Cuadernos LIRICO

Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia

22 | 2021

¿Cómo se cuenta una vida? El retorno de lo biográfico en la literatura rioplatense contemporánea

Aceleraciones. Una introducción

Accélérations. Avant-propos

Accelerations. An introduction

Catherine Coquio

Traductor: Carlos Walker

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/lirico/10834>

DOI: 10.4000/lirico.10834

ISSN: 2262-8339

Editor

Réseau interuniversitaire d'étude des littératures contemporaines du Río de la Plata

Referencia electrónica

Catherine Coquio, «Aceleraciones. Una introducción», *Cuadernos LIRICO* [En línea], 22 | 2021, Publicado el 11 marzo 2021, consultado el 16 marzo 2021. URL: <http://journals.openedition.org/lirico/10834> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/lirico.10834>

Este documento fue generado automáticamente el 16 marzo 2021.

Cuadernos LIRICO está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Aceleraciones. Una introducción

Accélérations. Avant-propos

Accelerations. An introduction

Catherine Coquio

Traducción : Carlos Walker

NOTA DEL EDITOR

En nombre de *Cuadernos LIRICO*, agradecemos el acuerdo de la autora para publicar esta traducción. El texto en francés, “Avant-propos”, fue publicado originalmente como presentación de un dossier titulado *Accélérations*, en el número 16 (2016) de la revista *Écrire l'histoire. Histoire / Littérature / Esthétique*. El dossier estuvo a cargo de Emmanuelle André, Catherine Coquio y Pierre Savy. Su publicación se realizó tanto en formato papel (p. 11-26) como electrónico (<https://journals.openedition.org/elh/1051>). Las notas de traducción se incluyen entre corchetes. Salvo indicación contraria, la traducción de las citas entre comillas es del traductor

- 1 Desde hace unos diez años, se viene cristalizando un pensamiento sobre el tiempo humano alrededor de la idea de *aceleración*. La idea estaba en el aire desde hace un mucho tiempo, y se condensa hoy en día como el efecto de un precipitado disciplinario: las artes, las ciencias y la filosofía parecen concernidas por esta palabra que en pocos años se ha vuelto central. Mientras que el cine encontró en el aumento de la velocidad una serie de procesos de dramatización y de escrituras motoras, lo que hizo sensible cierto apresuramiento delirante de las sociedades y de las vidas (*Magnolia*, *The Social Network*, *Birdman*, *Whiplash*...), el concepto de aceleración se hizo un lugar dentro de los debates públicos y académicos, no muy lejos de las recurrentes alusiones a la *mundialización*. En este marco, las controversias se han multiplicado alrededor de la denominada “gran aceleración” del “antropoceno”, un concepto científico emergente – fue propuesto el año 2000 por el químico Paul Crutzen para designar la “escalada” de efectos de la acción humana sobre el globo¹– que fue ampliamente difundido en las ciencias humanas, engendrando al mismo tiempo un “negacionismo ecológico” y un

abanico de nuevos énfasis apocalípticos. Paul Virilio, quien se ha consolidado como un especialista a la hora de pensar la velocidad en todos sus registros, se ha vuelto además un profeta capaz de engendrar un nuevo libro del Éxodo: al arte en vías de desaparición y al “ciudadano terminal” de la “ciudad pánico”, le siguen el “Gran Acelerador” global y sus desastres anunciados (2010)².

¿A favor o en contra de la aceleración?

- 2 En esos mismos años, se dio a conocer el trabajo sociológico de Harmut Rosa – *Aceleración* (2005 [2010]) y *Alienación y aceleración* (2010 [2012])³–, donde se presentaba, con no pocos tintes alarmistas, una “espiral autoalimentada” de tres procesos de aceleración que comanda el curso de nuestras sociedades: carrera tecnológica (internet, trenes de alta velocidad...), mutación social (movilidad profesional, recomposiciones familiares, obsolescencia de los objetos...), aceleración del ritmo de vida (multiplicación de tareas en tiempo reducido, hiperconexiones cronofágicas, etc.). De acuerdo con Rosa, esta convergencia impone una “ley” para todos, incluso un “totalitarismo de la aceleración”, lo que reduce la “experiencia” en beneficio de un querer vivir más y mejor. Más aún, esta convergencia destruye el proceso de deliberación y decisión propio de las democracias: “La consecuencia política más seria de esta crisis del tiempo, concluye Rosa, estriba en el cuestionamiento de la ambición de modelar la historia. (...). Se acabó el tiempo de la política”. De este modo, el fenómeno también da cuenta de una catástrofe, la que si bien está lejos del “amor al movimiento” (Rosa 2010: 325-326) propio de las modernidades anteriores, no por ello deja de ser su heredera en tanto que “modernidad tardía”.
- 3 Esta “crítica social del tiempo” ha encontrado una serie de objeciones, ya sea desde las ciencias sociales y políticas (Chollet 2011; Blanc 2011), ya sea desde la antropología poética (Michon 2011 y 2012). Se le ha criticado una visión simplificadora de la modernidad, una lógica social perimida, un abordaje donde el lenguaje tiene un lugar poco protagonista, un olvido sostenido de los polirritmos de las distintas sociedades y, sobre todo, se le ha objetado el catastrofismo que imprime a sus desarrollos y la consecuente despolitización de sus descripciones. Por lo mismo, se ha insistido en prestar atención a la palabra clave, en mirarla más de cerca o bien de modo transversal: “¿Usted ha dicho «aceleración»?”, inquiría Jean Birnbaum en el prefacio del libro colectivo *Où est passé le temps?*, surgido de un encuentro organizado por *Le Monde* en 2011. Ante la inflación del concepto y, con ello, de la idea de que se pierde el *tiempo* en sí producto de esta “aceleración de lo real” –el título del coloquio era “La desaparición del tiempo”–, el desafío pasaba por “atrapar el tiempo de la reflexión” a partir de los estados presentes del tiempo: ¿hacía falta enlentecer el ritmo y relanzarse a la conquista de un tiempo extenso, en aras de recobrar un espacio de confianza, de discusión, incluso de justicia? De todas formas, la diversificación de entradas, de saberes o de prácticas –historia, economía, filosofía, física, geografía, estética, literatura, deporte– condujo a relativizar “los argumentos, en forma de sombrías profecías, esgrimidos por los actuales detractores de la velocidad” (Birnbaum 2012: 9)⁴. En contra de la vertiginosa entropía de una palabra, la mirada puesta sobre la heterogeneidad y la complejidad de los tiempos naturales y humanos dio curso a una “«crítica de la crítica» de la aceleración” (Birnbaum 2012: 11). La fórmula fue retomada por Dork Zabunyan (2012), quien la utilizó a propósito del cine como un “arte del

tiempo” que se ha curtido en “experiencias de la velocidad”, en el entendido que desde sus inicios ha estado confrontado a la “aceleración de la Historia”, en particular, en lo referido a la experiencia de la revolución en el cine ruso de principios del siglo.

