

Las formas de vida y su aceleración: Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa

Alexis Gros*

Universidad Friedrich Schiller (Jena, Alemania)

RESUMEN

En este artículo me propongo reflexionar acerca de las consecuencias de la aceleración tardomoderna en las formas de vida, esto es, en los órdenes culturales colectivos que encauzan y organizan la coexistencia cotidiana. La estrategia que utilizaré para ello consiste en establecer un diálogo entre la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa y la concepción de las formas de vida de Rahel Jaeggi. El texto está estructurado en tres secciones. En la primera de ellas (1) reconstruyo los lineamientos fundamentales de la posición de Jaeggi. En la segunda (2), presento muy brevemente la concepción rosiana de la aceleración. La tercera y última sección (3) está dedicada a poner en vinculación ambas perspectivas.

Palabras clave: Aceleración social, Formas de vida, Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi, Tiempo.

Forms of Life and their Acceleration: A Dialogue between the perspectives of Rahel Jaeggi and Hartmut Rosa

ABSTRACT

In this article, I intend to reflect on the effects of late modern acceleration on forms of life, that is, on the collective cultural orders that organize everyday coexistence. The strategy I will use is to establish a dialogue between Hartmut Rosa's theory of social acceleration and Rahel Jaeggi's account of life forms. The text is structured in three sections. In the first one (1), I reconstruct the main outlines of Jaeggi's position. In the second (2), I present very briefly Rosa's account of social acceleration. The third and last section (3) will be dedicated to establishing a dialogue between both perspectives.

Keywords: Social Acceleration, Forms of Life, Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi, Time.

DOI: 10.25074/07198051.37.2218

Artículo recibido: 30/08/2021

Artículo aceptado: 04/10/2021

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina. Mail: alexisgros@hotmail.com.

INTRODUCCIÓN

En un pasaje del *Manifiesto del Partido Comunista*, Karl Marx y Friedrich Engels (2009, p. 16) escriben: “Todo lo estamental y estable se evapora” [*Alles Ständische und Stehende verdampft*]. Como es sabido, esta sentencia refiere al traumático proceso de desestabilización de las estructuras de la Edad Media provocado por la modernización capitalista. La “doble revolución” (Hobsbawm, 1964) que da comienzo a la Modernidad occidental *pone en movimiento* las esclerotizadas formas de vida del feudalismo. La quietud medieval es perturbada por las fuerzas motrices del urbanismo, el industrialismo, la secularización, el individualismo y la democracia (Rosa et al., 2007).

A partir de los años ochenta esta sentencia, o mejor dicho su traducción más popular, “todo lo sólido se desvanece en el aire” [*All that is solid melts into air*] (Berman, 1983, p. 15), ha adquirido especial relevancia en el campo de la teoría social. Autores como Zygmunt Bauman (2000) se sirven de ella para dar cuenta de la peculiaridad de nuestra época: la denominada tardomodernidad. Desde hace unas cuatro décadas, se afirma, nos enfrentamos a una dinamización exacerbada de nuestras formas de vida comparable, en cierto punto, a la ocurrida en las fases iniciales de la modernización. Más precisamente, asistimos a un proceso de volatización de las sólidas estructuras que les dieron estabilidad a las sociedades occidentales durante los “treinta gloriosos” del capitalismo –1945-1975–: el Estado de bienestar, los sindicatos, la industria fordista, la familia nuclear, etc. (Bauman, 2000; Rosa et al., 2007).

Pero hay una diferencia crucial entre nuestra época y la descrita por Marx y Engels. En la tardomodernidad no surgen nuevas formas de vida estables para reemplazar a las viejas. La frenética “liquidez” parece haberse transformado en un estado permanente e inescapable de la vida social contemporánea (Bauman, 2000; Rosa et al., 2007). En palabras de Bauman (2000, p. 2): “Hay razones para considerar la ‘fluidez’ y la ‘liquidez’ como metáforas adecuadas para captar la naturaleza de la fase actual, en muchos sentidos novedosa, de la historia de la Modernidad”.

En las últimas décadas han surgido múltiples propuestas teóricas que apuntan a describir y explicar conceptualmente la fluidificación de las formas de vida tardomodernas (por ejemplo, Bauman, 2000; Lipovetsky, 2016). Desde mi perspectiva, ninguna ha sido tan eficaz a este respecto como la teoría de la aceleración social desarrollada por Hartmut Rosa (2005) en *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. A diferencia de la mayoría de los diagnósticos actuales de época, el de Rosa no se queda meramente en el uso sugestivo de metáforas vagas como las de “la ligereza” (Lipovetzky, 2016), “lo efímero” (Lipovetzky, 2004) o “la liquidez” (Bauman, 2000). Colocando el eje en la dimensión temporal de la realidad social, este autor elabora una teoría sociológica sistemática que describe y explica la volatilidad tardomoderna como producto de un proceso omnicomprendido de *aceleración social*. Según esta concepción, el dinamismo irrefrenable de la vida actual obedece a un incremento exponencial de los ritmos micro- y macrosociales, un incremento que no solo puede ser aprehendido conceptualmente sino también constatado en términos empíricos (Rosa, 2005; 2013).

Haciéndole honor al título del presente dossier de la revista *Castalia*, en este artículo me propongo reflexionar acerca de los efectos de la aceleración tardomoderna en aquello que la filósofa Rahel

Jaeggi (2014) denomina las “formas de vida” [*Lebensformen*], esto es, en los *órdenes culturales colectivos* que encauzan y organizan la coexistencia cotidiana. ¿Cómo se vive en formaciones sociales hiperdinamizadas como las tardomodernas? ¿Existen diferencias sustanciales entre culturas aceleradas y no aceleradas de la vida conjunta? ¿Qué efectos tiene la aceleración social en la manera en que se estructuran, despliegan y regulan nuestras prácticas sociales más cotidianas? Estas preguntas y otras similares son las que me interesa plantear y responder, al menos de manera preliminar, en este texto. La estrategia que usaré para ello consiste en establecer un diálogo entre la perspectiva de Rosa y la teoría de las formas de vida elaborada por Jaeggi (2014) en el libro *Kritik von Lebensformen*.

Ahora bien, ¿por qué es necesario, o al menos relevante, poner en diálogo estas dos posiciones? ¿No nos brinda ya el propio Rosa respuestas suficientes a los interrogantes planteados? ¿Para qué necesitamos la teoría de Jaeggi? Sin dudas, el autor de *Beschleunigung* proporciona aportes sustantivos a la reflexión acerca de la dinamización de nuestros modos cotidianos de vida. En su obra no solo encontramos un análisis *macrosociológico* de la aceleración como rasgo estructurante de las “totalidades sociales” tardomodernas (ver, por ejemplo, Rosa, 2012, p. 273), sino también detalladas descripciones *microsociológicas* de los efectos de la misma en el plano de la existencia diaria (ver, por ejemplo, Rosa, 2005, p. 463; 2013, p. 24). En efecto, la teoría de la aceleración se ocupa exhaustivamente de fenómenos ligados a la experiencia y praxis cotidianas como “la aceleración del tempo de la vida” (Rosa, 2005, 175) y la “identidad situacional” (2005, p. 352). Y la nueva “sociología de las relaciones con el mundo”, desarrollada en escritos recientes como *Resonanz* (Rosa, 2016) y *Unverfügbarkeit* (Rosa, 2018), muestra que el régimen (tardo)moderno de “estabilización dinámica” fomenta la consolidación de modos malogrados o alienados de habitar el mundo de la vida (2016: p. 14, p. 671; Gros, 2020).

Sin embargo, las reflexiones sistemáticas de Rosa acerca de las consecuencias de la aceleración social en la vida cotidiana quedan muchas veces relegadas al plano de la *experiencia subjetiva*, es decir, al nivel de aquello que Max Weber denominaba la *Lebensführung* o “conducción de vida” de *los individuos* (Rosa, 2012, p. 151). En cambio, el sociólogo de Jena trata de manera más bien lateral y asistemática las repercusiones de la aceleración en la estructuración de las *formas culturales de vida* como tales, esto es, en los *órdenes colectivos* de coexistencia que constituyen el horizonte y marco necesario de la experiencia y la acción individuales. Me refiero, más precisamente, a los “patrones culturales” (Schutz, 1964, p. 91) de carácter *supraindividual* que configuran y regulan la vida diaria: inventarios de significado, estructuras de sociación, formas de praxis, usos y costumbres, etc. Esta tendencia un tanto subjetivista, que es rastreable ya en *Beschleunigung* (Rosa, 2005), se torna más pronunciada en los escritos recientes del autor, dedicados en gran parte al análisis “fenomenológico” de las relaciones subjetivas con el mundo en la (tardo)modernidad (Rosa, 2016; 2018; Gros, 2020).

