



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES SOBRE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

SOBRE DISPOSITIVOS Y TIEMPO VIVIDO: UNA REFLEXIÓN POSTFENOMENOLÓGICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA
LUIS ENRIQUE JUÁREZ AVENA

REVISADA POR:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR (FFYL, UNAM)
DR. EDUARDO SEBASTIÁN LOMELÍ BRAVO (FFYL, UNAM)
DR. JOSAFAT HERNÁNDEZ CERVANTES (PFC, UNAM)
DR. STEFAN JOSEF GANDLER (UAQ)
DR. MIGUEL ALBERTO ZAPATA CLAVERÍA (PFC, UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. 2021.
SEPTIEMBRE



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

¿Qué es lo primero y último que exige un filósofo de sí mismo?
Superar a su época en él mismo, volverse “intemporal” („zeitlos”).
¿Contra qué, pues, ha de sostener el combate más duro?
Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo.

F. Nietzsche, Escritos contra Wagner.

En verdad, quien no vive nunca a tiempo,
¿cómo va a morir a tiempo?

F. Nietzsche, Así habló Zaratustra.

Avant nous, les heures étaient élastiques.
Les enfants les tendaient comme de la pâte qui s'étire et se met en boule.
Cette pâte levait lentement dans la chaleur de l'été.
L'hiver, elle patientait comme les bulbes des jonquilles sous la terre.
La rêverie était le ferment des jours.

Timothée de Fombelle, Neverland.

Agradecimientos

Agradezco y congratulo el estipendio destinado al proyecto presente conjuntamente por parte del CONACYT y el Programa de Posgrado en Filosofía de la Ciencia de la UNAM.

El sínodo compuesto por el Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dr. Eduardo Sebastián Lomelí Bravo, Dr. Josafat Hernández Cervantes, Dr. Stefan Josef Gandler y el Dr. Miguel Alberto Zapata Clavería les agradezco la lectura atenta y detallada del proyecto, sobre todo los comentarios y críticas pertinentes que cada uno ha hecho desde su singularidad filosófica.

En especial, le agradezco al Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez Ramírez por haberme exhortado a hacer una investigación en este programa de maestría. Tal vez sea buen momento de decirte que tu labor, atención, pasión y empeño han hecho de mí, y de muchas personas, mejores pensadores.

Rafa, tu mereces una mención aparte. Gracias por seguirme apoyando, “regañando” y tratando con seriedad filosófica.

A todas las personas cercanas a mí, no es necesario hacer ninguna lista para que sepan lo mucho que les quiero; siempre se lo digo. Pero también le “agradezco” a las personas que se opusieron: no hacen sino engrandecer mi potencia de existir.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1 El método de la postfenomenología para pensar la tecnología y el tiempo vivido..	5
Vigencia del tema	6
Requisitos mínimos para formular preguntas postfenomenológicas	9
La experiencia como objeto de reflexión	11
Una reflexión empírica y existencial	12
La intencionalidad de los objetos tecnológicos	13
La delegación y transposición de programas de acción	15
Las relaciones ser humano-tecnología	17
El concepto postfenomenológico de dispositivo	19
¿Cómo pensar postfenomenológicamente el tiempo vivido?	21
Capítulo 2 La vivencia de la compresión temporal	23
La compresión y aceleración espaciotemporal en la modernidad	24
Presión y tiempo vertiginoso	27
La intuición del tiempo vivido: herramientas conceptuales	30
El predominio del tiempo cuantitativo	33
La dislocación social del tiempo cualitativo	36
El tiempo cuantificado como norma de los dispositivos	39
Capítulo 3 ¿Cómo los dispositivos modifican la vivencia del tiempo?	43
Tiempos hipermodernos	44
El reloj automático como dispositivo-tiempo	46
El telégrafo, ¿el “internet victoriano”?	50

El estrechamiento temporal y los dispositivos inteligentes	54
La revolución temporal del smartphone	57
La espera y los dispositivos: una relación de fuerzas opuestas	60
Contra el tiempo perdido y desperdiciado	63
Self-tracking como cuidado de sí	66
Tiempo optimizado e insuficiente	70
El tiempo en las cartas y los mensajes de texto	73
Conclusión	77
Bibliografía	82

Introducción

El objeto de reflexión de esta investigación es el tiempo vivido mediado por objetos tecnológicos. ¿Por qué reflexionar sobre el tiempo vivido? Según Nietzsche, toda filosofía es, en cierto sentido, una expresión biográfica del autor. El tiempo vivido me ha interesado después de haber pasado tiempo en un lugar, al norte del país. Allí casi nunca hay señal suficiente para los celulares o la televisión. Tampoco hay automóviles ni muchedumbres. No hay ruido ni prisa. Durante mi infancia, cuando visitaba este pueblo, las horas se estiraban como una pasta entre las manos. Todas las mañanas, los gallos cantan para anunciar la salida del sol. A las 6:30 de la mañana, de las cocinas se desprende un olor a canela y café. El sereno entra a la casa por las ventanas y puertas abiertas de par en par. Las aventuras eran interminables entre los árboles de mango, arrayán, limón, tamarindo, plátano y ciruela del patio de la casa de mi abuela. Con los pocos niños que también iban de visita se formaban lazos de amistad veraniega. La imaginación era nuestra cura para el aburrimiento. Los días de playa se consumían bajo el sol. El momento de regresar a la casa llegaba con el zumbido de los mosquitos volando en manada al oscurecer. Al llegar la adultez, todo eso comenzó a difuminarse. Poco a poco dejé de ir por el inmenso tedio y la extrema pesadez que me provocaban las horas sin actividades, la ausencia de distracciones, el exceso de tiempo perdido. La última visita fue complicada. Sobrellevar el síndrome de abstinencia por no enterarme de lo que acontecía en el mundo, en tiempo real. No tener noticias diferidas por televisión, ni poder recibir mensajes instantáneos o notificaciones de lo que todos estarían publicando. Contaba el tiempo de atrás hacia adelante y tenía que estar conmigo mismo en una confrontación que había postergado. Algún día tenía que llegar. ¿Por qué contaba el tiempo? No tenía ninguna razón para contar el tiempo, mucho menos de verlo como una copa de vino a la espera de ser llenada. Estar en el tiempo sin que algo acontezca, sin notificaciones, sin distracciones, hace que todo parezca un problema existencial. Sin otra opción, me obligué a poner atención a lo que se encontraba a mi alrededor. Di varias caminatas en las calles pedregosas y escarpadas para agotar el tiempo o, más bien, para agotar mi cuerpo. Las veces que llegaba al río,

yendo por detrás de la casa hacia un camino rodeado de árboles y arbustos, me mojaba los pies y me quedaba un rato a descansar. Justo cuando la temperatura bajaba y la luz del sol comenzaba a debilitarse, regresaba a la casa y hacía de comer. En la noche hojeaba un libro sin muchas ganas de leer. Intentaba llenar todo el tiempo que me sobraba; era un tiempo largo que se consumía lentamente. Poco a poco comencé a apreciar, con otra mirada, el paisaje bucólico de las puestas de sol multicolores y de las noches acompañadas por el canto de los grillos. Comencé a sentir el tiempo diferente; vivía el tiempo a través de cualidades inesperadas. Una sensación agrídulce me hizo recordar el tiempo que he pasado ahí en diferentes momentos. Las diferencias son difíciles de notar. Las fachadas de las casas y las posiciones de las piedras en la esquina de la casa no han cambiado. Las personas salen normalmente al pórtico a platicar a las 6 de la tarde, cuando comienza a refrescar. El pueblo entero se oscurece, a excepción de algunas esquinas alumbradas por las luces de viejos postes de betón. Mi cuerpo y el ritmo de la luz, la vida se movía a la menor provocación de la voluntad de existir. Es como si el tiempo no pasara. *Geistesblitz!*¹ El problema que se me planteó fue el de los diferentes modos de vivir el tiempo. ¿Cómo es que en mi vida cotidiana el tiempo no deja de sentirse diminuto y comprimido, siempre ajetreado?, ¿Cómo es que mis vivencias cambiaran cualitativamente sin las comodidades y distracción que ofrece la tecnología?, ¿Es posible que todo ello se deba a la pésima organización de mi tiempo?, ¿Es posible que no use mi tiempo libre de forma adecuada?, ¿Cómo pensar el tiempo vivido?

*

Dicho todo lo anterior, el tiempo vivido es un objeto digno de ser pensado filosóficamente. Hoy en día vivimos el tiempo en clasificaciones objetivas y abstractas como el tiempo de trabajo y el tiempo de recreación. Bajo la luz de nuestras experiencias cotidianas, el tiempo de recreación se ha transpuesto en tiempo de consumo y, recientemente, los objetos tecnológicos se han ocupado de influir en nuestro comportamiento, conducir nuestra atención, darles contenido a nuestras fantasías e impulsar

¹ Tomo prestado el término del libro de Manfred Geier así titulado: "*Geistesblitze*", que podría ser traducido como inspiración, ocurrencia, el instante en el que una idea se muestra revelando un camino que recorrer. Cf. Geier, Manfred, *Geistesblitze* (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2013).

nuestros deseos. Basándose en el supuesto de los objetos tecnológicos o dispositivos han tomado un rol relevante en los diferentes modos de vida que podemos llevar, la postfenomenología nos permite analizar la experiencia resultante de la interacción y relación entre el ser humano y los objetos tecnológicos. Desde un punto de vista existencial, el tiempo vivido, por muy privado e inalienable que pudiera parecer, es una expresión de las relaciones que ejercemos con el mundo. Por lo tanto, una de las relaciones que me interesa pensar desde el punto de vista del tiempo vivido es la que se efectúa con los objetos tecnológicos. Para decirlo de una forma más concreta, me interesa pensar el tiempo que se vive como si estuviese acelerado, como si fuera estrecho y comprimido, como si fuera escaso e insuficiente. Estos diferentes modos de vivir el tiempo se vuelven interesantes en la medida en que ponen de manifiesto el conflicto con el tiempo propio de la subjetividad tardomoderna. Hartmut Rosa ha tratado este tema desde un punto de vista objetivo y subjetivo. En lo que respecta a este trabajo, seguiré las pistas dejadas por este autor para pensar el tiempo en relación con la tecnología. Partiendo de esta base, retomaré la investigación de Henri Bergson sobre la duración, el tiempo cualitativo y el tiempo cuantitativo para tratar la vivencia del tiempo. A partir de la distinción entre tiempo cualitativo y cuantitativo trataré las connotaciones negativas que tiene la vivencia del tiempo acelerado, estrecho, escaso e insuficiente bajo la luz de la relación con objetos tecnológicos. Ejemplos de los objetos que aparecerán en la reflexión son los teléfonos móviles, automóviles, ferrocarriles, cartas, mensajería instantánea y aplicaciones. La tesis que intentaré mostrar a través de la reflexión es que los dispositivos contienen programas de acción que, suponiendo el tiempo cuantitativo, tienen el objetivo de reducir al mínimo fenómenos temporales como la espera, la dilación, el retraso que son interpretados como tiempos perdidos, desperdiciados y muertos. Y, al mismo tiempo, maximizar las actividades, tales como la salud, la alimentación, el rendimiento físico y mental, por unidad de tiempo.

*

Así, las preguntas principales de investigación, que este tema permite plantear, son las siguientes: ¿cuál es el programa de acción de los dispositivos modernos en relación con el tiempo? Y ¿qué vivencias del tiempo posibilitan? El método implicado en las preguntas anteriores tiene algunas particularidades. Es necesario que las preguntas abran un horizonte de reflexión de la relación que

muestre 1) el modo en que el objeto tecnológico media la conducta y 2) la forma de entender el mundo. Lo que acontece en la relación es lo que se intenta captar para poner de manifiesto. En otras palabras, la reflexión pretende atravesar un camino que va de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general, pero también, de forma dialéctica, va de lo abstracto a lo concreto y de lo general a lo particular. Por otro lado, el enfoque a través del cual es aplicado el método postfenomenológico es, para decirlo con Nietzsche, uno que piensa que «en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la “verdad”, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...». ² En este sentido, para pensar el tiempo vivido, el concepto de duración de Henri Bergson funciona como un “contrapeso” existencial. Si pensamos el tiempo vivido, es para pensarlo en términos de cualidades solares y libertad. Así pues, el propósito de esta reflexión es mostrar las cualidades de las vivencias del tiempo, para decirlo con Baruch Spinoza, que reducen la potencia de obrar de los cuerpos, en su relación con dispositivos.

*

En lo que concierne al texto, su escritura respira con jovialidad. Sus palabras están convencidas de que el conocimiento y la vida tienen una relación intrínseca. El aire que las reflexiones quieren inhalar es uno de *fröhliche Wissenschaft* (Gaya Ciencia). Si bien el tono no es uno pesado, no quiere decir que lo dicho no sea serio ni riguroso. La estructura del texto es la siguiente. El capítulo 1 presenta los antecedentes más relevantes del tema y el método que utilizaré para la reflexión llamado postfenomenológico. El capítulo 2 expone el planteamiento de las estructuras temporales tardomodernas de Hartmut Rosa junto con el concepto de duración de Henri Bergson para mostrar el tiempo vivido como objeto de reflexión. El capítulo 3 se encarga de mostrar el modo en que los dispositivos dirigen y transforman el tiempo vivido. Asimismo, se muestra de qué forma los dispositivos realizan la ideología del tiempo dentro de una sociedad, una cultura, una política y una economía.

² Friedrich Nietzsche, “Prefacio a la segunda edición” en *La gaya ciencia*, 35.

Capítulo 1

El método de la postfenomenología para pensar la tecnología y el tiempo vivido

Vigencia del tema

El tiempo en relación con la tecnología ha sido pensado de modos diferentes. En los antecedentes más relevantes encontramos a Bernard Stiegler con su investigación en 6 tomos llamada *La técnica y el tiempo*, Lewis Mumford con su clásico texto llamado *Técnica y Civilización*, Gilbert Simondon con su tesis doctoral titulada *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Hartmut Rosa con su obra titulada *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, y más recientemente Emily Keightley que ha publicado un artículo titulado *From immediacy to intermediacy: The mediation of lived time*.

Cada uno de estos autores ha problematizado al tiempo y lo tecnológico desde horizontes particulares. Stiegler se ha apoyado en el concepto de *Dasein* de Martin Heidegger y las reflexiones sobre la conciencia del tiempo de Edmund Husserl para pensar la temporalidad en el reloj y la industrialización de la memoria, respectivamente.³ Por su parte, Gilbert Simondon menciona brevemente que las máquinas guardan el tiempo y que utilizan el pasado en forma de memoria.⁴ Lewis Mumford, como se verá más adelante, hace del reloj mecánico el objeto tecnológico por antonomasia de la época moderna industrial. Los autores restantes, Keightley y Rosa, se aproximan al tiempo de una forma que en este trabajo será una referencia importante. Keightley se ocupa de pensar el rol que tiene el sujeto en las múltiples y variadas experiencias del tiempo al usar la tecnología. Con ello intenta responder a la pregunta de si las máquinas tienen e imprimen el tiempo en los usuarios. Rosa dedica un capítulo a la fenomenología de la aceleración social, cuyo tratamiento será analizado en el siguiente capítulo.

Ahora bien, los estudios anteriores son una prueba de que la relación entre el tiempo y la tecnología es un problema multidimensional. El modo específico en que el tiempo será tematizado

³ Bernard Stiegler, "Los relojes *real-time* del *Blank-Geschlecht*", en *La Técnica y el Tiempo. 1 El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Argitaletxe Hiru, 2002).

⁴ Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, 138.

en este trabajo está latente en ellos, pero no ha figurado por sí solo. Nadie podría negar que el interés de pensar el tiempo yace en el reconocimiento de sus diferencias cualitativas. Así pues, el punto de partida desde el que me gustaría arrancar la reflexión es desde el concepto de duración de Henri Bergson. ¿Qué diferencia tiene Bergson con los autores ya mencionados? Básicamente, para Bergson el tiempo es intuitivo, la duración es puramente psicológica, una certeza metafísica. La distancia que guarda este planteamiento con el de Stiegler, cuando se apoya en Husserl, es que no es una reflexión sobre el tiempo en tanto que objeto de la conciencia. Asimismo, cuando se apoya en el *Dasein* de Heidegger, Stiegler se enfoca en el ahora, el tiempo real, el no futuro en tanto que problema ontológico. Por su parte, el enfoque de Rosa y Keightley se encuentra más cercano a lo que aquí se intentará mostrar. De hecho, el tiempo vivido en su cualidad de corto, acelerado, precipitado es delineado por Rosa. Por razones que veremos más adelante, este tratamiento tiende a ser problemático para tratar la vivencia del tiempo. Keightley merece una mención aparte. A diferencia de todos los anteriores, ella plantea que no hay una experiencia temporal hegemónica determinada por la tecnología en general. Hay tantas y variadas experiencias del tiempo como objetos tecnológicos en contextos determinados. En sus propias palabras:

The interdependency and interpenetration of these different dimensions of media provide the conditions for situated temporal experiences but can only be realized by an experiencing subject. Although Bergson does not specifically address the media as vehicles of time, he provides a way of thinking about media as constitutive parts of a temporal milieu which is both symbolically charged and processual.⁵

[...] The analysis of mediated time requires a renewed focus on the way in which time is realized through the reception and uses of media in everyday life and a recognition of the plurality of temporal experiences that this involves. Assessments of mediated time as characterized by speed and acceleration ignore the variety of temporal experiences that are afforded by media technologies and the ways in which these are realized through their integration into social frameworks of temporal meaning

⁵ Keightley, Emily. "From Immediacy to Intermediacy: The Mediation of Lived Time." *Time & Society* 22, no. 1 (March 2013): 55–75. <https://doi.org/10.1177/0961463X11402045>.

as well as being shaped by the network of power relations in which they are experienced. However, an assessment of mediated time as plural and inescapably socially and politically situated also requires a shift in analytical approach.⁶

Así pues, me propongo seguir las pistas que Keightley ha dejado en el camino y a partir del método postfenomenológico analizaré la vivencia del tiempo en relación con los objetos tecnológicos. La apropiación que he hecho del método postfenomenológico sigue el camino trazado por trabajos y reflexiones de autores como Galit P. Wellner, que ha analizado el modo en que los teléfonos celulares han prefigurado emblemáticamente las tecnologías digitales que habremos de experimentar en un futuro próximo;⁷ Esther Keymolen, que ha analizado la interacción y relación ser humano-teléfono móvil para reflexionar el empoderamiento (*empowerment*) y el desempoderamiento (*overpowerment*) de los usuarios;⁸ Lambros Malafouris, que está interesado en tejer vínculos entre la postfenomenología y la *Material Engagement Theory* para pensar la predisposición del ser humano a la integración corporal de la tecnología (*technological embodiment*) y la creatividad del *Homo Faber*;⁹ Manjari Chakrabarty, que se ha apoyado en Malafouris para cómo las herramientas de piedra han meditado y moldeado la existencia humana.¹⁰ Cada uno de los autores mencionados se han enfocado en darle contenido a las relaciones de mediación entre el ser humano y la tecnología. En lo que

⁶ *Ibíd.*, 71. «El análisis del tiempo mediado requiere un enfoque renovado sobre la forma en que el tiempo se realiza a través de la recepción y los usos de los medios de comunicación en la vida cotidiana y un reconocimiento de la pluralidad de experiencias temporales que esto implica. La evaluación del tiempo mediado como caracterizado por la velocidad y la aceleración ignora la variedad de experiencias temporales que ofrecen las tecnologías de los medios de comunicación y el modo en que éstas se realizan a través de su integración en los marcos sociales de significado temporal, así como su configuración por la red de relaciones de poder en la que se experimentan. Sin embargo, una evaluación del tiempo mediado como plural e ineludiblemente situado social y políticamente también requiere un cambio de enfoque analítico.»

⁷ Galit P. Wellner, *A postphenomenological inquiry of cellphones; genealogies, meanings and becomings* (London: Lexington Books, 2016).

⁸ Keymolen, Esther, "In Search of Friction: A New Post-Phenomenological Lens to Analyze Human-Smartphone Interactions" (September 10, 2020). *Techné: Research in Philosophy and Technology*, Forthcoming, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3690403> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3690403>

⁹ Ihde, D., Malafouris, L. *Homo faber* Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philos. Technol.* **32**, 195–214 (2019). <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0321-7>

¹⁰ Chakrabarty, M. How Stone Tools Shaped Us: Post-Phenomenology and Material Engagement Theory. *Philos. Technol.* **32**, 243–264 (2019). <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0310-x>

respecta a este trabajo, y siguiendo sus pasos, mostraré los conceptos analíticos —las herramientas conceptuales— que decidí utilizar para construir un horizonte de reflexión de los objetos tecnológicos.

Requisitos mínimos para formular preguntas postfenomenológicas

La postfenomenología es un método para pensar a partir de los objetos tecnológicos la experiencia. Se le ha llamado postfenomenología, porque, en principio, retoma el objetivo de la fenomenología de Edmund Husserl de *regresar a las cosas mismas*. A diferencia de la fenomenología, su objeto de reflexión son los objetos tecnológicos en su materialidad y concreción. Para Peter-Paul Verbeek, este método se distingue epistemológicamente de la fenomenología, primero, por el modo de formular preguntas de investigación y, segundo, por partir del supuesto de que la realidad vivida no puede ser pensada desde una mirada pura o neutral.¹¹ En este sentido, para abrir un horizonte de reflexión que comprenda la realidad vivida y los objetos tecnológicos en su concreción y materialidad, es necesario plantearse algunos requisitos mínimos.

Por un lado, un modo de formular preguntas de investigación —que no forma parte de esta metodología— es el siguiente: ¿qué es la ciencia?, ¿qué es la filosofía?, ¿qué es la tecnología? La razón para excluir este tipo de preguntas es, según Peter-Paul Verbeek, porque las preguntas de este tipo abren un horizonte de reflexión de lo esencial o substancial. El pensar un objeto en la búsqueda de su esencia implica un retroceso en el proceso fenomenológico de investigación que podría llevar el nombre de obstáculo epistemológico del sustancialismo. Para decirlo con Gaston Bachelard, este obstáculo epistemológico implica el apego psicológico a una imagen dentro de un horizonte sensualista. El mecanismo obstaculizador funcionaría del siguiente modo: se coleccionan imágenes de los objetos y se intenta descubrir aquello que les imprime su ser.¹² El segundo sentido y horizonte

¹¹ Peter-Paul Verbeek, *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design*, 105.

¹² La fenomenología aparece como una alternativa a la epistemología positivista y neokantiana, que entiende la objetividad en términos de medición, observación y manipulación. El método fenomenológico defiende un modo

de reflexión que este tipo de preguntas podría abrir es uno trascendental, si se interpreta que la pregunta interroga por las condiciones de posibilidad de la ciencia, la filosofía o la tecnología. Según Verbeek, ambos sentidos implícitos en este modo de preguntar nos invitan a pensar en una definición general de la ciencia y la tecnología, o bien, a mostrar las condiciones generales que las hacen posible. Por otro lado, la postfenomenología toma una distancia preliminar de la suspicacia con que se han pensado los objetos tecnológicos.¹³ Don Ihde y Peter-Paul Verbeek piensan que filósofos como Martin Heidegger o Günter Anders enfocaron su reflexión filosófica de la tecnología en temas como los de si el ser humano estaba siendo alienado de sí mismo, cosificado, despojado de su humanidad, de los otros y de su realidad a través de la técnica.¹⁴ No obstante, no recusan una reflexión crítica y existencial de los objetos tecnológicos.