- 4 En 2013, el concepto apareció protagonicamente investido en el “Manifiesto por una Política Aceleracionista” (MPA) de Alex Williams y Nick Srnicek, publicado en primera instancia bajo el título *#Accelerate. Manifesto for an Accelerationist Politics*⁵. Allí, los dos autores británicos se oponen a los llamados altermundialistas –defensores de una “desaceleración” en vistas de una “modernidad alternativa”, capaz de “reinventar el futuro”– apelando a una reorientación de la “plataforma material del capitalismo”, lo que a su vez implica dejar de lado las aspiraciones de destruirla, puesto que nuestras sociedades y nuestras vidas están muy inmersas en esa plataforma para dar marcha atrás. A contrapelo del desdén catastrófico y de la izquierda contestataria, el manifiesto convocaba a *acelerar la aceleración*, con el objetivo de “liberar las fuerzas productivas” propias del proceso de abstracción capitalista (monetario y tecnológico), que ya Karl Marx había calificado de beneficiosas. Se busca que esas fuerzas ofrezcan, en cambio, una “verticalidad” eficaz, un nuevo método y una serie de objetivos urgentes: la apropiación cognitiva de técnicas financieras y digitales, junto a la adquisición de capital, todas ellas necesarias para producir un vuelco del capitalismo contra sí mismo. La intensificación de la productividad debe dejar de incrementar el trabajo, a expensas de un sistema absurdo y desastroso que compromete la vida humana sobre la tierra. Bajo estos supuestos, la civilización global debe enfrentar una “nueva especie de cataclismo” en este comienzo del siglo XXI.
- 5 Tomar el apocalipsis en serio, es darle definitivamente la espalda al siglo XX. “Los apocalipsis que se avecinan, dicen los autores, ponen en ridículo las normas y las estructuras de organizaciones políticas que se forjaron con el nacimiento de los Estados-nación, el ascenso del capitalismo y un siglo XX de guerras sin precedentes” (Srnicek y Williams 2014: 23)⁶. El capitalismo financiero ha devenido un obstáculo para la innovación, más allá de la profusión de gadgets y de la guerra de patentes. A la “estampida descontrolada” del neoliberalismo, hay que oponer un discurso de izquierda *afirmativo* e incluso aventurero, capaz de renunciar a su negatividad secular para volver a hacer lugar al futuro. Una nueva clase es llamada a la “hegemonía”: el “cognitariado” intelectual, encargado de hacer de la escena capitalista una “plataforma de lanzamiento hacia el postcapitalismo” (Srnicek y Williams 2014: 29)⁷.
- 6 Estas tesis han circulado velozmente en Europa y Estados Unidos, suscitando un rechazo previsible en la izquierda radical y en los ecologistas. Cuando el Manifiesto llegó a Francia, el escándalo ya se había moderado. Con el título “*Faster?*”⁸ y por iniciativa del colectivo “Peuple qui manque”, el 1º de diciembre del 2014 tuvo lugar en el Centro Pompidou un debate semi-lúdico. Entretanto, Yves Citton publicaba en francés el “Manifiesto aceleracionista” en la revista *Multitudes*, incluido como parte de un dossier monográfico, “*Accélérationisme?*”, donde se discutían las orientaciones del Manifiesto y se proponían reformulaciones o alternativas. Si bien Yves Citton (2014) tomaba distancia del vocabulario del Manifiesto en beneficio de las nociones de ritmo y de tempo, también aprovechaba para insistir en la urgencia de “acelerar la izquierda ecologista”. Por su parte, Frédéric Neyrat (2014) criticaba desde la óptica del antropoceno el costado de “discurso de vencedores” del Manifiesto, que perdía toda relación no instrumental con la naturaleza. Por añadidura, Matteo Pasquinelli (2014)

señalaba que el texto se basaba en la construcción de un “sujeto de la abstracción” que se propone como la “columna vertebral de la percepción del mundo”.

Aceleración, secularización: ¿de qué historia hablamos?

- 7 En todos estos debates, las reflexiones sobre el tiempo aspiran a exorcizar las amenazas provenientes de las formas ultracontemporáneas del capitalismo global. De ahí las protestas contra la “tiranía de la corta duración” (Birnbbaum 2012) y la destructiva “extensión del dominio de la urgencia” a la hora de hacer valer otras temporalidades (Bouton 2013). De ahí que se llame a la “lentitud de la reflexión” en contra de la historia como “deporte competitivo”, o se apele a la “inmovilidad del pensamiento” contra la ética de la intensidad (Boucheron 2016; Boucheron y Riboulet 2015: 107; García 2016: 199). Sin embargo, al mismo tiempo se clama por la *urgencia de una intervención*: el viejo “*kairos*” vuelve a ganar utilidad a la hora de hacer frente a la “polícrisis” que nos amenaza a todos. Más allá de las “sombrias profecías” se recurre a la idea de un “plazo” impuesto a la humanidad, cuya formulación responde a un peligro real de carácter nuclear y ecológico. Jean-Pierre Dupuy (2002) reactualiza esta perspectiva con su “catastrofismo ilustrado”, haciendo eco de la sabiduría de las intuiciones radicales de Hans Jonas (2008) y de Günther Anders después de Hiroshima: la de una “heurística del miedo”, la de un “tiempo del fin”, o la de “una obsolescencia del hombre” iniciada por la “segunda y tercera revolución industrial”. Se trata también de un argumento político, pues en los llamados a un “gobierno mundial”, el “cuidado del mundo” y el pensamiento del riesgo global implican un fuerte replanteamiento del vocabulario del *tiempo que queda*: “El mundo no tiene más tiempo que perder”, decía en 2012 el *Appel du Collegium International* dirigido al secretario general de la ONU. Durante este tiempo, proliferó una ecoficción de aplazamientos y sobrevivientes, produciendo catástrofes, desastres y zombis en series (televisadas). Como la literatura y el cine, los medios del arte contemporáneo se apropiaron muy rápido de la cuestión de la aceleración, mediante temas como la “desaparición” y la “obsolescencia”. Por ejemplo, en 2007 la exposición *Accélération* en Neuchâtel escenificó una paradoja: las obras de arte, donde el tiempo se condensa, son objetos que también están consagrados a la obsolescencia⁹. ¿Cómo “exponer” esta paradoja sin caer en el *pathos*? De todos modos, los museos se llenan tanto como pueden gracias al *pathos* de las catástrofes pasadas, presentes y futuras, haciendo del duelo o de la melancolía –según se prefiera– un espectáculo y alimentándose de carroña cada vez que haga falta.
- 8 Esta coyuntura hizo resurgir la cuestión de la *secularización*, tal y como la había planteado Reinhart Koselleck a propósito de la historia occidental del “progreso” durante los siglos XIX y XX. Pero aunque le debemos a Koselleck la primera reflexión epistemológica sobre la “aceleración histórica” (2011), y aunque así se da cuenta de un régimen de historicidad con nuestras experiencias de aceleración, la dimensión de la historia y de la historiografía queda, en estos debates ultracontemporáneos, las más de las veces relegada a un segundo plano, soslayada incluso cuando parece ser incorporada. Casi ausente del MPA, es neutralizada por Rosa, quien sin embargo reivindica la herencia de Koselleck; aunque claro, hay algunas excepciones. Dentro de un interesante dossier de *Esprit* intitulado *Le Monde à l'ère de la vitesse* (2008), el trabajo de Alexandre Escudier –“Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne”– está

dedicado a Koselleck. En su “Petite philosophie de l’accélération de l’Histoire” (2008), Olivier Remaud indaga aquello que se vive en el corazón del “acontecimiento disparador”, que sólo aparece como tal retroactivamente. El brusco cambio de cadencia priva al sujeto de sus apoyaturas, pero lo obliga a “reconstruir los puentes rotos entre lo antiguo y lo nuevo”. Así, en la discordancia violenta se ponen en juego la realidad de una historia común y la necesidad de un horizonte común. En el libro colectivo *Où est passé le temps?*, Nadine Vivier (2012) vuelve a trazar las mutaciones de la “conciencia del tiempo”, desde un tiempo rítmico, solar y religioso, hasta un tiempo mecánico y restringido, para ello recurre a la “hora universal” del meridiano de Greenwich (1884), a los horarios fijos de la fábrica y al cronometraje deportivo. A este tiempo de los relojes se enfrentaba la insurrección de julio, como lo recuerda Laurent Jeanpierre (2012) a propósito de las revoluciones árabes: estos “arrebatos de la Historia” lo hacen citar a Walter Benjamin, aunque aclara que deja de lado su mesianismo. Si bien conocemos la idea de un parentesco entre el presente revolucionario y el tiempo escatológico, su contenido nos resulta oscuro, sin ir más lejos, fue el mismo Koselleck quien le hizo frente a este lazo familiar e inquietante. En este mismo libro colectivo, François Hartog (2012), su heredero, vuelve sobre el “instrumento heurístico” del “régimen de historicidad”, comparatista, y describe la des-polarización anómica de la aceleración en el régimen presentista. Propone, con la “mirada distante” del historiador, un “desprendimiento del presente” que sea capaz de crear una distancia, para de esa forma ver mejor lo que está cerca.