No estoy afirmando con esto que Rosa *solo* analice los efectos de la aceleración en el *espíritu subjetivo* de la vida social cotidiana, dejando *totalmente* de lado lo que ocurre con el *espíritu objetivo*

de la misma.¹ De hecho, su tratamiento de la “aceleración del cambio social”, entendida como un aumento de la velocidad en que se modifican los “acervos de conocimiento”, las “formas de praxis” y los “estilos de vida”, constituye un aporte significativo al análisis de la hiperdinamización de las formas culturales de vida como tales (Rosa, 2005, p. 462). Lo que quiero sostener aquí es algo bastante más modesto: a la hora de estudiar la esfera de la vida diaria, Rosa no proporciona un análisis lo suficientemente sistemático y exhaustivo de la aceleración de las formas de vida qua formaciones colectivas, como sí lo hace de la aceleración de la *Lebensführung* individual o de las relaciones subjetivas con el mundo.

Según creo, la teoría de las *Lebensformen* de Rahel Jaeggi puede servir para paliar este déficit. Partiendo de esta premisa, el presente artículo propone una relectura de la teoría rosiana de la aceleración desde una perspectiva informada por el pensamiento de la autora suiza. Dado que la obra de Jaeggi es prácticamente desconocida en el mundo de habla hispana –no existe una traducción de *Kritik von Lebensformen* a nuestra lengua ni artículos en castellano acerca del libro–, dedicaré una parte sustantiva del texto a presentar su propuesta. En este sentido, mi artículo también puede leerse como una breve introducción a la teoría de las formas de vida, seguida de un intento de aplicarla al problema de la aceleración tardomoderna.

El texto está estructurado en tres secciones. En la primera de ellas (1) reconstruiré los lineamientos fundamentales de la teoría jaeggiana de las formas de vida. En la segunda (2), presentaré muy brevemente la concepción rosiana de la aceleración social. La tercera y última sección (3) estará dedicada a establecer un diálogo entre ambas perspectivas o, mejor dicho, a leer a Rosa desde la óptica de Jaeggi y viceversa.

1. ¿QUÉ SON LAS “FORMAS DE VIDA”? UN BOSQUEJO DE LA POSICIÓN DE RAHEL JAEGGI

- UNA DEFINICIÓN PRELIMINAR

Jaeggi emplea la noción de “formas de vida” [*Lebensformen*] para designar las maneras socioculturalmente establecidas en que una colectividad conduce, organiza y reproduce su vida cotidiana. Se trata, en otras palabras, de un concepto que denota los modos “informales” y rutinarios en que un grupo humano lleva a cabo las tareas fundamentales de la existencia social: trabajar, comer, jugar, educar a los niños, despedir a los muertos, etc. (Jaeggi, 2014, p. 78; 2018a, p. 74). Como lo subrayé en la introducción, las formas de vida no son fenómenos pertenecientes al plano subjetivo, sino “formaciones colectivas” [*kollektive Gebilde*] (Jaeggi, 2014, p. 77). Si el concepto weberiano de *Lebensführung* indica el *ethos* de la existencia individual (Rosa, 2012, p.

¹ La distinción entre “espíritu subjetivo” [*subjektiver Geist*] y “objetivo” [*objektiver Geist*] empleada aquí proviene originalmente de Hegel y es retomada en clave historicista y hermenéutica por autores como Dilthey, Simmel y Freyer. Mientras que el espíritu “subjetivo” refiere a la experiencia individual, el espíritu “objetivo” designa la esfera “supraindividual” y objetivada de la cultura, la cual está compuesta de “formaciones” o “entidades” [*Gebilde*] tales como instituciones, signos, normas y artefactos técnicos, etc. (Blasche, 2008, pp. 54-56). Como lo afirma la propia Jaeggi (2018a, p. 65), las formas de vida pertenecen al espíritu objetivo de la socialidad. Según creo, el espíritu subjetivo y objetivo de la vida social cotidiana son distinguibles pero se hayan íntimamente entrelazados: la experiencia individual está siempre ya enmarcada en una cultura objetiva, y esta última solo se pone en acto y en movimiento gracias a las primera. Un análisis exhaustivo de la esfera de la cotidianidad debe dar cuenta de *ambos* aspectos.

151), la noción de *Lebensform* hace lo propio respecto al régimen de vida de una colectividad (Jaeggi, 2014, p. 71, 77).

Las formas de vida constituyen entonces “órdenes de la coexistencia humana” (Liebsch en Jaeggi, 2014, p. 77) o “culturas de la acción conjunta” (Seel en Jaeggi, 2014, p. 70) que regulan y organizan nuestro trajín cotidiano. De acuerdo con Jaeggi (2014, p. 90; 2018a, p. 54), esta definición aplica no solo para formaciones de pequeña escala como la amistad o la familia, sino también para constelaciones macrosociales como el capitalismo o la Modernidad occidental. Existen entonces *Lebensformen* de diferentes alcances y tamaños que suelen estar “encastradas” unas dentro de las otras (Jaeggi, 2018a, p. 69). Así, por ejemplo, la familia nuclear² se inserta dentro del horizonte más amplio de la forma de vida moderna occidental (2018a, p. 65, 69).

En la obra de Jaeggi pueden encontrarse dos definiciones de las formas de vida pasibles de ser distinguidas analíticamente: (1) una *definición estricta* y (2) otra *más amplia*. Veámoslas más de cerca.

(1) *Entendidas en términos estrictos*, las formas de vida son “ensambles de prácticas y orientaciones” (Wingert en Jaeggi, 2014, p. 77). De esta definición se desprende que las *Lebensformen* se componen de dos tipos de ingredientes, a saber, elementos *prácticos-agenciales* –“prácticas” o “modos de comportamiento”– y *cognitivo-normativos* –“orientaciones” o “actitudes”– (Jaeggi, 2014, p. 77, 89; 2018a, p. 65). Como lo mostraré más abajo, Jaeggi considera que la noción de “prácticas sociales” [*soziale Praktiken*] abarca estas dos clases de componentes. Por esta razón, también define las formas de vida, lisa y llanamente, como “ensambles”, “plexos” o “haces” de “prácticas” (Jaeggi, 2014, p. 94; 2018a, p. 68, 77).

Consideradas en este sentido estricto, las formas de vida poseen un “estado de agregación” semisólido (Jaeggi, 2014, p. 74). Si bien pertenecen a lo que desde Hegel suele denominarse el “espíritu objetivo” de la vida histórica, son menos rígidas y macizas que las instituciones sociales propiamente dichas –escuelas, universidades, organizaciones, empresas, etc.– (2014, p. 77, 74; Jaeggi, 2018a, p. 65). Como estas últimas, las *Lebensformen* constituyen formaciones (relativamente) estables y rutinizadas, y se encuentran reguladas por sanciones normativas. Sin embargo, muestran un carácter más “informal” y flexible, entre otras cosas porque no están “estrictamente codificadas” (Jaeggi, 2014: 74). En esta primera definición, entonces, las formas de vida “engloban actitudes y modos habitualizados de comportamiento con carácter *normativo* que conciernen a la *conducción de la vida colectiva*, aunque no estén ni *estrictamente codificadas* ni sean *institucionalmente obligantes*” (2014, p. 77).

(2) Sin embargo, de acuerdo con Jaeggi (2018a, p. 65), las formas de vida tienden a “manifestarse” y “materializarse” no solo en instituciones sociales propiamente dichas, sino también en diferentes tipos de artefactos físicos: arquitectura, obras de arte, herramientas, monumentos, etc. Estas

² La mayoría de los ejemplos que introduzco para ilustrar la teoría de Jaeggi provienen de los escritos de la autora y parecen estar inspirados en sus propias experiencias cotidianas como mujer europea de clase media, habitante de Berlín, madre de familia y profesora universitaria. La teoría de las formas de vida, sin embargo, pretende ser una ontología social con validez universal. En este sentido, puede aplicársela al estudio de *Lebensformen* procedentes de diferentes culturas, *milieux* y tiempos históricos.

cristalizaciones, por su parte, terminan incorporándose en las *Lebensformen* y desempeñando un rol fundamental en la estructuración de las mismas (Jaeggi, 2014:, p. 74). Por solo dar un ejemplo, la familia nuclear *qua* forma de vida depende de las instituciones escolares para cumplir una de sus funciones principales, la crianza de los niños, y sería impensable sin la existencia de viviendas adecuadas para alojar la vida familiar conjunta: casas, departamentos, etc.

Por esta razón, Jaeggi (2018a, p. 65; 2015, p. 16) también emplea el concepto de formas de vida *en términos más amplios*. En este segundo sentido, la noción designa una formación colectiva que incluye no solo un sistema de prácticas y orientaciones, sino también las materializaciones institucionales, cósicas y artefactuales de las mismas. “[U]na forma de vida”, se lee en un pasaje de *Kritik von Lebensformen*, “puede ser entendida también [...] como el momento abarcador de un plexo [Zusammenhang] de prácticas con diferentes estados de agregación, uno de los cuales es el de las instituciones” (Jaeggi, 2014, p. 75).

Me parece que este concepto amplio es preferible por sobre el estricto a la hora de dar cuenta adecuadamente de la naturaleza de las *Lebensformen*. Porque las instituciones y los artefactos no son aditamentos contingentes, sino una parte constitutiva de las mismas. ¿Acaso puede pensarse la forma de vida de la (tardo)modernidad sin electricidad, ciudades, trenes, industrias, hospitales o escuelas?