Así pues, los primeros requisitos al formular una pregunta de investigación postfenomenológica son los siguientes: 1) no suponer que hay una esencia en los objetos a la que es posible acceder, 2) no formular preguntas de investigación universalistas y trascendentales, 3) evitar la connotación apocalíptica y alienante de la tecnología al formular preguntas. Veamos ahora las herramientas conceptuales que la postfenomenología propone para formular preguntas de investigación que tomen en cuenta la materialidad y concreción de los objetos tecnológicos.

de acceder a la realidad a través de un posicionamiento originario, subjetivo, de una mirada que acceda a lo esencial, la llamada *Wesensschau*. No obstante, la fenomenología y el positivismo tienen el objetivo de lograr un conocimiento objetivo de la realidad con coeficientes epistemológicos diferentes. Como bien dice Gaston Bachelard, el epistemólogo tendría que hacer notar que en ambas posturas las nociones de objetividad se oponen y se excluyen, por más que utilicen la misma palabra. Cf. Gaston Bachelard, "La notion d'obstacle épistémologique", en *La formation de l'esprit scientifique*, Édition numérique réalisée le 18 septembre 2012, révisée le 27 février 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/formation_esprit.pdf.

¹³ *Ibíd.*, 4.

¹⁴ No obstante, no olvidemos que tales formulaciones tuvieron lugar en uno de los contextos más hostiles y violentos registrados en la época moderna. La vergüenza prometeica al ver que las máquinas superaban en capacidades al ser humano y el retorno a la vida campesina, los paseos en el Schwarzwald en Freiburg y a una pregunta originaria por el sentido del ser diagnosticaban un presente tumultuoso que no avizoraba optimistamente el porvenir. El ser humano frente a la tecnología es percibido como minúsculo, frágil y endeble.

La experiencia como objeto de reflexión

El análisis de la experiencia es el eje en el que se montan las investigaciones de postfenomenología. Para Don Ihde, la postfenomenología es, principalmente, una combinación de la fenomenología de Edmund Husserl y el pragmatismo de John Dewey, dado que ambas posturas comparten la categoría de experiencia. La *teoría variacional* y el *mundo de vida* de Husserl, así como el concepto de *embodiment* de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, complementan la categoría de análisis de experiencia.¹⁵

El concepto que Don Ihde propone para pensar los objetos tecnológicos en un horizonte de experiencia es el de *multistability*.¹⁶ Esta categoría de análisis es un supuesto ontológico: el ser de los objetos tecnológicos es múltiple en sus apariciones y variable en sus usos. Ahora bien, dado que el objetivo es pensar los objetos en su materialidad y concreción, Ihde acompaña a la multiestabilidad con la categoría de *embodiment*. La conciencia que percibe un objeto no es pensada en sus pliegues, como lo hace Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, sino a través de una percepción encarnada en el sentido de Merleau-Ponty. No hay ideas sin sensaciones y no hay sensaciones sin ideas. La conciencia corporal no surge de forma espontánea ni *ex nihilo*. Por último, dado que los objetos tecnológicos se presentan a la conciencia y al cuerpo en un tiempo y un lugar, Ihde se sirve del concepto de *mundo de vida*. Lo que hay en el mundo de vida es un entramado de significados que supone toda actividad y experiencia. En este sentido, la conciencia corporeizada que se dirige a los objetos tecnológicos implica el análisis del contexto cultural e histórico.

Así pues, la experiencia es entendida como un producto de relaciones concretas, sensibles, corporales mediadas por un entramado de significados en un contexto histórico determinado. Retomando lo dicho en el capítulo anterior, la postfenomenología formula preguntas que abran horizontes que muestren el rol que los objetos tecnológicos tienen en la producción de la experiencia. Esto implica que el filosofar sobre la tecnología se enfoque en cómo usamos y cómo se establecen

¹⁵ Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*, 10.

¹⁶ *Ibíd.*, 12.

relaciones con los objetos tecnológicos. Según Robert Rosenberg y Peter-Paul Verbeek,¹⁷ los objetivos y preguntas que se plantea la postfenomenología a partir del concepto de experiencia son los siguientes. 1) La comprensión de los roles que juega la tecnología en la relación ser humano-mundo, cómo se reconfiguran las relaciones entre los individuos, cómo impacta a una sociedad o cómo modifica la cultura. 2) Mostrar las transformaciones mutuas de la subjetividad y el mundo generadas por los usos de la tecnología.

Una reflexión empírica y existencial

De lo anterior se desprende un aspecto fundamental de las investigaciones postfenomenológicas: reflexionar la existencia actual y concreta de los seres humanos en relación con los artefactos tecnológicos. En otras palabras, se investiga el modo en que los artefactos moldean la existencia y la conducta dentro de un contexto cultural, social y político.¹⁸ Con ello, el objetivo no es juzgar a la tecnología, sino investigar qué posibilidades abre y cierra para la existencia humana en términos de acción y sentido. Por ejemplo, a través de estudios experimentales como el de los efectos psicológicos de la *screen time* y *green time* en niños y adolescentes, se piensa la experiencia resultante de los tiempos vividos con dispositivos y sin dispositivos al hacer caminatas en bosques y campos abiertos.¹⁹ ¿Cómo se forman experiencias hoy en día que nuestra relación con objetos tecnológicos es permanente? Es una pregunta que comienza a ser pertinente al observar que niños y adolescentes prefieren usar su tiempo frente a las tabletas, redes sociales, plataformas de videojuegos. Las diferencias de uso son observables entre una generación que comenzó a utilizar dispositivos a una edad adulta y la generación de niños que conviven con varios dispositivos digitales a todas horas.

¹⁷Robert Rosenberg, Peter-Paul Verbeek, *Postphenomenological Investigations, essays on human-technology relations*, 31.

¹⁸ Peter-Paul Verbeek, *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design*, 195.

¹⁹ Cf. Oswald TK, Rumbold AR, Kedzior SGE, y Moore VM. "Psychological impacts of screen time and green time for children and adolescents: A systematic scoping review". PLoS ONE 15, no. 9, (2020), 1-52. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0237725>.

¿Cuáles son las destrezas con la que unos y otros se desenvuelven frente a la tecnología digital? ¿Hay diferencias psicológicas en su conocimiento del mundo, en sus aprendizajes del lenguaje, en la formación de amistades, en la comunicación con las personas? Asimismo, las experiencias personales valen como apoyo empírico en la reflexión postfenomenológica. Lo vivido y lo experimentado son tomados en cuenta para pensar el rol que tienen los objetos tecnológicos en la existencia humana.²⁰

Ahora bien, como decíamos más arriba, en el preguntar hay una postura consciente o inconsciente. La postfenomenología simpatiza con una filosofía existencial crítica (no existencialista). Por ejemplo, una investigación que se ocupa de pensar los efectos del uso prolongado de tabletas en comparación con el tiempo vivido en la naturaleza supone un horizonte existencial en el que se recomienda, implícita o explícitamente, llevar la vida de cierta manera. Si la postfenomenología se distancia de reflexiones apocalípticas o suspicaces, es para reflexionar en nuevas posibilidades de llevar nuestra existencia.

La intencionalidad de los objetos tecnológicos

Los artefactos tecnológicos median la existencia humana. Por ejemplo, el paisaje con árboles y montañas visibles en veloces instantes en un fondo de cielo azulado que se percibe cuando uno viaja en un automóvil es posible por la relación que se forma entre nuestra sensibilidad y la velocidad a la que somos transportados. Otro ejemplo es la comunicación entre individuos. El espacio de tiempo dentro del que la información se transmite se ha acelerado a través de la mediación de aparatos como el telégrafo, el teléfono o las videollamadas con smartphones. Sin duda, los dispositivos le dan forma

²⁰ Como bien dice Michel Onfray: «me gusta que la filosofía se tope de frente con lo tangible, que se mida con lo concreto, lo enfrente y, si es posible, salga victoriosa de los combates que deba librar con la superficie del mundo. De lo contrario, ¿para qué sirve? Daría lo mismo partir disfrazado de don Quijote al asalto de molinos conceptuales, adversarios tanto más perfectos por cuanto no existen...» Michel Onfray, *Manifiesto arquitectónico para la universidad popular: la comunidad filosófica*, 11.

y sentido a nuestra percepción, sensibilidad y comportamientos. Don Ihde le ha llamado intencionalidad tecnológica a este tipo de mediación.²¹

Recordemos la formulación que Husserl hace de la intencionalidad: «lo que caracteriza a la conciencia es que es conciencia de algo».²² Es decir, las representaciones que se hace la conciencia se dirigen hacia algo. En los artefactos tecnológicos, la intencionalidad no implica que tengan una conciencia o representaciones, sino que se dirigen al usuario de formas específicas. Por ejemplo, el modo en que escribimos ha sido moldeado según el artefacto usado. La pluma fuente, el bolígrafo, la máquina de escribir, el procesador de textos (como el que ahora mismo estoy usando) o las pantallas táctiles conducen de forma diferente el acto de escribir. ¿Qué se inhibe y a qué nos invita la escritura a mano y la escritura digital? Cada artefacto tecnológico tiene una intencionalidad específica que, a través de ella, se producen efectos en la existencia de individuos, de las sociedades y de las culturas.

No obstante, el concepto de intencionalidad en los objetos tecnológicos puede generar confusiones, que, a mi parecer, son innecesarias. Para reforzar este concepto, es útil complementarlo con lo que Éric Sadin llama *modalité expressive et relationnelle* (modalidad expresiva y relacional) para analizar la relación ser humano-tecnología digital en un análisis externalista, similar al de Bruno Latour en su *Actor-Network theory*.²³ Sadin señala que los diversos análisis de la tecnología digital tienden a reflexionar de forma acartonada el uso de los dispositivos sin tomar en cuenta que los dispositivos nos imponen modos de uso. Es decir, tanto la materialidad como las capacidades de los dispositivos nos obligan a relacionarnos de cierto modo específico. Por ejemplo, plataformas como Facebook, Instagram o Twitter están diseñadas bajo principios de reforzamiento intermitente de la conducta y lo que se presenta es organizado por algoritmos. Esto tiene la finalidad de personalizar la experiencia del usuario y generar comportamientos adictivos. En este sentido, la modalidad expresiva y relacional implica el análisis del uso y del condicionamiento que imponen los artefactos a los usuarios.

²¹ *Ibíd.*, 114.

²² Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique*, 35.

²³ Éric Sadin, *Critique de la raison numérique*, 38-9.

La delegación y transposición de programas de acción

Los conceptos de *delegation* y *translation* sirven para pensar la intencionalidad de los objetos tecnológicos en tanto que relaciones de mediación no sólo desde el punto de vista del usuario, sino de lo que el objeto tecnológico es capaz de hacer.

El concepto de “delegación” se ocupa del modo en el que se le asigna responsabilidades y *competencies* a los objetos tecnológicos. Por ejemplo, el tope para puertas tiene la responsabilidad de no permitir que la puerta se abra más allá de cierto grado. Poco importa si es un tope cuadrado de goma, tipo domo o con sujetador magnético, su misión es detener la puerta hasta cierto ángulo. La tarea del tope le ha sido delegada por un ser humano, es decir, tiene una responsabilidad y sus funciones son ejecutadas de acuerdo con sus capacidades. Sus competencias son las capacidades físicas para realizar su función. Sin embargo, esta pequeña descripción es hecha desde el punto de vista de una relación asimétrica. ¿Cómo sería el punto de vista de una relación simétrica? En la ejecución de su tarea, el tope forma en nosotros una conducta de tal forma que abramos y cerremos la puerta con cuidado, es decir, impide que demos portazos. El tope hace que tengamos un tipo de relación con el umbral de entrada y salida que la misma puerta delimita.

El concepto de transposición es el concepto fundamental de las relaciones de mediación tecnológica. Éste involucra un programa de acción recíproco entre el ser humano y el artefacto. Es decir, esta relación de mediación conduce de un modo específico las acciones del ser humano a través de un *script*, que no es inherente al artefacto, sino que supone una intencionalidad tecnológica programada. El ejemplo de Verbeek es útil para ilustrar este concepto. En algunos hoteles, las llaves de los cuartos tienen un llavero lanudo de grandes proporciones que hace que no quepan fácilmente en el bolsillo ni en una bolsa de mano. La intención del llavero es molestar a los clientes con sus dimensiones incómodas. El programa de acción del llavero es generar rechazo en los clientes de forma tal que se quieran deshacer de él. La conducta esperada es que no olviden regresar la llave al momento de dejar los cuartos. El llavero lanudo genera una experiencia de rechazo en los clientes. En palabras de Verbeek: «there is a translation of action, a displacement, or a transposition of the way in which

humans are present in and deal with their world. Artifacts co shape the use that is made of them, and thereby the relations that arise between humans and their world».²⁴

De los conceptos anteriores resultan los programas de acción de los objetos tecnológicos. Su objetivo es conducir el comportamiento del usuario de tal forma, invitando a realizar ciertos actos y simultáneamente desanimando la realización de otros, incluso pudiendo imposibilitarlos. En este sentido, hablamos de programas de acción que invitan o inhiben comportamientos. El llavero lanudo promueve que el cliente lo regrese cada vez que sale del hotel e inhibe la posibilidad de olvidar dejarlo en la recepción. Bajo este marco conceptual podríamos analizar cualquier objeto tecnológico presente en nuestra vida cotidiana. Otro ejemplo sencillo son los semáforos: la luz roja inhibe el movimiento, mientras que la luz verde promueve el movimiento de los automóviles. Con ello, podemos ver que los objetos tecnológicos no son simplemente usados por un ser humano, no sólo sirven como instrumentos, sino que también imprimen en nosotros un modo de conducirnos a través de su intencionalidad tecnológica. Para decirlo con Verbeek: «they make possible particular praxes and in doing so they shape the relations between humans and their world. Because mediated actions make humans encounter the world in a particular way, the mediating artifact helps to determine how both the world (“objectivity”) and those who act (“subjectivity”) are present».²⁵

²⁴ Peter-Paul Verbeek, *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design*, 171.

²⁵ *Ibíd.*

Las relaciones ser humano-tecnología

Dicho todo lo anterior, la postfenomenología abre un campo de reflexión de tipos específicos de relaciones para analizar: *embodiment relations*, *hermeneutic relations*, *alterity relations*, *background relations* y *relational ontology*.²⁶

El análisis de las *embodiment relations* se centra en la materialidad de los artefactos que se incorporan e internalizan en nuestra percepción. Por ejemplo, el automóvil que conducimos habitualmente. Al principio, el usuario siente, por así decir, una distancia ontológica con el volante, los pedales, la palanca y el asiento. Posteriormente, y una vez que se desarrolla la destreza suficiente para conducirlo, se deja de sentir como si el automóvil fuera autónomo. Los movimientos del automóvil se internalizan en la conciencia y el usuario se une corporalmente al automóvil. Para estacionarse, el usuario tenía que salir del automóvil y verificar la distancia entre los vehículos y las banquetas. Ya que se incorpora el automóvil al usuario, basta con observar ligeramente la distancia para colocarse en 3 movimientos dentro del espacio. En esta relación, la tecnología se vuelve *quasitransparent*, es un medio a través del que se experimenta el mundo. Para decirlo con Merleau-Ponty: «l'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer

²⁶ Don Ihde clasifica las tendencias tomadas por los objetos tecnológicos en un periodo que va del año 1900 a 2006. Una tendencia es la de la tecnología industrial que se caracteriza por ser objetos de gran tamaño, que a su vez son mecánicos y potentes. Por ejemplo, la acería con sus enormes hornos; la minería con sus mineraleros; los superpetroleros con aceite o las máquinas cortadoras de troncos. Otra tendencia es la megatecnología, que tomó su forma dominante a principios del siglo XX con la tecnología electrónica, y que, posteriormente, se ha caracterizado por la miniaturización y multitasking. Por ejemplo, los radios, que en principio eran enormes, hoy en día son tan pequeños como la palma de nuestra mano; las computadoras, que antes ocupaban cuartos enteros, ahora tienen las dimensiones de un libro delgado; los teléfonos que eran cajas pesadas ahora son pequeñas pantallas que no sólo hacen llamadas, sino toman fotografías, envían mensajes de texto y leen códigos para hacer pagos. Las megatecnologías, que asociamos con las fábricas y los movimientos obreros, han tenido connotaciones sociales y políticas de rebeldía e insumisión; mientras que las tecnologías electrónicas han tenido connotaciones sociales y políticas positivas. No por nada se les ha caracterizado con los nombres de user-friendly y empowering technologies. Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*, 40-3.

d'existence en nous annexant de nouveaux instruments».²⁷ La fórmula de esta relación es la unidad del ser humano con los artefactos en un ambiente específico: (*human-technology*) → *environment*.

El análisis de las *hermeneutic relations* se centra en nuestra capacidad de darle significado al mundo y de darle un sentido a nuestra existencia a través de la tecnología. Por ejemplo, a través del radio, de la televisión, del cine, y más recientemente, de los smartphones “leemos” y percibimos el mundo. Aplicaciones como Instagram, Facebook, Twitter son las fuentes de información más utilizadas a través de las que se modifica la cartografía simbólica de los otros, de la sociedad, de la política, de sí mismo. Con ellas nuestro universo simbólico se llena de forma permanente y nuestra percepción de lo que acontece se ha ampliado en comparación con los años anteriores. Pero también, los objetos tecnológicos tienen significados sociales en sí mismos. Por ejemplo, los smartphones posicionan en rangos de superioridad o inferioridad, así como de vanidad y frugalidad, a los consumidores. Es decir, a través de los objetos tecnológicos se expresan valores sociales que se integran a la identidad del usuario.

Las *alterity relations* tratan los fenómenos de subjetivación de los objetos tecnológicos. Por ejemplo, los niños establecen una relación de alteridad con los juguetes: tienen sus nombres propios, se vuelven compañeros de aventuras y confidentes de secretos. Recuerdo cómo mi hermana y yo jugábamos con nenucos y muñecas. Les cortamos el pelo a algunos para darles otra identidad, los vestimos con pantalones de mezclilla y zapatos, y en la noche los arrullábamos antes de dormir. Los muñecos eran tratados como *autrui*. El ejemplo de esta relación son los robots. Actualmente, los robots se comunican con los seres humanos, toman decisiones autónomas, generan su propio lenguaje, expresan emociones a su manera, y en poco tiempo hablaremos de que tienen conciencia de ellos mismos. La fórmula de esta relación es *human* → *robot* (*the environment remains background*).

Las *background relations* hacen notar nuestra habituación a los objetos tecnológicos. Lo que fue tematizado por Walter Benjamin como las *Schockerlebnis*, vivencias de shock, en uno de los

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (French Edition) Editions Gallimard. Kindle-Version, 179. «El hábito expresa el poder que tenemos para expandir nuestro ser en el mundo, o para cambiar nuestra existencia anexando nuevos instrumentos».

resúmenes que le mandó a Horkheimer sobre Baudelaire, es ahora para nosotros un hábito. Benjamin habla de cómo la sensorialidad de los individuos de las grandes urbes europeas tuvo que modificarse a partir de las estimulaciones tecnológicas que se experimentaban. Por ejemplo, la luz eléctrica modificó la relación con el día y la noche. La vida nocturna tal como hoy la damos por sentado, no existiría sin la luz eléctrica. Los ruidos y los olores de los motores de automóviles eran estímulos a los que la gente de la ciudad tuvo que habituarse. Las máquinas de las fábricas modificaron el modo de trabajar de las personas. Como se sabe, antes de la existencia de las fábricas, el lugar de trabajo y las herramientas les pertenecían a los individuos. ¿Quién imagina hoy en día el trabajo sin objetos tecnológicos? Actualmente, los automóviles, las motocicletas, la luz eléctrica permanente, así como las lavadoras, cafeteras, refrigeradores y *smartphones* se dan totalmente por sentado. Lo opuesto, es decir, no usar estos objetos tecnológicos es lo que genera las vivencias de shock (*Schockerlebnis*).

La ontología relacional (*relational ontology*) implica el análisis de lo que anteriormente llamamos las modalidades expresivas y relacionales. Ihde no se queda en el análisis psíquico o práctico de la relación ser humano-tecnología, sino que lo empuja hacia un nivel ontológico. Las relaciones entre los individuos y la tecnología implican una transformación ontológica recíproca. En este análisis, dice Ihde, los relatos e historias y cualquier giro empírico se vuelve ontológicamente importante para mostrar la forma en que los objetos tecnológicos transforman la existencia humana.²⁸

El concepto postfenomenológico de dispositivo

Por el momento hemos intercambiado con poco cuidado los conceptos de artefacto, dispositivo y objeto tecnológico como si fueran sinónimos en la postfenomenología. Del mismo modo, máquina, aparato, técnica y tecnología han sido conceptos utilizados de muchas maneras en los estudios de filosofía de la tecnología. Por supuesto, no discutiremos los problemas que plantea para la filosofía de

²⁸ Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*, 44.

la tecnología el hecho de usar un mismo concepto para expresar diferentes ideas. Con todo, me parece un reto teórico el progreso conceptual en este ámbito, ya que la creación de tecnologías avanza a pasos agigantados y los marcos conceptuales que tenemos para pensarlas caducan cada vez más rápido. Por ejemplo, lo digital comienza a ser un saco demasiado pequeño para todo lo que le queremos meter.

Peter-Paul Verbeek elige el *device paradigm* para distanciarse del estudio clásico de tecnología de Albert Borgmann.²⁹ Como lo atestigua nuestro español, hay tres traducciones para *device*: aparato, artefacto y dispositivo. Por necesidad de tener precisión de ahora en adelante, me decanto por dispositivo. Así pues, la decisión teórica de elegir el paradigma del dispositivo se basa en que nos permite pensar de forma concreta lo tecnológico.³⁰

De acuerdo con esta teoría, un dispositivo tiene la misión de liberar y mejorar la vida humana a través de su disponibilidad (*availability*).³¹ La satisfacción de necesidades y la liberación de cargas enriquece la vida de cualquier persona. Algo que tiene la característica de ser disponible es instantáneo, ubicuo, seguro y fácil. Por ejemplo, la calefacción eléctrica o el aire acondicionado satisfacen la necesidad de mantener el ambiente a una temperatura agradable ya sea que sintamos un frío intolerable, ya sea que sintamos un calor sofocante. Cuando no existían estos dispositivos, las personas que tenían una chimenea iban al bosque a cortar madera para hacer leña en medio del frío. Esto implicaba un esfuerzo extenuante y era una carga pesada en tiempos helados. Después, había que poner la leña necesaria y encender una fogata. Pasadas unas horas, el fuego se apagaba. Como vemos, la calefacción por fuego tenía lugar a partir de actividades, trabajo, herramientas, técnicas y un gran esfuerzo. Esta forma de calentarse en tiempos de frío no era instantánea, ni ubicua, ni segura

²⁹ Cf. Albert Borgmann, *Technology, and the Character of contemporary Life, a philosophical inquiry* (Chicago: The University Chicago Press, 1984).

³⁰ La opinión de Verbeek es que este paradigma funciona para pensar los patrones y las reglas que permiten la creación de tecnología moderna. La hipótesis de la postfenomenología es que por lo menos desde hace 3 siglos, apoyada de las ideas de la Ilustración, se han formado relaciones de otro orden con la tecnología. Es decir, el sentido que tiene la tecnología se estableció en las ideas de progreso, enriquecimiento y libertad. En otras palabras, la tecnología tenía la misión de liberar a la humanidad de enfermedades, hambruna, trabajo duro, y también de enriquecer la vida con educación, arte y deportes. Con esta hipótesis se descarta que en general la tecnología moderna haya sido creada para dominar a la naturaleza. El ideal regulatorio de la tecnología moderna es hacer mejor la vida humana. Los dispositivos son la concreción de tal ideal. Verbeek, *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design*, 176.

³¹ *Ibíd.*

ni fácil. Mientras que al apretar un botón y ajustar la temperatura deseada es posible calentar o enfriar el interior de una casa. El calor y el frío están disponibles en ese sentido tecnológico. La experiencia que es puesta a disposición por los dispositivos de calefacción es de comodidad.³²

No obstante, la postura de Borgmann con respecto a la comodidad ofrecida por los dispositivos es reaccionaria. Según él, los dispositivos han provocado un modo de vida parasitario. Es decir, el modo de llevar la vida ya no consiste en la inmersión total de la persona y sus habilidades, obtenidas con disciplina y esfuerzo, en una tarea. Con ello, se dejó de lado el comercio pleno con el mundo. Al contrario, la vida consiste en apretar botones y girar manivelas.³³ Casi en el sentido de Walter Benjamin, estaríamos pensando en una pobreza de la experiencia generada por la comodidad que nos ofrecen los dispositivos. Con todo, aceptar o rechazar su postura no se hace de un soplido; no tanto porque los dispositivos actuales demuestren su tesis, sino porque también han contribuido a lo opuesto. Por ejemplo, la depresión, la fatiga crónica, la falta de sueño y el burnout asociados al trabajo excesivo no se entiende sin la disponibilidad permanente de las computadoras o emails llegando a todas horas.

