

Ciudad adentro

en la galaxia rural

José Tono Martínez (ed.)

Ciudad adentro

en la galaxia
rural

Lola S. Almendros
Andoni Alonso
Llorenç Barber
Noni Benegas
Eurídice Cabañes
Javier Echeverría
Adolfo Estalella
Amador Fernández-Savater
Alfonso Galindo Hervás
Leire Iriarte Cerdán
Alejandro Martín Navarro
José Tono Martínez
Angélica Velasco Sesma

José Tono Martínez (ed.)

The City Within

in the Rural Galaxy

- 183 | 7 Ciudad adentro en la galaxia rural
The City Within in the Rural Galaxy
José Tono Martínez
- 191 | 15 Escribimos con el cuerpo
We Write With the Body
Noni Benegas
- 213 | 37 La ciudad construida en el aire
The City Built in the Air
Javier Echeverría
- 235 | 59 Música es espacio para recorrer
Music Is Space to Roam In
Llorenç Barber
- 257 | 83 Huidas de la ciudad: Alienación y emancipación en el enjambre urbano
Escaping from the City: Alienation and Emancipation in the Urban Swarm
Alejandro Martín Navarro
- 265 | 93 Sororidad para la supervivencia del planeta o cómo el androcen- trismo nos lleva a la violencia y al colapso
Sorority for the Survival of the Planet or How Androcentrism Leads to Violence and Collapse
Angélica Velasco Sesma
- 277 | 105 Sobre Telépolis, la ciudad digital y la ciudad real
About Telepolis, the Digital City, and the Real City
Andoni Alonso
- 289 | 119 Sujetos del giro informacional: innovaciones y alienaciones
Subjects of the Informational Shift: Innovations and Alienations
Lola S. Almendros
- 299 | 129 Antídotos para la aceleración y la ascesis contemporáneas
Antidotes to Contemporary Acceleration and Ascesis
Alfonso Galindo Hervás
- 313 | 145 Gobernanza lúdica: videojuegos para la participación ciudadana
Playful Governance: Video Games for Civic Engagement
Eurídice Cabañes

- 323 | 155 Ciudad inconsciente, ciudad adentro
Unconscious City, City Within
Amador Fernández-Savater
- 329 | 161 Nuevos paradigmas de desarrollo: más allá de la sostenibilidad
New Development Paradigms: Beyond Sustainability
Leire Iriarte Cerdán
- 339 | 173 La ciudad y el archivo libre
The City and the Free Archive
Adolfo Estalella

CIUDAD ADENTRO

NONI BENEGAS / 2022



PERE JOAN

CENTRO13

Antídotos para la aceleración y la ascesis contemporáneas

Alfonso Galindo Hervás

1. Un diagnóstico del presente

Michel Foucault supo anticipar que el capitalismo posterior a la década de los años 70 presentaba unos rasgos que lo diferenciaban del ordoliberalismo germano de posguerra (Foucault, 2007). Pocos años después de que el último humanista clásico europeo argumentara y reivindicara la viabilidad de una legitimidad y una motivación reflexivas para hacer frente a las crisis provocadas por el capitalismo tardío (Habermas, 1999), el autor de *El nacimiento de la biopolítica* diagnosticó que el capitalismo posfordista constituía una mutación de la lógica biopolítica que conformaba un neoliberalismo. El índice y factor de este nuevo marco era, por un lado, la transformación del Estado en pura función gestora, esto es, la gubernamentalidad total del mismo y su puesta al servicio de la normalización de los sujetos —tarea pastoral heredada de la Iglesia—. Por otro, la producción de un poder-saber mundial hegemónico, al cual se aplicaban las grandes instituciones globales y los principales centros académicos.

Frente a esta deriva, de poco servía la apelación habermasiana a la reserva extrasistémica de legitimidad y motivación que los sujetos podrían hallar en una ética discursiva para hacer frente a las patologías —políticas, sociales, ecológicas e individuales— provocadas por el capitalismo. La totalización neoliberal tornaba superflua la necesidad de una conexión reflexiva entre las esferas sostenidas por la ratio instrumental —política y economía— y

el mundo de la vida —v. gr., la subjetividad—, que era lo que hasta entonces había procurado la arquitectura institucional del Estado social de derecho.