- LAS PRÁCTICAS SOCIALES COMO “UNIDADES BÁSICAS” DE LAS FORMAS DE VIDA

Según Jaeggi (2014, p. 94; 2018a, p. 67), el abordaje teórico-social más adecuado para aprehender la complejidad de las formas de vida es la llamada “praxeología” o “teoría de la praxis” [*Praxistheorie*]. Solo esta perspectiva, que considera las “prácticas” como las “unidades básicas” de la realidad social,³ puede hacerle justicia a las insolubles tensiones dialécticas inherentes a la constitución de las *Lebensformen*: agencia-estructura, cognición-acción, materialidad-cultura, libertad-constreñimiento, reflexividad-irreflexividad (Jaeggi, 2018a, p. 67; Reckwitz, 2016, p. 100). Como veremos, en la perspectiva de Jaeggi, las prácticas sociales son *a la vez* subjetivas y objetivas, agenciales y actitudinales, activas y pasivas, materiales y culturales, reflexivas e irreflexivas.

Para empezar, la noción de práctica social abarca los dos componentes constitutivos de las *Lebensformen* que mencioné más arriba: elementos *cognitivo-normativos* y *prácticos-agenciales*. En este sentido, definir las formas de vida como “ensambles de prácticas y orientaciones” resulta “redundante”. Es suficiente caracterizarlas como “haces [*Bündel*] de prácticas” (Jaeggi, 2014, p. 105; 2018a, p. 68). Con el objetivo de enfatizar su fijeza y estabilidad, Jaeggi (2014, p. 94. Mi subrayado) suele referirse a las *Lebensformen* como “plexos *inertes* [*träge*] de prácticas”.⁴

³ Siguiendo el uso vigente en la tradición alemana contemporánea de la “*Praxistheorie*”, emplearé aquí el concepto de “praxis (social)” como sinónimo de “práctica (social)” (Reckwitz, 2003; Schäfer, 2016). Esta tradición, que inspira decisivamente las reflexiones de Jaeggi, surge de la combinación ecléctica de diferentes fuentes filosóficas y sociológicas: los desarrollos marxianos y marxistas en torno a la noción de praxis, el pragmatismo norteamericano, la ontología existencial de Heidegger, el pensamiento del segundo Wittgenstein, las posiciones de Bourdieu y Giddens, la etnomentología y la *Action-Network theory*, entre otras (Schäfer, 2016, p. 10, 14; Reckwitz, 2003).

⁴ En términos analíticos, Jaeggi considera las prácticas como las unidades básicas de las formas de vida. Sin embargo, subraya que las primeras no existen por fuera de las segundas. Como lo muestro en el punto (h), para Jaeggi (2014, p.

En términos generales, las prácticas sociales constituyen “modos” socioculturalmente establecidos “en los que hacemos algo” (Jaeggi, 2018a, p. 67; 2014, p. 95). Se trata, en otras palabras, de maneras cotidianas en las cuales los actores sociales tratan consigo mismos, con sus congéneres y con el mundo material (2018a: 67). “Ir al supermercado”, “jugar a las escondidas”, “asistir a una fiesta”, “hacer una transferencia bancaria”, “manejar”, “cocinar”, “leer un libro”, “tomar una cerveza”, etc. son solo algunos ejemplos de las múltiples praxis que llevamos a cabo en nuestro trajín diario (Jaeggi, 2014, p. 95).

A la hora de especificar los rasgos fundamentales de las prácticas, Jaeggi (2014, p. 95) se apoya especial, aunque no únicamente, en los máximos exponentes del *practice turn* contemporáneo en el campo de la teoría social: Theodore Schatzki (Schatzki et al., 2001) y Andreas Reckwitz (2003). En lo que sigue presentaré ocho de esos rasgos: (a) *secuencialidad*, (b) *habitualidad*, (c) *significatividad*, (d) *carácter sociocultural*, (e) *estructura teleológica*, (f) *normatividad*, (g) *carácter subjetivo-objetivo* y (h) *pertenencia a una forma de vida*.

(a) *Secuencialidad*. Las prácticas sociales no son acciones aisladas sino “secuencias” de acciones (Jaeggi, 2014, p. 96; 2018a, p. 67). La praxis de “ir al supermercado”, por ejemplo, implica una serie de actividades diferentes: recoger un carro o canasta, elegir los productos que se quiere comprar, hacer la fila para pagar, pagar, colocar los productos comprados en bolsas, etc.

(b) *Habitualidad*. Una práctica social como “ir de compras al supermercado” no es una actividad que se lleva a cabo solo una vez, sino algo que se realiza “repetida” y “habitualmente” (Jaeggi, 2014, p. 96; 2018a, p. 67). Como consecuencia de la ejecución regular y frecuente de una praxis, los sujetos se acostumbran a ella y tienden a desarrollar “rutinas”, “costumbres” o “hábitos” [*Gewohnheiten*] (Jaeggi, 2014, p. 96). Siguiendo a David Hume, Jaeggi (2014, p. 96, 123) define un “hábito” como un “esquema de reacción cuasiautomático”, es decir, como una “propensión” sedimentada a repetir irreflexivamente una actividad típica en una circunstancia también típica.

Más precisamente, en línea con Karl Polanyi, Pierre Bourdieu y otros, Jaeggi (2014, p. 214) argumenta que las prácticas habitualizadas se sustentan en diferentes formas de “*conocimiento tácito*” incorporadas por los actores sociales. Se trata de un “*know-how* práctico” que, a diferencia del “*know-that* teórico”, no está completamente “disponible” a la explicitación cognitiva. Por esta razón, podemos participar en prácticas “sin planear, querer o saber exactamente qué es lo que estamos haciendo” (Jaeggi, 2015, p. 17).

(c) *Significatividad*. Si bien están encarnadas en cuerpos y materializadas en artefactos, las prácticas sociales no son “hechos brutos” de carácter meramente físico-material. Su materialidad está siempre ya saturada de sentido (Jaeggi, 2015, p. 17). En otras palabras, lejos de constituir movimientos y/o comportamientos puramente físicos, las prácticas dependen constitutivamente de actitudes, orientaciones y actividades interpretativas por parte de los sujetos (Jaeggi, 2018a, p. 67). Inspirada en Charles Taylor, Jaeggi sostiene (2014, p. 105.) que “no solo ejecutamos prácticas [...]

104), las prácticas sociales son siempre “prácticas-en-contexto” [*Praktiken-im-Zusammenhang*]. En este sentido, es posible hablar de una primacía ontológica de las formas de vida por sobre las prácticas.

sino que las comprendemos simultáneamente *como algo* (como un juego, como una expresión de [...] intimidad o como hospitalidad)".

De hecho, las prácticas sociales solo pueden existir y volverse inteligibles sobre el trasfondo de un "horizonte interpretativo" [*Deutungshorizont*] (Jaeggi, 2018a, p. 68). Por ejemplo, solo se puede "ir de compras al supermercado", o comprender que alguien lo está haciendo, si se posee la capacidad de identificar las entidades, eventos, acciones y roles típicos de esta forma de praxis (2018a, p. 76). Esto es, si uno está familiarizado con el significado y la función de los "carritos de supermercado", las "filas para pagar", los "cajeros", los "empleados de supermercados", etc.

(d) *Carácter sociocultural*. Para Jaeggi (2018a, p. 67; 2014, p. 96), las prácticas son esencialmente "sociales" porque su horizonte interpretativo está socioculturalmente constituido. Es decir, no son sociales porque involucran la participación de más de un individuo, sino porque solo pueden "existir y ser comprendidas" dentro del contexto de "espacios de sentido" culturalmente establecidos (Jaeggi, 2018a, p. 67). Si se siguen estos lineamientos, no solo son sociales las prácticas cooperativas como "jugar al fútbol" o "participar en una conferencia científica", sino también formas de praxis generalmente solitarias como "meditar" o "leer un libro" (Jaeggi, 2014, p. 97).

(e) *Carácter teleológico*. Todas las prácticas sociales poseen además un "telos inherente". Esto significa que se encuentran inmanentemente orientadas al "cumplimiento" de uno o más "objetivos" [*Ziele*] o "fines" [*Zwecke*] (Jaeggi, 2014, p. 100; 2018a, p. 68). Por ejemplo, los sujetos en sociedades (tardo)modernas suelen "ir al supermercado" para abastecerse de alimentos. De acuerdo con Jaeggi (2014, p. 101), si bien una misma práctica puede tener diferentes propósitos intrínsecos, siempre es posible distinguir sus objetivos "primarios" de sus fines "secundarios".

(f) *Normatividad*. Como lo mostraré en detalle más abajo, Jaeggi (2014, p. 98) considera que las prácticas sociales poseen un carácter normativo. Además de ser "regulares" [*regelmäßig*], están "reglamentadas" [*regelhaft*]. Esto es, se encuentran regidas por "reglas" o "normas" mayormente implícitas que distinguen las performances "correctas" de las "incorrectas" (2014, p. 98): "[e]n una praxis [...] siempre encontramos ya internamente una diferenciación entre la acción correcta y la incorrecta" (Stahl en Jaeggi, 2014, p. 98). Debe enfatizarse que no se trata de normas definidas "desde afuera" por el sociólogo o el filósofo, sino de una normatividad "interna a las prácticas" mismas (Jaeggi, 2014: 98). Por ejemplo, "ir de compras al supermercado" *correctamente* implica, entre otras cosas, pagar los productos que se colocan en el carrito antes de abandonar la tienda.

