernities' and 'democratic cultures' that we can observe around the globe.

KEYWORDS

Theories of modernity, multiple modernities, cultures of democracy, social acceleration, Hartmut Rosa

INTRODUCCIÓN

Peter Wagner ha hablado de una “primera crisis de la modernidad” para dar cuenta de los movidos acontecimientos que rodearon la así llamada “cuestión social” de fines del siglo XIX y comienzos del XX tanto en Europa como en América, consecuencia del fracaso de un proyecto de sociedad liberal que probó su incapacidad para enfrentar las necesidades sociales de la época. Una “segunda crisis de la modernidad” vendría luego de la mano con la crisis económica de 1974 y 1975, la que pone fin a los “treinta años gloriosos” que en los países industrializados significaron las décadas de pujante crecimiento económico, pleno empleo y alta seguridad social que sucedieron al término de la Segunda Guerra Mundial (Wagner 1997). Bien podríamos ahora nosotros hablar de una tercera crisis, a juzgar por una serie de fenómenos sociales críticos y una acumulación de problemas aparentemente insolubles, entre los que podemos considerar la crisis de confianza y legitimidad que sufren las democracias representativas; las cada vez más apremiantes cuestiones ecológicas; la aparición de nuevos populismos de derechas y de izquierdas; la resurgencia de agresivos nacionalismos y etnicidades que desafían el orden internacional, cosmopolita; las nuevas formas de violencia y resistencia urbana frente al Estado, entre otros (Grimaldi y Montero 2020). Uno de los rasgos más notorios de la actual crisis es su carácter global, como si las instituciones modernas, hoy repartidas por todo el planeta, hubiesen entrado simultáneamente en un proceso de descomposición o anomia. Y esto no solo aplica, como es evidente, a la innegable interconectividad de los problemas medioambientales, como efectos de la acción técnico-económica humana. Por

doquier los Estados se han vuelto prácticamente ingobernables, o al menos las instituciones centrales de los Estados nacionales parecen funcionar cada día peor, y una ola de indignación y malestar generalizado se ha apoderado de la ciudadanía en prácticamente todos lados; algunos ejemplos recientes los vemos en Hong-Kong, Francia, España, Estados Unidos, Colombia, Ecuador y Chile. Todo esto resulta indesmentible y, sin embargo, ¿es posible explicar lo que ocurre recurriendo a una teoría general de la sociedad moderna? ¿las distintas trayectorias políticas de estos países no plantean acaso desafíos y problemas heterogéneos que demandan un análisis caso a caso para poder llegar a hacernos una idea de sus luchas actuales?

El presente artículo se propone examinar someramente esta cuestión, recurriendo a una de las reflexiones sistemáticas sobre la modernidad más interesantes aparecidas en el último tiempo, la que incluye también una teorización sobre la alienación y las patologías sociales bajo condiciones moderno-tardías; me refiero a la teoría de la aceleración social del sociólogo alemán Hartmut Rosa. Primero estableceré algunas distinciones que me parecen importantes sobre el modo cómo las ciencias sociales han teorizado la modernidad, para luego pasar a re-exponer los principales elementos de la teoría de la modernidad de Rosa. En la última sección se plantean interrogantes respecto a la capacidad explicativa de la teoría de la aceleración de este autor frente a las distintas maneras de expresar el malestar político-ciudadano que se presentan en diversos rincones del mundo, recurriendo para esto a la noción de “culturas democráticas”, tal como ésta ha sido articulada por el filósofo canadiense Charles Taylor (2007).

TEORÍAS ANALÍTICAS Y NORMATIVAS DE LA MODERNIDAD

La sociedad moderna puede ser caracterizada por medio de un conjunto bien reconocible de instituciones, prácticas y mentalidades compartidas tales como los Estados-nacionales, la economía mercantil e industrial y una

cultura científicista e individualista. Complementando lo anterior, lo moderno se puede presentar como una serie de impulsos o motivaciones compartidas, a veces contradictorios entre sí, que han movilizadado a — literalmente— miles de millones de personas durante los últimos siglos, primero en Europa, luego en el resto del mundo. Pensemos, por ejemplo, en el nacionalismo (o el cosmopolitismo); el industrialismo y el deseo de transformar la naturaleza en productos manufacturados; la meritocracia y la competitividad como ideal social (o, alternativamente, el cooperativismo y la fraternidad); el valor de la autonomía individual, el de la objetividad científica, etcétera. En este sentido, una parte de la ciencia social ha dado cuenta del fenómeno moderno mediante la identificación de ciertos ideales y lealtades fundamentales de tipo moral, epistemológico, estético, social o político, relativos a una época o configuración socio-histórica particular. La otra parte, no obstante, ha preferido limitarse a ofrecer una descripción más o menos analítica del fenómeno¹. Las implicancias de estos diversos enfoques son bastante obvias. En el primer caso, la descripción misma porta un criterio evaluativo de lo que los modernos valoran y que permite, a su vez, someter a crítica sus propias instituciones y prácticas sociales, mientras que en el segundo caso no se cuenta con un claro estándar de evaluación. Podemos así hablar de concepciones “normativas” y “analíticas” de la modernidad. ¿De qué lado situar la teoría de la modernidad elaborada por el sociólogo Hartmut Rosa en el presente siglo? En otro lugar pude argumentar que ésta ofrece una lectura tanto analítica como normativa de la sociedad moderna (Montero y Torres 2020) y ahora quisiera profundizar en esta cuestión, sacando algunas consecuencias importantes para la comprensión de las tensiones políticas que exhiben las democracias contemporáneas.