- 9 *Ante los debates sociológicos y políticos, el presente número de Écrire l’histoire ha decidido tomar un campo crítico que es al mismo tiempo histórico y disciplinario. Se trata de esbozar un recorrido por la historia cultural de la idea de aceleración, considerando sus formas de expresión dentro de un círculo de manifestaciones más amplio, que integre las artes de la lengua, de la imagen y de la escena, pero también las prácticas de observación antropológica, con vistas a aprehender el proceso de mundialización actual. Examinar los más diversos imaginarios de la aceleración, implica volver al plural empírico de las modernidades y al carácter discontinuo de las obras, y cuestionar desde allí el retorno de los antiguos paradigmas religiosos en la política y en el arte.*
- 10 *De este modo, procuramos volver a interrogar y abrir este concepto dentro de una reflexión sobre las duraciones y las escansiones de la historia, hecha de ideas sobre las metáforas, narraciones, prosodias y escrituras –literarias, fotográficas, filmicas, coreográficas– que recorren a la aceleración, para hablar así del tempo de las historias y de las existencias. ¿Cómo, en los saberes y en las obras, se expresa la ambivalencia asociada a la idea de aceleración, entre impaciencia y pánico, entre deseo y fuga, entre la inminencia de la salvación y la inminencia de la catástrofe? ¿Cómo se articulan en ella el tiempo social y el tiempo privado o íntimo? ¿Qué imagen nos hacemos del tempo en nuestras sociedades y en nuestras vidas, real e imaginaria, en sueños o en pesadillas?*
- 11 *Estas eran las últimas palabras de la convocatoria que junto con mis colegas, Emmanuelle André y Pierre Savy, enviamos a principios del 2015 a los colaboradores del presente número. De ahí en más, las obras y los debates sobre las aceleraciones se han multiplicado. Hacia el final de 2015 tenía lugar en París la COP21¹⁰, en buena medida, gracias a fuertes presiones militantes. En abril del 2016, la Comisión internacional de estratigrafía (ICS), surgida de la Unión internacional de ciencias geológicas, se reunió con el objetivo de validar, o no, el “antropoceno” y, en*

consecuencia, para decidir cuándo comenzó esta entrada de la Tierra en la edad del Hombre.

La aceleración como creencia

- 12 Por ese entonces también aparecía el libro de Srnicek y Williams *Inventing the future. Postcapitalism and a World Without Work*, esta vez ovacionado como una revolución en el pensamiento de izquierda. Un “laboratorio aceleracionista” se formó a lo largo del mundo, afirmaba Laurent De Sutter (2016) en el prefacio del libro colectivo *Accélération!*. La exclamación del título exhorta a *acelerar de verdad* mediante la búsqueda de medios para volver al capitalismo contra sí mismo, y esto en todos los dominios que están en juego. Este libro conforma un breviario político, cuya organización toma como modelo a la antología *#Accelerate. The Accelerationist Reader*, publicada en 2014 en Falmouth y en Berlín por Armen Avanessian y Robin Mackay¹¹, y que en gran parte reproduce los textos aparecidos previamente en Alemania, Italia, Estados Unidos e Inglaterra. En el libro recién mencionado, la exhortación pasaba por la reposición del hashtag en el título, lo que ya en el Manifiesto inglés transformaba *accelerate*, el verbo, en palabra clave, marcada por un reconocimiento *geek* y por su cariz de eslogan. Por su parte, el volumen francés introdujo un poco de orden, volvió al sustantivo y dividió el trabajo según distintos registros. Cada uno de los nueve autores, tomaba un campo distinto sobre el que se proponía acelerar: la política (Antoni Negri), el capitalismo (Nick Land), la revolución (Mark Fisher), la humanidad (Reza Negarestani), la razón (Ray Brassier), la automatización (Tiziana Terranova), la ecología (Yves Citton), la universidad (Armen Avanessian), el feminismo (Laboria Cuboniks). Cada quien estaba llamado a examinar un proceso de aceleración “auténtico”, lo que desde el vamos se distinguía de un simple “aumento de velocidad”: la *Akzeleration*, por entero distinta de la *Beschleunigung* alienante de Rosa, es concebida aquí con un potencial emancipador y creador. De esta forma, el recalentamiento de las apuestas propiciado por esta convocatoria, fustigó la preponderancia de una nada despreciable histeria en las páginas de este volumen. Muy lejos de Rosa, se barre la teoría crítica perimida, sin mencionar las ideas pasadas de moda de la filología. Es más, se reescribe el *Mil mesetas* de cualquier modo para reconectar el capitalismo con una erótica de las pasiones (un sector algo descuidado por el MPA). El bergsonismo deleuzeano se arroja hacia un “realismo especulativo” – una filosofía del objeto post-teológica en lucha abierta contra la mortalidad– cuyos postulados llevan a hablar de verticalidad “trascendental” en referencia al ser humano, el que es concebido así como una suerte de “hipótesis construible” abierta por una “racionalidad aumentada”. A pesar del rechazo de la palabra *utopía*, la alienación es mesiánicamente transformada en condición de liberación, y esto se hace en virtud de una “confianza” o “creencia fundamental” en los *poderes de la aceleración*: Nick Land invoca una “poética de *hyperstitions*” propia de un “hacer advenir las cosas”, vale decir, invoca un “destino”. A través del “xenofeminismo”, invitado a desplegar los “tentáculos intervencionalistas” [interventionnalistes] en nombre del “tránsito hacia lo universal”, se declara la guerra al “viejo orden del sexo”, en tanto “dominio privado” y “templo de la Naturaleza”, en aras de devenir la “arena ilimitada de la ciencia”, cuyos despliegues abren camino a grandes horizontes, donde la “re-ingenería” del mundo se juega en la biotécnica de la política de las hormonas (“Laboria Cubonix”). Yves Citton, el único provisto de un principio de realidad, muy a mal traer en otros lugares, se preocupa por el ritmo lento de la ecología y propone el aprendizaje urgente de la

“hiperobjetualidad”, una manera en que los objetos nos alcanzan sin manifestarse (radioactividad, calentamiento climático...).

- 13 Contra la detención capitalista, contra su “estasis”, el taller aceleracionista llama a una “carrera por las armas” intelectuales, técnicas y digitales. La escritura en los teclados de computadoras produce una multiplicación de siglas y neologismos, moviliza imágenes de la desviación, del bricolaje, de la piratería, del hackeo. Pero esta “modernidad alternativa” parece no poder pensar su novedad sin ir a buscar los viejos oropeles prometeicos del siglo XIX, o sin recurrir a aquellos, gramscianos, de la “hegemonía” o, en fin, sin prescindir de la escatología ni de la herejía. De hecho, se reconoce a sí misma como una “herejía marxista”, en el sentido en que el marxismo era una herejía del capitalismo. ¿No es esta retórica anticuada una de las formas con que se da a ver el desinterés del Manifiesto por la historia y la historicidad?