(g) *Carácter subjetivo-objetivo*. Para Jaeggi (2014, p. 102), el cariz dual o ambiguo de las formas de vida, esto es, su naturaleza objetiva y subjetiva, dada y creada, se deriva en última instancia de la complejidad de sus unidades básicas: las prácticas sociales. Las mismas tienen esencialmente un "carácter activo-pasivo" en la medida en que son (re)producidas *activamente* por los sujetos y, a la vez, sufridas *pasivamente* por ellos como (pre)condiciones *objetivas* de la acción (Jaeggi, 2014, p. 102; 2015, p. 18). En este sentido, pueden ser caracterizadas como "plexos que abarcan tanto el sujeto como el objeto" [*Subjekt-Objekt-übergreifende Zusammenhänge*] (2014, p. 102).

Por un lado, las prácticas se manifiestan como "patrones de acción" [*Handlungsmuster*] de carácter inerte, es decir, como patrones que poseen una existencia "*independiente del sujeto*" y *preceden* su

acción tanto temporal como (onto)lógicamente (2014, p. 103). En esta faceta objetiva, las prácticas sociales tienen efectos restrictivos en la actividad de los individuos: le ponen “límites” a aquello que puede hacerse en la vida cotidiana (Jaeggi, 2018a, p. 67). Estos constreñimientos son a veces experimentados conscientemente, y otras operan de un modo más bien prereflexivo u opaco, esto es, como ciegos hábitos que definen secretamente las fronteras de lo posible (Jaeggi, 2014, p. 102, 123).

Pero las prácticas sociales qua realidades objetivas también poseen un “carácter posibilitador” [*ermöglichend*] (2014, p. 99). Es decir, funcionan como un “marco” o “escenario” que facilita o incluso hace posible ciertas acciones (2014, p. 99). Por ejemplo, únicamente sobre el trasfondo de una praxis específica como “jugar al fútbol” pueden tener lugar acciones como “marcar un gol”, “atajar un penal” o “ser expulsado” (ver 2014, p. 99).

Es claro, sin embargo, que las prácticas sociales solo existen como tales en tanto y en cuando son (re)producidas *activamente* por los sujetos (Jaeggi, 2018a: 67). En palabras de Jaeggi (2014: 102): “no hay” ninguna praxis “sin los individuos que la constituyen a través de sus acciones”. En última instancia, incluso las manifestaciones más objetivas de las prácticas no son más que “actividad humana ‘sedimentada’” (2014, p. 121).

En línea con Harold Garfinkel y Anthony Giddens, Jaeggi (2014, p. 131) enfatiza que las acciones cotidianas que (re)producen las prácticas nunca son “repetición[es]” automáticas de patrones rutinarios. Al menos en un sentido mínimo, la acción social siempre implica una “apropiación” [*Aneignung*] reflexiva y creativa de lo dado por parte de los actores o incluso un “proceso de negociación” [*Aushandlungsprozess*] (2014, p. 131). Lejos de ser meros “receptores” pasivos de las prácticas, los seres humanos también son “hacedores” de las mismas (2014, p. 131).

(h) *Pertenencia a una forma de vida*. No existe algo así como una praxis social completamente aislada. Toda la práctica está constitutivamente conectada con otras.⁵ Es decir, pertenece siempre ya a una forma de vida, esta última entendida como un haz, ensamble o plexo de prácticas (Jaeggi, 2014, pp. 102-104). Según Jaeggi (2014, pp. 106-108), los nexos entre prácticas dentro de una *Lebensform* son de dos clases: “interpretativos” y “funcionales”.

En primer lugar, las prácticas pertenecientes a una misma forma de vida comparten un mismo “horizonte de interpretación” (Jaeggi, 2018a, p. 69). Por ejemplo, los esquemas interpretativos operantes en las diferentes prácticas familiares relacionadas con el trato con niños –“cuidarlos”, “cocinar para ellos” o “jugar con ellos”– se desprenden en última instancia de la concepción del mundo propia de la familia nuclear *qua* forma de vida. En segundo término, las praxis sociales dependen unas de otras en un sentido “práctico-funcional” (2014, p. 107); es decir, solo pueden cumplimentar sus fines intrínsecos si otras prácticas funcionan “correctamente”. Este es el caso, por ejemplo, del vínculo entre las diferentes prácticas productivas y comerciales que constituyen al

⁵ En este sentido, Jaeggi sigue a la *Praxistheorie* alemana contemporánea. En palabras de Schäfer (2016, p. 11), “la identidad de una praxis depende [...] de su relación con otras prácticas [...] y del contexto social en que aparece”.

capitalismo como *Lebensform*: si no existieran las praxis de producción de pastas secas, golosinas o galletas, los supermercados no podrían vender estos productos en sus góndolas (2014, p. 107).

- LA NORMATIVIDAD ÉTICO-FUNCIONAL DE LAS PRÁCTICAS Y LAS FORMAS DE VIDA

La teoría praxeológica de las *Lebensformen* tiene muchas similitudes con la concepción *mainstream* de las prácticas en el campo de las ciencias sociales. Como se mostró más arriba, en línea con teóricos como Reckwitz (2003), Jaeggi concibe las prácticas como actividades sociales habitualizadas y materialmente emplazadas que operan con base en un conocimiento práctico tácito. Sin embargo, existe una diferencia crucial entre la posición de la autora y la de los exponentes del *practice turn*. La teoría de las formas de vida enfatiza un aspecto mayormente dejado de lado por estos últimos. Me refiero al carácter *normativo* de las prácticas (Jaeggi, 2018b, p. 449).

Más precisamente, la de Jaeggi (2018b, p. 449) es una “versión ético-teórica [*sittlichtheoretisch*] de la teoría de las prácticas” que se inspira decisivamente en la filosofía hegeliana. Las formas de vida, escribe la autora, son “formaciones de aquello que Hegel ha denominado eticidad [*Sittlichkeit*]” (Jaeggi, 2018b, p. 227). Porque además de poseer un carácter rutinario y habitual, tienen una “tarea, una función, un sentido y una racionalidad –y, precisamente, un *telos*”– (2018b: 450).

Como ya se señaló, según la autora, las prácticas sociales, y por tanto las *Lebensformen*, están estructuradas normativamente; es decir, se encuentran reguladas por reglas de carácter tanto implícito-informal como explícito-formal. En líneas generales, Jaeggi (2014, p. 144) define una norma como un “estándar” a la luz del cual puede juzgarse la corrección o incorrección de una acción. Hay normas en juego cuando existe la posibilidad de hacer algo “mal” o “incorrectamente” [*falsch*] (2014, p. 143).

Es importante resaltar que Jaeggi (2014, p. 139) entiende las normas como esencialmente *inmanentes* a las prácticas y *Lebensformen*. Se trata de un “elemento constituyente” de las mismas, y no de estándares impuestos desde afuera, ya sea por sociólogos, políticos o críticos sociales (Jaeggi, 2018a, p. 74). Esto significa que toda práctica social *exige por sí misma* ciertas “condiciones de cumplimiento” [*Gelingensbedingungen*] (2018a, p. 76). O, lo que es lo mismo, *demanda* ser ejecutada de una determinada manera: la “correcta”. Este requerimiento es generalmente vivenciado por los actores como una “presión normativa” que poco tiene que ver con los “constreñimientos” [*Zwänge*] de la naturaleza (Jaeggi, 2014, p. 147).

Por ejemplo, la práctica de “asistir a una fiesta”, extendida en las sociedades (tardo)modernas, involucra una serie de regulaciones mayormente implícitas que estipulan sus condiciones de cumplimiento. Los sujetos conocen dichas expectativas normativas de primera mano y, por tanto, pueden juzgar si la praxis es ejecutada correctamente o no (Jaeggi, 2014, p. 159). Si uno de los invitados está sentado en una esquina leyendo un libro en lugar de hacer *lo que debería hacer* – bailar, coquetear, charlar, beber, etc.–, los otros reconocerán esto inmediatamente y le harán saber que algo “no anda bien” con su comportamiento.

De acuerdo con Jaeggi (2014, p. 159; 2018a, p. 74), las normas constituyentes de las formas de vida son de una naturaleza muy peculiar: se trata de “normas de la eticidad” [*sittliche Normen*]. La autora

dedica muchas páginas de *Kritik von Lebensformen* a definir este tipo de normas en contraposición con otros como las “normativas legales” [*Vorschriften*]. En contraste con estas últimas, las normas de la eticidad son “anónimas”, informales y mayormente “implícitas”. No son promulgadas por un legislador específico ni se encuentran explícita y formalmente codificadas (Jaeggi, 2014, p. 154).

Jaeggi (2014, p. 177) no se cansa de subrayar que las normas de la eticidad no se sustentan en meras “convenciones”, sino en razones tanto “funcionales” como “éticas”. Las *sittliche Normen*, sostiene, son “normas ético-funcionales” [ethisch-funktionell] (2014: 177). Veamos esta tesis más de cerca.