1 En muchos casos los enfoques sociológicos más sofisticados combinan ambas perspectivas, aun cuando algunas tradiciones intelectuales se cargan evidentemente mucho más hacia lo normativo (por ejemplo, la Teoría Crítica de Frankfurt) y otras hacia lo analítico (por ejemplo, la Sociología Analítica).

La noción puramente analítica de la modernidad que elabora Rosa queda en evidencia cuando él sostiene que “las sociedades modernas están reguladas, coordinadas y dominadas por un preciso y estricto régimen temporal que no está articulado en términos éticos. De esta manera, los sujetos modernos pueden ser descritos como mínimamente constreñidos por reglas y sanciones éticas, siendo por consiguiente “libres”, aun cuando se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado. Este régimen temporal, de hecho, puede ser analizado bajo un solo concepto unificador: la lógica de la aceleración social” (Rosa 2016: 9-10). La aceleración social no es en sí misma calificada ni de buena ni de mala y es no obstante postulada como rasgo central de la modernidad; no parece tener un contenido normativo y, sin embargo, permite explicar una cualidad esencial de las sociedades modernas, tal como estas se comenzaron a constituir en Europa hacia el siglo XVIII. Rosa se refiere a la aceleración como una fuerza “ciega” que opera a espaldas de los sujetos y propone como tarea de una ciencia social crítica la de identificar y poner de manifiesto las normas temporales que gobiernan en forma más o menos oculta la vida de nuestros contemporáneos. Pero estas normas, como dijimos, no se dejan articular en términos morales; son pues, en principio, neutrales desde un punto de vista cultural. Por todo esto, es tentador situar a la teoría de Rosa en el campo de las concepciones analíticas de la modernidad.

Pero la teoría de la modernidad de Rosa sostiene, además, que a la lógica de la aceleración le subyace una particular concepción de la vida buena, un conjunto de valores e ideales humanos altamente motivantes y que dicen relación con la narrativa ilustrada de la Razón y el Progreso. En el corazón de esta cultura moderna parece existir una sencilla promesa: la de una continua mejora de la vida de las personas en proporción con el avance tecnológico y científico, lo que permitiría acceder a más o mejores condiciones sanitarias, bienes de consumo, educación, conectividad, viajes y así sucesivamente. Los beneficios del mundo moderno (capitalista)

prometen de este modo estar universalmente disponibles, al alcance de todos. El declive de los modos de experiencia religiosa y la emergencia del cientificismo y materialismo modernos lleva a que las personas busquen multiplicar sus experiencias *en esta vida*, en vez de hacer méritos para una existencia post-mortem. La promesa ilustrada-moderna es, en este sentido, una promesa enteramente inmanente y que genera el anhelo de que este mundo esté disponible, alcanzable y accesible (Rosa 2013: 174-185; Rosa 2017). Estas últimas consideraciones vienen, por lo tanto, a complementar su diagnóstico de la sociedad moderna, esta vez desde un punto de vista normativo o cultural. Llegado a este punto se hace necesario introducir una distinción importante para el posterior desarrollo de nuestro argumento.

Charles Taylor ha diferenciado entre teorías “aculturales” y “culturales” de la modernidad. De acuerdo a las primeras, la sociedad moderna se cree que emergió como la necesaria consecuencia del declive de las tradiciones religiosas y metafísicas o como el resultado de ciertos cambios sociales tales como los de industrialización o urbanización. Pero en tanto estos cambios son presentados como procesos neutrales, universales e inevitables que cualquier sociedad va a experimentar en algún momento, entonces el surgimiento de la modernidad se les aparece a estos teóricos como un evento aparentemente acultural (neutral en términos valóricos), como ocurre con la tesis durkhemiana de la diferenciación, que produce formas de cohesión social “orgánicas” o con la tesis weberiana de la “racionalización”. Del otro lado están las concepciones culturales de la modernidad que intentan explicar el devenir de nuestras sociedades en términos de nuevos valores y autocomprensiones históricamente específicas. Es el caso, por ejemplo, de la interpretación genealógica de Nietzsche de la moderna sociedad científica y democrática en tanto se la juzga como descansando sobre un conjunto de valores judeo-cristianos. También podemos incluir aquí la famosa exégesis de Max Weber sobre la ética protestante como ese poderoso entramado de motivos (religiosos) que habrían inducido estilos de vida racionales y disciplinados, contribuyendo así a la expansión de la economía capitalista basada en el cálculo (Taylor 1995).

El corolario que se desprende del análisis de Taylor consiste en que las teorías aculturales conducen necesariamente a una visión universal y relativamente homogénea de la modernidad. Con esto en mano, volvamos a la categoría de aceleración social. Habíamos dicho que Rosa teoriza la sociedad moderna desde la noción analítica-descriptiva de “estructuras temporales” aceleradas, complementando estos análisis con una hermenéutica de los motivos que animan a las personas, especialmente bajo condiciones moderno-tardías (desde fines del siglo XX), pero la modernidad sigue siendo un fenómeno unificado, monolítico, sin diferenciaciones (culturales) internas. Dicho de otro modo: la tesis de la aceleración de Rosa permite hablar de una transformación sistemática de las estructuras temporales *detrás*, por ejemplo, de las variantes europeas, sudamericanas o asiáticas de modernidad. Lo que se enfatiza es, pues, una tendencia unitaria. La lógica incremental propia de la aceleración y el crecimiento que hoy domina en el mundo (económico, tecnológico, del ritmo de vida, etcétera) ha llegado a significar, según el argumento de Rosa, que las instituciones políticas, económicas y culturales pueden reproducirse y perdurar *si y solo si* ellas crecen, se aceleran e innovan constantemente. Es lo que el autor denomina “estabilización dinámica”. Por otro lado, y como ya se ha señalado, Rosa presupone dentro de la población actual un deseo o anhelo general hacia el hacer del mundo un lugar disponible, accesible y alcanzable –en todas las formas posibles. Es por esto que, en su última definición de la sociedad moderna, escribió: “la formación social de la modernidad se caracteriza estructuralmente por el hecho de que solo puede estabilizarse dinámicamente, mientras que su programa cultural apunta a una ampliación sistemática del alcance del mundo individual y cultural” (Rosa 2019: 398). El potencial hermenéutico y crítico de este enfoque es innegable, y sin embargo tiene poco que decir con respecto a las idiosincráticas autocomprensiones y prácticas locales, regionales y nacionales. La exégesis que Rosa hace de la sociedad moderna (por medio de sus nociones centrales de aceleración, alienación y resonancia) no puede