Reencantar o desencantar el tiempo

- 14 Mientras que la falange del cognitariado corre hacia su destino hegemónico, las tesis de Rosa sobre el “hambre temporal” y el dictado de la aceleración hacen las veces de una sabiduría de los pueblos, y se expanden bastante más allá del círculo académico europeo de su primera recepción. En una entrevista reciente concedida a *Le Monde*, Rosa (2016) resumía la “paradoja” que había movilizado diez años de su investigación en estos términos: “Mientras más economizamos el tiempo, mayor es la sensación de que nos hace falta”. Este resumen está claramente signado por el trazo de la experiencia común, de hecho, está formulado para un público vasto. En continuidad con ello, Rosa habla de “resiliencia” a instancias de esta “patología social”, resumida de forma elocuente por la paradoja recién mencionada, pues ella destruye “nuestra capacidad de apropiarnos del mundo, de emocionarnos y de desarrollar una resiliencia”. Aquí, el “mundo” a salvar es aquel, ético, del precio dado a nuestras vidas. De ahí que el argumento mayor de Rosa sea existencial y moral, y es en este aspecto que su libro resulta muy alemán, pues no sólo se inscribe en la tradición de Adorno, Weber, Koselleck y Blumenberg, sino que también lo hace en la de Goethe y Thomas Mann.
- 15 Se le ha reprochado a Rosa entregarse al guión del “fin de la política”, en el punto en donde sería más preciso examinar la “crisis”¹². Es más, su preocupación pasa por el fin de toda normatividad ética en política. El Estado y el ejército participan de esta coyuntura como “factores institucionales centrales de la aceleración”, aunque por la vía de la “desregulación” y del abandono de las “normas”. La reorientación crítica formulada en *Alienación y aceleración* se quiere a sí misma como política. Su plegaria por las formas de vida viene acompañada de un inventario y de un programa de renovación de la teoría crítica y de la sociología: Marx, Simmel, Durkheim, Weber, le habían dedicado atención al tiempo social antes que se desarrollara una sociología “ampliamente atemporal”. Habermas y Honneth, uno en la teoría de la comunicación, el otro, en su teoría del reconocimiento, han soslayado la dimensión del tiempo y abandonado por error los conceptos de alienación e ideología. Rosa retoma a su manera a Marx, Lukács, Marcuse, Adorno, y adjudica a la “filosofía social” la tarea de responder ante el estado actual del “sufrimiento social”, y la de plantear así la cuestión ética: “¿qué es una vida buena?”. Para hacerlo, tiene que encarar la relación “yo-mundo”. Lanzado a la búsqueda de una filosofía del sujeto, el sociólogo alemán opone a la alienación una “noción existencial y emocional” basada en los “ejes de resonancia”,

esto lo toma de *Las fuentes del yo*, de Charles Taylor. Además, sugiere buscar en la *mimesis* –vale decir, en el arte según Adorno– una “aproximación reactiva entre el yo y el mundo”.

- 16 A falta de una sociología capaz de articular los tiempos individuales, sociales e históricos, Rosa apela a lo que se ha pensado de estos nudos temporales desde Shakespeare hasta Thomas Mann, pasando por Goethe, Rousseau, Marinetti, Proust... Con estas armas, invoca una “esperanza” modesta: no se trata de encontrar una “vida no alienada”, sino “momentos de experiencia humana no alienada”. Su plegaria a favor del arte y sobre todo de la música, necesaria para la “resonancia del mundo”, lo hace citar a Eichendorff, el poeta “bueno para nada”: para despertar al mundo a través del canto “hay que encontrar la palabra mágica”... Para terminar, el heredero de Weber llama al *reencantamiento* del mundo en contra de la falsa musicalización generalizada de la vida cotidiana –aeropuerto, supermercado, ascensor–, la que, según afirma, no es más que un síntoma del “desastre de la resonancia dentro del mundo de la modernidad tardía” (Rosa 2012: 141).
- 17 El mundo de la modernidad tardía, privado de música, está claramente embrujado. Y es preciso preguntarse, si esta modernidad que hace mundo no es acaso la que embruja. Si fuera el caso, ¿el encanto viene de su “carácter tardío”, heredero de lo antiguo, o de la misma modernidad? ¿Acaso Rosa no está atrapado en el círculo encantado de su “modernidad tardía”, como lo están los aceleracionistas con su “modernidad alternativa”? ¿No era que debíamos liberarnos de esta *modernidad encantada*, en el entendido que el mito postmoderno no había llegado? Quizás sea esta la apuesta del último libro de Tristan Garcia, *La Vie intense. Une obsession moderne*, cuya elaboración de una *crítica de la intensidad* instala el debate sobre un plano ético, mostrando un ideal de vida profundamente tomado por el mito moderno de la electricidad. Este ideal de vida intensa –“lo que la electricidad ha hecho del pensamiento”–, amenazado de rutina crónica, se ha transformado en una negación de vidas; este mismo ideal conduce a exaltar la noción de “suerte”, en vistas de salir del “impasse de la modernidad” y de su “alternativa trágica” (García 2016).
- 18 De todos modos, se aprecia lo que el concepto de “modernidad tardía” le debe al romanticismo alemán y a la primera Escuela de Frankfurt. Por lo demás, Rosa cita escasamente la literatura de hoy en día, y esto muy a pesar de que la aceleración constituye una de las obsesiones de la poesía y del teatro contemporáneo. Sin embargo y a pesar de lo anterior, la “familia temporal” de Rosa ha inspirado varias obras e incluso ha impulsado la escritura de alegorías políticas. En una reseña de *Alienación y aceleración* aparecida en *Le Monde diplomatique*, Mona Chollet (2012) evoca la novela de Trías de Bes, *El vendedor de tiempo*, donde se ilustra el mecanismo de la deuda como “robo del tiempo”¹³. La fábula, escrita en un estilo nervioso, lleno de abreviaciones, cuenta la historia de un hombre, empleado de una multinacional, que un día se da cuenta que le harían falta treinta y cinco años más de trabajo para pagar su deuda, todo esto, además, le sucede mientras sueña con volver al pasatiempo de su infancia: el estudio de hormigas cabeza roja. Por lo mismo, se decide a vender su tiempo (“T”), primero, en botellas de cinco minutos, después, en cajas de dos horas; resultado: se venden como pan caliente, y su empresa alcanza tanto éxito que... trastorna su tiempo.
- 19 En este mismo artículo, Mona Chollet evoca las revueltas de los obreros ingleses en la época en que se instaló el marcado de tarjetas y la sirena en fábricas y talleres, y recuerda a su vez la fórmula del “molino del diablo”, utilizada por los campesinos

kabilios y retomada por Bourdieu a propósito del tiempo disciplinario importado por la colonización. Esta última cuestión también está ausente del libro de Rosa, pues allí sólo se habla de “mundo global”, mientras que la disparidad de ritmos entre civilizaciones aparece muy poco en su crítica de la *alienación occidental*, que, por lo demás, sigue siendo occidentalocéntrica. En su último libro, *Politiques de l'inimitié*, Achille Mbembe (2016) resitúa la tanatopolítica de los imperios coloniales y esclavistas en una *historia de las aceleraciones* capitalistas. Estas, conducen al reino de la hostilidad y a la persecución de los extranjeros que agitan el mundo, pero también, y a condición de un “colosal trabajo de sí mismo”, llevan a la “ética del caminante”, que este toma de la obra de Fanon. Más allá de la complicación post/neo-colonial, o del mentado afrofuturismo, hoy en día habría que pensar la aceleración a escala mundial.