¿Cómo pensar postfenomenológicamente el tiempo vivido?

A partir de lo expuesto anteriormente, me he propuesto el siguiente horizonte de reflexión. Dado que uno de los temas centrales de la postfenomenología es la experiencia entendida en un sentido concreto, contextual y pragmático, el tiempo será tematizado en términos de vivencia y experiencia en relación con dispositivos. En este sentido, la pregunta de investigación es la siguiente. ¿Cómo median los dispositivos la vivencia del tiempo? Para responder a esta pregunta, será necesario, en primer lugar, apoyarse en los conceptos presentados en este capítulo, específicamente la relación de mediación hermenéutica y ontológica junto con los conceptos de delegación, transposición y

³² *Ibíd.*, 177.

³³ Albert Borgmann, *Technology, and the Character of contemporary Life*, 140.

programa de acción. En segundo lugar, dado que la reflexión tiene que partir de un contexto histórico determinado, me enfocaré en la investigación de la aceleración social elaborada por Hartmut Rosa. En específico, me interesa trabajar el aspecto subjetivo de las estructuras temporales de la modernidad tardía con el concepto de duración de Henri Bergson. Es decir, me interesa pensar el tiempo vivido y su relación con el modo en que los dispositivos median nuestra existencia. Por último, será necesario tomar una postura existencial crítica. El siguiente capítulo es una reflexión existencial en la medida en que supone que el tiempo es un conflicto subjetivo en el contexto de la modernidad tardía. Mi objetivo es, finalmente, mostrar las relaciones tecnológicas que median este conflicto.

Capítulo 2

La vivencia de la compresión temporal

La compresión y aceleración espaciotemporal en la modernidad

La compresión espaciotemporal es un tema relevante y famoso en la sociología actual que tiene el objetivo de comprender las estructuras temporales de lo moderno. El primero en plantear la cuestión fue David Harvey en su ensayo *La condición de la posmodernidad*:

Utilizo esta noción para referirme a los procesos que generan una revolución de tal magnitud en las cualidades objetivas del espacio y el tiempo que nos obligan a modificar, a veces de manera radical, nuestra representación del mundo. Empleo la palabra compresión porque, sin duda, la historia del capitalismo se ha caracterizado por una aceleración en el ritmo de la vida [...] y cuando los horizontes temporales se acortan hasta el punto de convertir al presente en lo único que hay (el mundo del esquizofrénico), debemos aprender a tratar con un sentido abrumador de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales. [...] La experiencia de una compresión espaciotemporal es exigente, perturbadora y, a veces, profundamente subversiva y capaz de suscitar en consecuencia una gran diversidad de reacciones sociales, culturales y políticas.³⁴

Ante estas reflexiones, es válido hacerse algunas preguntas. ¿No es conceptualmente problemático hablar de las cualidades objetivas del espacio y del tiempo, y después, hablar de la experiencia de una compresión espaciotemporal? ¿Qué significa “cualidades objetivas del espacio y el tiempo”? ¿No es una contradicción en términos? Si bien es posible cuestionar los conceptos y el planteamiento, también podemos tomar el problema desde otro ángulo. La lectura que se le ha dado al concepto de compresión espaciotemporal es de un problema de tiempo acelerado.

Hartmut Rosa propone entender el proceso de modernización en términos de aceleración, velocidad y alienación.³⁵ Uno de los aspectos que han contribuido a la compresión espaciotemporal en la modernidad tardía es la aceleración tecnológica en materia de transporte, comunicación y

³⁴ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, 267.

³⁵ Cf. Hartmut Rosa, *Aceleración y Alienación. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Madrid: Katz Editores, 2016).

producción. Por ejemplo, los motores, los trenes, los ferrocarriles, los radios, los teléfonos, el internet se han aumentado en su producción y uso de forma creciente.³⁶ El fenómeno que ha mostrado una notable correlación con lo anterior es la experiencia de escasez o falta de tiempo (*shortage of time*).³⁷ El problema conceptual que aparece cuando se lee la reflexión de Rosa es que, a pesar de que él mismo tiene conciencia de que el término aceleración es usado para explicar fenómenos diferentes y heterogéneos, lo que nos explica Gaston Bachelard sobre un científico de apellido Réaumur, cuando usa la imagen de la esponja para explicar la estructura del aire. Bachelard lo pone como ejemplo del obstáculo epistemológico llamado «extensión abusiva de imágenes familiares».³⁸ La crítica es la siguiente. ¿Es necesario forzar el concepto de aceleración para explicar de forma homogénea todos los fenómenos temporales? La definición que toma es una de la física en la que la aceleración es *el tiempo medido en que un cuerpo se mueve en una distancia*. En principio, esta definición le parece reduccionista para todo lo que él quiere llamar aceleración. La primera distinción que hace es la de una aceleración física. Por ejemplo, los ferrocarriles en comparación con los caballos recorren más rápidamente la misma distancia. A esta aceleración que en la que se compara la velocidad que tiene un objeto tecnológico que tiene una meta prefijada le llama tecnológica-teleológica. La segunda distinción de la aceleración se observa en las tasas de cambios de las transiciones. Por ejemplo, los cambios acelerados de trabajo, los cambios acelerados de parejas, los cambios acelerados de preferencias políticas. La diferencia con la aceleración anterior es que éstas no están dirigidas a una meta.³⁹ La tercera distinción de aceleración es lo que tienen en común el ahorro de tiempo al consumir comida rápida, el *speed dating*, las *power naps*, las multitareas, la condensación de episodios que se basa sobre todo en una visión de tiempo escaso. En este tipo de aceleración se tiene en común la norma de intentar maximizar las experiencias y actividades en una unidad de tiempo determinado.⁴⁰

³⁶ Hartmut Rosa, *Social acceleration, a new theory of modernity*, 40.

³⁷ *Ibíd.*, 44.

³⁸ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, 112-148.

³⁹ Hartmut Rosa, *Social acceleration, a new theory of modernity*, 64.

⁴⁰ *Ibíd.*, 65.

Así, Rosa propone que entendamos la aceleración como *el incremento en cantidad por unidad de tiempo para entender la sensación de ajetreo y estrés, en un marco en el que el tiempo es escaso*.⁴¹

Aprovechando este terreno conceptual escarpado, en donde se usa abusivamente el concepto de aceleración para pensar la experiencia del tiempo, me ha parecido oportuno tomar el problema de la aceleración, alienación y compresión espaciotemporal en un sentido de tiempo vivido. En su reflexión, Rosa se ocupa brevemente de las vivencias y experiencias del tiempo, cuando cita la oposición entre *Erfahrung* y *Erlebnis* que Walter Benjamin planteó en su texto titulado *Sobre algunos motivos en Baudelaire* para pensar el modo de vida empobrecido de las ciudades modernas.⁴² En este texto y otros, Benjamin nos deja algunas pistas teóricas para pensar las vivencias con Henri Bergson y Georg Simmel que aquí seguiremos. Pero, sobre todo, uno de los aspectos que ha señalado Rosa y que me interesa retomar son, de las analíticamente diferenciadas aceleraciones, los procesos que han hecho posible una paradoja en la vivencia del tiempo: si la tecnología moderna prometía que nos ahorraríamos tiempo, ¿cómo sucedió que de hecho tengamos la impresión de que el tiempo es escaso? Su respuesta es que la aceleración tecnológica, en cuanto a su uso y producción, no implica que las personas se sientan ajetreadas o que tengan la sensación de que el tiempo es insuficiente para todo lo que deben hacer. No obstante, es innegable que la modernidad puede ser entendida como un proceso de aceleración temporal en la medida en que el incremento en el uso y producción de objetos tecnológicos está ligada, no causalmente, a un incremento en el ritmo de vida ligado a un decremento de recursos temporales.⁴³ En el siguiente capítulo daré algunas razones para pensar la experiencia del tiempo en términos de duración.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Walter Benjamin, *Baudelaire* (Madrid: Abada Editores, 2014).

⁴³ *Ibíd.*, 68.

Presión y tiempo vertiginoso

La experiencia psicológica a la que le llamamos presión y la vivencia de que el tiempo es corto, Hartmut Rosa las contrasta con el discurso de la tecnología moderna que prometía disminuir el tiempo de trabajo y aumentar el tiempo de recreación: «la aceleración tecnológica acorta el tiempo implicado en determinados procesos, de forma que ahorra recursos temporales, que en términos de una cantidad constante de actividades y experiencias hay más tiempo disponible».⁴⁴ Rosa distingue analíticamente una aceleración considerada objetivamente y otra subjetivamente. Un ejemplo de aceleración objetiva es el automóvil que recorre en menor tiempo y mayor velocidad una determinada distancia en comparación con otros medios, como caminar o moverse en una carreta tirada por caballos. En esta clasificación entrarían los objetos tecnológicos dirigidos a metas que desarrollen su función con mayor velocidad. Ahora bien, desde un punto de vista subjetivo, ha emergido la experiencia de que el tiempo es escaso y de que no rinde propiamente. ¿Cómo conciliar el punto de vista objetivo que demuestra que los dispositivos actuales son más veloces y eficientes en sus tareas delegadas y transpuestas con el punto de vista subjetivo que expresa tener un problema de insuficiencia temporal? ¿A dónde se ha ido todo ese tiempo que sobraría y que sería usado de forma recreativa? Mi respuesta es que desde un punto de vista sociológico es válida la paradoja, pero desde un punto de vista filosófico de la tecnología, como el que este trabajo propone, es consecuente. Es decir, si pensamos en el discurso y en las prácticas sociales, en efecto, vemos que hay una paradoja. Pero si pensamos el problema de la insuficiencia temporal desde la intencionalidad de los dispositivos, podemos llegar a conclusiones diferentes.

En cuanto a la relación específica entre la vivencia del tiempo y los dispositivos, Rosa parece no distinguir con suficiencia que lo que él entiende por objetivo y subjetivo merece metodologías y herramientas conceptuales que difícilmente pueden ser sintetizadas.⁴⁵ De igual manera, Rosa tampoco nos aclara lo que entiende por tiempo, de forma que se tiene la impresión de que usa la

⁴⁴ *Ibíd.*, 131.

⁴⁵ Para alguien como Georg Simmel, captar las polaridades contradictorias es mostrar los rasgos propios de lo moderno. *Cf.* Georg Simmel, *Imágenes momentáneas*, 100.

palabra en múltiples formas que vuelven complicada la comprensión de sus ideas. Asimismo, si reconsideramos los diferentes significados de aceleración en un sentido no-físico que nos propone para pensar la aceleración social y las vivencias de urgencia y presión, uno se pregunta si no estamos, más bien, frente a un uso metafórico del significado literal de aceleración. Y si es así, ¿qué diferencia hay entre decir tiempo acelerado, tiempo corto, tiempo largo?

Pensar el tiempo en conceptos como lo hace la sociología llevará irremediablemente a confusiones de sentido. Si queremos pensar las cualidades del tiempo, el modo de vivirlo es necesario usar otro lenguaje. La duración sólo se expresa a partir de tropos o figuras del lenguaje como las metáforas.⁴⁶ Es por esta razón que Rosa no sabe cómo conciliar la aceleración tecnológica y los tiempos vertiginosos. Christoph Bouton piensa que la idea de una velocidad o de una aceleración del tiempo no tiene ningún sentido, ya que la aceleración no puede definirse más que en relación con el tiempo, es decir, la velocidad es el espacio recorrido por unidad de tiempo y la aceleración es el aumento de la velocidad por unidad de tiempo. En otras palabras, no es posible medir el tiempo con el tiempo (¡!).⁴⁷ Lo que aumenta es el número de tareas a realizar por unidad de tiempo y eso es lo que produce las duraciones vertiginosas y abrumadoras en la vivencia del paso del tiempo.

Analicemos el tiempo desperdiciado en tanto que metáfora proveniente de la economía. De forma literal, el tiempo no se puede perder ni se puede desperdiciar, ya que no es propiamente un objeto ni un recurso. Con todo, como vemos, se toma la metáfora por la realidad. Con ello, no se dice que la vivencia de una temporalidad corta, estrecha, desperdiciada, que no rinde, que se va entre las manos, que se escapa, que pasa rápidamente no sea real. Todo lo contrario. Visto sociológicamente, el significado atribuido al tiempo en tanto que recurso es relevante. Herbert Marcuse fue el primero en señalar que «la distribución de la escasez, lo mismo que el esfuerzo por superarla (la forma de trabajo), ha sido impuesta sobre los individuos —primero por medio de la mera violencia, subsecuentemente por una utilización del poder más racional—.»⁴⁸ El tiempo, visto como un recurso

⁴⁶ Cf. Burri, Yannick. "DIRE LE TEMPS: L'EMPLOI BERGSONIEN DE LA MÉTAPHORE." *Revue De Théologie Et De Philosophie*, Troisième Série, 143, no. 1 (2011): 19-34. Accessed January 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/44361055>.

⁴⁷ Christoph Bouton, *Le temps de l'urgence*, 121.

⁴⁸ Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, 49.

a maximizar, forma parte de un punto de vista económico. Asimismo, no podemos obviar el texto *Die Müdigkeitsgesellschaft*, la sociedad del cansancio, de Byung-Chul Han que reposa en un análisis de la *Leistungsgesellschaft*, traducida en sociedad del rendimiento. Han menciona que la sociedad disciplinaria, que Michel Foucault investigó, ha sido desplazada por una de maximización del rendimiento. El sujeto de la sociedad de rendimiento optimiza cada aspecto de su vida: su cuerpo, su alimentación, su descanso, su sueño, su trabajo, y por supuesto, su tiempo. Así, el tiempo desperdiciado y mal empleado genera vivencias temporales y experiencias psicológicas específicas como la presión y el vértigo. Muchos pensaríamos, sin embargo, que el rendimiento no es sino una faceta reciente de la sociedad disciplinaria en la medida en que las relaciones de poder implican la determinación de conductas.

Un paréntesis. Lo que me parece muy interesante de Hartmut Rosa es lo que ha dicho el 23 de diciembre de 2020 en una entrevista sobre la pandemia causada por el virus SARS-COV-2 y que ha hecho aparecer masivamente la enfermedad COVID-19.⁴⁹ Como todos hemos vivido, la mayoría de los países aplicaron medidas de confinamiento y de distanciamiento social. Esta situación ha hecho que se viva en *Standstill*. Todo se detuvo, todas las actividades estuvieron en pausa por varios meses. Las personas comenzaron a pasar tiempo en sus casas, cuidando a su familia y haciendo *homeoffice*. Muchas personas comenzaron a sentir que el tiempo no era el mismo, si bien estaban ocupados en su trabajo o arreglando la casa. La entrevistadora Marietta Schwarz le pregunta a Hartmut Rosa: —Señor Rosa, ya hemos pasado 10 meses de pandemia, ¿este tiempo lo ha vivido como uno largo o más bien corto?—. Rosa responde, —he tenido la impresión de que es un tiempo largo detrás de todas estas sombras y limitaciones físicas—. La explicación que da es que las personas estaban habituadas a rutinas y actividades, y como todo está en pausa, se tiene la impresión de que el tiempo ha sido largo. Para Rosa, el tiempo durante la pandemia es “*eine neue Zeiterfahrung*”, una nueva experiencia del tiempo. La vivencia del tiempo pandémico es una “*Weltreichweitenverkürzung*”, es decir, una

⁴⁹ “Hartmut Rosa zur Pandemie „Das ist eine neue Zeiterfahrung“ Hartmut Rosa im Gespräch mit Marietta Schwarz”, Deutschlandfunkkultur, acceso el 23 de diciembre de 2020, https://www.deutschlandfunkkultur.de/hartmut-rosa-zur-pandemie-das-ist-eine-neuzeiterfahrung.1013.de.html?dram:article_id=489859.

disminución de la amplitud de opciones, queriendo decir que la sociedad alemana perdió la posibilidad de viajar y de planificar su futuro.⁵⁰

Llegados a este punto, me parece pertinente esbozar los términos metodológicos más adecuados para pensar el tiempo vivido en relación con los dispositivos. El tiempo acelerado es una vivencia tanto como el tiempo vertiginoso, estrecho, pesado, oscuro, etc. Del mismo modo, el tiempo escaso es una metáfora proveniente de la economía para nombrar la vivencia de falta de tiempo. No hay forma de medir la escasez, ni la estrechez, ni la longitud, ni la oscuridad del tiempo. Todas ellas son modos de vivir la duración, son modos de estar en el tiempo. Basta con pensar que los relojes han estado marcando 24 horas desde hace siglos, pero la vivencia de esas horas se ha modificado: hay diferencias cualitativas que son irreductibles a la cuantificación. Veamos las herramientas conceptuales que permitirán esbozar un horizonte de reflexión del tiempo vivido para después pensar a la tecnología moderna.

La intuición del tiempo vivido: herramientas conceptuales

A continuación, presentaré el horizonte que me permitirá pensar el tiempo vivido. A partir del texto titulado *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Henri Bergson, recuperaré la distinción entre la duración y el tiempo cuantitativo para mostrar en qué sentido específico me interesa plantear el problema del tiempo vivido en relación con los dispositivos.

Según Henri Bergson, la conciencia tiene la facultad de dirigirse a sí misma o al exterior. Cuando se dirige a sí misma, entendemos que es una facultad de percepción interna de los hechos de

⁵⁰ La respuesta que Rosa ha ofrecido para resolver el problema de las relaciones temporales alienadas y cosificadas es formulada en su reflexión sobre el concepto de Resonancia. «Im Blick auf eine Theorie der Weltbeziehung beschreibt Resonanz sodann einen Modus des *In-der-Welt-Seins*, das heißt eine spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt». Cf. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016). Del mismo modo, puede revisarse su siguiente texto que reflexiona sobre la indisponibilidad del mundo como resistencia frente a las relaciones de cosificación. Cf. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, (Salzburg: Residenz Verlag, 2018).

conciencia: afecciones, sensaciones, sentimientos, imágenes, representaciones dinámicas o estáticas. Cuando se dirige al exterior, la conciencia hace uso de la vista, el oído, el olfato, la sensación táctil, el gusto para producir la percepción de lo exterior y a través de la atención filtra y enfoca los datos que le ofrece el mundo externo. ¿Qué distingue a la percepción interna de la externa? En palabras de Bergson, la conciencia es capaz de conocer dos tipos de multiplicidades: una cualitativa, que es percibida internamente, y otra cuantitativa, que es percibida externamente.⁵¹ La confusión de ambas percepciones es válida en la vivencia. Cuando la conciencia actúa, ambas multiplicidades se implican y forman una mixtura.⁵²

En términos epistemológicos, la multiplicidad cualitativa implica un conocimiento de la intensidad, mientras que la multiplicidad cuantitativa un conocimiento de la extensión.⁵³ En otras palabras, cuando decimos que por tendencia natural la percepción externa se enfoca en lo que el mundo externo a su cuerpo le ofrece, significa que entra en contacto con los objetos y el espacio. A través de los sentidos, percibimos la profundidad del espacio al notar la lejanía de un vaso de vidrio que observo a cierta distancia de la mesa en la que se encuentra, y su cercanía una vez que lo tomamos en la mano para beber el líquido que contiene; al tenerlo tan cerca de la mirada, notamos su tamaño y volumen cilíndrico; tocamos su superficie lisa, sin rugosidad y sin estrías; olemos y saboreamos su acidez, amargura o dulzura. La definición que Bergson nos da del espacio es la siguiente: «*es lo que nos permite distinguir entre sí a varias sensaciones idénticas y simultáneas*».⁵⁴ Por otro lado, cuando decimos que la conciencia tiene una percepción interna, decimos que se dirige, no hacia la extensión ni hacia lo localizable en el espacio, sino hacia la intensidad de las cualidades de las sensaciones, sentimientos, emociones, imágenes y representaciones. Para decirlo con Bergson, vivimos los hechos de la conciencia en la duración. En palabras del filósofo francés, la duración «*es una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con otros, sin parentesco alguno con el número*».⁵⁵ En este sentido, el espacio y la

⁵¹ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 75.

⁵² *Ibíd.*, 74.

⁵³ *Ibíd.*, 57.

⁵⁴ *Ibíd.*, 73.

⁵⁵ *Ibíd.*, 79.

duración son maneras intencionales de orden diferente en la conciencia.⁵⁶ Ahora bien, lo que distingue a la duración y al espacio, en tanto que multiplicidades intensivas y extensivas, es que la primera es un dato inmediato, mientras que la segunda está mediada por la inteligencia, la reflexión y el lenguaje. Es por esta razón que la duración no es pensable a partir de conceptos, sino únicamente con figuras del lenguaje.

Bergson dice a propósito de la percepción del espacio⁵⁷ que «*nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso también de hablar*».⁵⁸ Forzosamente, la conciencia recurre a los conceptos y al lenguaje para reflexionar. Por ejemplo, hay un rebaño de corderos idénticos. Aun cuando los corderos sean idénticos entre sí, somos capaces de localizarlos de forma distinta en un espacio. Contamos uno, dos, tres, cuatro hasta llegar a 50 corderos idénticos en total. Es decir, el hecho de que sean idénticos no hace que se confundan para nuestra percepción. La operación que logra la conciencia es una yuxtaposición de 50 corderos idénticos en un espacio. Se dirá que en el sueño sucede algo similar. Podemos distinguir a una persona de otra, su localización y distancia en el espacio de nuestras imágenes. Pero, recordemos que nuestras imágenes sólo son refracciones del espacio. Citemos de nuevo a Bergson: «*en la medida en que se admite la posibilidad de dividir la unidad en tantas partes como se quiera, se la tiene por extensa*».⁵⁹ En otras palabras, la posibilidad de cuantificar le es dada a la conciencia a partir de que es capaz de percibir lo divisible, de que es capaz de analizar un todo en partes que se yuxtaponen de forma simultánea. En consecuencia, la multiplicidad cuantitativa les corresponde a los objetos materiales que forman un número.

⁵⁶ El concepto de manera intencional (*manière intentionnelle*) le pertenece a Vladimir Jankélévitch. Si bien no hay un desarrollo teórico del concepto como tal, el uso que hace de él nos permite reutilizarlo de otras formas. Dentro de un contexto moral, una manera intencional implica el modo en que la conciencia se dirige en el momento de actuar y de relacionarse con otros. Por ejemplo, en alguna ocasión que nos vemos enfrentados a tener que decir la verdad sobre algún asunto, también podríamos optar por decir una mentira. En términos generales, todo depende de la manera intencional en que lo hagamos. Es decir, hay verdades que se dicen con la intención de lastimar, o bien, hay mentiras que tienen la intención de proteger. En ambos casos, lo que pesa más es el modo intencional que lo dicho. No obstante, una acción moral supone el concepto de manera intencional. La manera intencional es un sentido que la conciencia es capaz de poner para sí o para el exterior. Cf. Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale* (Paris: Éditions Gallimard, 2018).

⁵⁷ Bergson distingue naturalmente la percepción del espacio y la concepción del espacio como un medio homogéneo.

⁵⁸ *Ibid.*, 75.