dar cuenta de las cualitativamente diferentes percepciones, experiencias y sufrimientos de las personas en Rusia, India, Alemania o Chile, para no hablar ya de los habitantes de localidades más pequeñas o recónditas.

Pareciera así que, aunque el enfoque de Rosa es bifocal, en tanto complementa puntos de vista analíticos y normativos, el interés del autor está puesto más en capturar la lógica unitaria detrás del fenómeno moderno que en iluminar sus diversas trayectorias internas. Tanto el aspecto más normativo (la “promesa” moderna) como el más estructural (aceleración, desincronización, etcétera) dan cuenta de impulsos universalistas, propios de nuestra época. Examinemos más de cerca estas cuestiones.

LO UNIVERSAL DETRÁS DE LA MULTIPLICIDAD

La gran contribución de Hartmut Rosa a las ciencias sociales consiste en demostrar, ya no en forma alusiva y ensayística como lo hicieron muchos antes que él², sino de un modo sistemático, que la aceleración social es la clave para entender la modernidad y los procesos de modernización (Rosa 2013). Durante los siglos XIX y XX la aceleración de los eventos y procesos sociales permitió abrir nuevas oportunidades a las personas y hacer plausible la promesa moderna de autodeterminación individual (ética) y colectiva (política). Pero con el tiempo —así va el argumento de Rosa— la lógica de la aceleración, operando en forma cada vez más impersonal y como una fuerza imparable, se convierte en una especie de “jaula de hierro”, para servirnos de la imagen clásica ofrecida por Max Weber. La modernidad tardía —digamos, desde el fin de la Guerra Fría y la explosión

2 El mismo Rosa (2013, 2016) menciona a autores y pensadores pasados como Shakespeare, Rousseau, Goethe, Marx, Baudelaire, Proust, Marinetti, Mann —o actualmente a James Gleick, Douglas Coupland, Peter Conrad, Thomas Eriksen—, presentándolos como observadores que han sabido captar y resaltar en sus escritos el fenómeno de la aceleración de la vida social. Tampoco a los clásicos del pensamiento sociológico se les escapó este aspecto de la vida moderna, pero la aceleración no constituye el centro de sus análisis e interpretaciones.

de la revolución digital culminando en la Internet— deja a esta modernidad clásica obsoleta y nos pone en la paradójica situación de un “punto muerto frenético” [*frenetic standstill*]: nuestras instituciones no pueden ya lidiar con el rápido movimiento de las cosas y un cambio social real parece ya no ser posible en tanto que todo cambia a un ritmo demasiado acelerado. En efecto, como observa Rosa, se trata de un ritmo intra-generacional (desde aquí también se pueden entender las voces anunciando el “fin de la historia”, bajo la experiencia de que la historia ya no se mueve en una dirección clara y significativa).

Las tres principales formas de aceleración en tiempos modernos son la aceleración técnica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de la vida, empujadas, a su vez, por causas económicas (imperativos capitalistas de maximización de ganancia), sociales (diferenciación funcional y especialización) y culturales (el deseo secular de multiplicar las experiencias vitales en este mundo material), respectivamente. Una de las paradojas del sujeto moderno actual es que, a pesar de que la tecnología le debería asistir en labores básicas que antes el ser humano tenía que realizar para sobrevivir (cortar leña, buscar agua, etcétera) u obtener resultados de un modo más eficiente que antes (comunicaciones, transportes, etcétera), con el consiguiente ahorro de tiempo que todo esto trae, en los hechos las personas sienten que nunca les alcanza el tiempo. Rosa señala explícitamente que las estructuras temporales imponen imperativos y expectativas normativas: así, desde que contamos con relojes estandarizados, calendarios globales y horarios regulares de días laborales y de colegio, salidas y llegadas de aviones y trenes, *Black Fridays* y transacciones cronometradas en el mercado de valores, por dar tan solo algunos ejemplos, los sujetos modernos nos vemos compelidos a ajustar nuestras vidas a los esquemas temporales socialmente dominantes. Lo que, junto a las nuevas posibilidades vitales que genera, gatilla también diversas experiencias de sufrimiento social y alienación.