Las normas surgidas de convenciones son de naturaleza “contingente” (Jaeggi, 2014, p. 166). No tienen otra justificación que la imposición o el acuerdo arbitrario entre actores sociales y, por esta razón, pueden ser reemplazadas sin problemas por otras diferentes. Un buen ejemplo es la convención de que los doctores deben vestir guardapolvo blanco. Si un día se promulgara el uso obligatorio de guardapolvos lila, esto no tendría mayores consecuencias para la ejecución adecuada de la praxis médica: los doctores aún podrían tratar y curar a sus pacientes.

Para Jaeggi (2014, p. 171), los estándares y regulaciones operantes en las *Lebensformen* tienen una justificación *funcional*. En contraste con las convenciones, las normas funcionales no son arbitrarias sino que tienen un “*Sachbezug*” o “referencia a la cosa”; es decir, se muestran adecuadas a la “cosa y el objetivo” [*Sache und Ziel*] de la práctica que regulan (Jaeggi, 2018a, p. 77). Esto significa que son normas “funcionalmente necesarias” para la “existencia” material y la “conservación” de la praxis en cuestión y, por tanto, que no pueden ser reemplazadas fácilmente por otras (2014, p. 171). Los doctores no necesitan vestir guardapolvo blanco para hacer su trabajo adecuadamente, pero sí *deben* examinar a sus pacientes exhaustiva y concienzudamente; de lo contrario, la praxis médica no *funcionaría* y los pacientes podrían sufrir daños severos de salud (Jaeggi, 2018a, p. 76).

Ahora bien, enfrentándose al funcionalismo sociológico clásico y a sus premisas positivistas-naturalistas, Jaeggi (2013, p. 4, 7) enfatiza que las “funciones” de los fenómenos sociales no son hechos puramente objetivos identificables desde una *view from nowhere*. En el plano de la realidad social, no hay algo así como un “funcionamiento en sí” (Jaeggi, 2015, p. 20). A la hora de definir la funcionalidad o disfuncionalidad de un hecho sociocultural, siempre están involucradas “interpretaciones éticas”, ya sea por parte de los actores o de los científicos sociales (Jaeggi, 2015, p. 20).

Más precisamente, decir que una práctica social funciona (o no) implica afirmar que cumple *correctamente* (o no) con su objetivo inmanente (Jaeggi, 2013, p. 4). Toda funcionalidad social está relacionada con un cierto fin a ser cumplido (Jaeggi, 2015, p. 20). Y este *telos* nunca es un “hecho bruto” totalmente independiente de interpretaciones y juicios de valor. La función social de una práctica o de una *Lebensform*, sostiene Jaeggi (2014, p. 178), está siempre ya “éticamente predefinida”. O, lo que es lo mismo, es determinada por un *ethos* específico.

En este sentido, las normas funcionales siempre dependen de normas éticas. De acuerdo con Jaeggi (2015, p. 20), toda praxis se encuentra inmanentemente gobernada por un *ethos*, es decir, por un estándar normativo implícito que define las “condiciones” a ser cumplidas por una ejecución “buena” o “lograda”. Así, por ejemplo, un “buen” tratamiento médico apunta a la cura de los

enfermos. El deber de examinar concienzuda y exhaustivamente a todos los pacientes es *funcional* a dicha finalidad ética (Jaeggi, 2014, p. 174; 2018a, p. 77).

En resumen, Jaeggi (2014, p. 177) piensa que las normas constitutivas de las prácticas y las formas de vida son “ético-funcionales”. Las dimensiones funcionales y éticas de las mismas se encuentran constitutivamente “entrelazadas” (Jaeggi, 2014, p. 175). Por un lado, los momentos funcionales dependen de los éticos: todo funcionamiento es siempre “buen funcionamiento” (Jaeggi, 2014, p. 175). Y, por otro, los *ethoi* no son valores que flotan libremente en el aire, sino estándares empotrados en la funcionalidad material de las prácticas (Jaeggi, 2014, p. 177).

2. ¿QUÉ ES LA “ACELERACIÓN SOCIAL”? LA PERSPECTIVA DE HARTMUT ROSA ACERCA DE LA MODERNIDAD (TARDÍA)

Habiendo ya delineado los argumentos centrales de la teoría jaeggiana de las *Lebensformen*, consagraré este segundo apartado a presentar un breve bosquejo de la concepción de la aceleración social desarrollada por Hartmut Rosa. Una vez realizado esto, podré dedicarme de lleno al objetivo principal del presente artículo: el análisis de los efectos de la (hiper)aceleración tardomoderna en las formas de vida.

Debe subrayarse desde el comienzo que la teoría rosiana de la aceleración social es una teoría sociológica *de la Modernidad* (Rosa, 2005, p. 105, 461; 2012, p. 175). De acuerdo con el sociólogo alemán, el rasgo distintivo de las sociedades (tardo)modernas es su carácter (*hiper*)acelerado. En sus propias palabras: “La historia de la Modernidad parece estar caracterizada por un aumento abarcador de la velocidad de los procesos tecnológicos, económicos, sociales y culturales, y por un aumento general del ritmo del tiempo” (Rosa, 2009, p. 78).

Las quietistas sociedades premodernas solo sufrían transformaciones socioestructurales, culturales y tecnológicas como consecuencia de factores exógenos y/o contingentes: guerras, catástrofes naturales, etc. En contraste, según Rosa (2016, p. 13), las formaciones sociales de la (tardo)modernidad se encuentran gobernadas *inmanentemente* por una “*tendencia sistemática a la escalación*” [*Eskalationstendenz*], esto es, por una propensión que las compele estructuralmente a dinamizarse o acelerarse. Dicha tendencia es motorizada especial, aunque no únicamente, por la “*lógica*” económica y sociocultural “*del incremento*” [*Steigerungslogik*] típica del capitalismo, entendido este como “el poder más lleno de destino de nuestra vida moderna” (Weber en Rosa, 2012, p. 14). “Sin dudas, el sistema económico dominante de la Modernidad tiene un significado fundamental en los estreñimientos a la dinamización y al incremento que penetran todas las formas y esferas de la relación moderna con el mundo” (Rosa, 2012, p. 14).

Más específicamente, Rosa (2019, p. 12) afirma que las formaciones sociales (tardo)modernas se encuentran regidas por el “principio estructural” de la “estabilización dinámica”. Esto significa que son sociedades que “solo pueden estabilizarse dinámicamente”. Para “mantener y reproducir” sus estructuras sociales, culturales y económicas, se ven obligadas a crecer, innovar y acelerar (2019, p. 12):

La sociedad moderna capitalista debe expandirse, crecer e innovar, incrementar la producción y el consumo, aumentar las opciones y posibilidades de conexión; en una palabra: debe acelerarse y dinamizarse para reproducirse a sí misma cultural y estructuralmente, para conservar su *status quo* formativo (Rosa, 2016, p. 14).

Sobre este trasfondo, Rosa (2005, p. 462) define la aceleración moderna como un proceso de dinamización exponencial de prácticamente *todos* los ámbitos de existencia social. Para ponerlo en términos más precisos, se trata de un progresivo “aumento de la cantidad” [*Mengezunahme*] de operaciones y actividades sociales –bienes producidos, signos comunicados, tareas realizadas, vivencias experimentadas, etc.– efectuadas “por unidad de tiempo” (2005, p. 115). Este proceso incremental se radicaliza en la tardomodernidad como consecuencia, entre otras cosas, de la desregulación de la lógica competitivo-acumulativa del capitalismo (ver, por ejemplo, Rosa et al, 2007, p. 23).

El concepto de aceleración es empleado por muchos teóricos e investigadores sociales de manera poco rigurosa. Sin dudas, uno de los méritos principales de Rosa (2005, p. 112) es haber diferenciado tres aristas o dimensiones de la aceleración social que suelen ser confundidas por la literatura especializada. Me refiero a (a) la “aceleración técnica”, (b) la “aceleración del cambio social” y (c) la “aceleración del tempo de vida” (Rosa, 2005, p. 462; 2009, p. 81). En el presente contexto, es suficiente con mencionar someramente algunas de las características principales de estas tres modalidades de aceleración.

(a) *La aceleración técnica* implica un aumento exponencial de la velocidad de los “procesos intencionales de transporte, comunicación y producción” posibilitada por los constantes avances tecnológicos (Rosa, 2009, p. 82; 2005, p. 462). Es indudable que desde el siglo XIX hasta la actualidad, se constata un “mejoramiento” progresivo de la eficacia y la rapidez de los medios técnicos de producción, locomoción y comunicación. Para decirlo de otro modo: gracias a los avances de la tecnología, aumenta exponencialmente la *cantidad* de bienes producidos, distancias recorridas y mensajes enviados y recibidos *por unidad de tiempo* (Rosa, 2005, p. 115). Un buen ejemplo de esta tendencia es la aceleración progresiva de las comunicaciones que tuvo lugar en las últimas dos décadas como consecuencia de desarrollos técnicos ligados a Internet y la telefonía celular.