⁵⁹ *Ibid.*, 65

Dado que la duración se caracteriza por la percepción interna de los hechos psicológicos, tenemos la intuición inmediata de todos y cada uno de nuestros estados subjetivos.⁶⁰ Es decir, no se necesita la mediación del lenguaje para experimentar la sensación de hambre, sueño, cansancio en tanto que emociones básicas y que tales sensaciones acontecen en uno. En este sentido, sabemos de forma inmediata que es uno, o más bien, soy yo el que experimenta tales sensaciones. Lo mismo sucede con las afecciones. Cuando me pongo al sol, sé de forma inmediata que me está calentando la piel de forma gradual. Sé que soy yo el que experimenta la afección de quemazón en la piel. De la misma forma, cuando siento amor, sé bien que yo experimento un sentimiento profundo por una persona. Y, por desdicha, a veces no sabemos si la otra persona también lo siente por nosotros. Justamente, que la conciencia sea capaz de distinguir lo que experimenta de su causa exterior es lo que explica la intuición inmediata de la duración. Y, como decíamos más arriba, el yo es un ser totalmente activo: en todo momento yo quiero, yo decido, yo observo, yo me concentro en un objeto, yo determino. «*La duración no es otra cosa que la conciencia que tomamos de la identidad de nuestro yo bajo la multiplicidad de sus modificaciones. Un ser que no cambia no tiene duración*».⁶¹

El predominio del tiempo cuantitativo

Hay dos modos de dirigirse a una pieza musical. En uno, las notas fluyen dentro de un ritmo, formando una melodía. Escuchar la pieza musical implica fluir en las notas que poco a poco van generando sentimientos, despertando recuerdos y terminan por sacarnos de nosotros mismos. En el otro, la música es objeto de reflexión. Distinguir las notas en intervalos y reconocer que hay notas más largas que otras, que hay silencios entre las notas, implica un análisis de la pieza musical. Pongamos otro ejemplo con el gusto. Para los que somos amantes del café, hay una brecha irreductible entre degustar el café y ser un catador de café. Los que degustamos el café, saboreamos las cualidades singulares que

⁶⁰ Cf. Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique* (Paris : Éditions Payot, 2013).

⁶¹ Henri Bergson, *Cours I, Leçons de psychologie et métaphysique*, 102.

puede ofrecer el grano, su tostado y el método por el que puede ser extraído. Cada sorbo genera un placer particular que se funde en las papilas gustativas. El catador, por su parte, juzga si el café es de buena calidad, si ha sido preparado de forma correcta, si tiene las notas de sabor correspondientes al mejor café posible. Dicho en términos de Bergson, el crítico de música y el catador de café se relacionan con su objeto en un sentido espacial: lo analizan, lo diseccionan, lo solidifican, lo conceptualizan. Por su parte, los amantes de la música y del café se relacionan con su objeto en un sentido de duración; devienen melodía y devienen café.⁶² «*La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores*».⁶³ Dicho en otras palabras, cuando se degusta un café acontece una sucesión de sensaciones y reacciones sin tener forzosamente una separación entre cada una de las tonalidades y matices que saboreamos en el café. Pero, cuando activamos la conciencia reflexiva para clasificar en un orden numérico a la pieza musical o clasificar los sabores del café, se activa el modo intencional en sentido espacial.

Lo mismo sucede con el tiempo. Según Bergson, lo que llamamos tiempo no es más que una refracción del espacio. Es decir, entendemos la sucesión no como una compenetración indefinida, sino como una separación en intervalos bien definidos en forma de línea continua. Yuxtaponemos en partes bien distinguidas la sucesión que por sí misma es fluida y líquida. Solidificamos en puntos separados las cualidades que percibimos en la duración. Por ejemplo, cuando pensamos en que un minuto acaba de pasar, lo hacemos viendo el segundero de nuestro reloj de mano. Hay 60 puntos que va marcando la aguja a medida que gira. Como bien lo muestra el reloj, el segundero marca 60 intervalos separados y distinguibles. El tiempo, pensado como una sucesión en intervalos separados unos de otros, implica una espacialización de la duración. Para que sea duración pura, tendríamos que dejarnos llevar por la cadencia con la que se mueve la aguja, olvidando que hay un antes y un después en cada movimiento.⁶⁴ En palabras de Bergson, «*es verdad que contamos los momentos sucesivos de*

⁶² Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 68.

⁶³ *Ibíd.*, 77.

⁶⁴ Cf. Minkowski, E. "Instant Et Durée." *Revue De Métaphysique Et De Morale* 76, no. 1 (1971): 1-5. accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/40901287>.

*la duración y que, por sus relaciones con el número, el tiempo nos parece de entrada como una magnitud mensurable, completamente análoga al espacio».*⁶⁵ De forma inesperada, la explicación que da Bergson a esta confusión hace que tengamos ganas de frotarnos los ojos y ver si no estamos leyendo el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume. Dice Bergson que pensamos así por la «*costumbre profundamente enraizada de desplegar el tiempo en el espacio*».⁶⁶

¿De qué costumbre estamos hablando? El tiempo cuantitativo y espacial, imagen simbólica de la duración real, no es otro sino el de las 24 horas del día, de los 30 días del mes, de los 12 meses de un año. Esto nos permite pensar que la organización espacial del tiempo implica forzosamente un contexto social, político y económico. Dice Bergson, «*a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, a medida también que se acentúa más la corriente que lleva a nuestros estados de conciencia de dentro a fuera, poco a poco esos estados se transforman en objetos o en cosas; no solo se separan unos de otros, sino también de nosotros*».⁶⁷ La consecuencia de tal costumbre en una determinada vida social es que tendemos a solidificar, universalizar, generalizar, eternizar, cosificar algunos de nuestros estados psicológicos como los sentimientos, emociones, sensaciones a través de palabras que nos sirven para comunicarnos con otros individuos. Tal solidificación generada por la costumbre forma en nosotros un yo espacial, automático, lleno de hábitos, esquemático, programado que bloquea al yo real de la duración. La disociación entre la duración y el tiempo cuantitativo surge por la costumbre de vivir en un sentido espacial y numérico. En palabras de Bergson, «*una vida interior de momentos bien distintos, de estados claramente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social*».⁶⁸

⁶⁵ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 79.

⁶⁶ *Ibíd.*, 90.

⁶⁷ *Ibíd.*, 100

⁶⁸ *Ibíd.*

La dislocación social del tiempo cualitativo

Por la mañana, cuando suena la hora en la que tengo costumbre de levantarme, [...] podría permitirle que se fundiese en la masa confusa de las impresiones que me ocupan; acaso entonces no me determinaría a obrar. Pero lo más a menudo, en lugar de conmover mi conciencia entera como una piedra que cae en el agua de un estanque, se limita a remover una idea, por así decirlo, solidificada en la superficie, la idea de levantarme y vacar a mis habituales ocupaciones. Esta impresión y esta idea han terminado por ligarse una con otra. Y el acto sigue a la impresión sin que mi personalidad se interese por ella: soy un autómatas consciente y lo soy porque me es ventajoso el serlo. Veríamos que la mayoría de nuestras acciones cotidianas se realizan así y que, gracias a la solidificación en nuestra memoria de ciertas sensaciones, de ciertos sentimientos, de ciertas ideas, las impresiones de fuera provocan, por parte nuestra, movimientos que, siendo conscientes e incluso inteligentes, se parecen en muchos aspectos a actos reflejos.⁶⁹

El yo que sigue reglas y cumple funciones es una refracción del espacio, su lenguaje ha solidificado sus percepciones internas y externas para generar un entendimiento común y ha formado hábitos para llevar una vida práctica dentro de un contexto social, político y económico. Este yo es uno superficial. Es la máscara que nos ponemos para presentarnos en sociedad, para trabajar de forma adecuada según la moral en turno, para mostrarle al mundo que somos normales. Para ejercer sus funciones sociales, este yo tiene que pensar el tiempo en términos de espacio, es decir, tiene que contar las horas y los minutos de trabajo durante una semana para saber si puede ser recompensado con elogios y dinero; tiene que distinguir entre tiempo recreativo y tiempo de ocupaciones; tiene que distinguir entre actuar según una norma de rendimiento y maximización; tiene que pensarse a sí mismo como una máquina para exigirse eficiencia y productividad. Todo lo anterior es resultado de una programación llamada educación. No obstante, dice Bergson, ese yo no es más que una ilusión social, un superyó. *«Cada uno de los hechos de conciencia, tomado aparte, habrá que revestir un aspecto diferente según se considere en el seno de una multiplicidad distinta o de una multiplicidad*

⁶⁹ *Ibíd.*, 121.

*confusa, en el tiempo cualidad en el que se produce o en tiempo cantidad en el que se proyecta».*⁷⁰ En realidad, somos algo cualitativamente diferente al yo espacial: somos un yo en la duración. De hecho, el único yo que existe es el de la duración, y la única duración que existe es la del yo.

Las utilidades de la memoria semántica y de la memoria procedimental corresponden con las exigencias sociales. Tendemos a universalizar las impresiones singulares que tuvimos en algún instante de nuestra existencia. Así, si en alguna ocasión el café tuvo un sabor amargo, decimos que el café *es* amargo. O bien, como lo demuestra el psicoanálisis, las impresiones de la infancia se solidifican de tal forma que estructuran la óptica desde la que se interpretará en los años posteriores de existencia. Lo que no tiene que hacer, en caso de que hayan sido impresiones con violencia, es quitarles la dureza y solidez para volverlas flexibles y maleables. Esto es únicamente posible cuando disponemos nuestra conciencia según la manera intencional de la duración. Sin embargo, esto no es lo que normalmente hace una persona. Dado que la vida social es más exigente, recurrimos a la memoria semántica para abstraer los datos superficiales que nos permiten comprender qué reglas generales es necesario aplicar en cada caso. Ni más ni menos. Por su parte, la memoria procedimental ha registrado qué movimientos y comportamientos hay que aplicar en cada situación. Ambas memorias son la base de datos de la programación moral de nuestra sociedad.

Notemos que el yo superficial —el del espacio y la cuantificación— implica lo actual.⁷¹ Esto es, la acción y la reacción exigida por la vida social implican un momento presente; necesitan realizarse en acto.⁷² La acción y la reacción no pueden realizarse en el futuro o en el pasado. Por consiguiente, el yo espacial es forzosamente activo y actual. El cuerpo, que hasta ahora había pasado desapercibido en la reflexión, es propiamente lo que actúa y reacciona, y no es más que un instrumento de acción.⁷³ Dice Bergson, «*nuestro presente no debe definirse como una mayor intensidad (en la percepción): es lo que actúa en nosotros y lo que nos hace actuar, es sensorial y motor, —el presente es ante todo el estado*

⁷⁰ *Ibíd.*, 94.

⁷¹ Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, 39.

⁷² Cf. Dolbeault, Joël. "Le Présent Comme Corps Vécu, Selon Bergson." *Revue Philosophique De Louvain* 112, no. 4 (2014): 703-26. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/26480533>.

⁷³ Henri Bergson, *Materia y Memoria*, 247.

de nuestro cuerpo».⁷⁴ El autómeta consciente actúa y reacciona en la actualidad. Es un individuo reducido a sus funciones corporales. «*Nuestra existencia se desarrolla, pues, más en el espacio que en el tiempo*».⁷⁵

Con todo, somos capaces de sustraernos de las actividades y de la actualidad; podemos detener nuestras reacciones automáticas y nuestros hábitos arraigados para funcionar socialmente. Esto es, podemos poner entre paréntesis nuestras ocupaciones y labores. Disponemos, pues, nuestra conciencia de tal forma que salimos de la actualidad para entrar en la virtualidad. Sólo de esta forma tomamos conciencia de lo que ha sido y de lo podrá ser, es decir, del pasado y del futuro. A través de esta virtualidad podemos comparar las diferencias entre nuestro yo de la infancia con el de la adultez. Dice Bergson, «*para tener conciencia del tiempo, para durar, es necesario, por un lado, permanecer idéntico a sí mismo en el fondo y, por otro lado, que toda la multitud de modificaciones cambien el color de todos los momentos sucesivos, por así decir, de ese fondo. El tiempo no existe fuera de nosotros: no es otra cosa que la conciencia que tomamos de nuestros estados psicológicos sucesivos, tanto como la identidad de nuestro yo*».⁷⁶ En este sentido, la temporalidad es necesaria para entender nuestras modificaciones y las modificaciones de lo externo a través de la virtualidad de lo que ha sido en diferentes instantes. La prueba de que podemos pensar en un sentido temporal cualitativo es a través de nuestra memoria episódica, que es una red de imágenes que muestra acontecimientos narrados desde nuestra perspectiva. Todas estas imágenes forman la multiplicidad de nuestro yo.

En este sentido, el tiempo cuantitativo está pensado para realizar acciones y cualquier actividad motriz con fines determinados por nuestra inteligencia al momento de relacionarnos objetivamente con el mundo. Por su parte, el tiempo cualitativo se encuentra fuera de una finalidad o de reglas objetivas. Un ejemplo de tiempo cualitativo es, por ejemplo, cuando «*el tiempo parece más largo cuando viajamos, porque en ese instante un gran número de hechos nuevos nos golpean, nos impresionan, producen en nosotros sensaciones diferentes. [Pero, el tiempo] parece corto cuando no hemos dormido bien, porque sin más entre el día de ayer y el día de mañana no hubo casi ningún*

⁷⁴ *Ibíd.*, 257.

⁷⁵ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, 161.

⁷⁶ Bergson, *Cours I, Leçons de psychologie et métaphysique*, 102.

*hecho psicológico intercalado. Nos equivocamos al decir que el tiempo pasa. Somos nosotros los que pasamos, los que duramos. La duración es una cosa totalmente relativa al ser consciente».*⁷⁷ Con todo, la mayor parte de nuestra vida es vivida según los parámetros del espacio y de los plazos del tiempo cuantitativo, es decir, de la vida social y práctica heterónoma. «*Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración*».⁷⁸

El tiempo cuantificado como norma de los dispositivos

Podemos ver, gracias a Giovanni Busino, que el tiempo espacializado es la metáfora sobre la que lo moderno se ha establecido. La hipótesis de Bergson sobre que el tiempo cuantificado es el resultado del hábito de mezclar los conceptos del espacio en la duración puede ser confirmada. Dice Busino, «on dit d'ailleurs que la modernité souffre de chrono-métromanie [...] La modernité privilegie surtout la rationalité, la calculabilité, la standardisation, l'efficacité. Les attentes, les retards, la spontanéité, l'improvisation, l'imprévoyance, l'inefficacité sont des tares à éliminer.»⁷⁹ Sin la precisión otorgada por los relojes mecánicos europeos, la modernidad no habría tenido lugar, o, por lo menos no de la forma en la que la ha tenido. El reloj no es tan sólo un símbolo que representa la modernidad como cree David Harvey.⁸⁰ En otras culturas y sociedades no existe la linealidad, ni la progresión, ni las cualidades de desperdicio, de pérdida, de escasez, e incluso, de un antes y un después, y mucho menos, el tiempo no es una mercancía o un fondo de inversión. ¿Es posible avanzar la hipótesis de que los dispositivos actuales siguen la tendencia moderna de eliminar la espera, el retraso, los retardos, lo imprevisible, lo ineficaz? ¿Es comprensible por sí misma la connotación negativa del vocabulario de los fenómenos temporales de la pregunta anterior? ¿Por qué no hay dispositivos que fomenten la espera, que difuminen las nociones de un progreso, que eliminen la relación entre horas y actividades productivas,

⁷⁷ *Ibíd.*, 103.

⁷⁸ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, 161.

⁷⁹ Busino, Giovanni. "Les Sociologues Et Le Temps." *Revue Européenne Des Sciences Sociales* 31, no. 95 (1993): 197-204. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/40370010>.

⁸⁰ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, 279.

que vayan en contra del rendimiento y optimización, que sirvan para que uno se retrase, se tarde, se demore, o usando un verbo en alemán y en inglés, *zum verweilen* y *to linger*?

La tesis de la aceleración, para dar cuenta de las estructuras del tiempo, es reduccionista por las siguientes razones. Pensemos de nuevo en el ejemplo del automóvil. Es cierto que el automóvil es más rápido y veloz que los caballos que jalan una carroza. Nadie lo pone en cuestión. Sería absurdo. Pero, visto desde lo que son capaces de hacer los caballos y los automóviles, encontramos otros aspectos, además de la velocidad, que no son menos importantes. Los caballos, además de ser más lentos, están llenos de vicisitudes: es inevitable que en algún momento se lastimen una pata y que ya no puedan correr; es posible que se cansen, después de determinada distancia. Hay que alimentarlos y dejarles descansar. Y, como todo ser vivo, algún día morirá. Por su parte, el automóvil puede recorrer una determinada distancia a cierta velocidad constante con la ventaja de tener menos vicisitudes: no se cansa, es reparable, no se lastima, no se muere. Es cierto que se puede objetar que también se descompone y necesita energía, ciertamente. Pero el progreso de los dispositivos consiste en reducir los errores y fallos que presentan las versiones anteriores. No podemos decir lo mismo de los caballos.

En este sentido, los dispositivos, en relación con los fenómenos temporales, están en una lucha por eliminar las pausas, los tiempos muertos, los retrasos, las esperas. Todas las vicisitudes temporales buscan ser reducidas al mínimo. En un sentido puramente temporal, los automóviles o ferrocarriles hicieron menos probable los retrasos, las esperas, las dilaciones, las demoras, los imprevisibles que otros medios de transporte sí podían tener. Así pues, otra forma de pensar la relación entre la modernidad y la tecnología es en un sentido negativo, a saber, como un proyecto que tiene la finalidad de eliminar los retrasos, los imprevistos, las demoras, las dilaciones. Es cierto que la aceleración es una oposición a la lentitud, a la tardanza, a los retrasos, pero no solamente. Es decir, el aumento de capacidades que pueden ser medidas, en este caso la velocidad, y en las que es notable su aumento exponencial, no implica lógicamente la vivencia de ajeteo y de tiempo corto.

Podemos mencionar 4 aspectos que acompañan a la aceleración y que hacen posibles las vivencias de presión y acortamiento temporal: la presencia, la disponibilidad, la portabilidad y la constancia. Reflexionemos el caso del ferrocarril. Además de ser más veloz que los caballos y que las piernas humanas, es constante en su funcionamiento de forma indefinida y está a disposición en

cualquier momento. La velocidad no explica cómo es que se vive permanentemente contra el reloj, como si fuese un enemigo. Como veremos más adelante, el tiempo corto y pesado de nuestra época tiene más que ver, según mi hipótesis, con dispositivos que son portables, siempre presentes y disponibles, de funcionamiento permanente. Pongámoslo en términos de Bergson: los dispositivos que actualmente median nuestra existencia nos invitan a usar más la percepción y la atención que implican lo actual y objetivo, es decir, un presentismo. Asimismo, nos invitan a la actividad, a la automaticidad, a la reacción en el marco de un tiempo cuantitativo. La comunicación y la información son dos ejemplos paradigmáticos de que a través de dispositivos se encuentran indefinidamente disponibles, presentes a nuestra percepción y atención, funcionando permanentemente. Byung-Chul Han considera que el tiempo por antonomasia que se vive gracias a los dispositivos actuales es el de *zapping*:

La retracción del presente no vacía ni diluye el tiempo. La paradoja consiste en que todo es en un presente simultáneo, todo tiene la posibilidad, o debe tenerla, de ser ahora. El presente se acorta, pierde la duración. Su marco temporal es cada vez más pequeño. Todo apremia simultáneamente en el presente. Eso tiene como consecuencia una aglomeración de imágenes, acontecimientos e informaciones que hacen imposible cualquier demora contemplativa. Así es como vamos haciendo *zapping* por el mundo.⁸¹

Nuestra atención salta de un mail a un mensaje instantáneo, de un mensaje instantáneo a una imagen de Instagram, de una imagen de Instagram a un estado de Twitter, de un estado de Twitter a un video de TikTok, de un video de TikTok a las notificaciones, de las notificaciones a una llamada entrante, de una llamada entrante a los mails de nuevo. Así, el tiempo presente y actual es un saltar entre una cantidad interminable de información provista por los dispositivos a la mano. Simultáneamente, hacemos *multitasking*: tenemos encendido el *Spotify*, la tetera eléctrica calienta el agua, la lava-secadora hace su trabajo en una hora.

⁸¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, 65.

En este sentido, nuestra vida actual, rodeada permanentemente de una variedad enorme de dispositivos a los que se les ha delegado y transpuesto programas de acción para realizar actividades con nosotros o por nosotros, tiene una relación más estrecha con el tiempo cuantitativo y un distanciamiento del tiempo cualitativo. El siguiente capítulo se encargará de mostrar cómo es la vivencia del tiempo disputado por el predominio de lo cuantitativo y la dislocación de lo cualitativo. Para decirlo con Foucault, veremos la relación de fuerzas encontradas en escenarios cotidianos.

Capítulo 3

¿Cómo los dispositivos modifican la vivencia del tiempo?

Tiempos hipermodernos

Desde un horizonte sociológico, Giddens piensa que es posible distinguir una temporalidad premoderna a partir del hecho de que la estimación del tiempo cotidiano estaba ligada al lugar. Es decir, las preguntas por el cuándo no podían dissociarse de las preguntas por el dónde.⁸² A todas luces podríamos estar en desacuerdo con esta idea, dado que es un contrasentido pensar el tiempo sin una localización. Pero también nos puede hacer pensar si es una experiencia que ya está fuera de nuestros alcances. ¿Quiere decir esto que cada lugar tenía su tiempo? ¿Significa que había ritmos propios en cada ciudad, en cada sitio, en cada lugar?

El reloj en tanto dispositivo-tiempo fue una máquina de guerra contra las ideas metafísicas de lo inconmensurable y lo cambiante. Antes de que los relojes entraran a la escena social es posible que se aceptara con mayor flexibilidad que los días no son los mismos, sino diferentes y singulares, que los ritmos cambian y sólo puede notarse ya que han sucedido. La variabilidad era lo esperado. La fortuna tenía una fuerza metafísica que hoy vale como superstición neurótica. Giddens vincula la expansión del proyecto civilizatorio de la modernidad con la posibilidad que abrió el reloj de uniformizar el tiempo y las actividades en diferentes lugares. En otros términos, el reloj hizo posible, antes que cualquier otra cosa, el fenómeno de globalización a partir de usar el calendario gregoriano y la metafísica progresista de pensar de forma infinita el futuro. A este vaciamiento del tiempo, continúa Giddens, le corresponde el vaciamiento del espacio.⁸³ Una vez que fue posible que diferentes regiones, con diferentes ritmos, se homogenizaran en un mismo sistema de medición temporal, el espacio se separó del lugar. Es decir, el espacio y el lugar coinciden siempre que la presencia física sea el modo de interactuar en un contexto social, pero cuando las interacciones sociales no dependen más de la

⁸² Anthony Giddens, *The consequences of Modernity*, 17.

⁸³ *Ibíd.*, 18.

presencia, podemos hablar de que hay una separación entre el espacio y el lugar. El lugar se vuelve fantasmagórico en la modernidad...⁸⁴

A primera vista, tales afirmaciones podrían parecer exageradas, pero no tanto si hacemos visible la relación entre el reloj y sus efectos metafísicos. Como lo vimos más arriba, la percepción implica la presencia física de los cuerpos, lo objetivo y un sentido de vivencia en el presente. Percibir con todos los sentidos abiertos implica estar en la actualidad, en el momento, en el instante. Forzosamente tuvo que haber una dislocación entre lo actual y lo objetivo en la percepción. Tener conciencia de que el reloj conecta lugares diversos y distantes hizo posible la vivencia de un tiempo estable, ordenado, vacío y homogéneo. La vivencia que apareció es la de un tiempo alargado y amplio en la medida en que es posible programar y planear actividades con precisión. ¿Qué cualidades tienen los tiempos no-cronométricos, que nos resultan inimaginables hoy en día?

Para Gilles Lipovetsky, la posmodernidad en el ámbito temporal ha quedado en el baúl de los recuerdos; el imperio de lo efímero ha cambiado de tonalidad. «El presentismo de segundo tipo que nos gobierna ya no es posmoderno ni autárquico y no deja de estar abierto a otra cosa que él mismo.»⁸⁵ El sujeto hipermoderno está conflictuado con el tiempo. Para Lipovetsky, no hay como tal una negación absoluta del futuro como lo plantearía Stiegler a partir de la aparición del tiempo real que nos ofrecen los dispositivos inteligentes, sino únicamente la difuminación del futuro moderno laicizado de la escatología de las religiones en la idea del progreso. La insignia de los tiempos hipermodernos es la contradicción del tiempo real que niega el futuro moderno, pero que tiende puentes a un futuro hipermoderno, formando un presente instantáneo de optimización permanente.