José Luis Villacañas ha analizado con brillantez el contraste entre los diagnósticos de Habermas y de Foucault sobre dicha deriva neoliberal del capitalismo a partir de la década señalada (Villacañas, 2020). A su juicio, el autor de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* no llegó a ver que la declinación neoliberal del capitalismo y su lógica biopolítica eran capaces de ofrecer la solución al reto de lograr motivación y adhesión en el marco de una gobernanza sistémica automática deficitaria de motivaciones democráticas, a saber, el mercado como forma y espacio de socialización. En ausencia de sistemas culturales normativos compartidos que auspiciaran legitimidad y motivación, era el propio sistema el que la produciría, si bien no de forma ni reflexiva ni tradicional, como aún seguía reivindicando Habermas.

En este sentido, el neoliberalismo fue la respuesta del capitalismo a los problemas de legitimidad que experimentó en su fase posfordista. En concreto, fomentó la insensibilidad respecto de la crisis ecológica, hizo posible la implementación de un mercado global —pacto Nixon-Mao— e indujo nuevos factores de motivación y de socialización. La gobernanza neoliberal se mostraba legítima, pero sin apelar a normatividades tradicionales y reflexivas. No se trataba de una mera racionalidad económica, sino de una biopolítica total, si bien ahora era el propio sujeto el que interiorizaba las reglas con las que el Gobierno administraba la realidad externa y se autoadministraba a sí mismo. El mercado y sus requerimientos se convertían en el gran factor de socialización. De resultas, la racionalidad se reducía a la competitividad; el sentido y la utopía, a posibilidad de consumir; la libertad, a disposición de crédito para ello y a acumulación de novedades. Que a esta deriva hayan contribuido los movimientos antiestatalistas post-68 no debe descartarse.

A partir de este diagnóstico, Villacañas sostiene que el neoliberalismo es la última teología política, entendiendo por tal la superación —mediante su reunificación— de la división de poderes constitutiva de Occidente; el último proyecto inspirado por la aceleración y la pretensión de totalidad y colonización de la subjetividad.

2. Dos rasgos estructurales de las sociedades del capitalismo neoliberal: aceleración y ascesis

Desde el marco general de intelección que he recreado en el apartado anterior, es posible poner el foco y comprender dos rasgos estructurales de las sociedades capitalistas neoliberales: la aceleración y la ascesis. Ambos remiten a fenómenos constitutivos de la modernidad y testimonian su herencia religiosa, secularizada. Así mismo, identifican factores de las patologías sociales contemporáneas a las que es preciso hacer frente.

2.1. Aceleración

Ha sido el historiador Reinhart Koselleck quien ha argumentado que la experiencia de la aceleración del tiempo es la experiencia constitutiva de la modernidad, la experiencia paradigmática de un tiempo inmanente al mundo, histórico; un tiempo emancipado de la tutela religiosa —providencia— y de los ritmos de la naturaleza. En suma, un tiempo humano, político; el tiempo en tanto que institución, *v. gr.*, norma.

Esta experiencia, que Koselleck remite al concepto de «tiempo histórico», explica el surgimiento de la filosofía de la historia para domeñar ese tiempo acelerado, habida cuenta de que con él la experiencia —pasada— deja de ser fuente de normatividad y guía; y las expectativas —futures—, aunque motivan la acción, son indeterminadas y opacas (Koselleck, 1993: 36, 87-102).

La experiencia moderna de la aceleración del tiempo, si bien tiene relación con la experiencia cristiana, es diferente. En el caso moderno, el tiempo se acelera, pero no por voluntad divina, sino por la acción humana sostenida por la esperanza y la conciencia de la disponibilidad del futuro. La historia comenzó a concebirse como un proceso de perfeccionamiento planificado y ejecutado humanamente. El concepto de progreso será el encargado de tematizar la asimetría entre experiencias pasadas y expectativas futuras; y la aceleración, la experiencia que prueba que dicha diferencia aumenta de manera progresiva en la modernidad (Koselleck, 1993: 64, 242, 256, 348).