Por todo esto, y ya desde el siglo XVIII, Rosa observa un giro en las sociedades occidentales desde un modo de estabilización protectora (los

sujetos solo intentan mantener lo que tienen) a un tipo de estabilización dinámica, según el cual un político, un empresario o un investigador solo consigue mantener su estatus y lugar en la sociedad vía un constante incremento: en promesas electorales, en producción e innovación, en *papers* publicados, y así³. Las patologías que trae la estabilización dinámica son tanto estructurales como culturales. Por un lado, la constante aceleración y dinamización de la sociedad trae “desincronizaciones” (temporales) entre subsistemas o partes de nuestro mundo, por ejemplo, entre procesos económico-tecnológicos y los procesos de la naturaleza: los bosques y mares no pueden procesar con la misma velocidad nuestras actividades extractivistas y la atmósfera parece no poder asimilar y transformar nuestra polución. Otro ejemplo de desincronización puede verse entre la economía real (lenta) y la especulativa-financiera (rápida). Del lado de las patologías culturales, Rosa observa que nuestro deseo de apropiarnos del mundo y controlarlo, de que éste siempre esté disponible para nosotros, es precisamente aquello que en otro sentido nos aleja de él y que nos puede hacer caer en un estado de alienación, es decir, un estado en el cual el mundo que nos rodea deja de hablarnos y de hacernos sentido. Lo que Rousseau y Marx llamaron “alienación”, lo que Weber entendió por “desencantamiento” y la actitud *blasé* que describe Simmel corresponden a diagnósticos que registran este lado problemático del mundo moderno, y que vuelve a aparecer en la teoría de Rosa (2016), desde el punto de vista de la aceleración social y las nuevas estructuras temporales.

No se precisa entrar en mayores detalles para dejar presentada en grandes pinceladas la teoría de la modernidad de Rosa. Su importancia reposa sobre el hecho que, efectivamente, logra identificar y articular un

3 Sobre la estabilización dinámica, ver Rosa (2019: 517 y ss). En la página 520 de *Resonancia*, Rosa (2019) refiere explícitamente al hecho que su definición de las sociedades modernas “no precisa de decisiones normativas previas”, agregando que “la estabilización dinámica es, entonces, perfectamente compatible con formaciones sociales ‘totalitarias’: no contiene ningún criterio normativo”.

conjunto de estructuras y mentalidades compartidas que permiten referirse a la modernidad como un fenómeno unificado y reconocible en todo el mundo. ¿No nos vemos todos reflejados en este cuadro de imperativos temporales, constante apuro y falta de tiempo en la vida cotidiana, estrés y *burnout* laboral? ¿No vivimos hoy todos, y aunque no lo queramos, dentro de una gran sociedad acelerada, desde Chile hasta China, pasando por Turquía, India y Sudáfrica? ¿No abundan dentro de los países occidentales las ofertas de modos de vida desacelerados y “alternativos”, como un recordatorio de lo inevitable de la aceleración social como modo de vida “oficial” o dominante? Al observar los fenómenos políticos contemporáneos, más específicamente, Rosa interpreta muchos de los rasgos separatistas de los movimientos sociales, las insuperables fricciones y la agresiva verborrea de los políticos, así como la rabia generalizada de las clases medias, como resultados de esta sociedad hiperacelerada, competitiva y consumista que finalmente experimenta el mundo como un conjunto de “puntos de agresión”, un cúmulo de recursos que busca controlar y apropiarse cada uno para sí mismo (Montero 2020)⁴. Por último, la salida de este atolladero que imagina Rosa no consiste en des-acelerar el mundo o en librar una lucha quiijotesca contra la “jaula de hierro” de la estabilización dinámica y la sociedad de la competencia, sino que en restablecer vínculos de resonancia con el mundo y las demás personas. Permítaseme citar la siguiente reflexión de Rosa *in extenso*:

Cuando miras la política actual, hay tanta rabia e incluso odio y resentimiento en todo el mundo. Muy a menudo este resentimiento o esta ira tiene razones económicas muy claras, como cuando hay pobreza, falta de respeto o desigualdades. Pero curiosamente es en países y culturas muy ricas, las que realmente se benefician mucho de las desigualdades globales como Estados Unidos o Alemania, donde

4 En esta última frase Rosa parafrasea a Herbert Marcuse (1983), quien a su vez sigue al filósofo Max Scheler en esta línea de pensamiento.

encuentras mucha ira en las calles. Las personas que votaron por Trump no eran las más pobres de Estados Unidos, y ciertamente no las más pobres del mundo; este fenómeno fue impulsado por la clase media... Mucha gente tiene la enorme pantalla de televisión y quizás incluso la casa y el auto, pero aun así están furiosos. Y dirigen la ira hacia el lugar equivocado. Por ejemplo, se sienten alienados y piensan que los extranjeros, los migrantes y los refugiados son los responsables, esto lo ves muy fuertemente en Alemania. Quizás particularmente en lugares donde no hay muchos extranjeros es donde la gente piensa que la razón de su frustración son los extranjeros.... La gente con síndrome de desgaste o agotamiento puede decir que tiene muchas cosas disponibles, alcanzables y accesibles: tengo mucho dinero, una gran casa y un buen trabajo, pero no significan nada, no me siento conmovido, es como si el mundo estuviera helado, silencioso, gris y frío. Y dentro de mí siento lo mismo: ya no me siento más, no puedo oírme, estoy congelado, estoy muerto. Este es el problema de la alienación: no hay un hilo vibrante entre mi interior y el exterior. Y yo estaba buscando lo opuesto a esto, ¿cómo describiría un estado del ser o un estado de la experiencia que no esté enajenado? Y así es como llegué a mi idea de resonancia (Rosa, en Montero 2020: 294-296).

La experiencia de “resonancia” no se puede inducir a voluntad, según el modelo moderno-occidental de una razón instrumental y una ciencia de carácter técnico y manipulativo. Es precisamente debido a esto que la resonancia permite romper el cerco opresivo y alienante del mundo moderno. Al resonar con un paisaje, cierta música, un libro o una persona, el sujeto moderno experimentaría un momento de “inasegurabilidad”, “impredictibilidad” o “indisponibilidad”; simplemente deja de ser aquel que busca y consigue hacer del mundo un lugar seguro, predecible y disponible⁵.