El futuro hipermoderno, que es al que probablemente gobierna nuestra mentalidad, se sustenta en la dinámica tecnocientífica. «Cuanta menos visión teleológica del futuro se tiene, más se presta éste a su fabricación hiperrealista, ya que el binomio técnico-científico anhela explorar lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, remodelar la vida, fabricar mutantes, presentar una apariencia de inmortalidad, resucitar especies extinguidas, programar el futuro genético. [...] El

⁸⁴ *Ibíd.*, 19.

⁸⁵ Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, 69.

neofuturismo que se prepara no se parecerá al futurismo revolucionario, impregnado de espíritu de sacrificio: la nueva orientación hacia el porvenir se busca bajo los auspicios de la reconciliación con las normas del presente (empleo, rentabilidad económica, consumo, bienestar).»⁸⁶

El aquí y el ahora del posmodernismo, la moral del instante, con su liberación de las normas y la tradición se ha transformado en el culto al estado óptimo en la perspectiva de un futuro que amenaza el presente: prever, anticipar, planificar, prevenir son las normas de nuestra época. «Cada vez más vigilancia, más chequeos, más prevenciones: tomar comida sana, perder peso, vigilar el índice de colesterol, no fumar, hacer ejercicio, la obsesión narcisista por la salud y la longevidad se da la mano con la prioridad del después sobre el inmediatamente. [...] La sociedad hipermoderna se presenta como una sociedad en la que el tiempo se vive de manera creciente como una preocupación fundamental, en la que se ejerce y se generaliza una presión temporal en aumento.»⁸⁷ La pista que seguiremos y que analizaremos a la luz de los dispositivos inteligentes de nuestra época es a partir de lo siguiente: «La nueva sensación de que somos esclavos del tiempo acelerado se manifiesta a la vez que aumenta la capacidad de organización individual de la vida.»⁸⁸

El reloj automático como dispositivo-tiempo

El reloj en sus diferentes formas de portabilidad y miniaturización ha prefigurado muchos de los dispositivos que hoy en día utilizamos. David S. Landes ha escrito una historia muy interesante de los relojes, las razones de su invención y sus repercusiones. Sobre todo, ha mostrado de forma magistral el modo en que el reloj mecánico automático europeo en comparación con otros relojes manuales o semiautomáticos modificó la mentalidad de las personas en aspectos como el deporte, la ciencia, la política, la economía y las relaciones sociales.⁸⁹ Nos muestra Landes que «the mechanical clock did

⁸⁶ *Ibíd.*, 71-3.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*, 83.

⁸⁹ David S. Landes, *Revolution in time. Clocks and the making of the modern world*, 13 y ss.

appear in the West, and with it a civilization organized around the measurement and knowledge of time, is a critical factor in the differentiation of the West from the Rest and the rise of Europe to technological and economic hegemony».⁹⁰ Concentrémonos en este dispositivo por la relación e influencia que guarda con nuestro modo de entender el tiempo para proponer una reflexión postfenomenológica considerando el tiempo cualitativo.

El alba y el ocaso, el crepúsculo y las posiciones del sol en el horizonte, el clima y las estaciones del año indicaban los límites entre un antes y un después para las formas de vida que tenían una relación estrecha con los estímulos propios de la naturaleza como los astros. Preguntar por la hora del día, pensando en las actividades que hay que realizar, la orden del día, cuántos minutos restan antes y después tendría poco sentido.⁹¹ Los ritmos de vida se sincronizaban con los estímulos naturales del ambiente, tal y como muchos animales lo hacen de forma estereotipada gracias a sus relojes biológicos. El núcleo supraquiasmático, ubicado en la parte basal del cerebro, se activa cada vez que se presentan estímulos luminosos, dando lugar a los ritmos biológicos conocidos como ciclos circadianos.⁹² La ausencia de luz estimula la producción de melatonina para ralentizar las funciones, relajar al cuerpo y llevarlo al reposo. De modo inverso, cuando la luz se hace presente, la producción de melatonina se interrumpe para motivar la actividad y el movimiento. Así, el momento de dormir llegaba con el ocaso y el momento de levantarse con el alba. Se ha demostrado con el *winter blues* que la exposición a los rayos solares aumenta los afectos positivos, mientras que la exposición a bajos niveles de luz de forma prolongada promueve los afectos negativos, aquellos que reducen la fuerza de existir.⁹³

⁹⁰ Ibíd., 22. «La aparición del reloj mecánico en Occidente, y con él de una civilización organizada en torno a la medición y el conocimiento del tiempo, es un factor crítico en la diferenciación de Occidente del resto y en el ascenso de Europa a la hegemonía tecnológica y económica».

⁹¹ Ibíd.

⁹² Paquot, Thierry. "Un Temps à Soi: Pour Une écologie Existentielle." *Esprit*, no. 410 (12) (2014): 18-35. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/44136212>.

⁹³ Cf. Gatón Moreno Miren Aiala, González Torres Miguel Ángel, Gaviria Moisés. Seasonal affective disorders, "winter blues". *Rev. Asoc. Es Neuropsiq.* [Internet]. 2015 Jun [citado 2021 Jun 12] ; 35(126): 367-80. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352015000200010&lng=es. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352015000200010>.

La relación que mantenemos con el vocabulario de los momentos del día y la noche ya no tiene un sentido práctico, a lo mucho es un vocabulario poético. Citarse con una persona al alba o al ocaso sólo puede ser tomado de forma romántica. Este vocabulario está íntimamente relacionado con los registros sensoriales de nuestro cuerpo. La temporalidad era definitivamente cualitativa, es decir; se basaba en cómo la conciencia percibía la sucesión de cambios graduales de luz y oscuridad. Así, nuestro reloj biológico no es que mida o fraccione el tiempo, sino que les da ritmo a nuestros ciclos de sueño y vigilia, a nuestra temperatura y apetito según los cambios cualitativos en el ambiente. Hoy en día es muy complicado que una persona se duerma justo cuando llega el ocaso y se levante justo cuando aparece el alba. Vivimos en una época de desfases y dislocaciones de nuestros ritmos biológicos.

Muchos de los dispositivos anteriores al reloj mecánico se emparentaban con el sol y la luna, las estrellas y los astros, la luz y la sombra. Con la aparición del reloj de péndulo en 1657, en los campanarios y posteriormente en su versión pequeña para la casa y las múltiples versiones portátiles, los momentos del día fueron pensados con independencia de los registros sensoriales. El uso de energía mecánica en 1840 permitió que el reloj marcara las horas de forma prolongada y constante. Con ello se pudo uniformizar y universalizar los horarios. Antes había horas tanto como podía haber relojes en el mundo. Los husos horarios que dividen en 24 zonas al globo terráqueo se basaban en el observatorio de Greenwich en Londres a partir de observaciones del sol. Este sistema se dejó de utilizar, porque la rotación de la tierra si bien es estable, no es constante, lo cual puede generar variaciones en las mediciones. Actualmente, los relojes atómicos son capaces de funcionar con total independencia de la observación del sol y de la rotación de la tierra. Así, con la invención del reloj de cuarzo y del reloj atómico en la segunda mitad del siglo XX, se logró una medición autónoma que llevó al extremo la abstracción y vacuidad del tiempo cuantitativo. Hoy en día, los husos horarios no tienen retrasos, ni problemas de sincronización, ni variaciones.

En tanto que dispositivo, el reloj hizo posible nuevas experiencias y formas de pensar el tiempo. No sobra decir que Lewis Mumford lo considera «la máquina clave de la moderna edad

industrial». ⁹⁴ Una de las experiencias que ha marcado la época moderna es la función pública del fraccionamiento del tiempo en unidades (horas, minutos y segundos). La sincronización de las mediciones de las horas fue posible por la medición exacta e ininterrumpida de los relojes del siglo XIX. Así como el vocabulario de los momentos estelares de los días es uno poético, la idea de que cada región, cada ciudad, cada pueblo, cada territorio tenía su propio tiempo ya nos puede parecer mítico. Todavía podemos vivir la diferencia de tiempos cualitativos, los que somos ciudadanos, cuando visitamos otros lugares con ritmos y velocidades diferentes. Las horas pasan de forma diferente ahí; de hecho, tenemos la impresión de que no pasa muy seguido el tiempo.

Un ejemplo paradigmático de lo que ha hecho posible el reloj con nuestras vivencias, Rüdiger Safranski nos lo recuerda: el uso masivo del ferrocarril en el siglo XIX hizo posible la invención de la puntualidad como fenómeno social, político y económico. Los relojes en tanto que dispositivos de mediación de relaciones sociales, no habría sido posible establecer una coordinación horaria en diferentes lugares. ⁹⁵

Esto acarreó, por una parte, la homogenización social del tiempo mediante la hora unitaria; y, por otra, que con ello se pudo asignar a los sucesos y actividades la correspondiente posición temporal. Dicho de otro modo: por primera vez en la historia de la humanidad, se produjo el prodigioso fenómeno de la puntualidad. ⁹⁶

La puntualidad sólo fue posible a partir de ideas como la exactitud y precisión que el reloj simbolizaba. Desde entonces, las vivencias temporales como el sentido desesperado de la espera, de la demora, de la dilación y la angustia del retraso están a la orden del día. La puntualidad es actualmente un valor moral y económico que se premia socialmente. Pensémoslo de forma inversa: si me citaran al alba del viernes sin tener un reloj, no habría forma de desesperarme de forma precisa; tendría que observar los colores morados y rosáceos del horizonte mientras duran. Esperaré en su

⁹⁴ Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, 30.

⁹⁵ Rüdiger Safranski, *Tiempo*, 68 y ss.

⁹⁶ *Ibíd.*, 69.

duración. Y aun cuando el sol se eleve poco a poco, seguiré esperando el momento de la llegada de la persona. En cambio, si me citan a las 8:00 a.m., contaré el tiempo que necesito para llegar puntualmente a las 8:00. Si la persona no llega a las 8:00, empezaré a contar los minutos y las horas de retraso. ¿No es más desesperante saber cuánto tiempo se ha tardado la persona en llegar?

Bernard Stiegler abre un horizonte de reflexión a partir del concepto de *Dasein* de Martin Heidegger sobre cómo el reloj se afirma en el ahora negando el futuro.⁹⁷ Dado que el reloj fija de manera duradera el ahora, es inconcebible una fijación del pasado y *a fortiori* del futuro.⁹⁸ Según su lectura, el ahora que es fijado por el reloj forma parte de una comprensión vulgar del tiempo, de la que el *Dasein* toma distancia. Las preguntas que deja abiertas Stiegler son si el reloj no es ya el ser futuro en su modalidad tecno-lógica y tecno-histórica. «Sin embargo, queda por pensar el *no future* (como “tiempo real”, en el sentido de no diferido) -revelación de una condición tecnológica-instrumental *donde el tiempo es síntesis tecnológica de y en la mortalidad*. El tiempo sin tiempo del *no future*, ¿es sólo el error de la técnica o, más profundamente, *el vagabundeo incluso tecno-lógico del “Dasein”*?»⁹⁹ La relación entre el reloj y el tiempo real, como bien lo demuestra Stiegler, es más estrecha de lo que podríamos pensar. Más adelante propondremos una respuesta que le de contenido a las mediaciones que forman al tiempo real a partir del reloj.

El telégrafo, ¿el “internet victoriano”?

En un interesante texto titulado *Esclavos del tiempo: vidas aceleradas en la era digital*, Judy Wajcman considera que en los estudios sociológicos se ha exagerado el papel disciplinario del tiempo cuantitativo del reloj, sobre todo en el ámbito laboral. En nuestros términos, el reloj en cuanto tal no hizo posible el tiempo disciplinado de las sociedades modernas, por ejemplo, el control de la puntualidad de los individuos en los trabajos, escuelas y relaciones sociales, puesto que la disciplina

⁹⁷ Bernard Stiegler, *La Técnica y el Tiempo. 1 El pecado de Epimeteo*, 323 y ss.

⁹⁸ *Ibíd.*, 324.

⁹⁹ *Ibíd.*, 325.

temporal es localizable en sociedades premodernas. El único contraejemplo que Wajcman tiene es el diario de un niño del siglo XV en Inglaterra. El niño escribió: “ahora, a las cinco en punto, a la luz de la luna, debo acudir a mi estudio, olvidar el sueño y la pereza”.¹⁰⁰ Podemos decir que, en cuanto tal, el reloj no hizo más que acentuar tendencias existentes a modo de recurso, dada la demostración de que la disciplina temporal existía con independencia de un dispositivo-tiempo. No obstante, el fenómeno de la puntualidad, como apuntábamos más arriba, es impensable sin un dispositivo-tiempo que no otorgase algún tipo de precisión cuantitativa. Lo que la misma Wajcman precisa, y que es de pleno interés en este trabajo, es que el reloj medió las relaciones laborales de una forma tal que el tiempo comenzó a vivirse de forma vertiginosa y abrumadora a través de la «gestión científica y el taylorismo» en el siglo XX.¹⁰¹ Ella dice, «lo que es innegable es que a comienzos del siglo XX se desarrollaba una nueva percepción de la exactitud temporal». ¹⁰² La percepción aquí mencionada no es sino un conjunto de cualidades temporales producidas por las relaciones ideológicas existentes y el reloj en tanto que dispositivo mediador. Volveremos con el Taylorismo más adelante.

Para Wajcman, sin embargo, el telégrafo eléctrico ha tenido un rol más decisivo en la conciencia del tiempo y espacio en el siglo XX de lo que podríamos imaginar. Nos dice,

aunque nuestra propia experiencia de compresión espaciotemporal sea única en sus detalles, su estructura es característicamente moderna. El efecto espectacular del telégrafo eléctrico en los mapas mentales de europeos y estadounidenses ilustra muy bien este aspecto. Por primera vez, una máquina de comunicación podía desligar la comunicación del transporte, permitiendo que la información se moviera independientemente del transporte, y mucho más deprisa que este. De manera muy similar a como hace hoy Internet, esto llevó a la gente a preguntarse por los rápidos y extraordinarios cambios que comportaba en los límites espaciales y temporales de las relaciones humanas.¹⁰³

¹⁰⁰ Judy Wajcman, *Esclavos del tiempo: vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*, 63.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 64.

¹⁰² *Ibíd.*, 64.

¹⁰³ *Ibíd.*, 67.

El telégrafo no ha recibido la atención suficiente en tanto dispositivo transformador del tiempo y el espacio vividos. Lo que Giddens opina sobre el tiempo moderno, influenciado por el reloj de forma tal que terminó por disociarse del espacio en diferentes aspectos de la vida social, es puesto en cuestión por Wajcman. ¿No es el telégrafo un mejor ejemplo de la disociación del tiempo y el espacio en la modernidad? Es decir, la experiencia de poder recibir y enviar información, por mínima que fuera en comparación con lo que actualmente podemos intercambiar, a través de un dispositivo, por más rudimentario que nos parezca ya, ¿no es un verdadero acontecimiento en lo que se ha podido vivenciar? Hay una diferencia cualitativa entre esperar a que una carta llegue a su destino con un mensaje escrito a mano y esperar a que aparezcan señales eléctricas con un mensaje a descifrar. Es probable que la vivencia de que el tiempo se acortó y se aceleró, además de que el espacio se difuminó, apreció en este contexto por primera vez. Vivir un tiempo cualitativamente corto y acelerado es efecto del telégrafo en tanto que dispositivo que disoció el tiempo del espacio. Pero no solamente, “el telégrafo, dice Wajcman, tuvo un impacto profundo en la gestión del comercio, el gobierno, el ejército y el colonialismo”.¹⁰⁴ Asimismo, la uniformización de la hora global y la coordinación de los ferrocarriles y trenes, que poníamos como ejemplo más arriba, no pudieron acontecer sin el reloj y sin el telégrafo.

El tiempo, el espacio y la información no fueron los mismos desde entonces hasta la fecha actual en la que continúan transformándose. Por ejemplo, la especulación a futuro en el intercambio de mercancías fue permitido por el telégrafo.¹⁰⁵ No obstante, la disociación del espacio y del tiempo en la transmisión de la información ya nos parece una cosa simple. No nos sorprende que el telégrafo e igualmente el teléfono sean dispositivos que hicieron posible la difuminación de la presencia física e interacción cara a cara, que implica un tiempo y espacio equivalente. Como bien dice Galit Wellner, lo portátil ha hecho que los contextos y los espacios se confundan.¹⁰⁶ Esto es, los lugares de trabajo, de estudio, las clases, la comunicación no necesitan de espacios específicos, ya que podemos realizar

¹⁰⁴ *Ibid.*, 68.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 69.

¹⁰⁶ Galit Wellner, *A postphenomenological inquiry of cellphones; genealogies, meanings and becomings*, 10.

estas actividades en cualquier lugar en un tiempo simultáneo. Basta poner el ejemplo en nuestra situación actual: *home-office* es la palabra del tiempo pandémico que no sería posible sin la portabilidad e hiperconectividad de las computadoras que transmiten datos, información y comunicación. Más precisamente, no nos sorprende que la simultaneidad Safranski cuenta una experiencia de Marcel Proust, autor de *À la recherche du temps perdu*, al hacer una llamada telefónica con su abuela:

el autor describe el «suceso admirable, fabuloso» del momento en que de golpe la voz de la lejana persona amada, acallando el murmullo de fondo, surge del auricular. La voz de la persona amada está incluso más cerca que cuando ella se encuentra sentada frente al interlocutor. Eso se debe, según supone el narrador, a que la voz no está recubierta por impresiones fisiognómicas, a que está desligada del espacio donde resuena normalmente. Se ha salido del marco de la vida ordinaria. Le llega una voz que viene de ninguna parte, del reino de los muertos. Esta cercanía espectral confiere un temple de ánimo triste al narrador, semejante simultaneidad se le hace terrible.¹⁰⁷

Aunque Wajcman le llame al telégrafo “el internet victoriano” y que diga que en comparación con internet no hubo grandes diferencias en cuanto a la unión de la comunicación, el espacio y el tiempo, todavía no podemos saberlo con precisión. El telégrafo ya dio de sí lo que podía ofrecer en la historia de la humanidad, mientras que el internet es multifacético y plástico; todavía no sabemos todo lo que pasará y dejará de pasar a causa de su existencia. En tanto que tecnología, el telégrafo y el internet permiten que la información prescindiera del espacio para transmitirse, pero no por compartir esa característica podemos reducir sus posibilidades. La historia del internet en sus años de vida nos muestra que ha hecho más que sólo hacer posible la inmediatez de la comunicación y la difuminación del espacio.

Hoy en día, la información circula a la velocidad de la luz a través de dispositivos digitales. La instantaneidad es una cualidad temporal que estaba en potencia en el telégrafo y el teléfono, es

¹⁰⁷ Rüdiger Safranski, *Tiempo*, 74.

cierto, no es un fenómeno temporal propio de nuestra época. ¿Cuál sería la diferencia entre lo instantáneo, lo fugaz y lo efímero propio de los tiempos posmodernos? La televisión y la radio son un par de dispositivos que prefiguraron las cualidades temporales con las que hemos vivido desde hace décadas. Incontables son las investigaciones que han tratado el tema de los medios masivos de información. Se dijo demasiado sobre los efectos psicológicos e intelectuales de ver televisión, pero ¿alguien se acuerda ahora de todo eso? ¿Es un problema para los padres que los niños vean YouTube o plataformas de películas y series en los smartphones y tabletas por horas ilimitadas? La instantaneidad en tanto que fenómeno temporal posmoderno ha estructurado nuestras relaciones con personas y objetos desde la segunda mitad del siglo XX. La diferencia con nuestra actualidad radica en la aceleración tecnológica que hemos experimentado los últimos 30 años. No olvidemos que aún con la instantaneidad que hacían posible todos estos dispositivos, sucedía muy frecuentemente que un acontecimiento tardara días y semanas en saberse. Hoy vemos todos esos tiempos como retrasos, o como si fuesen lentos. Sólo mirando hacia atrás es que calificamos nuestra época como una de alta velocidad. Nos dice acertadamente Gilles Lipovetsky, «aunque la sociedad neoliberal e informatizada no ha creado la fiebre del presente, no hay duda de que la ha llevado a su apogeo trastornando las jerarquías temporales, intensificando sus deseos de liberarse de las coacciones del espacio-tiempo.»¹⁰⁸

El estrechamiento temporal y los dispositivos inteligentes

Uno de los términos que designa nuestra época es el de digital. Originariamente, el término refiere a los dígitos binarios 1 y 0. En un sentido amplio, refiere a la tecnología que conecta gente y dispositivos entre sí a través de información.¹⁰⁹ Como tal, no hay diferencia entre hablar de lo digital o de lo inteligente en lo que concierne a los dispositivos. Por ejemplo, cuando se habla de ciudades digitales,

¹⁰⁸ Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, 66.

¹⁰⁹ Katherine Willis, Alessandro Aurigi, *Digital and Smart Cities*, 9.

se entiende que las personas interactúan e intercambian conocimiento, experiencias e intereses mutuos a través de plataformas y páginas de internet. Por su parte, al hablar de una ciudad inteligente o *Smartse* enfatiza el uso de dispositivos inteligentes en ámbitos industriales y gubernamentales, así como en servicios urbanos, *housing*, modos de vida, transportes y medio ambiente. En este caso, la iniciativa proviene de las corporaciones y el gobierno de la ciudad. Por último, la ciudad de *Internet of Things* enfatiza el uso de internet y dispositivos inteligentes que ofrecen instrucciones a los usuarios sobre cómo mejorar su vida cotidiana. Por ejemplo, los dispositivos pueden ayudar a los ciudadanos a tener información sobre el tráfico y sobre las mejores opciones para moverse en el espacio.¹¹⁰ Si los conceptos tienden a ser escurridizos y confusos, es debido a las formas en que la tecnología se transforma. Hablar de conexiones e intercambio de información es algo que damos por sentado, así como el hablar de que se usan dispositivos para los servicios y necesidades de una sociedad. Un tema actual es el uso de dispositivos que se sirven de algoritmos y de la aplicación de normas de optimización para resolver los problemas emergentes de la vida de cada quién.

La aparición y expansión de dispositivos inteligentes y digitales en los escenarios de la vida cotidiana ha sido rapidísima en comparación con la del teléfono, el telégrafo, los ferrocarriles y los automóviles. Llevamos aproximadamente medio siglo conviviendo con la rápida transformación de la tecnología, ahora tradicional, de hardware y software, desde las calculadoras y relojes digitales dirigidas a la realización de una tarea hasta los smartphones multifuncionales. Hoy en día convivimos con sensores inteligentes, procesadores en tiempo real que manejan cantidades gigantescas de información, redes de comunicación de alta velocidad y robots que sustituyen a las “simples” máquinas de las fábricas y a los operadores de las máquinas, o a las personas mismas en actividades riesgosas como viajar a otros planetas o explorar a miles de metros bajo tierra o mar.¹¹¹

Como bien dice Johannes Weyer, en la sociedad que nos espera, los límites entre planeación y acción, autonomía y control, operatividad y autopilotaje serán cada vez más difusos para la mente humana.¹¹² Él le llama a esa sociedad una sociedad de tiempo real (*Echtzeitgesellschaft*). Según su

¹¹⁰ *Ibíd.*, 11.

¹¹¹ K. B. Akhilesh, Dietmar F. Möller, *Smart Technologies, scope and applications*, 2.