- 20 El 28 de mayo del 2016, en Leipzig, se realizó un debate titulado *A Gouvernement of Times*, organizado por Aliocha Imhoff y Kantuta Quirós, los mismos que en 2014 habían lanzado en Francia el debate alrededor del “Manifiesto aceleracionista”. Aunque aquí se trataba menos de “inventar el futuro” que de reencontrar “relatos de posibilidad en este principio del siglo XXI”. El debate estuvo abiertamente marcado por el “aceleracionismo”, bajo la forma de un juego agonístico que fue bautizado como la “batalla de los tiempos”¹⁴. El presidente del simposio fue François Hartog, el historiador de ese presentismo que se trata de dejar atrás, aceleracionismo incluido. Este simposio-performance tuvo lugar en el marco de la exposición *Capitalist Melancholia*¹⁵, la que fue concebida por Camille de Toledo, François Cusset y Michael Arzt, y que reunió a diez obras de artistas alrededor de la idea de fase última del capitalismo global, en tanto producto de destrucción, de morbilidad y de tedio: ¿Qué viene después de la “gran aceleración” del capitalismo?, se leía en el texto de presentación. ¿Qué va a ser de nosotros, de nuestros cuerpos, de nuestras fuerzas y de nuestros espíritus, una vez que esta fase de aceleración avance?” La exposición jugaba con la vieja tradición de las “vanidades” para expresar el agotamiento de las fuerzas humanas, en un sistema ganado por su propia pulsión de muerte, productor de *burn out* en serie, y donde a los sujetos sólo les queda un espacio de batalla entre egos, emblemático para la ocasión por los nombres de Jeff Koons y de Louis Vuitton. Camille de Toledo (CHTO), co-curador y artista, presenta tres momentos: 1. “*Capitalist Melancholia*”, un vídeo-abecedario del capitalismo del siglo XXI; 2. “La batalla del presente y del pasado”, un terreno cubierto de guantes de box rojo bermellón; 3. “El cementerio del futuro”, doce tumbas estilizadas con epitafios que conciernen al antropoceno. *Melancholia* le responde a *Eutopia*, como si, bajo el efecto del desastre político ambiental, deba hacerse incluso un duelo de la idea de utopía, la que había inspirado a la exposición *Europa/Eutopia* presentada unos meses atrás. Pero se trata sobre todo de hacer descender a los infiernos la idea de Posible, expuesta por el Manifiesto en la “Exposición Potencial” (mayo 2015), para de esta forma lograr que esa idea recupere sus fuerzas y siga su camino: un camino alternativo, político, estético y literario, inquieto ante las relaciones entre lo real y la ficción¹⁶.

- 21 El camino alternativo ensayado aquí ha sido guiado por la misma inquietud. Ante el entusiasmo prometeico de los aceleracionistas, y ante la plétora de debates y publicaciones sobre los cambios de ritmos, le correspondía a *Écrire l'histoire* la tarea de hacer emerger a la *aceleración histórica* como *problema*, un problema en sí mismo histórico. A ello se han consagrado las contribuciones de Christian Delacroix sobre un

“estatuto histórico inhallable”, la de Pierre Savy sobre el conservadurismo de Daniel Halévy, un pionero de la aceleración que cayó en el olvido, la de Guillaume Mazeau sobre el caso particular de la Revolución francesa. También se incluye uno de los dos grandes textos que Reinhart Koselleck consagró a la aceleración, el que no había sido traducido al francés, y que hoy podemos leer gracias a la traducción de Philippe Forget. En “Acortamiento del tiempo y aceleración”, Koselleck vuelve sobre la cuestión de la secularización, cuyos trazos estaban en un segundo plano en “¿Existe una aceleración de la historia?”¹⁷. En este último texto, aparecido en francés en 2011, se yuxtaponen de manera elíptica una serie de observaciones sobre las formas de la aceleración moderna, con otra sobre la persistencia del esquema apocalíptico. Fiel a sus costumbres, en esta ocasión Koselleck divide en dos cada concepto y cada cuestión. Por un lado, distingue entre la aceleración como “concepto de experiencia”, propia de los Tiempos modernos (1), y como “categoría de expectativa”, la que sería de naturaleza religiosa (2). Por otro lado, divide en dos la cuestión planteada: ¿hay aceleración *en* la historia o *de* la historia?

¹⁸ Articula así aquello que antes había separado, esto en el entendido que “Acortamiento del tiempo y aceleración” trabaja en esa bisagra, gracias a una perspectiva general basada en la idea de secularización.

- 22 “Desde un punto de vista político, todo se juega en saber quién acelera –o ralentiza–, quién o qué acelera, dónde y por qué”, escribe Koselleck para terminar. Cada una de estas preguntas, palabras más, palabras menos, están planteadas en los textos aquí reunidos. Igualmente política es la pregunta por el *cómo* de la aceleración, central en estas páginas y cuyos alcances encontrarán diversas variaciones: ¿en qué lenguajes, en qué ritmos, en cuáles imágenes, en qué gestos se despliega y se piensa la aceleración de la historia y de nuestras vidas? ¿Qué significan los efectos de discronía, arritmia, síncope, suspensión o claudicación que se dejan sentir, escuchar, ver, amar, en las obras que se hacen hablar aquí? Cada una de ellas, sean de literatura, de cine o de danza, tal y como cada uno de los propósitos que de allí se desprendan, pueden ser vistos o leídos bajo el ángulo de la secularización. De hecho, aquí encontraremos una buena cantidad de aquello que Koselleck llama “formas intermediarias” desde un “punto de vista empírico”, entre las que hay algunas que niegan la doctrina cristiana y otras que la presuponen. Los discursos más políticos se corresponden con las primeras, mientras que los más aceleracionistas son, claramente, los más teológicos. Todos ellos están animados por una legítima alarma en cuanto al “globo”, devenido “nave espacial cerrada”, y que valdría la pena no hacer estallar.

Velocidad del diablo y precipitado mesiánico

- 23 Este preámbulo kosellequiano es un protocolo de lectura en forma de pregunta: ¿hay que recurrir a la secularización para comprender la eterna ambivalencia ligada a la idea y al sentimiento de la aceleración? Si nos hemos animado, es en buena medida por el enorme contrapunto que hay entre la aceleración-catástrofe y la aceleración-salvación (Rosa / Srnicek y William). En el tiempo escatológico, la aceleración puede ser, a la vez, el ritmo destructor de Satanás y el tiempo salvador del Mesías. A los dos textos de Koselleck, habría que agregarle uno de Gershom Scholem sobre la “precipitación del fin” en la expectativa judía del Mesías, junto con las páginas de Giorgio Agamben sobre lo “apocalíptico” y lo “mesiánico” en *El tiempo que resta*¹⁹. “El mesianismo judío, escribe Scholem (1992), es la expectativa de cataclismos históricos. Anuncia revoluciones,

catástrofes que deben producirse en el pasaje del tiempo de la historia presente a los tiempos futuros mesiánicos” (31)²⁰. Lo que le interesa al “apóstol”, al contrario que al “visionario”, escribe Agamben (2000), no es el último día, sino “el instante en el cual el tiempo llega a su fin, o bien, el tiempo que se contrae y que empieza a terminar, o, si usted lo prefiere, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin” (104). Así, se dibuja una línea sombreada, ya sea por el lado político, desde esa “contracción” mesiánica hasta las esperanzas revolucionarias, ya sea por el lado artístico, desde esa misma contracción hasta las intensidades vanguardistas, que han cultivado la urgencia y la velocidad, aunque las más de la vez han debido pagar el precio de las ambivalencias ideológicas, cuyo ejemplo extremo es el futurismo italiano. También las revoluciones fascistas siempre han querido ir rápido, más rápido.