(b) Por su parte, la *aceleración del cambio social* es definida por Rosa (2005, p. 113, 462) como un incremento constante de las “tasas de cambio social” [*Veränderungsraten*], es decir, de la velocidad en que se transforman las estructuras socioculturales: acervos de conocimiento, patrones de interacción, definición de roles sociales, modas, estilos artísticos, etc. Mientras que la aceleración técnica refiere a “procesos de aceleración *dentro* de la sociedad”, la aceleración del cambio social constituye entonces una “aceleración *de* la sociedad misma” (Rosa, 2009, p. 82. *Cursiva propia*). En términos más precisos, Rosa (2005, p. 468) sostiene que el pasaje de la Modernidad “clásica” a la Modernidad “tardía” implica un incremento del tempo del cambio social de un ritmo “*intergeneracional*” a uno “*intrageneracional*” (2005, p. 467).

(c) Finalmente, Rosa (2005, p. 195) identifica una *aceleración del “tempo”* o “*ritmo de vida*” [*Tempo des Lebens*] de los sujetos (tardo)modernos. Se trata, más precisamente, de un aumento sostenido de la “velocidad y compresión de las acciones y experiencias en la vida cotidiana” (2005, p. 195).

Como “reacción” a la “escasez de recursos temporales” típica de las sociedades (tardo)modernas, los individuos se ven constreñidos a hacer cada vez más cosas en menos tiempo (2005: 114). Este acrecentamiento de la cantidad de “episodios de acción y/o vivencia por unidad de tiempo” se cristaliza en instituciones típicas de la Modernidad tardía como el *fast food*, el *speed dating*, la *power nap* y el *multitasking* (2005, p. 113, 469).

3. LA ACELERACIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA

Con el objetivo de reflexionar acerca de los efectos de la aceleración tardomoderna en la estructura y el funcionamiento de las formas de vida *qua* fenómenos colectivos, en esta tercera y última sección intentaré establecer un diálogo teórico entre las perspectivas de Rosa y Jaeggi. ¿De qué manera se configura y organiza la vida social cotidiana en sociedades hiperdinamizadas como las contemporáneas? ¿Cuáles son las consecuencias de la aceleración social en la complexión y articulación de nuestras prácticas sociales más cotidianas? ¿Existen discrepancias importantes entre culturas lentas y aceleradas de la vida conjunta? En las páginas siguientes trataré de encontrar respuestas para estas preguntas y otras parecidas.

Para ello procederé en dos pasos. En primer lugar (1), criticaré la ausencia de un análisis del tiempo en la propuesta de Jaeggi, mostrando que su concepción de las *Lebensformen* opera con presupuestos sociotemporales implícitos que deben ser aclarados. Y en segundo término (2), tomaré las tres dimensiones de la aceleración social distinguidas por Rosa en *Beschleunigung* como punto de partida para pensar los efectos de la hiperdinamización tardomoderna en las formas de vida.

(1) En *Beschleunigung*, Rosa (2005, p. 461) critica con razón el “olvido del tiempo” [*Zeitvergessenheit*] en la teoría social del siglo XX. Me parece que esta objeción es también aplicable a la perspectiva de Jaeggi. Un vistazo al índice de *Kritik von Lebensformen* basta para comprobar que la autora no proporciona un análisis exhaustivo de la dimensión temporal de las prácticas y formas de vida. ¿Qué rol desempeña el tiempo en la constitución, complexión y funcionamiento de las *Lebensformen*? ¿Puede hablarse de un ritmo o tempo característico de *las formas* de vida? ¿O cada forma de vida está regulada y estructurada por un “régimen temporal” particular (Torres, 2021)? Esta clase de interrogantes no son ni siquiera planteados por la autora.

Entre otras cosas, el “*temporal turn*” (Hassan, 2010) que está teniendo lugar en las ciencias sociales desde la década del noventa nos ha enseñado que *toda* teoría social, lo sepa o no, opera con ciertas asunciones relativas a la temporalidad de la realidad sociocultural. La concepción jaeggiana de las *Lebensformen* no escapa a este axioma. Como lo mostraré a continuación, ella se sustenta en una serie de presupuestos sociotemporales implícitos. El esclarecimiento de los mismos me parece importante en dos aspectos. Por un lado, permitirá brindarle una mayor rigurosidad a la ontología social de las formas de vida. Y, por otro, puede servir como punto de partida para iniciar una reflexión acerca de la aceleración de las mismas en nuestra época.

Jaeggi tiende a caracterizar las formas de vida como *estáticas y constantes*, esto es, como formaciones colectivas que se mantienen relativamente *estables a lo largo del tiempo* (ver, sobre

todo, Jaeggi, 2014, p. 80).⁶ En *Kritik von Lebensformen*, la durabilidad e inercia de las mismas es contrastada tajantemente con el carácter pasajero y volátil de las “modas” y los “estilos de vida” [*Lebensstile*] (2014, p. 72, 80). Y se llega a afirmar que términos como “costumbre” [*Sitte*] y “uso” [*Brauch*], generalmente empleados en el derecho y el habla cotidiana para designar actividades tradicionales, rutinarias y/o consuetudinarias, reflejan de manera “bastante” adecuada lo que quiere expresarse con el concepto de *Lebensform* (Jaeggi, 2014, p. 73).

Como lo vimos más arriba, Jaeggi concibe las prácticas sociales como actividades esencialmente *habituales*: se trata de secuencias de acciones ejecutadas *regularmente* en la vida cotidiana. Es precisamente debido a este carácter *repetitivo* que los actores *se acostumbran* a ellas, incorporando *hábitos* de cognición y acción cuya validez y eficacia se ve (re)confirmada siempre de nuevo en la experiencia. En este sentido, la recursividad y constancia temporal de las prácticas explica en gran parte la familiaridad de las formas de vida. Si se encontraran en cambio constante, las *Lebensformen* nunca podrían constituir un “suelo de comprensibilidades de suyo” [*Boden der Selbstverständlichkeiten*] (Jaeggi, 2014, p. 130).

Puede afirmarse entonces que la perspectiva jaeggiana presupone, de manera (cuasi)ontológica, la estabilidad temporal de las formas de vida. En este sentido, la pensadora cae en un error similar al incurrido por las teorías del *Lebenswelt* de la fenomenología clásica: autores como Husserl, Schutz y Heidegger también tienden a pensar los mundos de la vida sociohistóricos como entornos relativamente constantes a lo largo del tiempo (Gros, 2021). En una época como la nuestra, en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, el presupuesto de la estabilidad sociotemporal se torna al menos problemático. Más abajo me expresaré sobre esto con mayor detalle.

Otro aspecto que Jaeggi no problematiza lo suficiente es el tempo o ritmo “cualitativo” de las formas de vida, es decir, la cadencia temporal que regula la ejecución y concatenación de sus prácticas constituyentes. Según creo, cada forma de vida posee una textura rítmica específica, y este tempo no es un mero aditamento contingente sino una condición necesaria para su “correcto funcionamiento”. Hay *Lebensformen* y prácticas que demandan un ritmo veloz y otras que requieren de lentitud y parsimonia. Las formas de praxis ligadas al mundo del mercado financiero constituyen ejemplos paradigmáticos de las primeras; las vinculadas a la reflexión filosófica pertenecen al segundo tipo.

(2) A continuación tomaré las tres dimensiones de la aceleración social distinguidas por Rosa como punto de partida para pensar los efectos de la hiperdinamización tardomoderna en la complejidad, estructura y funcionamiento de las formas de vida. Lo que sigue es una suerte de ejercicio intelectual que apunta a *poner en movimiento* la teoría de las *Lebensformen*.

(a) *Formas de vida y aceleración técnica*. Entendidas en un sentido *amplio*, las formas de vida no se componen únicamente de sistemas de prácticas sociales; también incluyen las materializaciones

⁶ Debe señalarse que la autora también proporciona un análisis de las transformaciones y cambios de –y en– las formas de vida. En su perspectiva, la “resolución de problemas” y las “crisis” son caldos de cultivo de los procesos de reconfiguración de los órdenes colectivos de coexistencia (Jaeggi, 2018a, p. 72; 2014, p. 200). Sin embargo, para Jaeggi (2014, p. 72, 80), una forma de vida solo puede ser tal si las prácticas que la componen poseen una estabilidad consolidada en el tiempo.

cósicas, artefactuales e institucionales de dichas prácticas. Si se sigue esta definición, la tecnología prevalente en una *Lebensform*, esto es, el conjunto de utensilios, artefactos e instrumentos cotidianamente empleados en ella, debe considerarse no como un mero apéndice sino como un elemento constitutivo de la misma. Innumerables investigaciones antropológicas y arqueológicas han demostrado que esto aplica para *todas* las culturas históricas. Ninguna *Lebensform* puede subsistir ni cumplimentar sus fines intrínsecos sin una forma de técnica, por más rudimentaria que esta sea (Popitz, 1992, p. 160).

Desde el estallido de la revolución industrial en el siglo XVIII, sin embargo, parece asistirse a un crecimiento exponencial del protagonismo de la(s) tecnología(s) en las *Lebensformen*. Las formas de vida modernas, y también la Modernidad *qua* forma de vida, estuvieron desde el comienzo atrevasadas de cabo a rabo por complejísimos entramados técnicos. Esto se acentúa aún más en la tardomodernidad. Nuestras prácticas cotidianas más elementales, esto es, los modos en que nos transportamos, nos higienizamos, comemos, jugamos y hasta dormimos, serían hoy en día impensables sin la mediación de dichos sistemas tecnológico-artefactuales.