5 Aquí traduzco como “indisponibilidad” un concepto difícil de traducir del alemán – *Unverfügbarkeit*. En su libro más reciente, del mismo nombre, Rosa (2018) ahonda en la experiencia que suscita en todo ser humano el encuentro con los imponderables de la vida; con aquellas situaciones que se escapan a su control y capacidad de planificación, yendo contra el deseo típicamente moderno de hacer del mundo disponible [*verfügbar*].

Con la noción de resonancia como lo opuesto al concepto de alienación, la teoría de la modernidad de Rosa alcanza, por decirlo así, su culminación. Pero la tríada aceleración, alienación y resonancia son categorías *universales*, puesto que permiten englobar procesos y experiencias globales del mundo actual. He aquí el rendimiento analítico y hermenéutico de la teoría de Rosa, y he aquí también su límite.

Rosa es consciente de este punto y sin embargo no cree que su teoría resulte incompatible con la noción de “modernidades múltiples”, esto es, con una *pluralidad* cultural de *modernidades*. Más aún: uno de sus contraargumentos consiste en ‘devolver la pelota’, por decirlo así, al sostener que los “enfoques posmodernos o poscoloniales dominantes... hasta el momento no han sido capaces de ofrecer una explicación de lo ‘moderno’ unificante dentro de la pluralidad de formaciones sociales.” Y agrega: “Si la teoría sociológica continúa hollando este camino, renunciaría a la esperanza de identificar la especificidad característica de la forma moderna de vida y de la experiencia de modernización que subyace a sus variaciones y contradicciones” (Rosa 2007: 37-38). Dicho de otro modo, Rosa acepta la validez de la tesis de las modernidades múltiples y al mismo tiempo cree que su teoría tridimensional de la aceleración social permite hacer hueco a esta multiplicidad sin perder de vista la unidad del fenómeno moderno.

Ahora bien, ¿cómo se articula todo esto? Modernización es, en síntesis, sinónimo con procesos de aceleración en las tres dimensiones antes identificadas (tecnológica, cambio social, ritmo de vida), dimensiones que se refuerzan mutuamente, generando un ciclo que se propulsa a sí mismo. Esta es la hipótesis universalista-unificadora. Luego entran en consideración las causas exógenas de estas dinámicas (“motores externos”): el modo de producción capitalista, la diferenciación funcional y una cultura protestante-científica que afirma la vida cotidiana, mundana. Respecto a estas últimas, Rosa ya no habla de factores universales, sino que acepta su aspecto contingente como manifestaciones económicas, sociales y culturales propias de una modernidad específicamente occidental. Con esto se acepta

la existencia de otras modernidades (por ejemplo, de una modernidad socialista o integrada funcionalmente). La observación adicional de que existen “umbrales críticos” en los procesos de dinamización social, los que producen transformaciones cualitativas en los regímenes espacio-temporales, en los modos de experiencia humana y en las formas identitarias y políticas hace concluir a Rosa que “la aceleración no solo permite sino que explica o implica rupturas, quiebres y reveses en el progreso de la modernización” (Rosa 2007: 39). Umbrales críticos como éstos se producen cuando, por ejemplo, el ritmo del cambio social pasa de ser inter-generacional a generacional y de éste a uno intra-generacional.

La aceleración social es así, en palabras del autor, *lo universal detrás de la multiplicidad*. Pero queda todavía por ver en qué medida Rosa hace justicia a la multiplicidad del mundo moderno que él ciertamente reconoce y que incluso promueve investigar. Quizás la única manera de zanjar esta cuestión e iluminar los eventuales límites del modelo de la aceleración social sea preguntándonos sobre un fenómeno más acotado y específico. ¿Hasta qué punto el enfoque hasta aquí esbozado puede explicar concretamente las diferencias y particularidades que se expresan en las crisis de legitimidad y representatividad que azotan a las democracias representativas hoy en día?

CRISIS DE LEGITIMIDAD Y CULTURAS DEMOCRÁTICAS

Desde los años ochenta del siglo pasado se comenzó a poner en cuestión la noción de que Occidente fuera la única forma de modernidad. Para entonces ya era evidente que existía un policromático espectro de “modernidades múltiples” o “modernidades alternativas” (Eisenstadt 1998, 2000; Gaonkar 2001; Joas 2012), lo que implicaba también formas alternativas de democracia, de individualismo, de capitalismo, y así sucesivamente. La cultura parecía ser el factor clave de diferenciación interna. La India es la democracia más grande del mundo, pero es evidente que al importar esta institución occidental este país asiático la tuvo que, en el proceso de

institucionalizarla, adaptar creativamente a sus propias formas culturales. Ya durante los siglos XVIII y XIX Montesquieu y Tocqueville habían hablado de *moeurs* (costumbres) para dar cuenta de las distintas sociedades y sistemas jurídico-políticos que intentaban comparar, y una sofisticada ciencia política del siglo XX se ha servido de la noción de “cultura política” para caracterizar distintas formas democráticas en el mundo (Almond y Verba 1989). Recientemente, el filósofo político Charles Taylor, ha recurrido a la noción de “imaginario social” que atiende al modo en que los miembros de una sociedad imaginan conjuntamente cómo esa sociedad funciona con el fin de iluminar los contrastes entre “culturas democráticas” (Taylor 2006; Montero 2018). Así pues, al hablar de culturas democráticas, Taylor intenta superar, al mismo tiempo, una visión homogénea de la modernidad – como si ésta fuera igual en todos lados. Lo que había que trascender, en un cierto sentido, eran las comprensiones universalistas de la política y la democracia (sin por ello tener que ignorar los evidentes procesos de globalización en curso).