- 24 La cara de Jano de las revoluciones parece dar un giro histórico a la ambivalencia de la aceleración. La vehemente esperanza de una salvación colectiva le ha franqueado el paso a la violencia política extrema dentro de la historia humana, así al menos lo propusieron Ernst Bloch y Isaac Nashevis Singer a propósito del Reich hitleriano y de la herejía sabatea (siglo XVIII). Todo indica que el salafismo tomó el relevo y estamos en el vano de la tormenta. En *L'Apocalypse dans l'Islam*, Jean-Pierre Filiu (2008) hizo la genealogía del yihadismo de Al-Qaeda. Allí muestra cómo los levantamientos mesiánicos de 1979 en La Meca, y aquellos que tuvieron lugar en Irak en 2007, y que fueron aplastados con la ayuda militar de Occidente, engendraron oleadas de propaganda milenarista, propicia para el reciclaje de un apocaliptismo cristiano, judeofobia incluida. Al-Qaeda ha inscrito su planificación terrorista dentro de un calendario apocalíptico, y si los servidores de Estado Islámico (ISIS) no le hacen el quite al martirio es, en buena medida, porque creen estar precipitando el fin del mundo.
- 25 El diablo es paciente, pero es fulgurante como un relámpago: debe correr más rápido que el hombre para robarle su sombra, o su alma. Y es gracias a este hurto que adelanta a Dios. Desde que la gran Babilonia se hundió de golpe, desde que un “Astro brillante” se “precipitó contra los muertos” (Isaías), desde que un “querubín protector” cayó (Ezequiel), y desde que el Lucifer cristiano se precipitó hacia lo bajo, siempre está corriendo –ya sea un gentil diablillo o Satanás en persona. En el Apocalipsis de Juan, un texto que no da respiro y donde los anuncios y visiones se suceden uno tras otro, todo va muy rápido entre el Anticristo y el ejército de Ángeles, entre la cifra de la Bestia (666) y la de la salvación (7), tan cerca una de la otra: “He aquí, era un dragón rojo de siete cabezas y diez cuernos, y que sobre sus cabezas tenía siete diademas. Su cola acarrea un tercio de las estrellas del cielo, para luego arrojarlas sobre la tierra”. En el Islam, Satanás-Iblís está entre los “yinns” o “creadores del fuego” que preceden a Adán, es aquél que se niega a inclinarse ante Alá, que le pide más tiempo –el que de hecho le es otorgado. Y así es como el fiel se inquieta: “¿A qué velocidad recorrerá él la Tierra? – Será tan rápido como una lluvia llevada por el viento” (*Sahih Muslim*, Hadith 5228). En 1825, viendo cómo su tiempo se sacudía, el viejo Goethe, inquieto por la aceleración del mundo, reescribía su *Fausto*; en una carta a su sobrino nieto, le hablaba de un tiempo *veloziferisch*, combinaba así la *velocitas* con Lucifer (Stein 2013). Medio siglo después, Koselleck intentaba ver eso mismo en la relación entre “concepto de experiencia” y “categoría de expectativa”; para ello, era importante saber si la aceleración era una realidad o una idea.

La aceleración en síncope o el tiempo cojo

- 26 ¿Entonces, es imposible hablar de aceleración sin hablar de Dios o del diablo? Sin siquiera haberlo solicitado ni deseado, esta cuestión la encontramos a lo largo y ancho de este dossier. Se asoma cuando Patrick Henriet traza una ruta desde Joachim de Flore hasta los Sex Pistols, pasando por Norman Cohn, y hacia el final pronuncia su nombre bailando: en las coreografías de Fouad Boussouf, al cierre de este número, el “Molino del diablo” deforma los cuerpos al compás del reloj, opuestos a su “Trance”, donde se mezclan el recorrido poético de Darwich y la rotación de los derviches, resulta así un discreto signo a modo de saludo para las revoluciones árabes.
- 27 La cuestión de la secularización, por su parte, está en el centro de la entrevista a François Hartog²¹, a quien recurrimos en tanto que historiador para que desarrolle su lectura de Koselleck, luego de Rosa y del “Manifiesto aceleracionista”, tal y como más adelante recurrimos a Antoine Chollet en tanto que pensador de lo político. En cuanto al historiador, también lo hemos invitado a hablar sobre su gusto por las imágenes y su interés por el *apocalypsis cum figuris*. Si la aceleración es un concepto, también es una idea teológica-política, una *figura*, una *imagen*: la de un *cambio de ritmo* portador de sentido, que los sujetos históricos, según su ritmo orgánico y su idiosincrasia, *ven* perfilarse en el tiempo, o lo *escriben* en una lengua de signos o de cuerpos que cuentan su historia. La imagen como “estructura formal” (Koselleck) habrá jugado un rol decisivo en la cristalización de la idea de aceleración histórica: la metáfora ha permitido el desplazamiento de lo tecnológico a lo histórico, donde la aceleración deviene interpretación. De ahí que Koselleck cite a Chamisso, quien en 1837 decía que se había ido a Leipzig para “tomar el tren que va enganchado el *Zeitgeist*”. Marx dotó a este tren de la historia de una “locomotora” revolucionaria. Más tarde, las prisas del siglo siguiente hicieron hablar de “camión loco” (Anthony Giddens) o de “avión sin piloto” (Zygmunt Bauman). La historia del tiempo podría ser objeto de una metaforología, tal y como Hans Blumenberg lo hizo con el mundo. Blumenberg, pensaba que la modernidad debía determinar el abandono de lo religioso sin que ello significase renunciar al mito, y esto bajo el influjo de las variaciones que le imprime el deseo humano del juego. Más allá de las mitologías de época y de sus respectivas caracterizaciones, habría que comprender cómo la idea de aceleración influyó en la manera en la que el tiempo humano “trabaja en el mito” (*Arbeit am Mythos*).
- 28 El ritmo, la danza y la imagen son otros de los temas abordados por este dossier. Por lo mismo, el cine ocupa un lugar importante, ese “arte del tiempo” o de la “imagen-tiempo/movimiento”, como lo llamaba Deleuze. A pesar de su corta historia, este arte le saca partido a una velocidad adquirida en materia de aceleración, y es en este marco que Hanina Hannouche evoca *El hombre de la cámara* de Vertov antes de analizar los relatos, los tiempos y las imágenes fílmicas de la aceleración automovilística en la era del capitalismo avanzado, y la batalla que allí tiene lugar entre el nihilismo y la crítica política. Su artículo resulta ser la continuidad natural de la “cinética literaria” que presenta Joël Loehr, cuyo despliegue nos muestra una aceleración *en* la historia literaria desde el siglo XVIII, a partir de un diaporama crítico de figuras de velocidad. Este constituye a su vez un complemento de la obra pionera de Chistophe Studeny, *L’Invention de la vitesse* –reseñada aquí por Pierre-Olaf Schut–, quien ya había escrito una historia de la aceleración, que era *a la vez* sobre las técnicas y las sensibilidades, y que atrajo la atención sobre el papel de la revolución de los medios de transporte en las

nuevas percepciones del espacio, destruyendo de paso cierto tipo de alianza sensible con los lugares. La “precipitación Shakespeare”, pensada por Jean Delabroy apelando al odioso Ricardo III, cojo y jorobado, traza de forma clara una aceleración de la historia, del mismo modo que los versos entrecortados y sincopados de Catulo y Mandelstam, traducidos y glosados para la ocasión por André Markowicz. La violencia política actúa como un acelerador de la historia, propulsando las vidas hacia un tiempo sin reglas, imponiendo al lenguaje poético un “desajuste de todos los sentidos”, por lo demás, bien diferente de aquel que se imponía Rimbaud. La violencia de un régimen o de un proceso puede bloquear otras dinámicas acelerantes, sensibles desde su interior, tal y como lo muestra Xavier Garnier a propósito de la historia colonial vista por Achebe, a contrapelo de la idea común de aceleración colonial. Por otro lado, la aceleración histórica nos lleva de vuelta al cine, se trate del documental, captando la lentitud obligada del testimonio histórico oral (Martin Goutte), o del enfoque fílmico del tiempo de plomo post-Hiroshima (Diane Arnaud), o bien, cuando el testimonio se hace en presente, cuando la detención fotográfica suspende el flujo de imágenes de la catástrofe siria, en aras de rechazar verla sin procurar pensarla (Dork Zabunyan). Una vez condensado en una exposición, el tiempo a la vez serial y suspendido de las fotos puede darse a leer, invocando, eso sí, otro ritmo (Monique Larrouture-Poueyto). Esta figura de la suspensión, vuelve de maneras por entero diversas a propósito de la Revolución francesa (Guillaume Mazeau) y del espacio de los campos, ya sea de los de la Segunda Guerra mundial evocados en *Transit* de René Allio (Michèle Langy), ya sea de los campos de refugiados actuales, donde nuestra historia toma la forma de un tiempo bloqueado entre una urgencia que es tanto humanitaria como de seguridad, y la espera eternizada de esas vidas (Michel Agier)