¹¹² Johannes Weyer, *die Echtzeitgesellschaft*, 11.

clasificación, en las sociedades industriales del siglo XIX, estaban en el centro del escenario sociopolítico las máquinas dentro de las fábricas que alienaban de sí mismo al trabajador, los transportes como los ferrocarriles y las locomotoras de vapor que transformaron las nociones de espacio y tiempo, y del mismo modo, la electricidad, el radio y la televisión. Posteriormente, a mediados del siglo XX el valor del conocimiento figuró como el producto más valorado dentro de la así llamada sociedad del saber (*Wissensgesellschaft*), cuya base técnica es la generación de información y de modos de comunicación en todos los ámbitos de la vida. Es cierto que esta clasificación es muy general, pero todo orden de objetos a investigar depende de un discurso. Entre las palabras y las cosas habrá criterios variados y opuestos. Mucho más cuanto es un objeto que genera cuestionamientos en diferentes disciplinas.

Lo que distingue a la sociedad del tiempo real es la digitalización de todo lo que puede ser transformado en información útil en intervalos de tiempo cada vez más cortos, en segundos. Por ejemplo, los sensores de las puertas automáticas. Por un lado, su trabajo en tanto que dispositivo es abrir cada que un cuerpo se acerque y cerrarse cuando se alejen. La distancia de detección de los cuerpos puede ser programado para activarse y también es posible registrar cuántas personas entran, cuántas permanecen dentro, por cuánto tiempo, su hora de entrada y de salida. O bien, hay ciudades que cuentan con cámaras capaces de leer los datos biométricos de la gente, medir su temperatura y junto con una base de datos sobre sus movimientos, pueden saber con qué personas se ha cruzado en la calle, a quienes frecuenta, qué lugares visita y cuáles son sus rutas. Cómo se usa esta información es un problema actual. En resumen, la disponibilidad de datos en tiempo real es posible gracias a dispositivos que están interconectados y que son capaces de registrar y procesarlos. Los smartphones y dispositivos autónomos juegan un rol importante en una sociedad de tiempo real. Cualquier cosa puede ser convertida en información numérica.

La sociedad en tiempo real es paradójicamente una sociedad sin tiempo (*zeitlose Gesellschaft*).¹¹³ Los espacios de tiempo en los que se actuaba y se vivía se comprimen cada vez más con la particularidad, como decíamos más arriba, de relacionarse con el futuro como algo que es

¹¹³ *Ibid.*, 15.

manejable y controlable por las acciones del presente con el objetivo de organizar la vida. Por ejemplo, la toma de una decisión supone por lo menos 5 pasos: 1) el análisis de la situación, 2) la visualización de posibilidades de acción, 3) la elección de una de las posibilidades, 4) la ejecución y 5) la evaluación de lo hecho. Afortunada o desafortunadamente, los softwares o aplicaciones reducen este proceso a la ejecución. Desplazarse de un punto 'A' a un punto 'B' requiere únicamente de seguir la ruta marcada por GoogleMaps o Waze. A estas aplicaciones se les delega la planeación, la visualización, la elección y la evaluación en términos de maximización de movimientos y tiempo, es decir, su actuación es inteligente. Para los dispositivos que funcionan en tiempo real lo más importante es que el usuario actúe, ejecute movimientos siguiendo instrucciones en una situación que temporalmente queda reducida a lo presente y actual. En una palabra, los dispositivos inteligentes se caracterizan por dirigir nuestra conducta a través del análisis de datos y el uso de algoritmos, eliminando la conexión con lo ya vivido en otros momentos y con la forma del futuro distante. Más bien, el pasado y el futuro se vuelven estrechos, de corto plazo, confundidos con el ahora. Como vemos, el tiempo real hecho posible por dispositivos inteligentes le da forma a un presentismo hipermoderno que vive el tiempo en un sentido de escasez, de rentabilidad, de optimización de la vida.

La revolución temporal del smartphone

Los smartphones están presentes en cualquier actividad humana mediando hermenéuticamente el sentido que le damos a nuestras acciones y a nuestras relaciones personales, a nuestra identidad, así como dirigiendo prácticas a través de sus funciones inteligentes. Si bien los teléfonos móviles con más funciones que las de hacer llamadas como escribir mensajes, jugar un videojuego, hacer operaciones matemáticas básicas, podían ser llamados dispositivos inteligentes en el momento de su aparición, actualmente la inteligencia de los dispositivos ha tomado otro sentido, y todavía tienen un largo camino que recorrer. Pero, una de las características de esta tecnología es el estar a la mano. Don Ihde,

parafraseando a Heidegger, dice que no hay mejor ejemplo para el concepto de lo-a-la-mano (*Zuhandenheit*) que un smartphone.¹¹⁴ Recordemos que en alemán se le llama *Handy*, o sea algo siempre en la mano. No obstante, los dispositivos miniatura que están a la mano no están restringidos a los teléfonos móviles. Los reproductores de música, las consolas de videojuegos, las calculadoras, sistemas GPS, los libros ya tenían esa característica.

Pasar de los dispositivos de una función (*single-function devices*) como un reproductor de discos portátil, a los multifuncionales (*special-purpose devices*) como los teléfonos móviles con cámara y reproductores de música almacenada, y luego a los computadores portátiles universales como los smartphones tardó alrededor de 17 años (del año 1990 al 2007).¹¹⁵ Con todo, el dispositivo que dio un salto en los dispositivos inteligentes para su uso masivo fue el iPhone en junio de 2007.¹¹⁶ A partir de que Apple presentó un sistema operativo cuya meta era desarrollar aplicaciones, el teléfono dejó de figurar como la función principal del dispositivo. De hecho, si lo pensamos detenidamente ya no tiene sentido llamarles teléfonos, dado que las aplicaciones posibilitan actividades como ver y producir videos, reproducir y escuchar música, recibir y transmitir información, todas en cantidades ilimitadas y en modos muy diversos; pueden ser vistas como un portal de noticias, una herramienta para encontrar rutas en el espacio o para tejer relaciones interpersonales de amistad y de trabajo, incluyendo ya las funciones básicas de mensajería instantánea, correo electrónico y acceso a páginas web. De hecho, las generaciones románticas anteriores a los nativos digitales son los que usan el teléfono para hacer llamadas.

Ahora bien, ¿qué hace inteligente al smartphone? Esther Keymolen dice que los smartphones tendrían que ser pensados como dispositivos controlados por datos (*data-driven devices*) que ofrecen servicios a los usuarios con las siguientes características: 1) la interacción con los usuarios es personalizada, 2) rompen con la dicotomía de un sujeto activo y un objeto tecnológico pasivo, dando lugar a un dispositivo proactivo, y 3) como parte de su proactividad tienen la tarea de ser preventivos.

¹¹⁴ Ihde, Don. "Can Continental Philosophy Deal with the New Technologies?" *The Journal of Speculative Philosophy* 26, no. 2 (2012): 321-332. muse.jhu.edu/article/486315.

¹¹⁵ Martin Campbell-Kelly, *From mainframes to Smartphones*, 194-6.

¹¹⁶ *Ibid.*, 197.

Es decir, su programa de acción consiste en ocuparse de las necesidades, deseos, curiosidades, preguntas del usuario.¹¹⁷ Dicho de otro modo, la diferencia fundamental es que los smartphones actuales tienen un programa de acción que les permite pensar y tomar decisiones en nuestro lugar.

No obstante, pongamos atención a la formulación de *data-driven devices*. Lo que caracteriza a nuestra época digital, inteligente y en tiempo real son los softwares. Esto es, el hardware, el objeto físico, palpable, táctil sería inerte sin los comandos e instrucciones del software instalado. Un algoritmo es una secuencia lógica y sistemática de órdenes en forma de códigos de programa que se aplica en la resolución de problemas concretos.¹¹⁸ Los programadores desarrollan aplicaciones pensando en escenarios dentro de los que puedan ser útiles.¹¹⁹ Sin embargo, sin las capacidades actuales de los hardware como los sensores táctiles, de presión, de luz, de calor, las cámaras fotográficas o de videos, los localizadores espaciales, la memoria, los procesadores, tampoco sería posible entender nuestra época. Lo que Keymolen llama dispositivos que manejan datos funciona con las aplicaciones nativas.¹²⁰ Ejemplos de estas aplicaciones son las agendas con posición geográfica, los correos electrónicos, Twitter, Facebook, Instagram, la mensajería instantánea o chats. Todas estas aplicaciones funcionan totalmente en línea, es decir, con conexión a internet. Lo que tampoco comparten los demás dispositivos inteligentes con las aplicaciones de los smartphones es que las soluciones a los problemas contextuales son cada vez más eficientes y óptimas, dada la posibilidad de tener datos e información en tiempo real de cada situación. Todas estas características mínimas que se mencionan, si bien no son las únicas, han hecho posible que el tiempo y las duraciones tomen formas que es necesario analizar.

El smartphone es un dispositivo que permite la organización pragmática del empleo de tiempo y lugar. Bénédicte Pierron caracteriza al smartphone como un dispositivo que promueve la inmediatez.¹²¹ En términos de Bergson, lo inmediato es lo presente espacial y temporalmente, o bien,

¹¹⁷ Keymolen, Esther, "In Search of Friction: A New Post-Phenomenological Lens to Analyze Human-Smartphone Interactions", 6-13.

¹¹⁸ Philip Specht, *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung*, 34.

¹¹⁹ Robert Ramírez Vique, *Tecnología y desarrollo en dispositivos móviles*, 11.

¹²⁰ *Ibid.*, 29

¹²¹ Bénédicte Pierron, *L'individu et son smartphone, décryptage d'une interaction au rythme de l'immédiat*, en @ la recherche du temps : individus hyperconnectés, société accélérée : tensions et transformations, ERES.

lo actual y objetivo. La percepción y la atención se activan en la inmediatez. No obstante, el sentido de la inmediatez se modifica en tanto que se tiene la percepción a través de los dispositivos inteligentes de estar en comunicación actual y presente, si bien no vemos ni escuchamos en un mismo tiempo y lugar a las personas. Los dispositivos inteligentes permanecen interconectados continuamente intercambiando datos de forma automática. Su actividad se transpone a nuestra percepción. En tiempo real, que no es el tiempo del acontecimiento en presencia física, podemos asistir a un concierto, una conferencia, una clase, una plática, una presentación en cualquier lugar y proveniente de cualquier lugar. De hecho, ahora tenemos la impresión de que no estamos en lo actual si no estamos recibiendo información, refrescando las páginas, los posts y los estados en redes sociales a través de los dispositivos. Concentrarse en el presente, como lo querrían las técnicas de relajación, consiste en poner atención a nuestro cuerpo. El tiempo actual ya no puede entenderse en ese sentido de presente, dado que tenemos conciencia de que acontecen cosas permanentemente, más allá de nuestro cuerpo, que no queremos perder. Del mismo modo, es posible comprar boletos de avión, tren, autobús sin tener que ir a algún lugar especializado en su venta; a través de los dispositivos inteligentes podemos tener información reciente y actual de la disponibilidad de viajes. Pero también, en el caso de los mensajes instantáneos es posible evitar el contacto físico y retrasar la comunicación. En lugar de contestar rápidamente, es posible darse tiempo para reflexionar lo que se responderá. A pesar de que es posible, la tendencia es hacer lo opuesto a tomarse tiempo. El tiempo actual es siempre corto y vertiginoso; lo virtual se difumina en la atención que regalamos al smartphone que nos estimula permanentemente con notificaciones y noticias al instante.

La espera y los dispositivos: una relación de fuerzas opuestas

Los seres humanos tejen relaciones temporales con el mundo. Sin la intuición de la duración sería imposible sustraernos de lo actual y de lo presente a los sentidos; viviríamos atrapados en nuestros reflejos y respuestas biológicas estereotipadas. Según Andrea Köhler, hemos inventado la cultura,

que, en términos temporales, significa retardar la satisfacción de necesidades, formar deseos, postergar actividades, hacer proyectos, pensar en plazos nuestra vida.¹²² La espera es un fenómeno puramente temporal y cualitativo; antes que nada, es un dato inmediato de la conciencia. Como tal, la espera se nos presenta, se nos impone. A nadie le gusta esperar, pero, de algún modo u otro, la espera nos atrapa en los imprevistos, en los retrasos, en la tardanza, en la impuntualidad; aun cuando hayamos inventado los planes, las rutinas, las previsiones, los pronósticos, las predicciones y las deducciones, se nos impone algún tipo de espera. El razonamiento inductivo nos prueba que la razón es incapaz de saber qué acontecerá; sabemos que algo pasará, pero no cuándo ni de qué forma será.

En la lengua alemana es posible distinguir entre diferentes modos de esperar. El verbo *warten* (*auf*) significa esperar algo o a alguien; el verbo *erwarten* corresponde con el sentido de la espera, cuando tenemos alguna expectativa; el verbo *abwarten* significa esperar en el sentido de permitir que suceda lo que tenga que suceder; el verbo *sich gedulden* significa esperar con paciencia; el verbo *entgegensehen* significa algo así como esperar algo sabiendo que de hecho se realizará; el verbo *hoffen* significa tener la esperanza de que algo suceda, generalmente algo positivo; no olvidemos el texto *Das Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch. En cada espera hay un sentido fenomenológico diferente. No obstante, hay una lógica inherente al esperar. Timo Reuter dice que *wer wartet, erwartet etwas*, es decir, quien espera, espera algo.¹²³ Incluso es posible la paradoja de que cuando no esperamos nada, esperamos algo. En la espera, sobre todo, le suceden muchas cosas al tiempo: sufre modificaciones cualitativas. La vivencia por antonomasia de la espera es que el tiempo pasa lento, se vuelve pesado, toma un espesor que abrumba y aplasta al que espera. El aburrimiento se entiende en alemán como *Langeweile*, o sea, que el rato se vuelve largo. O bien, cuando se espera con alegría algo que sucederá; ese tiempo previo al acontecimiento agradable y feliz es la *Vorfreude*. Pero ¿cómo nombrar a la espera que nos imponen los otros, reales o imaginarios? La política y sus aparatos burocráticos nos imponen esperas y esperanzas de mejores condiciones, aumentos salariales, justicia e igualdad; las oficinas de trámites nos hacen esperar con incertidumbre los documentos y certificaciones; la llegada del

¹²² Andrea Köhler, *El tiempo regalado*, 12

¹²³ Reuter, Timo. *Warten: Eine verlernte Kunst* (German Edition). Westend Verlag. Edición de Kindle.

amado/a de nuestra imaginación nos tiene esperando todos los días, ¿será él, será ella que acabo de conocer en el café de forma azarosa?; o bien, todos aquellos que han esperado a que el reino de los cielos se haga en la tierra.

Nuestra época se ha vuelto agresiva con la espera a partir de las cualidades temporales que la tecnología digital e inteligente ha hecho posible. Harold Schweizer formula la siguiente pregunta: «en nuestro mundo frenético de mensajes instantáneos, créditos instantáneos, gratificación instantánea, ¿por qué esperar?»¹²⁴ Sumergidos en la espera tenemos la impresión de que perdemos la capacidad de determinar nuestras acciones; nuestra voluntad se difumina en el tiempo que se nos impone. Cuando tenemos que esperar, la mayoría de las veces sabemos qué es lo que esperamos, pero no cuán corta o larga será la espera. En ello, los minutos y horas contadas no cambian en nada la vivencia de la espera; ¿cuánto es un tiempo largo, mediado o corto? ¿2 minutos, 2 horas, dos días, dos años? Nuestra relación con el tiempo, y en particular con la espera, es contradictoria. Mientras que la espera tiene una connotación negativa en diversos contextos, no podemos no esperar; incluso lo inesperado es una prueba de que esperamos algo mejor o diferente de lo obtenido o acontecido. Quien espera algo, es decir, quien renuncia a ver otras personas, a hacer otras cosas o permanece en un lugar, es porque ese algo tiene que ser valioso. Para los que desafortunadamente padecen depresión, no esperan nada positivo de sí mismos, sino fracasos y decepciones. Esto nos demuestra que esperar cosas positivas de sí mismo es una condición necesaria para la vida anímica.

¿Quién recuerda la intriga que generaba el revelar fotos, cuando no había forma de verlas al instante en la pantalla? No se tenía otra opción que esperar unos cuantos días para llevarlas a revelar y después ver si se habían hecho bien o mal las tomas. Normalmente, la gente desperdiciaba algunas fotos. Unas salían todas en negro, otras salían borrosas, en otras los ojos de las personas eran diabólicos o salían con los ojos cerrados. La cámara y el rollo nos imponían un uso, que hoy consideramos imperfecto en comparación con las cámaras digitales que pueden hacer infinitas tomas, retocarlas, editarlas, hacerlas “perfectas”. Como decíamos más arriba, la tecnología moderna es una empresa contra los retrasos, las demoras y las esperas. Pensemos en la escritura manual y las

¹²⁴ Harold Schweizer, *On Waiting*, 2.

cartas. Bien dice Andrea Köhler que «esperar una carta es la expresión de un anhelo imposible de satisfacer. [...] El sistema de la comunicación epistolar era ante todo morada del tiempo postergado. [...] Pues una carta contiene siempre un pedazo de presencia física, las huellas de aquel que la ha escrito».¹²⁵ La diferencia con los mensajes instantáneos que nos escribimos digitalmente en relación con la espera es que han aumentado la impaciencia, mientras que la espera de las cartas estaba llena de expectativas y alegría previa. En otros términos, lo que los alemanes llaman *sich gedulden* se ha convertido en una experiencia angustiante y abrumadora, mientras que las cartas aumentan el sentido de *erwarten, warten, hoffen, abwarten* y *Vorfreude*. ¿A quién le genera expectativas, una sensación positiva de esperar y el anhelo de recibir un mensaje instantáneo de texto? Timo Reuter nos dice que «la disponibilidad continua, por el contrario, devalúa a las cosas, ya que la profunda emoción y la excitación, el suspenso y la curiosidad, todos estos sentimientos no tienen en el variopinto mundo mercantil un lugar como tal. Nuestro sistema económico está diseñado en su conjunto para la satisfacción inmediata de necesidades.»¹²⁶

Contra el tiempo perdido y desperdiciado

Hemos visto que los dispositivos modernos tienen la intencionalidad y están programados para reducir los retrasos, la espera, los retardos, las dilaciones, mientras que los dispositivos inteligentes hipermodernos se les transpone la tarea de eliminar el tiempo perdido, muerto y desperdiciado, bajo la ideología de que, en estos intervalos de tiempo, se podría hacer algo con mayor eficiencia. Por eficiente entendemos que el uso del tiempo es maximizado y racional. Hemos dicho también que el tiempo de los relojes, uno cuantificado, no significa nada por sí mismo. Las diversas maneras en las que se puede utilizar un reloj en tanto que dispositivo-tiempo confirma que los dispositivos son

¹²⁵ Köhler, *El tiempo regalado*, 79.

¹²⁶ Die ständige Verfügbarkeit hingegen entwertet die Dinge, denn die Aufregung und die Erregung, die Spannung und die Neugierde, all diese Stimmungen haben in der bunten Warenwelt keinen leichten Stand. Unser gesamtes Wirtschaftssystem ist auf »instant gratification« ausgelegt: auf die sofortige Bedürfnisbefriedigung. Reuter, Timo. *Warten: Eine verlernte Kunst* (German Edition). Westend Verlag. Edición de Kindle.

multiestables: no tienen ningún uso esencial. Es decir, la intencionalidad del reloj es mostrar al usuario los segundos, los minutos y las horas con la finalidad de que tenga un orden en sus actividades, sepa las horas en que salen los trenes y aviones, o para múltiples prácticas con límites objetivos, que nada dependa de sus percepciones. En términos geométricos, para que pueda determinar un inicio y un final como si fueran dos puntos que unen a una línea. Dicho todo lo anterior, podemos plantear las siguientes preguntas: ¿cómo es que el tiempo se emparentó con el rendimiento? ¿Es acaso el tiempo que se vive, que se ha impregnado, en todos nosotros?

Frederick Taylor, capataz de fábrica, investigó pacientemente durante 35 años la relación entre trabajo y tiempo para saber cuánto tiempo es necesario y suficiente para producir bienes en una fábrica. A partir de su investigación científica, aunque política y moralmente polémica, modificó el sentido temporal de la producción en las fábricas. Pensémoslo fenomenológicamente: ¿es lo mismo trabajar con el objetivo de hacer un zapato que trabajar con el objetivo de hacer zapatos en un tiempo determinado? Puede parecer un detalle ínfimo, pero en realidad es una modificación cualitativa extrema. Trabajar sin poner atención al tiempo hace que la atención se dirija al producto en sí mismo, a realizar bien los pasos, a no tener prisas por terminar, a no tener límites externos, porque lo importante es la conexión entre el proceso y el resultado. En cambio, trabajar, tomando conciencia de que un producto toma determinado tiempo con exactitud, hace que el trabajo ya no se dirija al producto, sino al tiempo en que se produce. Ambos son puntos de vista diferentes con consecuencias diferentes en relación con el tiempo cuantitativo y cualitativo.

La mayor preocupación de Taylor era la pérdida de tiempo en las fábricas.¹²⁷ Sus investigaciones experimentales se basaron sobre todo en testear diferentes métodos y procedimientos con las herramientas y máquinas existentes en las fábricas. Es decir, puso en relación el modo de realizar el trabajo y la cantidad de tiempo que lleva cada uno en lograr el resultado esperado. Su motivación era no pagar más por la mercancía- fuerza de trabajo de los obreros, ya que sólo ellos sabían los métodos y procedimientos, además de cuánto tiempo les tomaría, para realizar su trabajo. El mayor conflicto era que se les pagaba a los obreros por tiempos muertos. Su objetivo fue eliminar la posibilidad de

¹²⁷ Simone Weil, *La condition ouvrière*, 188.

que los obreros determinaran los procedimientos y el ritmo de trabajo y así controlar sus movimientos, sus técnicas, sus gestos, sus descansos, sus habilidades. Su análisis consistía en descomponer los movimientos elementales en etapas y una vez medido el tiempo necesario y suficiente de cada movimiento podía saber el tiempo exacto de la tarea con la ayuda de un cronómetro. Taylor fue posiblemente el primero en pensar el tiempo como algo desperdiciable en relación con lo que se produce. Esta cualidad subyace en el concepto de maximización del tiempo. Un tiempo maximizado es un tiempo no desperdiciado. La idea de Taylor es que cada ser humano es capaz de producir un máximo de trabajo en un tiempo determinado.¹²⁸ No sería exagerado decir que el modo de trabajar instaurado por Frederick Taylor es un signo distintivo de nuestras vidas laborales. ¿Tal vez también de nuestra vida en general?

Vincent de Gaulejac piensa que los dispositivos inteligentes, *numériques* como se dice en francés, acentúan el régimen impuesto por el tiempo de la urgencia proveniente de la ideología empresarial. Todos los individuos tienen que hacer que su tiempo sea rentable y útil en cualquier circunstancia; el reposo, el sueño, la inactividad, las vacaciones son tiempos vacíos que se buscan llenar obsesivamente. El sueño dejó de ser sueño para ser tiempo de reparación y recarga de energías. El reposo dejó de ser reposo para ser tiempo de recuperación efectiva complementaria a la actividad. Las vacaciones dejaron de ser tiempo de descanso para ser una desconexión parcial del trabajo. «*Chaque acteur doit aujourd'hui —maximiser ses utilités—, c'est-à-dire optimiser le rapport entre les résultats personnels de son action et les ressources qu'il y consacre*».¹²⁹ El mejoramiento del performance se vuelve la finalidad casi exclusiva de la existencia. En casi todos los dominios de la existencia se expanden las mallas de una relación de rendimiento con los tiempos. El tiempo se vive permanentemente como uno que se desperdicia, que se va, que no vuelve, que no se llena, que está en contra de uno mismo en la medida en que no se rentabiliza, maximiza, optimiza. Cada segundo que pasa es un momento para ser mejores, hacer todo mejor, para perfeccionar el rendimiento. Ahí,

¹²⁸ *Ibid.*, 189.