En Estados Unidos, Robert Dahl propuso un conjunto de rasgos para el reconocimiento de sistemas democráticos en el mundo. Simplificando un poco, cualquier país que exhibiera un sistema de contienda pacífica a través de sufragio, asambleas representativas y un cierto grado de participación ciudadana en dicho sistema podía ser calificado de democrático. Otros académicos norteamericanos como el sociólogo Samuel Stouffer comenzaron en paralelo a cuestionar el real compromiso de las personas frente al “credo democrático” –es decir, las normas de participación y tolerancia política— como base de las sociedades democráticas. Finalmente, la denominada *empirical democratic theory*, recurriendo a metodologías cuantitativas, intentó explicar por ejemplo por qué ciertos países desarrollan sistemas democráticos mientras que otros no lo hacen, enfatizando la relación entre democracia y factores socioeconómicos (Dahl 1956; Stouffer 1955; Lipset 1959). Lo que comparten estas distintas perspectivas teóricas es el supuesto de que la democracia es un fenómeno general y universal, dejando en la penumbra las particularidades y cualidades que distinguen a los regímenes

políticos en distintas regiones del mundo. En claro contraste con las teorías estadounidenses mencionadas del período de la postguerra y su tendencia a la identificación de leyes o patrones generales, Charles Taylor junto a otros pensadores contemporáneos como Craig Calhoun, Dilip Gaonkar, Rajeev Bhargava, Michael Warner, han sugerido que “existen culturas democráticas, en plural. Tal como (muchos de) nosotros dejamos de hablar de modernidad y hablamos ahora de *modernidades múltiples*, del mismo modo tendremos que reconocer diferentes formas democráticas” (Taylor 2007: 118, mi traducción).

En este sentido, cualquier definición *a priori* sobre la modernidad o la democracia liberal avanza poco la discusión. Taylor (2006) da cuenta de un “imaginario social moderno”, originado en Europa, pero al mismo tiempo reconoce diferencias culturales internas, por ejemplo, entre cómo los franceses e ingleses (o los países anglosajones) imaginan su coexistencia social y las distintas trayectorias modernas que recorren posteriormente. En particular, si la democracia está en parte basada en las auto-comprensiones de sus miembros y tiene que ser imaginada de una manera u otra para poder realizarse a su vez en instituciones y prácticas concretas, es necesario investigar la forma particular (histórica) en que cada sociedad ha generado sus prácticas de autogobierno, en especial sus momentos fundacionales o de transición que marcan en muchos casos el devenir posterior de una cultura democrática. Estados Unidos en 1776, Francia en 1789, Chile en 1810: en torno a estas fechas cada una de estas repúblicas democráticas transitó desde muy diferentes prácticas e imaginarios (las Trece Colonias, el Antiguo Régimen, la Colonia hispanoamericana) y se movieron también hacia distintos imaginarios democráticos. Una transición hacia la modernidad política no tiende siempre hacia el *mismo* estadio final: una supuesta (y esperada) democracia “normal”; antes bien se observaría aquí un efecto de dependencia en el camino [*path dependency*], y que consiste en que la transición inicial marca su derrotero posterior y termina configurando la peculiar fisonomía y carácter de una cultura democrática. Lo que

aquí se quiere destacar es la existencia de una cadena causal *singular* de acontecimientos, al punto que incluso dentro del mismo mundo noratlántico se percibirían marcadas diferencias entre momentos fundacionales, lo que a su vez influiría decisivamente en las distintas trayectorias que han recorrido las culturas políticas en esta región.

Las promesas, las narrativas y los imaginarios están íntimamente unidos, reforzándose mutuamente. Rosa identifica correctamente la promesa ilustrada-moderna de una mejora progresiva sobre la base del avance científico y tecnológico. En términos generales, también podríamos hablar de la promesa democrática-liberal de darle a cada individuo voz y voto. Para Rosa es importante este aspecto expresivo y dialógico de la democracia (Rosa 2019: 277-291). Desde un punto de vista estructural, Rosa muestra los problemas asociados a la “desincronización” entre los procesos de aceleración social en curso y el (relativamente) lento proceso propio de la democracia, la que requiere siempre de una compleja deliberación entre sujetos heterogéneos entre sí. Y, sin embargo, nada de esto nos permite adentrarnos en las dinámicas y crisis *internas* a cada cultura nacional democrática; los relatos e imaginarios *particulares* que se conjugan en cada caso. Para dar un par de ejemplos, solo a modo de ilustrar el punto: en el caso de Estados Unidos y Francia se podría hablar del contraste entre un imaginario más individualista que idealiza al ser humano parado sobre sus dos pies en la vida afirmando una ética de la responsabilidad y la autosuficiencia (lo que ayudaría a explicar la relativa poca importancia histórica que los sindicatos han tenido en la sociedad estadounidense) *vis-à-vis* la trayectoria francesa —o en general, europea— que descansa sobre un imaginario más colectivista, en donde la identidad de clase ha jugado un rol protagónico.