Como se mostró más arriba, Jaeggi caracteriza los artefactos y objetos técnicos como materializaciones de lo que considera el núcleo de las formas de vida en sentido estricto: las prácticas sociales. Si se sigue esta idea, los cambios tecnológicos dentro de una forma de vida no serían más que una expresión o cristalización de modificaciones en las prácticas mismas. Me parece que esta concepción no es del todo adecuada. Primero, porque las prácticas no preceden a los entramados técnico-instrumentales sino que dependen siempre ya de ellos. Dicho de otro modo: las praxis y los artefactos son cooriginarios (Reckwitz, 2003, p. 284). Y segundo, porque muchas veces sucede justamente lo inverso a lo sugerido por la autora: son las innovaciones técnicas las que terminan provocando modificaciones profundas en las prácticas, y no viceversa. Como lo especificaré abajo, esto es lo que ocurre con muchas de las novedades tecnológicas vinculadas a Internet.

Con base en lo antedicho, es claro que la aceleración técnica descrita por Rosa produce modificaciones sustanciales en las formas de vida (tardo)modernas entendidas *en sentido amplio*. El incremento exponencial de la velocidad de los procesos de transporte, comunicación y producción al que se asiste desde comienzos de la Modernidad deja marcas indelebles en la complejión, estructura y funcionamiento de las *Lebensformen*. Puede afirmarse que estas tres operaciones –producir, comunicar y transportar– conciernen, directa o indirectamente, a *todas* las formas de vida humana. Por solo poner un ejemplo, el “funcionamiento” de la familia *qua* forma de vida presupone un estrecho vínculo interaccional entre sus miembros y, en este sentido, depende constitutivamente de redes de transporte y medios de comunicación relativamente eficaces. En muchos casos, el aumento de la eficacia de los medios de comunicación que tuvo lugar durante las últimas décadas ha contribuido a “acercar” y estrechar familias que, por diferentes razones, se encuentran distanciadas espacialmente.

Como es sabido, la aceleración de la producción y el transporte han sido fundamentales en el surgimiento y la consolidación de las *Lebensformen* modernas y capitalistas. En nuestra época, sin embargo, la modalidad de aceleración técnica más relevante parece ser la vinculada a las

(tele)comunicaciones. En la “era de Internet” (Fuchs, 2016) se asiste a una profunda transformación de nuestro “régimen espacio-temporal” (Rosa, 2005: 466). Gracias a la aceleración de la comunicación, vivimos en una suerte de “simultaneidad global” (Nowotny, 1994). Podemos intercambiar mensajes, información y datos de toda clase *en tiempo real* con personas ubicadas en los rincones más distantes del planeta. Esto no solo ha modificado la complejidad de muchas prácticas ya existentes, sino que también ha fomentado el surgimiento de nuevas. Por un lado, las praxis ligadas al consumo se han acelerado y modificado sustancialmente debido al avance del *e-commerce*. Por otro, al calor de las nuevas tecnologías han aparecido prácticas novedosas como “chatear”, “enviar y recibir e-mails”, “postear contenido en las redes sociales”, etc.

(b) *Formas de vida y aceleración del cambio social*. Arriba mencioné que el tratamiento rosiano de la aceleración del cambio social constituye en sí mismo un aporte sustantivo al análisis de la hiperdinamización tardomoderna de las formas de vida. En este punto no son necesarias complejas operaciones de traducción conceptual para establecer un vínculo con la posición de Jaeggi. Como se mostró, Rosa define esta modalidad particular de aceleración como un aumento de la velocidad en la que se modifican –o, mejor dicho, en la que pierden vigencia– las formas de praxis social y los acervos culturales de significado. Curiosamente, estos son los elementos que Jaeggi define como los componentes fundamentales de las *Lebensformen*.

Debido a su “olvido” de la dimensión temporal, la autora concibe las formas de vida como tendencialmente estáticas y constantes a lo largo del tiempo. Esta estabilidad, postulada de modo (cuasi)ontológico, no se condice con la dinamización constante que sufren las *Lebensformen* en la tardomodernidad. Según creo, el análisis rosiano de la aceleración del cambio social como un proceso de “contracción del presente” [*Gegenwartsschrumpfung*] puede servir para paliar este déficit. Veamos el argumento de Rosa más de cerca.

La aceleración del cambio social en la tardomodernidad produce una erosión del sólido entramado de prácticas e instituciones que regían la vida cotidiana durante los “treinta gloriosos” del capitalismo. Este proceso genera sentimientos de incerteza, desorientación y perplejidad en los actores sociales (Rosa et al., 2007, p. 26; Gros, 2021). Inspirado en la obra de Hermann Lübbe, Rosa (2013, p. 23; 2005, p. 462) sostiene que dichos sentimientos se deben en gran parte a una modificación sustancial en la experiencia social del tiempo que puede ser caracterizada como una “contracción del presente”.

En línea con Lübbe, Rosa (2013, p. 23; 2005, p. 562) entiende el *presente sociocultural* no como un ahora puntual, sino como un “espacio de tiempo” [*Zeitraum*] relativamente amplio. Más precisamente, el presente social constituye un lapso temporal relativamente extendido dentro del cual ciertas estructuras socioculturales *permanecen vigentes*. De manera análoga, el *pasado social* abarca las estructuras que “ya no están vigentes”, y el futuro, aquellas que “aún no son válidas” (Rosa, 2013, p. 23).

Dentro del espacio de tiempo socialmente experimentado como presente, la realidad sociocultural se mantiene tendencialmente estable. Esto permite que los actores desarrollen un sentimiento de seguridad cognitiva y práctica que resulta indispensable para la adecuada conducción de su vida

cotidiana. Dicha seguridad es, en gran parte, una “seguridad expectacional” [*Erwartungssicherheit*]: la confianza en la estabilidad del entorno permite anticipar certeramente lo que ocurrirá “a continuación” con base en hábitos y experiencias adquiridas en el pasado (Rosa, 2013, p. 23). Como lo mostré en otro sitio (ver Gros, 2021), de los señalamientos de Rosa puede colegirse que la estabilidad del presente social y la seguridad expectacional derivada de ella son requisitos fundamentales de la “familiaridad” y “comprensibilidad de suyo” del mundo social.

Ahora bien, según Rosa (2009, p. 83), debido a la aceleración de las “tasas de innovación cultural y social”, en la tardomodernidad la amplitud del presente *tiende a contraerse significativamente*. En este sentido, la aceleración del cambio social puede entenderse como un incremento exponencial de las “tasas de desmoronamiento de la confiabilidad de las experiencias y expectativas” (Rosa, 2009, p. 83). La contracción del presente implica entonces una disminución progresiva del espacio de tiempo durante el cual las prácticas sociales y los acervos culturales de significado permanecen vigentes (Rosa, 2013, p. 24; 2005, p. 462). A nivel experiencial, esto se traduce en una mengua del lapso dentro del cual los sujetos pueden confiar en la estabilidad de sus “condiciones de acción” y en la eficacia de sus *skills* prácticos e interpretativos (Rosa, 2013, p. 211). La contracción del presente produce una disociación entre los “horizontes temporales de *experiencia* y *expectativa*” (2013, p. 211).

De acuerdo con Rosa (2013, p. 24; 2009, p. 84), en la Modernidad tardía se observa un encogimiento del presente en prácticamente todas las esferas fundamentales de la vida social: la política, la economía, la ciencia, el arte, etc. Por supuesto, esto tiene efectos considerables en el modo en que los individuos perciben el mundo y su situación en él: los sujetos tardomodernos desarrollan una “conciencia de la contingencia” [*Kontingenzbewusstsein*], esto es, una percatación constante del carácter pasajero de las circunstancias sociales y de su propia posición dentro de las mismas. *Saben* que “las cosas (los trabajos, las parejas, los compromisos religiosos y políticos) *podrían ser de otra manera*” (Rosa, 2009: 88. Subrayado propio).

No resulta muy difícil traducir estas ideas al lenguaje conceptual de Jaeggi. El presente de una *Lebensform* es aquel espacio temporal dentro del cual las prácticas –y orientaciones– que la constituyen permanecen constantes. Dado que la autora considera las formas de vida como tendencialmente estables, parece presuponer por *default* un presente social de largo aliento. La recursividad y regularidad de las prácticas da pie al surgimiento de hábitos cognitivos y prácticos en las subjetividades. Y la constancia del mundo social reafirma siempre de nuevo la validez y eficacia de los mismos. Así, los sujetos consolidan una relación de familiaridad con su *Lebensform*, lo cual se ve reflejado en el desarrollo de una gran seguridad expectacional. No solo saben qué ocurrirá a continuación; también confían en que estarán en condiciones de “manejarlo” cognitiva y prácticamente con ayuda de su *know how* habitualizado.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando las formas de vida se dinamizan? Como vimos, la aceleración tardomoderna del cambio social produce un achicamiento considerable del presente. El lapso temporal durante el cual las prácticas sociales y orientaciones culturales se mantienen vigentes se acorta de manera progresiva. Para empezar, esto dificulta y/o bloquea los procesos subjetivos de aprendizaje y habitualización. En la tardomodernidad muchas formas de praxis no tienen un tiempo

de vigencia lo suficientemente largo como para que los individuos logren *acostumbrarse* a ellas. La incorporación de *skills* suele presuponer una repetición recursiva y duradera de las prácticas a ser habitualizadas. El cambio social constante obstaculiza estos procesos de sedimentación.