¹²⁹ Vincent de Gaulejac, *Plus on gagne du temps, moins on en a... Le rapport au temps dans la société paradoxante*, en @ la recherche du temps : individus hyperconnectés, société accélérée : tensions et transformations. «Cada actor debe hoy -maximizar sus utilidades-, es decir, optimizar la relación entre los resultados personales de su acción y los recursos que dedica a ella».

los dispositivos inteligentes nos vuelcan hacia una hiperactividad, dado que están presentes, disponibles y permanentemente activos procesando datos e información en tiempo real. Entre más material hay disponible, mayor es la obligación de actuar. Antes, cuando todo tenía un retraso y había que esperar, se tenían intervalos y pausas; ahora el tiempo de la urgencia es continuo y no hay forma de sustraerse a las actualizaciones en tiempo real del mundo. ¿No es más bien el tiempo en reposo e inactividad lo que genera presión? Es decir, el tiempo en el que no se emprende ninguna actividad es el que molesta y genera culpa. No es que el tiempo se acelere, sino que las pausas y el no-hacer se vuelven más escasos.

Self-tracking como cuidado de sí

Pluma, tinta y papel a la mano, Marco Aurelio escribía sus pensamientos en plena guerra de los años 170 y 180. El emperador filosofaba y anotaba los pensamientos que debían ser memorables, es decir, releídos cada vez que el olvido y las pasiones ofuscaran su mente. Hay una nota sobre el tiempo que es representativa de la filosofía estoica:

El presente, en efecto, es igual para todos, lo que se pierde es también igual, y lo que se separa es, evidentemente, un simple instante. Luego ni el pasado ni el futuro se podría perder, porque lo que no se tiene, ¿cómo nos lo podría arrebatarse alguien? [...] Porque sólo se nos puede privar del presente, puesto que éste sólo posee, y lo que uno no posee, no lo puede perder.¹³⁰

Lo pasado ya no es y lo futuro todavía no es, lo presente es lo único que es. Así, Marco Aurelio no olvidaba que las imágenes del pasado nos obstruyen y nos ofuscan, se adhieren tenazmente a nuestra memoria y sufrimos, ya sea por tristezas o alegrías que ya no son. El futuro, una imagen que refiere a lo que será, nos puede generar anhelo y ansiedad, dependiendo de si es algo placentero o

¹³⁰ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro 2, nota 14.

doloroso lo que esperamos. Una cosa es cierta: olvidamos el presente. En palabras de Bergson, lo virtual se vuelve más importante que lo actual. Lo que Marco Aurelio concluye para sí mismo es que las preocupaciones sobre lo que fue y lo que será no tienen sentido en la medida en que lo único que se tiene es el presente. Esta pequeña nota es lo que Michel Foucault llamaría una “tecnología del yo”. El objetivo de la ética en la época de la filosofía antigua se basaba en dos preceptos: 1) concéte a ti mismo y 2) cuida de ti.¹³¹ Ambos preceptos se implican lógicamente. Es decir, para cuidarse es necesario conocerse. ¿Qué significa cuidar de sí mismo? Cada época, cada cultura, cada contexto le ha dado un sentido diferente, y esa transvaloración no cesará de hacerse. En este caso, Marco Aurelio usaba un criterio según la situación y el contexto. En algunos pasajes se habla a sí mismo con seriedad y se pone muy estricto. En otros pasajes, eleva su reflexión a la armonía del universo y a la comunión de los seres. Es decir, delibera de forma prudente lo que le puede ser útil razonar en determinados momentos. ¿Qué puede significar “cuidar de sí mismo” en nuestro contexto?

Las prácticas de cuidado de sí han sido diversas como las formas de vida que ha visto la historia de la humanidad. A nuestra época le ha tocado convivir y configurarse con dispositivos digitales e inteligentes. La particularidad, aunque no originalidad, es la competencia que tienen para representar espacialmente, es decir, abstraer, cuantificar y medir. Pero no solamente. Dispositivos como los smartphones y los smartwatches son capaces de registrar y almacenar datos y hacer estadísticas de ellos. Justamente, lo que hacen posible los dispositivos inteligentes es una relación con uno mismo y, lo que aquí queremos investigar, con el modo de pensar y vivir el tiempo. Si bien es cierto que hace mucho usamos termómetros, básculas, cronómetros, temporizadores, baumanómetros y podíamos llevar un registro y un control a partir de parámetros abstractos de peso y talla ideales, también es cierto que los dispositivos digitales actuales hacen una invitación a la maximización de sí mismo.¹³²

En teorías clásicas de Economía, la maximización es la toma de decisiones por parte de un agente racional de tal forma que su curva de utilidad sea óptima. Eso significa que las decisiones

¹³¹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, 54.

¹³² Cf. Dagmar Fenner, *Selbstoptimierung und Enhancement; ein ethischer Grundriss*, Kindle Edition (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2019).

tomadas disminuirán los costos al mínimo y maximizarán los beneficios en cualquier aspecto de su vida. Uno de los axiomas básicos es el de la completitud que consiste en la elección de la opción que ofrezca mayor utilidad en comparación con otras opciones.¹³³ Si bien lo que se teoriza es un modelo de comportamiento económico en general, me parece que ilustra bien la conducta que hacen posible los dispositivos inteligentes ya mencionados. Los dispositivos y las aplicaciones tienen la intencionalidad de optimizar a los agentes racionales, no sólo en su comportamiento económico, sino en sus hábitos y conductas saludables, productivas, sociales y emocionales de forma personalizada. La norma que se generaliza en estas prácticas es ser lo más eficiente y racional posible.¹³⁴

La optimización, más que un ideal o un modelo, es una práctica tangible gracias a los dispositivos y aplicaciones actuales. Deborah Lupton piensa que los biosensores, propios de nuestra época digital e inteligente, hacen posible que la recolección de datos que son resultado del monitoreo de los fenómenos corporales y del ambiente.¹³⁵ Por ejemplo, son capaces de medir y hacer estadísticas de los niveles de glucosa en la sangre, hormonas, enzimas de oxígeno que forma parte de los cuidados del cuerpo; el ya conocido GPS, las brújulas digitales, acelerómetros en el ámbito de los movimientos y rutas. Los relojes digitales que registran el ritmo cardíaco, ritmo respiratorio, calorías quemadas, temperatura corporal han dejado el ámbito médico para pasar al campo de rendimiento deportivo. Si bien es innegable que cada una de las aplicaciones mencionadas tienen una utilidad en un contexto específico para el que fueron creadas, es cierto que su uso en otros contextos es inevitable.

Lo que nos interesa abstraer de esta diversidad de prácticas es la relación entre cuantificación y rendimiento en relación con el tiempo. Esto es, ninguna de estas actividades tendría sentido si no se basaran en el tiempo cuantitativo y abstracto que, en principio, han hecho posible los relojes. Es decir, ¿qué sentido tendría registrar los niveles de glucosa o el ritmo cardíaco si no es en un intervalo de tiempo? Toda esta tecnología nos permite tener un conocimiento de nosotros mismos para hacer comparaciones y relaciones entre los datos en tiempo pasado de forma que sean un apoyo para modificar nuestros hábitos y conductas en un sentido de optimización. Cuidar de sí mismo significa

¹³³ Hausman Daniel, *The inexact and separate science of economics*, 18.

¹³⁴ Cf. Stefan Mass, *Lifelogging*, 235.

¹³⁵ Deborah Lupton, *The quantified Self*, (Malden: Polity Press, 2016).

optimizarse para nuestra época. O como decimos coloquialmente: buscamos ser la mejor versión de nosotros mismos.

En términos de postfenomenología, la relación que median los dispositivos digitales e inteligentes con biosensores es hermenéutica.¹³⁶ Esto es, los usuarios amplían la noción de sí mismos en términos cuantitativos a través de la retroalimentación dada. Las representaciones gráficas que ofrecen las aplicaciones son diagramas, curvas, líneas de tiempo. A través de esta representación es posible interpretarse desde un inicio hasta un final, comparándolo con el rendimiento o nutrición ideal. Un usuario explica lo siguiente:

It is all numbers. And there are plenty of sources of error. I am fully aware of that. However, it is at least a mirror. Then one can discuss whether it is a bad mirror or a good mirror [...] And then it feels like you are master of your own life and that you can actually act on the things you are told and that you have chosen yourself.¹³⁷

La intencionalidad tecnológica crece a medida que los usuarios son invitados a aprender más de cómo llevar una vida saludable y activa. La cuestión no es únicamente que los dispositivos acompañen las actividades, sino que las motivan, incentivan, conducen y determinan. En este punto, es posible pensar que las aplicaciones funcionan como *nudges*.¹³⁸ Cass Sunstein y Richard Thaler han elaborado un programa de asistencia a la ciudadanía, partiendo de la idea de que los seres humanos son falibles en términos de toma de decisiones dadas las circunstancias de la vida, los sesgos cognitivos que están activos constantemente y la falta de autocontrol. El programa consiste en incentivar las mejores decisiones posibles frente a una variedad de opciones. Lo que se entiende por “mejores decisiones” son aquellas que aportan el mayor beneficio a la persona en materia de salud,

¹³⁶ Dorthe Brogård Kristensen, Carolin Prigge, “Human/Technology Associations in Self-Tracking Practices”, en *Self-tracking, empirical and philosophical investigations*, 43-60.

¹³⁷ *Ibíd.*, 47. «Todo son números. Y hay muchas fuentes de error. Soy plenamente consciente de ello. Sin embargo, al menos es un espejo. Entonces se puede discutir si es un mal espejo o un buen espejo [...] Y entonces se siente que uno es dueño de su propia vida y que puede actuar realmente sobre las cosas que se le dicen y que uno mismo ha elegido».

¹³⁸ Cass Sunstein, Richard H. Thaler, *Un pequeño empujón*, 10 y ss.

jubilaciones, alimentación, riesgos, ahorro y gasto de dinero. Su regla de oro es «ofrecer los *nudges* que tengan más probabilidades de ayudar y menos de perjudicar». ¹³⁹ Así, los ciudadanos no pierden tiempo analizando y reflexionando, con el riesgo de decidir erróneamente, y tampoco son presas de su falibilidad. Las aplicaciones reducen las posibilidades de acción a las que hipotéticamente maximizarían los beneficios con la finalidad de hacer más probable el estado óptimo de las personas en diferentes ámbitos.

Tiempo optimizado e insuficiente

Volviendo al tema de la aceleración del tiempo, me gustaría plantear la siguiente pregunta. ¿La vivencia de que el tiempo es corto, acelerado, vertiginoso, abrumador no es resultado de la disponibilidad, de las capacidades, de las funciones, de la presencia permanente propias de los dispositivos que modelan nuestras existencias? Para Judy Wajcman es una exageración el afirmar que los dispositivos son la causa de la experiencia de aceleración, ya que los artefactos pueden tener relevancia práctica y simbólica dependiendo de las personas y sus circunstancias. No obstante, en postfenomenología se le conoce como multiestabilidad a esas variaciones y no cambia en nada el problema. Es decir, Wajcman confunde una postura esencialista con los programas de acción e intencionalidad de las aplicaciones y dispositivos. Por más que uno tenga un smartphone no se le ocurre usarlo para lo que no está diseñado, por ejemplo, como pisapapeles. Por otro lado, Wajcman se enfoca en un discurso o narrativa sobre el tiempo optimizado no con la intencionalidad tecnológica. ¹⁴⁰ Veamos un ejemplo de tiempo optimizado en una aplicación.

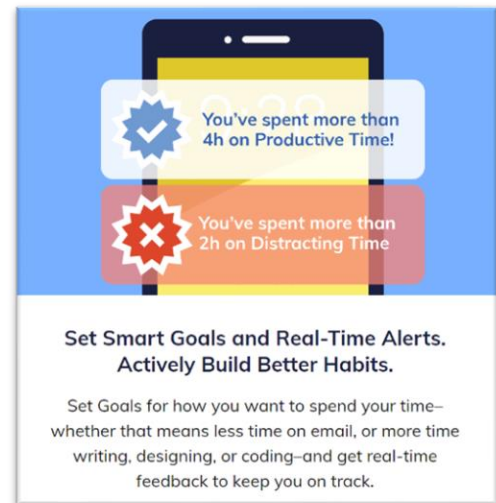


Figura 1 "Set Smart Goals and Real-Time Alerts.
Fuente: <https://www.rescuetime.com/>.

¹³⁹ *Ibíd.*, "¿Cuándo necesitamos un nudge?"

¹⁴⁰ Cf. Vera King, Benigna Gerisch, Hartmut Rosa, *Lost in Perfection, impacts of optimization on culture and psyche*, 78 y ss.

La aplicación *RescueTime* es un ejemplo paradigmático de los tiempos que vivimos.¹⁴¹ El slogan de la aplicación es “*take back control of your time*”. Su objetivo es ayudar al usuario a concentrarse más, ser más productivo, y a estar más motivado. Por el slogan nos queda claro que el tiempo es concebido como algo propio, es decir, como algo que hay que cuidar y, en este sentido, optimizar. Su trabajo es hacer un *time tracking* y un bloqueo de distracciones. En otras palabras, su trabajo es eliminar los tiempos muertos, los retrasos, las dilaciones, las demoras.

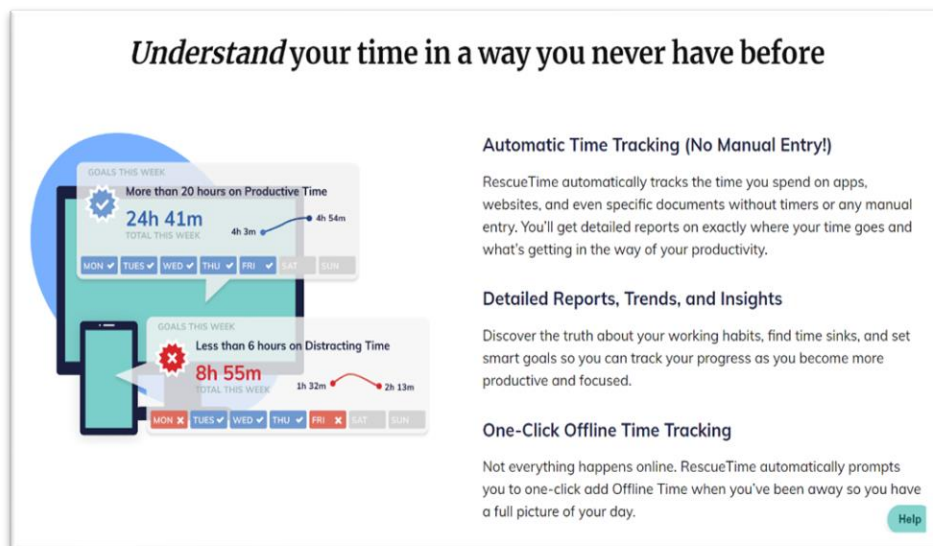


Figura 2. "Understand your time in a way you never have before".

Fuente: <https://www.rescuetime.com/>.

«You'll get detailed reports on exactly where your time goes and what's getting in the way of your productivity.»
 «Discover the truth about your working habits, find time sinks, and set smart goals so you can track your progress as you become more productive and focused».

«Rescue Time automatically

prompts you to one-click add Offline Time when you've been away, so you have a full picture of your day. Set Goals for how you want to spend your time—whether that means less time on email, or more time writing, designing, or coding—and get real-time feedback to keep you on track».¹⁴²

¹⁴¹ "Take back control of your time", acceso el 20 de diciembre de 2020, <https://www.rescuetime.com/>.

¹⁴² «Obtendrás informes detallados sobre el destino exacto de tu tiempo y lo que se interpone en tu productividad." "Descubra la verdad sobre sus hábitos de trabajo, encuentre los sumideros de tiempo y establezca objetivos inteligentes para poder seguir su progreso mientras se vuelve más productivo y centrado." "RescueTime te pide automáticamente que añadas con un solo clic el tiempo sin conexión cuando hayas estado fuera para que tengas una imagen completa de tu día." "Establece objetivos sobre cómo quieres emplear tu tiempo -ya sea menos tiempo en el correo electrónico, o más tiempo escribiendo, diseñando o codificando- y obtén información en tiempo real para mantenerte en el camino».

Para hacer posible todo lo que la aplicación promete es necesario que estén presentes de forma permanente, registrando, cuantificando, midiendo, traduciendo los datos en una norma taylorista. Es decir, la aplicación se encarga de que el tiempo de vigilia se clasifique en horas de productividad maximizada y en horas de descanso productivo. Lejos han quedado las actividades que se vinculaban a los momentos del día, a nuestras sensaciones, a nuestras percepciones. Lo que promete la aplicación no es más que la materialización del agente racional y del taylorismo. Esto es, el individuo toma decisiones sobre qué actividades tendrá a lo largo de un día, se pone a sí mismo las horas en las que trabajará, elige los mejores procedimientos y métodos para realizar sus tareas y con ayuda del dispositivo que funge como capataz no perderá tiempo, no tendrá tiempos muertos, no estará sometido al azar, tendrá previsión de sus actividades no sólo de un día, sino de semanas e incluso meses. A partir de los registros y estadísticas podrá interpretar si ha tenido un buen o mal rendimiento en general.

La vivencia de tiempo que se hace posible es paradójica en relación con el sentido progresista del tiempo optimizado. Individuos que se adhieren a un cuidado de sí mismo y que usan dispositivos inteligentes para rastrearse viven el tiempo como si corriera hacia atrás. Es decir, se bloquean las vivencias del tiempo largo, tendido, interminable, que avanza, que camina; mientras que se presentan las vivencias de un tiempo que se va a acabar en la medida en que se tienen que lograr las metas del día, ya que el tiempo corre en el sentido de un temporizador o reloj de arena. El día se vive como un tránsito de la luz a la oscuridad, en donde la oscuridad significa que se va acabando la jornada laboral. En este sentido, tienen razón Jean-Philippe Bouilloud y Olivier Fournout al proponer la hipótesis de que la percepción de la aceleración del tiempo se produce por la obligación de realizar la mayor cantidad de actividades en un determinado tiempo, de llenar el tiempo como si fuese una copa que espera ser llenada de vino tinto.¹⁴³ Así, mientras más se tiene la posibilidad de realizar actividades, la posibilidad de entender el tiempo como desperdiciado o perdido aumenta. Justamente, los

¹⁴³ Jean-Philippe Bouilloud, Olivier Fournout, *Accélération et bourrage du temps : les enjeux de la perception du temps dans la modernité*, en *A la recherche du temps*, Nicole Aubert, 2019.

dispositivos inteligentes son los que abren las posibilidades de realizar más acciones en un tiempo determinado si lo comparamos con épocas anteriores en las que los dispositivos portátiles no existían.

El tiempo en las cartas y los mensajes de texto

Hace tiempo, me llegó una carta escrita a mano de Aarhus, Dinamarca. Parece innecesario decir ‘carta escrita a mano’, porque todas las cartas son escritas a mano. Pero, no es tan obvio en una época que ya casi no escribe cartas a mano. Seguimos aprendiendo a tomar entre el pulgar, el medio y el índice un lápiz con la punta bien afilada. Hacemos ejercicios repetitivos y mecánicos para lograr una maravillosa caligrafía. Supuestamente, escribir y observar al mismo tiempo el espacio en el que se hacen los trazos fortalecía el aprendizaje del lenguaje en las etapas tempranas del desarrollo cognitivo. La caligrafía es casi como las huellas dactilares. Es posible que nadie tenga exactamente la misma forma de hacer las pancitas y los palitos de las letras. Los grafólogos se supone que eran capaces de descifrar la personalidad a través de trazos agresivos o delicados, de líneas puntiagudas y torcidas, de los modos en que las palabras se presentan en la hoja de papel. Todas las cartas siempre tienen el mismo formato. La fecha se pone en la parte superior derecha de la hoja y se comienza con un encabezado y un saludo, y termina con una despedida con buenos deseos.

La experiencia que me generó aquel papel es todavía inexplicable. Las letritas estaban muy pegadas entre sí; los círculos de las b se hacían de abajo hacia arriba; el espaciado era demasiado estrecho para aprovechar todos los espacios blancos. Las imágenes y emociones que me provocaron los enunciados todavía puedo recordarlos. Estábamos a un océano de distancia, pero se sentía a través de los párrafos como si me las dijera en voz propia. De hecho, dudo mucho que eso me lo hubiese dicho oralmente. Ese tipo de ideas no se le ocurren a uno en el ritmo de las actividades cotidianas. Uno debe de sentarse, hoja y lápiz a la mano, y comenzar a pensar bien lo que queremos decir. Lo más importante es que las palabras expresen lo que uno realmente siente y piensa. Eso supone un pequeño momento de introspección. Ese pequeño infinito espacio de la hoja es una oportunidad finita que se

tiene que aprovechar al máximo. El cariño que me tiene mi amiga Helena pude verlo en cada palabra escrita. Aún después de un par de años que la recibí, de repente la abro para volver a leerla. Mi memoria se refresca con imágenes alegres. Las letras parece que permanecieron vivas, por mucho que la tuviera guardada y bajo llave. La escritura a mano moviliza todos los rincones del ser. Por el contrario, aunque reciba aproximadamente 200 mensajes de texto al día, me es imposible tener sensaciones y emociones parecidas a las que el olor de una hoja de papel libre de ácido y de la tinta seca me provocan cada vez que la pongo sobre mi nariz. Cuando me la pongo en las manos, sus características físicas se me imponen. No sólo ocupa un lugar en el espacio como materia indestructible, sino que ocupa un lugar diferente en mis sentimientos.

Es cierto que la escritura digital nos ahorra la molestia del tiempo muerto. Podemos escribirnos y leernos a cualquier hora del día. Es cierto que estamos conectados para hablarnos en cualquier momento del día. Hubiera sido más fácil que mi amiga me escribiera un mensaje de texto. ¿Para que tomarse la molestia de pensar y escribir a mano, de arriesgarse a que la carta llegue después del tiempo esperado o nunca, de que la carta sea secuestrada por algún maniático? Estamos en un estadio estético en el que no nos preocupa el tiempo que podamos tardar en hacer llegar un mensaje y de recibir uno, sino uno en el que nos desespera no tener mensajes lo más pronto posible. —¿Por qué no me contesta el mensaje si estoy viendo que ya lo recibió? —, es un reproche válido y recurrente en la comunicación actual. Estamos a la espera constante de recibir noticias de las personas. De hecho, tenemos ansiedad cuando no nos hablan. ¿Cómo toleraban tanto tiempo las personas que antes sabían que una carta llegaría cada mes o a veces que varias cartas llegarían juntas después de meses a causa de algún retraso en el servicio postal? Escribir a mano requiere de tiempo, concentración, atención, reflexión e imaginación; la escritura digital requiere los pulgares y los dedos índices para presionar el teclado en la pantalla sin necesidad de reflexionar lo que se dice, ni de hacer frases completas, y muchas veces, ya no hay necesidad de poner palabras.