Sobre el caso chileno me he explayado en otro lugar (Montero 2016). Allí se percibe un choque interno entre al menos dos maneras de imaginar la democracia, ya desde el comienzo de la República, y que quedan institucionalizados en las Constituciones políticas de 1828 y 1833; la

primera como fruto de los movimientos liberales-federalistas y la segunda como producto de la reacción conservadora, centralista y autoritaria de Santiago dirigida por Diego Portales. Como es bien sabido, la narrativa histórica acerca de la grandeza de los padres fundadores de la república en Chile y del orden por ellos consolidado, ha sido, desde el siglo XIX y hasta el día de hoy, una potente fuente de legitimidad para las constituciones políticas de 1833, 1925 y 1980, así como para el sistema político chileno en su conjunto: desde la historiografía de Barros Arana o Vicuña Mackenna a la de Gonzalo Vial, pasando por la de Alberto Edwards y Encina; desde el discurso político de Portales hasta la retórica de los consensos del período de post-dictadura. En años recientes, esta interpretación dominante ha sido cuestionada desde ciertos grupos de la sociedad civil, notablemente gracias a la aparición del movimiento social de 2011 y sus réplicas en el debate nacional. Trabajadores, intelectuales, estudiantes, pobladores, profesores se unieron transversalmente abogando un cambio político-institucional que modificara sustancialmente los términos de convivencia impuestos bajo la dictadura militar. En paralelo se hicieron sentir las demandas de las regiones, mediante la formación de asambleas territoriales (Asambleas Ciudadanas) y protestas callejeras en diferentes ciudades del país. Llevado todo esto a un nivel de abstracción mayor, se puede argumentar que en 2011 se retomó la elaboración y difusión de una *narrativa alternativa* sobre la ilegitimidad de (algunas de) las prácticas e instituciones políticas, poniendo sobre la mesa la demanda de una nueva constitución elaborada en forma inclusiva, e incorporando antiguas demandas hacia el logro de mayores niveles de participación ciudadana, de autonomía económica y política para las regiones y comunas, consagración de derechos sociales, entre otros. El actual proceso constituyente (2020), aplazado por la crisis sanitaria, nos recuerda una vez más el peso de este imaginario alternativo entre los chilenos.

La conclusión de todo esto es que la vida *interna* de una democracia, en particular sus momentos de crisis, difícilmente se pueden comprender

recurriendo a fórmulas teóricas abstractas y atemporales que tienden a desentenderse del medio diacrónico de una *historia* (relato) concreto que hace sentido de aquella vida y sus crisis. El concepto moderno o weberiano de legitimidad se refiere a las creencias y actitudes que los individuos tienen para con la sociedad de la cual son parte: una crisis de legitimidad se caracterizaría pues por una divergencia entre las expectativas y aspiraciones de la ciudadanía, por un lado, y la configuración y el comportamiento que exhiben las instituciones políticas, por el otro. Esto gatilla un rechazo de la autoridad política. Pero ya que las diferencias entre democracias alrededor del globo son grandes —en tanto cada una está definida por lo que con Taylor llamamos una “cultura democrática”— la emergencia de una crisis de legitimidad también puede ser leída como un *choque interno entre auto-interpretaciones y narrativas políticas*, como un problema específico que por lo tanto requiere de soluciones específicas, contextuales, dependiendo de la sociedad en cuestión.

Sin necesariamente negar la validez de esta conclusión, el rendimiento de la teoría de la aceleración de Hartmut Rosa, por contraste, se mide más bien en términos de su capacidad de anticipar, como ya apuntábamos, crisis de desincronización de la política respecto a otros subsistemas o al interior de sí misma (entre procesos ejecutivos y legislativos, digamos); y más en general por reconocer que la misma desincronización social conduce a desintegración social entre una miríada de pequeños grupos culturales, étnicos o religiosos que operan de acuerdo a sus propias reglas y estilos de vida, un “mosaico de guetos” con sus diversos ritmos temporales, pautas y horizontes (Rosa 2013: 266). Bajo este predicado moderno, pos-convencional, los acuerdos y consensos políticos son cada vez más difíciles de alcanzar, aumentando la probabilidad de crisis político-democráticas. Por último, la sensación ciudadana de futilidad de la política en las últimas décadas, la incapacidad de aquella para controlar el cambio social y dirigir los destinos de las personas puede, también cree Rosa, explicarse desde el esquema general de la aceleración (Rosa 2011: 34-41). Con ello se da por sentado que la política

democrática tiene un significado más o menos unívoco en todas partes y que sus momentos de crisis se pueden identificar sin mayores problemas apuntando a procesos de dinamización societal de alcance planetario. Este tono universalista no es abandonado en las últimas obras del autor, en donde éste reinterpreta la democracia como aquella esfera donde las personas pueden *hablar y ser escuchadas*, una verdadera *polifonía* de voces, y en donde las crisis políticas son presentadas como patologías de resonancia⁶.

CONCLUSIÓN

Con la teoría de Hartmut Rosa sería posible imaginar y, hasta cierto punto, predecir las probabilidades de convergencia entre diversas sociedades. Podemos, por ejemplo, visualizar patologías compartidas (*burnout*, depresión, rabia basal), el desarrollo de instituciones y modos de vida reconocibles en todos lados, e incluso caminos de renovación humana y social (resonancia). Pero todo apunta a una sociedad moderna global. Se deja sin explorar, de este modo, las diversas trayectorias modernas, las “variedades de capitalismo”, las “culturas democráticas”, las “variantes de individualismo”, y así con cada faceta o rasgo moderno. Para acercarnos con sensibilidad histórica-etnográfica a esta variabilidad interna, hemos de seguir un enfoque culturalista que sea capaz de adentrarse en los horizontes de valores propios de cada cultura, a los imaginarios sociales que alientan en cada región (o sub-región) del mundo. Cabe notar que nada, en principio, habla en contra de la posibilidad de una *complementariedad* entre enfoques universalistas y contextualistas en el dominio de las teorías de la modernidad.