- 29 Cuando la aceleración se vuelve una máquina de muerte política, cuando la “humanidad en tiempos sombríos” engendra monstruos y cede ante la carga, se pone a bufar y a cojear. Pero la cojera es humana, demasiado humana: anuncia en negativo la carrera y el despegue, y recuerda que aquí y allá existe lo humano –para la mejor y para lo peor. “Prestemos atención a los cojos”, decía en la radio hace poco Mathieu Potte-Bonneville a propósito del libro colectivo *Accélération!* Las estridencias del laboratorio prometeico lo hacían acordarse del amargo título de Jacques Rancière, *Tanto peor para la gente cansada* (Bourgois 2016)²².
- 30 Aquí, encontraremos varios cojos (o cojas) y algunos jorobados (o jorobadas). Las obras de arte no tienen ningún problema en darse a conocer como hadas del progreso o como promesas de intensidad, aunque les es más fácil hablar de diabluras que del diablo, de semi-locos o de ángeles que de Dios. A la siga del entre-dos, las obras muestran a los humanos impacientes por volar, y a aquello que detiene o dificulta el mentado impulso; hablan de la “fuerza que va” y de la que falta, de lo que propulsa el movimiento y de lo que acaba con él. Hablan de la carrera y de la caída, de la producción por encargo y del colapso. Muestran todo aquello que hace a los humanos impacientes, rígidos, claudicantes, torpes. Trastocado por la luz o la electricidad, Prometeo siempre fracasa un poco, ya sea porque queda clavado en una roca o porque se le enredan los pies en sus botas: detrás de él siempre está Schlemihl, y ya no sabemos si hay que darle las gracias a Dios o al diablo.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Traducción de Judith Revel, París, Payot et Rivages, 2000.

Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012.

Blanc, Nathalie, "La terre, un nouvel horizon du Temps", *EspacesTemps.net*, junio, 2011, Web, Consultado el 29 de mayo de 2016.

Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste, *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, París, Seuil, 2013.

Boucheron, Patrick, *Ce que peut l'histoire*, Collège de France (Leçons inaugurales du Collège de France), 2016.

----- y Riboulet, Mathieu *Prendre dates. Paris, 6 janvier-14 janvier 2015*, París, Verdier, 2015.

Bourgois, Raphaël "Qu'est-ce l'accélérationnisme?", emission radial *La Grande Table*, 2ª parte, Radio France Culture, 27 de abril de 2016.

Bouton, Christophe, *Le Temps de l'urgence*, París, Le Bord de l'eau, 2013.

Chollet, Antoine, "L'accélération au fondement de la "modernité" ?", *EspacesTemps.net*, junio, 2011, Web, Consultado el 29 de mayo de 2016.

Chollet, Mona, "Des sociétés malades de la vitesse. Sourde bataille pour le temps", *Monde diplomatique*, diciembre, 2012.

Citton, Yves, "Accélérer la gauche écologiste?", *Multitudes*, nº 56, 2014.

Crutzen, Paul, "Geology of mankind", *Nature*, vol. 45, nº 6867, 2002.

De Sutter, Laurent (dir.), *Accélération!*, París, Presses universitaires de France, 2016.

de Toledo, Camille, Imhoff, Aliocha y Quirós, Kantuta, *Nous sommes des possibilités infinies*, París, Manuella, 2016.

Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, París, Seuil, 2002.

Escudier, Alexandre, "Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne: éléments pour une histoire", *Le Monde à l'ère de la vitesse, Esprit*, junio 2008, p. 155-191.

Filiu, Jean-Pierre, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Fayard, 2008.

Fressoz, Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, París, Seuil, 2012.

Garcia, Tristan, *La Vie intense. Une obsession moderne*, París, Autrement, 2016.

Hartog, François, "Faire du temps / Faire avec le temps", Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012.

Huber, Gauthier y de Pury, Arthur (dir.), *Accélération*, Zürich, JRP-Ringier, 2007.

Jeanpierre, Laurent, "Les emballements de l'histoire", Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012, p. 211-227.

Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Traducción de Jean Greisch, París, Flammarion, 2008.

Koselleck, Reinhart “Y a-t-il une accélération de l’histoire?”, Traducción de Marie-Claire Hock-Demarle, *Trivium*, nº 9, 2011, Web, Consultado 12 de marzo de 2016.

_____, *L’Expérience de l’histoire*, Traducción de Alexandre Escudier, Diane Meur, Marie-Claire Hock y Jochen Hock, París, Gallimard / Seuil, 1997.

Le Collegium international, *Le monde n’a plus de temps à perdre. Appel pour une gouvernance mondiale solidaire et responsable*, París, Les Liens qui libèrent, 2012.

Mbembe, Achille, *Politiques de l’inimitié*, París, La Découverte, 2016.

Michon, Pascal, “Une rythmologie politique”, Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012, p. 133-148.

_____, “Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*”, *Rhuthmos*, febrero, 2011, Web, Consultado el 29 de mayo de 2016.

Neyrat, Frédéric, “Critique du géo-constructivisme. Anthropocène & géo-ingénierie”, *Multitudes*, nº 56, 2014.

Pasquinnelli, Matteo, “Le travail de l’abstraction. Sept theses transitionnelles sur le marxisme et l’accélérationnisme”, *Multitudes*, nº 56, 2014.

Remaud, Olivier, “Petite philosophie de l’accélération de l’Histoire”, *Le Monde à l’ère de la vitesse, Esprit*, junio 2008, p. 136-152.

Rosa, Hartmut, “Plus on économise le temps, plus on a la sensation d’en manquer”, entrevista de Anne-Sophie Novel, *Le Monde*, 1º abril 2016.

_____, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Traducción de Thomas Chaumont, París, La Découverte, 2012.

_____, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Traducción de Didier Renault, París, La Découverte, 2010.

Scholem, Gershom, “Pour comprendre le messianisme juif”, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Presses Pocket, 1992.

Srnicek, Nick y Williams, Alex, “#Accelerate Manifesto for an Accelerationist Politics », *Critical Legal Thinking*, 14 mai 2013, We, Consultado el 15 de abril de 2016. Versión francesa utilizada: “Manifeste accélérationniste”, Traducción de Yves Citton, *Multitudes*, nº 56, 2014, p. 23-35.

Stein, Peter, “Goethe, la vitesse et le diable”, 28 marzo 2013, Web, Consultado 29 de mayo de 2016.

Virilio, Paul, *Le Grand Accélérateur*, París, Galilée, 2010.