La comunicación a través de mensajes instantáneos reduce a su mínima expresión las emociones, la imaginación creadora, la atención y la concentración. O bien, como dice Ralf Kreutzer, se difumina la contemplación, entendida como el ensimismamiento intenso en un tema o en una

actividad.¹⁴⁴ En el año 2000, el tiempo que una persona podía sostener su atención era de 13 segundos, mientras que en el año 2015 se redujo a 8 segundos y en las personas que utilizan permanentemente internet es de 3 a 5 segundos. Estos datos se comparan con los 8 segundos de atención que un pez dorado es capaz de prestar.¹⁴⁵ El tiempo del *zapping* se ha convertido en el ritmo mental de la vigilia en compañía de los smartphones. Dada nuestra capacidad de habituación mental, no notamos la diferencia de los tiempos tan cortos y superficiales con los que nos sumergimos en las conversaciones y en las actividades cotidianas. Los mensajes instantáneos nos demuestran que no es necesario dedicarle tanto tiempo a pensar lo que vamos a escribir ni lo que leemos, ya que generalmente se trata de enunciados incompletos y dispersos. La instantaneidad de las conversaciones no necesita que contemplemos lo que se nos dice, ni que nos esforcemos en utilizar las palabras más convenientes. De hecho, la comunicación instantánea es fría. El mismo Kreutzer tiene un arsenal importante de conceptos para caracterizar la experiencia de la comunicación instantánea. Nos dice que los smartphones nos acercan a una *Spontanerregungskultur*, esto es, a una cultura de excitación espontánea.¹⁴⁶ La diferencia de emociones que generaban las cartas radica en que la espera de una carta genera expectativa y esperanzas llenas de emociones, curiosidad o miedo. Al leerlas, se despertaban una serie de sentimientos inesperados expresados en lágrimas, risas, mariposas en el estómago o alivio. La mirada se detenía en pasajes que mostraban los momentos estelares o trágicos que se nos narraba. Con los mensajes instantáneos hemos perdido la capacidad de elegir los momentos estelares de nuestra vida y de narrarlos; al contrario, lo que se cuenta son situaciones anodinas que acaban de suceder y a las que no se les presta tiempo para procesarlas y entender su sentido. Nos quedamos en el nivel de las *Instant-Interpretationen* y *vorschnelle Meinungen*, es decir, interpretaciones instantáneas y opiniones precipitadas. El tiempo por antonomasia de los mensajes instantáneos es el *Sofortismus* y *Jetzigkeit*, es decir, en el enseguida y el ahora mismo. Como decíamos más arriba, con los mensajes somos llevados al tiempo actual en el que la percepción y la reacción mecánica sin reflexión, junto con las respuestas mecanizadas de nuestra memoria. Por el contrario,

¹⁴⁴ Ralf T. Kreutzer, *Die digitale Verführung: Selbstbestimmt leben trotz Smartphone*, 55

¹⁴⁵ *Ibid.*, 24

¹⁴⁶ *Ibid.*, 56

las cartas dejan huellas permanentes en la memoria y cada vez que son leídas, se recuerda los momentos con emociones particulares y definidas, mientras que no hay mensaje instantáneo que deje huella en la memoria de nadie.

La disponibilidad permanente que se nos ofrece en los smartphones tanto para escribir como para recibir textos nos pone en la vía de la instantaneidad y urgencia. En las cartas era imposible enviar mensajes urgentes; actualmente, toda comunicación tiene un carácter de urgencia, como nuestros tiempos de apremio generalizado. En lo que respecta a la espera, vemos que la impaciencia ha aumentado de forma considerable, mientras que las expectativas, esperanzas, alegrías previas se reducen notablemente. La mensajería instantánea nos mantiene en la capa más superficial de nuestro yo. Ahora, como los smartphones están mediando nuestra existencia de forma permanente, tenemos menos tiempo para desactivar nuestras respuestas automáticas e ideas preconcebidas que mostramos en sociedad. En lugar de gozar intensamente, estamos a la espera del siguiente *Kick*, uno mejor que el previo.

Conclusión

Este método me ha permitido abrir un horizonte de reflexión del carácter multifacético y multidimensional de los dispositivos. El modo en que los objetos tecnológicos fueron mostrándose en la reflexión no fue únicamente descriptivo. Es decir, el análisis no se detuvo en pensar las características físicas o la forma en que son usados. Más bien, el pensamiento de los objetos tecnológicos o dispositivos ha supuesto un haz de relaciones de diferente naturaleza, dentro de las que demuestran tener un rol en la modelación de la existencia de las personas, las sociedades, las culturas, en los contextos sociohistóricos actuales. La reflexión ha confirmado que es un contrasentido pensar a los objetos tecnológicos en sí mismos, ignorando su contexto de uso, las relaciones sociales y de producción en las que emergen. Por decirlo así, los objetos tecnológicos son mónadas que reflejan su época. Al ser la experiencia en su sentido concreto y pragmático el objeto de reflexión del método, me he dado la libertad de extender el concepto a las vivencias. Si bien no es un requisito, me enfoqué en hacer una reflexión que dé cuenta de nuestro presente.

Las preguntas centrales de investigación que se intentaron responder fueron las siguientes: 1) ¿cuál es el programa de acción de los dispositivos modernos en relación con el tiempo? Y 2) ¿qué vivencias del tiempo posibilitan? El resultado al que la reflexión ha llegado es, en resumen, que los dispositivos (analizados por separado, por ejemplo, el reloj, el teléfono móvil, la mensajería instantánea, los automóviles o aplicaciones que registran el rendimiento individual), dado que acompañan con su presencia y portabilidad de forma creciente las actividades personales, nos invitan a pensar y vivir el tiempo como si fuera un objeto escaso, insuficiente, desperdiciable. Estas cualidades del tiempo, que los dispositivos integran a las prácticas sociales, culturales, económicas y políticas, suponen un vínculo entre una abstracción cuantitativa y la duración. El análisis de Henri Bergson ha sido una base muy útil para pensar el modo en que los valores de la modernidad están emparentados con la predominancia del tiempo cuantitativo. Para controlar el tiempo fue necesario pensarlo como un objeto extensivo capaz de ser dividido y fragmentado. Esto es, la espera, los retrasos, las dilaciones

se encuentran en relaciones de fuerza frente a los programas de acción de dispositivos como el reloj, que ha permitido transponer un pensamiento abstracto cuantitativo del flujo propio de la duración. Se dijo también que, la hipermodernidad ha añadido las normas de prevención, anticipación y planeación al modo de pensar el futuro. Éste ya no se percibe como si fuera lejano con la oportunidad de progresar infinitamente como en la modernidad, sino como un futuro cada vez más cercano que amenaza a nuestra salud y la armonía de las personas, sociedades y estados. De modo que, uno de los posibles roles que los dispositivos digitales tienen se muestra en su misión de facilitarnos las mediciones y registros que nos permitan maximizar el tiempo de sueño y vigilia, de trabajo y recreación, de actividad y reposo con la finalidad optimizarnos. El tiempo cualitativo, por su parte, toma la tonalidad de ser acelerado, comprimido y estrecho como lo mostró el trabajo de Hartmut Rosa. Es necesario remarcar que, según la reflexión que se ha hecho a partir de una posición epistemológica diferente, estas vivencias del tiempo son un efecto colateral generado por las características actuales de ciertos dispositivos como los aquí analizados. Es decir, su portabilidad posibilita su presencia y permanencia en casi todas nuestras actividades. De modo tal que, por ejemplo, es posible comunicarnos e intercambiar información en cualquier instante sin demoras, sin retrasos, sin tener que esperar, así como movernos en el espacio con el tiempo y distancia totalmente calculados sin tener que percibir el mundo. ¿Qué postura se puede tomar frente a este panorama?

*

Una posible postura es la que he tomado a partir del concepto de duración de Henri Bergson de forma vitalista, existencial y crítica. El potencial crítico de este concepto lo fui palpando poco a poco, a medida que contrastaba las funciones del tiempo cuantitativo en nuestra existencia y por la forma en que está impregnado en nuestra subjetividad, cultura, política y economía. Al principio me parecía un concepto filosófico antitético que podría ayudarme a reflexionar, por “fuera”, la comprensión que tenemos del tiempo cotidiano. Pero, cuando Bergson dice que colocarse en la pura duración es obrar libremente entendí que no hace sino declararle la guerra a la regimentación temporal de una época, tal vez una época diferente a la nuestra, pero que todavía podemos considerar de actualidad. El

conflicto con la temporalidad que Bergson vivía prefiguró lo que hoy en día es vivido a escalas mayores. En ese sentido, el concepto de hipermodernidad es más adecuado para describir las experiencias colectivas del tiempo y en específico del tiempo vivido con la producción acelerada y uso exponencial de dispositivos. La crítica de Bergson a los autómatas conscientes es de plena actualidad. Hoy más que nunca, nuestra memoria procedimental está activa; llevamos una vida en la que la automaticidad, la reacción, la respuesta estereotipada es nuestra cotidianidad. Por el contrario, las memorias episódicas están en decadencia. Poco a poco somos menos capaces de atesorar recuerdos significativos que iluminen y coloreen nuestra existencia. No es lo mismo aquellas fotos y cartas que tendían puentes hacia un pasado descomunal. Cada vez que las miramos, regresamos a esos instantes, recordamos lo que vivimos. Las fotos que nos tomamos ahora tienen el deseo de ser de actualidad. En este sentido, Bernard Stiegler tiene razón en decir que la época del tiempo real plantea problemas filosóficos sobre la negación del futuro. Cuando los límites entre lo sido y lo actual se difuminan, entramos a un tiempo de insatisfacción permanente, que no se contenta con lo que fue, sino que está a la busca de un hoy mucho mejor. Dicho lo anterior, las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin cobran gran relevancia en la medida en que el tiempo del ahora (*Jetztzeit*), uno políticamente comprometido a la praxis, está, para decirlo con Bergson y Proust, virtualmente cargado de pasado y tradición, que no permite el vaciamiento y abstracción del futuro bajo una norma progresista que amenaza con desvincularnos de nosotros y de los demás, de anularnos.

Fluir y devenir en la pura duración es una forma de resistencia a los modos en que vivimos el tiempo. El tiempo como algo que se desperdicia, que se invierte, que se llena es una interpretación propia de una época que exige alto rendimiento en cada una de las situaciones que se nos presentan. El análisis ha tenido la intención actuar como un analgésico de los males causados por los tiempos actuales. Quien no vive a tiempo, ¿cómo es que tiene tanto miedo de morir a destiempo? Colocarse en la pura duración implica el entender de nuevo los ritmos naturales y propios de cada cosa, persona y situación. No hay que olvidar, sin embargo, los dispositivos están hechos para realizar tareas delegadas por los seres humanos, brindando disponibilidad y subsumiendo la cadena de acciones necesarias para su consecución. Sin haberlo advertido, éstos han cumplido muy bien su misión de no

permitir que el tiempo se pierda, se difumine, se desperdicie improductivamente. Nos encontramos frente a los dispositivos en un campo de fuerzas opuestas. Cómo desanudar la contradicción entre la duración y el tiempo cuantitativo de optimización es una tarea existencial para el futuro. Pero, más allá de cualquier consejo que pueda darse, y que este escrito no sería el primero en hacerlo, es necesario plantear las preguntas oportunas. ¿De qué modo es posible resistir a las relaciones temporales cosificadas, alienadas y nihilistas de nuestra época que nulifican la vida al hacerla vivir al máximo de sus posibilidades? ¿Es necesario deshacerse de los objetos tecnológicos en momentos específicos para reaprender a sentir, fluir, devenir más que pensar el resultado y el producto, por ejemplo, al trabajar? ¿Es posible durar y ser eficientes simultáneamente? ¿Podemos esperar un escenario en el que se nos impida la oposición a lo que los dispositivos nos llevan? No es ningún secreto ni ninguna revelación el decir que a los objetos tecnológicos por venir se les delegarán responsabilidades nuevas y las realizarán de mejor forma y con mayor eficiencia. ¿Los dispositivos por venir nos ahorrarán y regalarán tiempo libre, mientras realizan el trabajo que se les ha delegado? O bien, ¿los dispositivos por venir conducirán nuestro tiempo hacia actividades de consumo y de mayor cantidad de labor por unidad de tiempo? La respuesta casi automática es que todo depende de nosotros, de cómo los utilicemos. Me parece, sin embargo, que no es tan simple como eso. Entre los dispositivos y nosotros hay relaciones de fuerza en oposición y conflicto. Ellos imprimen con toda su potencia una dirección a nuestra forma de vivir.

*

Es necesario concluir diciendo que lo más importante está por venir. Es decir, lo que podemos plantearnos como alternativas de acción frente a las tendencias y regímenes temporales de nuestra época. Desde un punto de vista existencial, una de las estrategias sería la relativización de los diferentes valores asociados al tiempo que dirigen y mueven nuestra conducta. Los valores tayloristas del tiempo se han establecido como medida de todas las cosas. Pensar nuestra vida sin reducirla a valoraciones tales como las de no invertir correctamente el tiempo, desperdiciar el tiempo, perder el tiempo es tan sólo el primer paso. La situación actual de la pandemia por la enfermedad COVID-19

ha puesto de manifiesto que las horas de trabajo ya no tienen ningún sentido, porque cualquier momento es de trabajo gracias a dispositivos como las computadoras, teléfonos móviles y toda la tecnología digital. Este tema se ha discutido y las reglamentaciones necesarias se han puesto a la orden del día. No obstante, me parece que el problema se hace visible en el tiempo que acordamos llamar libre o de recreación. Descansar y recuperarse del trabajo para estar listos al siguiente día para trabajar, o bien, ocupar el tiempo en consumir compulsivamente no le hace justicia al tiempo llamado de recreación. Tengo la impresión optimista de que tarde o temprano se revalorará el tiempo vivido en la pura duración. El vivir a destiempo es la enfermedad de nuestra época, y tal y como dice Nietzsche: «vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere». Es decir, curarse de los tiempos cortos, vertiginosos, comprimidos, maximizados y optimizados que se nos presentan como una malla de poder se volverá un problema ético y existencial que encontrará soluciones diversas. Por ejemplo, la sensibilidad y sensorialidad que nuestro cuerpo necesita de otros cuerpos y de lugares necesita de su propio tiempo. Es una cuestión de salud.

Bibliografía

- AJANA, Btihaj. *Self-tracking, empirical and philosophical investigations*. Palgrave Macmillan, 2018.
- AKHILESH, K. B., y Dietmar P. F. Möller. *Smart Technologies, scope and applications*. Singapore : Spring Nature Singapore, 2020.
- AUBERT, Nicole. *@ la recherche du temps : individus hyperconnectés, société accélérée : tensions et transformations*. Toulouse : ERES, 2019.
- BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Édition numérique réalisée le 18 septembre 2012, révisée le 27 février 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, Paris : Librairie J. VRIN, 1967. https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/formation_esprit.pdf.
- BENJAMIN, Walter, *Baudelaire*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Jorge Navarro Pérez y Juan Barja, Madrid: Abada Editores, 2014.
- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducción de Andrés E. Weickert, Ciudad de México: Editorial Ítaca, 2003.
- BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Traducción de Bolívar Echeverría, Ciudad de México: Editorial Ítaca, 2008.
- BERGSON, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- *Intégrale des œuvres*. (Edición de Kindle), 2020.
- *Introduction à la métaphysique*, Paris : Éditions Payot, 2013.
- *Leçons de psychologie et métaphysique, Cours I*. Paris : PUF, 1990.
- *Materia y Memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006.

- BOUTON, Christoph. *Le temps de l'urgence*. Lormont : Éditions LE BORD DE L'EAU, 2013.
- BORGMANN, Albert. *Technology and the Character of contemporary Life, a philosophical inquiry*. Chicago: The University Chicago Press, 1984.
- BURRI, Yannick. "DIRE LE TEMPS: L'EMPLOI BERGSONIEN DE LA MÉTAPHORE." *Revue De Théologie Et De Philosophie*, Troisième Série, 143, no. 1 (2011): 19-34. Accessed January 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/44361055>.
- BUSINO, Giovanni. "Les Sociologues Et Le Temps." *Revue Européenne Des Sciences Sociales* 31, no. 95 (1993): 197-204. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/40370010>.
- CAMPBELL-KELLY, Martin, y Daniel García-Swartz. *From mainframes to Smartphones, a history of the international computer industry*. Harvard University Press, 2015.
- CHAKRABARTY, M. "How Stone Tools Shaped Us: Post-Phenomenology and Material Engagement Theory". *Philos. Technol.* **32**, 243–264 (2019). <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0310-x>
- DELEUZE, Gilles. *El Bergsonismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017.
- DELEUZE, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pretextos, 2002.
- DOLBEAULT, Joël. "Le Présent Comme Corps Vécu, Selon Bergson." *Revue Philosophique De Louvain* 112, no. 4 (2014): 703-26. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/26480533>.
- ELIAS, Norbert. *Sobre el tiempo*. Traducción de Guillermo Hirata, Primera Edición Electrónica, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Traducción de Mercedes Allendesalazar, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- FENNER, Dagmar. *Selbstoptimierung und Enhancement: ein ethischer Grundriss*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2019.
- GEIER, Manfred. *Geistesblitze*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2013.

MORENO, Gatón, Miren Aiala, González Torres Miguel Ángel, y Gaviria Moisés. Seasonal affective disorders, "winter blues". *Rev. Asoc. Es Neuropsiq.* [Internet]. 2015 Jun [citado 2021 Jun 12]; 35(126): 367-80. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So211-57352015000200010&lng=es. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352015000200010>.

GRAY, Peter. *Psicología: una nueva perspectiva*. Traducción de Susana Pontón Becerril, México: Mc Graw Hill, 2008.

GIDDENS, Anthony. *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.

HAN, Byung-Chul. *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer, Barcelona: Herder, 2015.

HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Traducción de Martha Eguía, Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

HAUSMAN, Daniel. *The inexact and separate science of economics*. Cambridge University, 1996.

HÖRNING, Karl H., Daniela Ahrens, and Anette Gerhard. "Do Technologies Have Time?: New Practices of Time and the Transformation of Communication Technologies." *Time & Society* 8, no. 2–3 (September 1999): 293–308. <https://doi.org/10.1177/0961463X99008002005>.

HUSSERL, Edmund. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: Librairie J. VRIN, 2001.

IHDE, Don. *Postphenomenology and Technoscience, the Peking university lectures*. New York: SUNY Press, 2009.

IHDE, Don. "Can Continental Philosophy Deal with the New Technologies?" *The Journal of Speculative Philosophy* 26, no. 2 (2012): 321-332. muse.jhu.edu/article/486315.

IHDE, D., Malafouris, L. "Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory". *Philos. Technol.* 32, 195–214 (2019). <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0321-7>

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie morale*. Paris: Flammarion, 2018.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Cours de philosophie morale. Notes recueillies à l'Université libre de Bruxelles (1962-1963) (TRACES ECRITES)*. (French Edition) : Editions du Seuil. (Edición de Kindle).

KEIGHTLEY, Emily. "From Immediacy to Intermediacy: The Mediation of Lived Time." *Time & Society* 22, no. 1 (March 2013): 55–75. <https://doi.org/10.1177/0961463X11402045>.

KING, Vera, Benigna Gerisch, y Hartmut Rosa. *Lost in Perfection, impacts of optimization on culture and psyche*, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2019.

KÖHLER, Andrea. *El tiempo regalado, un ensayo sobre la espera*. Barcelona: Libros del Asteroide, 2018.

KRACAUER, Siegfried. *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Traducción de Valeria Gringberg Pla, Barcelona: Editorial Gedisa, 2009.

— *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*. Traducción de Laura S. Carugati, Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

KREUTZER, Ralf T. *Die digitale Verführung: Selbstbestimmt leben trotz Smartphone*. Wiesbaden: Social Media & Co.-Springer Fachmedien Wiesbaden Springer, 2020.

LANDES, David S. *Revolution in time. Clocks and the making of the modern world*, United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983.
http://newconsensus.org/MarxInAmerica/wp-content/uploads/2013/10/Revolution_In_Time.pdf.

LIPOVETSKY, Gilles, y Sébastien Charles. *Los tiempos hipermodernos*. Traducción de Antonio-Prometeo Nova, Segunda Edición, Barcelona: Editorial Anagrama, 2008.

LUPTON, Deborah. *The quantified Self, a sociology of self-tracking*. Cambridge: Polity Press, 2016.

MARCUSE, Herbert. *Eros y Civilización*. Traducción de Juan García Ponce, Barcelona: Ariel, 1981.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*. Madrid: Cátedra, 2015.

MASS, Stefan. *Lifelogging, digital self-tracking and lifelogging—between disruptive technology and cultural transformation*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. (Kindle-Version) Paris: Editions Gallimard, 2020.

MINKOWSKI, E. "Instant Et Durée." *Revue De Métaphysique Et De Morale* 76, no. 1 (1971): 1-5. accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/40901287>.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Wagner*. Edición de Joan B. Llinares, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Traducción de José Carlos Mandomingo, Madrid: EDAF, 2011.

NOWOTNY, Helga. *Time. The Modern and Postmodern Experience*. Traducido por Neville Plaice, Cambridge: Polity Press, 1996.

ONFRAY, Michel. *Manifiesto arquitectónico para la universidad popular: la comunidad filosófica*. Barcelona: Gedisa, 2010.

OSWALD TK, Rumbold AR, Kedzior SGE, y Moore VM. "Psychological impacts of screen time and green time for children and adolescents: A systematic scoping review". *PLoS ONE* 15, no. 9, (2020), 1-52. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0237725>.

PAQUOT, Thierry. "Un Temps à Soi: Pour Une écologie Existentielle." *Esprit*, no. 410 (12) (2014): 18-35. Accessed June 14, 2021. <http://www.jstor.org/stable/44136212>.

PATINO, Bruno. *La civilisation du poisson rouge. Petit traité sur le marché de l'attention*. Paris : Bernard Grasset, 2019.

REUTER, Timo. *Warten: Eine verlernte Kunst*. (Kindle Edition), Frankfurt am Main: Westend Verlag, 2019.

ROSA, Hartmut. *Aceleración y Alienación. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Traducción de Maya Aguiluz Ibargüen. Madrid: Katz Editores, 2016.

ROSA, Hartmut, y William E. Scheuerman, eds. *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 2009.

ROSA, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016.

ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: a new theory of modernity*. Traducción de Jonathan Trejo-Mathys, New York: Columbia University Press, 2013.

ROSA, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Salzburg: Residenz Verlag, 2018.

“Hartmut Rosa zur Pandemie „Das ist eine neue Zeiterfahrung“ Hartmut Rosa im Gespräch mit Marietta Schwarz”, Deutschlandfunkkultur, acceso el 23 de diciembre de 2020, https://www.deutschlandfunkkultur.de/hartmut-rosa-zur-pandemie-das-ist-eine-neuzeiterfahrung.1013.de.html?dram:article_id=489859.

SADIN, Éric. *La vie algorithmique, critique de la raison numérique*. Paris: Éditions L'Échappée, 2015.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Tiempo*. Traducción de Raúl Gabas, Barcelona: Tusquets, 2017.

SCHWEIZER, Harold. *On Waiting*. New York: Routledge, 2008.

SIMMEL, Georg. *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducción de Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SPECHT, Philip. *Die 50 wichtigsten themen der Digitalisierung*. München: Redline Verlag, 2019.

STIEGLER, Bernard. *La Técnica y el Tiempo. 1 El pecado de Epimeteo*. Traducción de Beatriz Morales Bastos, Hondarribia: Argitaletxe Hiru, 2002. https://monoskop.org/images/3/3c/Stiegler_Bernard_La_tecnica_y_el_tiempo_El_Pecado_de_Epimeteo_Vol_I_Spanish.pdf.

STIEGLER, Bernard. *La Técnica y el Tiempo. 2 La desorientación*. Traducción de Beatriz Morales Bastos, Hondarribia: Argitaletxe Hiru, 2002. <https://drive.google.com/file/d/1UEZ88LL-aq5rSubsdzxZq9hWLOlgcKe/view?usp=sharing>.

SUNSTEIN, Cass, y Richard Thaler. *Un pequeño empujón (Nudge)*. Traducción de Belén Urrutia, Madrid: Taurus, 2017.

VERBEEK, Peter-Paul, Robert Rosenberg. *Postphenomenological Investigations, essays on human-technology relations*. Maryland: Lexington Books, 2015.

VERBEEK, Peter-Paul. *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design*. Traducción de Robert. P. Crease, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.

WAJCMAN, Judy. *Esclavos del tiempo: vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Traducción de Francisco J. Ramos, (Edición Kindle), México: Paidós, 2020.

WILLIS, Katherine, y Alessandro Aurigi. *Digital and Smart Cities*. New York: Routledge, 2018.

WEIL, Simone. *La condition ouvrière*. Édition complétée le 7 mai 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Paris: Gallimard, 2002. https://discr.be/wp-content/uploads/la_condition_ouvriere-Simone-Weil.pdf.

WELLNER, Galit P. *A postphenomenological inquiry of cellphones; genealogies, meanings and becomings*. London: Lexington Books, 2016.

WEYER, Johannes. *Die Echtzeitgesellschaft, wie smarte Technik unser Leben steuert*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2019.