⁶ “*Los políticos no nos escuchan; lo que queremos, sentimos y necesitamos no es importante para la política.* Esta es la expresión paradigmática de un aspecto de esta pérdida de resonancia; la investigación político-cultural la diagnostica sintomáticamente como expresión de escasas o nulas *expectativas de autoeficacia política*” (Rosa 2019: 288).

Por un lado, las reflexiones de Rosa se apoyan en consideraciones estructurales y en una suerte de substancialismo invariante que enfatiza factores antropológicos (como parece sugerir la categoría de resonancia); por el otro, este autor reconoce el relativismo cultural existente al afirmar el rol contingente de la modernidad occidental (europea o noratlántica, para ser más específicos). La sospecha de un etnocentrismo disimulado o encubierto es despejada por Rosa, por ejemplo, en las páginas finales de su libro *Resonancia*. En un pasaje admite que su diagnóstico se ha basado “sobre el fundamento de relaciones con el mundo específicamente occidentales y capitalistas, y, en este sentido, no es ni histórica ni transculturalmente universalizable” (Rosa 2019: 579). En modo alguno quiero pues sugerir que Rosa sea un intelectual etnocéntrico, autoreferente y cerrado a dialogar con tradiciones y formas de vida no-europeas. Bien al contrario: su “sociología de la vida buena” quiere poder operacionalizarla en estudios que tomen en cuenta las condiciones histórico-contextuales de distintas naciones o subculturas para así poner de relieve la multiplicidad del mundo moderno, pero es evidente que sus categorías centrales de análisis (y el material empírico que nos ofrece en sus principales obras) se orientan ante todo a la tarea de comprender la lógica unitaria de dicho mundo, realzando los paralelos y similitudes entre las formas de vida y prácticas sociales que *comparten* nuestros contemporáneos, sea donde quiera que se encuentren.

BIBLIOGRAFÍA

ALMOND, GABRIEL Y VERBA, SIDNEY (1989). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, Sage Publications.

DAHL, ROBERT (1956). *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, University of Chicago Press.

EISENSTADT, SHMUEL (1998). “Multiple Modernities in an Age of Globalization”, *Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*: 37-50.

EISENSTADT, SHMUEL (2000). “Multiple Modernities”. *Daedalus* 129 (1): 1-29.

GAONKAR, DILIP (ed.) (2001). *Alternative Modernities*. Durham, Duke University Press.

GRIMALDI, DANIEL Y MONTERO, DARÍO (2020). “Teoría política para una época de incertidumbre”. *Revista de Sociología* 35 (1): 1-6.

JOAS, HANS (2012). *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*. Fráncfort, Fischer.

LIPSET, SEYMOUR (1959). “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”. *American Political Science Review* 53 (1): 69-105.

MARCUSE, HERBERT (1983). *Eros y civilización*. Madrid, Sarpe.

MONTERO, DARÍO (2016). “La culture démocratique chilienne: des origines à la crise de légitimité contemporaine”. *Problèmes d'Amérique Latine* 102: 35-52.

MONTERO, DARÍO (2018). “Cultures of Democracy”. *Philosophy & Social Criticism* 44 (7): 784–786.

MONTERO, DARÍO (2020). “La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa”. *Revista de Humanidades* 41: 281-307.

MONTERO, DARÍO Y TORRES, FELIPE (2020). “Acceleration, Alienation, and

Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 25: 155-181.

ROSA, HARTMUT (2007). "The Universal Underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity", en Volker Schmidt (ed.) *Modernity at the Beginning of the 21st Century*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: 37-38.

ROSA, HARTMUT (2011). "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada". *Persona y Sociedad* 25 (1): 34-41.

ROSA, HARTMUT (2013). *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Nueva York, Columbia University Press.

ROSA, HARTMUT (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires, Katz.

ROSA, HARTMUT (2017). "Dynamic Stabilization, the Triple A Approach to the Good Life, and the Resonance Conception". *Questions de communication* 31: 437 – 456.

ROSA, HARTMUT (2018). *Unverfügbarkeit*. Wien, Residenz Verlag.

ROSA, HARTMUT (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires, Katz.

STOUFFER, SAMUEL (1955). *Communism, Conformity and Civil Liberties*. Nueva York, Doubleday & Company.

TAYLOR, CHARLES (1995). "Two Theories of Modernity". *Hastings Center Report* 25 (2): 24-33.

TAYLOR, CHARLES (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós.

TAYLOR, CHARLES (2007). "Cultures of Democracy and Citizen Efficacy". *Public Culture* 19 (1): 117-150.

WAGNER, PETER (1997). *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*. Barcelona, Herder.

SOBRE EL AUTOR

Darío Montero es doctor en sociología por la Universidad de Jena, Master en Políticas Públicas por la Willy Brandt School de la Universidad de Erfurt, ambas en Alemania, y Sociólogo con mención en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesor asistente de sociología en la Universidad de Chile, donde enseña filosofía política y teoría sociológica. De 2014 a 2018 fue asistente de investigación en el Centro de Estudios de Conflictos y Cohesión Social (COES) y ha trabajado como editor invitado en revistas científicas como *Persona y Sociedad*, *Revista de Sociología* y *Arte y Sociedad*. Además de su interés en la teoría social en general, sus publicaciones tratan sobre democracia, las culturas políticas y las identidades nacionales. Actualmente trabaja en un estudio sobre el surgimiento de la sociedad moderna. Junto a Mauro Basaure es editor del libro *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual* (Barcelona, Anthropos 2018).