_____, *Ville panique. Ailleurs commence ici*, París, Galilée, 2004.

_____, *La Vitesse de libération. Essai*, París, Galilée, 1995.

_____, *L’Art du moteur*, París, Galilée, 1993

_____, *Esthétique de la disparition*, París, Balland, 1980.

_____, *Vitesse et politique. Essai de dromologie*, París, Galilée, 1977.

Vivier, Nadine, “La conscience du temps. Les mutations de la perception du temps aux xix^e et xx^e siècles”, Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012, p. 65-82.

Zabunyan, Dork, “Accélération de l’Histoire, devenir des images”, Birnbaum, Jean (dir.), *Où est passé le temps?*, París, Gallimard, 2012, p. 169-184.

NOTAS

1. En “Geology of mankind”, Paul Crutzen (2002: 23) presenta por primera vez al antropoceno marcado por la máquina a vapor de James Watt en 1784. También hay quienes lo sitúan al principio del neolítico, aunque hay acuerdo en considerar que el proceso se precipitó a mediados del siglo XX. La Comisión internacional de estratigrafía (ICS) propuso como fecha el 16 de julio de 1945, el día que explotó la primera bomba atómica en Nuevo México (experiencia “Trinity”). La actual “gran aceleración” viene de un alza brutal de indicadores en distintos rubros (demográficos, gases de efecto invernadero, desaparición de especies animales, destrucción de bosques...). De todos modos, el término es utilizado con prudencia por los historiadores de las ciencias, quienes recuerdan que el fenómeno tiene una historia política. Ver Bonneuil y Frezzoz 2013, y Fressoz 2012.
2. Este texto ha sido precedido por otros del mismo autor, entre los que cabe destacar los siguientes: Virilio 1977; 1980; 1993; 1995; 2004.
3. [Los años entre corchetes en el cuerpo del texto corresponden a las ediciones francesas con que trabaja la autora, entre paréntesis figuran los años de las primeras ediciones en alemán. Por su recurrencia en el texto y a diferencia de otros en lo que sigue, he traducido los títulos de los textos de Rosa siguiendo la terminología con que ha sido traducido al español. En este marco, cabe consignar los datos de la edición en castellano de uno de ellos: Harmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016]
4. Este interesante y rico volumen colectivo recoge algunas contribuciones del 23º Forum de filosofía *Le Monde*, que tuvo lugar en Le Mans en noviembre de 2011. En particular, destaco la vivacidad y la exquisitez del texto de la física Françoise Balibar (“MacGuffin, je présume?”), y la hermosa reflexión ofrecida por Marielle Macé, quien toma como punto de partida una fórmula de Henri Michaux sobre el mal como el “ritmo de los otros”.
5. [En castellano circulan varias versiones del Manifiesto en internet, y también se lo puede encontrar dentro de una selección de textos sobre el aceleracionismo publicada en Buenos Aires: Avenessian, Armen y Reis, Mauro (comp.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Traducción de Mauro Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 33.]
6. [Srniczek, Nick y Williams, Alex, “Manifiesto por una Política Aceleracionista”, Avenessian, Armen y Reis, Mauro (comp.), *Aceleracionismo, op. cit.*, p. 33]
7. [Srniczek, Nick y Williams, Alex, *Ibid.*, p. 41]
8. Plataforma curatorial creada por Aliocha Imhoff y Kantuta Quirós. También estaban presentes: Yves Citton; el artista, Fabien Giraud; los economistas, Yann Moulier-Boutang y Nicolas Vieillezcaces; la historiadora, Sophie Wahnich.
9. La exposición, producida por la asociación Kunststart de Neuchâtel, reunió a artistas, especialistas en estética, filósofos y sociólogos. Monique Larrouture hace una reseña al respecto en la sección “Lecturas” del presente dossier.
10. 21ª conferencia de la convención marco de las Naciones Unidas sobre los cambios climáticos, la que tuvo lugar en Bourget entre el 30 de noviembre y el 11 de diciembre del 2015.
11. Ver en la sección “Lecturas” de este dossier la reseña de David Henkin.
12. Al respecto, Christophe Bouton (2013) reenvía al libro de Myrian Revault d’Allones, *La crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps*, París, Seuil, 2012.
13. También se alude allí a los textos de Maurizio Lazzarato, “La dette ou le vol du temps”, *Monde diplomatique*, febrero 2012, y al libro de Edward P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, traducido por Isabelle Taudière y editado por La Fabrique en 2004.
14. La película que dio lugar al debate era parte de una “serie cronopolítica” filmada en varios lugares del mundo (Chicago, Dakar, Leipzig, París...).

15. Tuvo lugar entre abril y agosto de 2016, en el Centro de Arte Contemporáneo del Halle 14-Spinnerei, en Leipzig. Fue presentada el 30 de abril de ese mismo año por François Cusset y Michael Arzt.
 16. La exposición potencial declaraba querer expresar “la inquietud de una totalidad ficcional desprendida de los cuerpos políticos, y con la esperanza (...) de afirmar, contra la clausura semántica e imaginaria, nuevas posibilidades”. Ver también De Toledo, Kantuta, Quirós 2016.
 17. [Utilizo los títulos con que estos textos han sido traducidos al castellano, respectivamente en Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Traducción de Faustino Oncina, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 37-72; Berian, Josetxo y Aguiluz, Maya (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 319-345.]
 18. Al dividir el concepto en dos, Koselleck hace lo que ya había hecho con la idea de historia, en tanto experiencia y escritura, y, mediante una estrategia filológica, con la misma idea de experiencia en su *L'Experience de l'histoire* (1997).
 19. [Versión castellana: Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Traducción de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006.]
 20. [Versión castellana: Scholem, Gershom, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, *Conceptos básicos del judaísmo*, Traducción de José Luis Barbero, Madrid, Trotta, 1998, p. 43-52.]
 21. [Este reportaje a François Hartog también se incluye dentro de las traducciones misceláneas del presente número de *Cuadernos LIRICO*.]
 22. [Traduzco literalmente el título de un libro de entrevistas a Rancière, cuya traducción al castellano se publicó como *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Traducción de Javier Bassas, Barcelona, Herder, 2011.]
-

AUTORES

CATHERINE COQUIO

Université Paris 7

Catherine Coquio es profesora de literatura comparada en la universidad París Diderot, miembro de CERILAC, donde codirige, junto con Claude Millet, el eje “Penser et écrire avec l’histoire”; anima el seminario interdisciplinario “Écrire et penser avec l’histoire à l’échelle du ‘monde’?”. Es autora de: *Rwanda, le réel et les récits* (Belin, 2004), *L’Art contre l’art. Baudelaire, le “joujou” moderne et la “décadence”* (Vallongues, 2006), *L’Enfant et le Génocide* (codirigido con A. Kalisky, R. Laffont, coll. Bouquins », 2007), *La Littérature en suspens. Écritures de la Shoah* (L’Arachnéen, 2015), *Le Mal de vérité ou l’Utopie de la mémoire* (A. Colin, 2015). Entre las obras colectivas: *Mécislas Golberg, passant de la pensée (1869-1907)*, *Une anthropologie politique et poétique* (Maisonneuve et Larose, 1995), *Parler des camps, penser les génocides* (A. Michel, 1999), *L’Histoire trouée. Négation et témoignage* (L’Atalante, 2003), *Retours du colonial ?* (L’Atalante, 2008), *La Question animale. Entre science, littérature et philosophie* (avec J.-P. Engélibert, L. Campos y G. Chapouthier, PUR, 2012), *Roms, Tsiganes, nomades, un malentendu européen* (con J.- L. Poueyto, Karthala, 2014), *Littérature et histoire en débats* (Fabula.org, 2014). Ha creado y dirige la colección “Littérature, histoire, politique” junto con Lucie Campos y Emmanuel Bouju de ediciones Classiques Garnier.