Pero esto no es todo. En los casos en que se logra adquirir hábitos cognitivos y prácticos, estos suelen volverse obsoletos muy rápidamente. Debido a la dinamización de las *Lebensformen*, las habilidades adquiridas en un momento no se ven reconfirmadas o verificadas en la experiencia ulterior. Para ponerlo fenomenológicamente, la modificación persistente de las prácticas vigentes genera la “explosión” de nuestras expectativas habitualizadas. En un contexto marcado por la transformación constante de las formas de praxis, el conocimiento habitualizado pierde vigencia muy rápidamente.

Así, se produce un resquebrajamiento de la familiaridad de las formas de vida. La incertidumbre reemplaza la seguridad expectacional. Esto no quiere decir que los habitantes de las *Lebensformen* tardomodernas no tengan expectativas. Sí las tienen, pero son de un tipo muy particular. Muchas veces no saben qué esperar. Y otras aguardan precisamente el cambio de las prácticas vigentes y el consecuente vencimiento de su *savoir faire*. Esta conciencia de la contingencia y la inseguridad expectacional que la acompaña echan por tierra la comprensibilidad de suyo de las formas de vida.

Un buen ejemplo para ilustrar esta crisis de familiaridad es la “obsolescencia de *skills*” que tiene lugar hoy en día en el mundo del trabajo. “Los cambios rápidos del mercado laboral”, afirma en este sentido el Centro Europeo para el Desarrollo de la Formación Vocacional (CEDEFOP), “deja a muchos trabajadores en riesgo de perder sus habilidades”. Este proceso de desaprendizaje de las prácticas laborales, que afecta especialmente a los adultos mayores, ha sido producido especialmente por los frenéticos cambios tecnológicos de las últimas tres décadas (CEDEFOP, 2012).

Para cerrar esta subsección, es importante hacer referencia a lo que Rosa (2009, p. 96) denomina la “inercia polar” o “paralización frenética” [*rasender Stillstand*]. El autor retoma este concepto de Paul Virilio para dar cuenta del carácter paradójico del cambio social en las formaciones sociales contemporáneas. En la tardomodernidad *todo* parece cambiar frenéticamente, excepto los principios fundamentales que estructuran la sociedad. Me refiero, sobre todo, a las estructuras del capitalismo *qua* sistema económico y cultural.

La idea de la “estabilización dinámica” expresa la misma paradoja de otro modo: por más contradictorio que suene, la estructura más estable de las sociedades (tardo)modernas es su tendencia a la aceleración. Si en línea con Jaeggi concebimos la (tardo)modernidad como una forma de vida *de larga escala*, entonces es posible afirmar que su “régimen temporal” (ver Torres, 2021) consiste precisamente en la dinamización constante. En este sentido, puede hablarse no solo de una aceleración de las formas de vida, sino también de la aceleración *como* forma de vida de la tardomodernidad.

El análisis rosiano de los constreñimientos normativos impuestos por la aceleración social es un buen punto de partida para desarrollar esta última idea: los sujetos tardomodernos no solo se ven *obligados* a cumplir con estrictas reglas temporales, por ejemplo, *deadlines*, sino también a acelerar constantemente el paso para mantener su posición en el mundo, esto es, para no perder capital

económico, social y cultural (ver Rosa, 2013: cap. 12). A la vez, estas normas temporales resultan esenciales para el *funcionamiento* de las complejas sociedades contemporáneas: sin ellas, la coordinación de las prácticas sociales sería imposible (Rosa, 2013, cap. 12). El orden temporal acelerado de la *Lebensform* tardomoderna puede ser entendido entonces como un régimen normativo *ético-funcional* en el sentido jaeggiano.

(c) *Las Lebensformen y la aceleración del tiempo de vida*. Como lo sugerí, el concepto de tiempo de vida, utilizado por Rosa en referencia al plano de la experiencia individual, es pasible de ser transferido al análisis de las formas de vida *qua* entidades colectivas. Puede afirmarse que cada *Lebensform* está regida por una cadencia rítmica propia. Cumpliendo un rol análogo al del tiempo de una pieza musical, el ritmo de una forma de vida regula la velocidad, sucesión y articulación de las diferentes prácticas cotidianas que la componen.

Aunque Jaeggi no lo observe, el tiempo específico de una *Lebensform* constituye un elemento fundamental en la estructuración de la misma. Además de definir su textura, es una condición necesaria para su “correcto funcionamiento”. La aceleración excesiva de una forma de vida con una cadencia esencialmente “lenta” puede conspirar contra su existencia. Y lo inverso también es cierto: las formas de vida que demandan una cierta “rapidez” sufren graves trastornos cuando se les impone una ralentización forzada.

Esto puede verse con más claridad a la luz de un ejemplo. Muchas de las prácticas que componen la “investigación científica” *qua* forma de vida requieren una cierta lentitud. Ciertas actividades características de la ciencia –la reflexión teórica, la realización de experimentos, la lectura y redacción de textos, etc.– solo pueden realizarse “correctamente” si se las ejecuta con gran detenimiento. Esta lentitud no es meramente un dictado abstracto del *ethos* científico. Por el contrario, de ella depende el “funcionamiento” de la ciencia, esto es, su capacidad para cumplimentar su *telos* inmanente: la producción de conocimiento “verdadero”. Todo científico “serio” sabe que el apuro puede conducir a imprecisiones, errores o falsas conclusiones.

En muchos sentidos, la aceleración del tiempo de vida en las sociedades tardomodernas puede conspirar contra el “funcionamiento” de la ciencia *qua* forma de vida (Vostal, 2016). Debido a la competencia desmedida por fondos, puestos y prestigio, los científicos contemporáneos se ven sometidos a fuertes presiones temporales. La fórmula *publish or perish* se ha convertido en una máxima para la supervivencia: es preciso publicar la mayor cantidad de *papers* en la menor cantidad de tiempo posible. Resulta claro, sin embargo, que la producción de ciencia “de calidad” con recursos temporales escasos es una tarea casi inviable.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.

Berman, M. (1983). *All That Is Solid Melt Into Air*. London: Verso.

Blasche, S. (2008). Geist, objektiver. En Jürgen Mittelstraß (Ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, pp. 54-55. Weimar: Metzler.

- Europäisches Zentrum für die Förderung der Berufsbildung [CEDEFOP] (2012), *Veraltende Qualifikationen – was tun?* Obtenido de: http://www.cedefop.europa.eu/files/9070_de.pdf
- Fuchs, C. (2016). *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Aged of the Internet*. London: University of Westminster Press.
- Gros, A. E. (2021). Die Beschleunigung der Lebenswelt: Alfred Schütz' Beiträge zu einer Phänomenologie der spätmodernen Weltbeziehung. En J. Dreher (Ed.), *Mathesis universalis: Die aktuelle Relevanz der 'Strukturen der Lebenswelt'*, pp. 291-316. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Gros, A. E. (2020). ¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa. *Argumentos: Revista de Crítica Social*, 22, 485-519.
- Hassan, R. (2010). Globalization and the “Temporal Turn”: Recent Trends and Issues in Time Studies. *The Korean Journal of Policy Studies*, 25(2), 83-102.
- Hobsbawm, E. (1964). *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Jaeggi, R. (2018a). Lebensformen als Problemlösungsinstanzen. *Philosophisches Jahrbuch*, 125/ I, pp. 64-89.
- Jaeggi, R. (2018b). Replik-Replik: Ökonomie als soziale Praxis. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 19(3), pp. 442-466.
- Jaeggi, R. (2015). Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, 57(1), 13-29.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2013). *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik*. Working Paper der DFGKollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaft, 1. Jena.
- Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetzky, G. (2004). *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.
- Marx, K. & Engels, F. (2009). *Das kommunistische Manifest*. Köln: Anaconda.
- Nowotny, H. (1994). *Time: The Modern and Postmodern Experience*. Cambridge: Polity Press.
- Popitz, H. (1992). *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Reckwitz, A. (2016). *Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript.
- Reckwitz, A. (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, 32(4), 282-301.

- Rosa, H. (2019). Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. En Wills, J-P., *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, pp. 11-35. Baden-Baden: Nomos.
- Rosa, H. (2016), *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa H. (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2009). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. En Hartmut Rosa and William Scheuermann (Eds.) *High-Speed Society*, pp. 77-113. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Rosa, H. (2005), *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. et al. (2007), *Soziologische Theorien*. UVK: Konstanz.
- Schatzki, T. et al. (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Nueva York: Routledge.
- Schäfer, H. (2016). *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schutz, A. (1964). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Torres, F. (2021). *Temporal Regimes: Materiality, Politics, Technology*. Nueva York: Routledge.
- Vostal, F. (2016). *Accelerating Academia: The Changing Structure of Academic Time*. Londres: Palgrave Macmillan.