Todo ello ha mutado de manera trascendental en las sociedades desarrolladas a partir del arco temporal que se extiende entre 1968 y 1989. Los acontecimientos de Mayo del 68 y la caída del muro de Berlín indican la emergencia de un nuevo régimen de historicidad (Hartog, 2007), es decir, una nueva forma de valorar y articular el pasado, el presente y el futuro. La diferencia fundamental respecto a la modernidad clásica es que ahora no solo el pasado deja de ser fuente de enseñanza, sino que tampoco el futuro orienta. La razón es que los acontecimientos aludidos son paradigmas del agotamiento de las utopías. En consecuencia, el presente totaliza el sentido. Es lo que Hans Ulrich Gumbrecht ha denominado «lento presente o presente dilatado» (2010).

La consecuencia es que la aceleración queda ensimismada, ayuna de proyectos y con inflación de memoria, pero reducida a mero consumo de huellas y recuerdos, ya que no hay proyectos colectivos en los que integrarlos.

Lo que se mantiene constante en la modernidad clásica y en la contemporánea es la experiencia de la aceleración. Esta implica una regulación no tematizada de las vidas humanas, no reflexiva, despolitizada. De ahí el interés y la urgencia de una teoría crítica acerca de los patrones temporales que gobiernan veladamente dicha vida. Este es el

objetivo de la teoría de la resonancia desarrollada por Hartmut Rosa durante los últimos años. A su juicio, la lógica de la sociedad moderna combina el principio de estabilización dinámica con el incesante aumento del alcance —v. gr., del constante crecimiento, la aceleración y la innovación— exigido por el primero (Rosa, 2020: 20). Esto implica que la sociedad necesita crecer, acelerarse y condensar la innovación incesantemente para mantener su *statu quo*. El sociólogo alemán distingue tres tipologías de aceleración —tecnológica, del cambio social y del ritmo de la vida—, así como dos grandes factores de la misma: el motor social —competencia— y el cultural —la promesa de una eternidad secularizada—.

Lo trascendental es que esta imposición de aumento tiene consecuencias sobre el modo de vida, la orientación de la existencia y las experiencias vitales de los sujetos que habitan las sociedades tardomodernas (Rosa, 2019a: 28). Frente al sesgo optimista que tuvo hasta el inicio del régimen de historicidad presentista —la aceleración era índice y factor de huida de la catástrofe y el fracaso, amén de estar al servicio de la supervivencia en entornos muy competitivos—, ha devenido principal factor de las patologías contemporáneas, que otros teóricos críticos han remitido a la crisis de comunicación —Habermas— o del reconocimiento —Honneth—.

En concreto, y entre otras muchas, se trata de una fuerza omnipresente que constriñe, irresistible y naturalizada. Transforma nuestras relaciones y produce incertidumbre, ya que el cambio social ha devenido intrageneracional. Causa alienación y extrañeza: respecto del espacio y los objetos, respecto de las acciones, respecto del tiempo —rico en vivencias, pobre en experiencias—, respecto del yo y de los otros —desintegra el yo y erosiona los compromisos—. Los principios de estabilización dinámica e incesante aumento del alcance que la gobiernan poseen el paradójico efecto de aumentar la indisponibilidad del mundo, que enmudece y nos predispone a una relación

meramente agresiva con él, en términos de deberes (Rosa, 2020: 161). Por si fuera poco, y a diferencia de otros sistemas normativos, no ofrece medios de reconciliación, sino que revierte en nosotros mismos los fracasos.

2.2. Ascesis

El otro rasgo estructural de las sociedades del capitalismo neoliberal que deseo analizar brevemente es la ascesis. Esta es la actitud coherente con el principio de aumento constante y acelerado del alcance, ignorante de todo límite, que define a las sociedades del capitalismo neoliberal. Aunque posee un vínculo directo con la ascesis del *Homo religiosus*, puritano del capitalismo clásico, el *ethos* ascético del sujeto neoliberal es inmanente y autoteleológico, es decir, carece de motivaciones religiosas y está sostenido por el mero goce de competir. Ello permite asimilar al deporte la persecución de la riqueza, tal como hizo Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La clave ya no es, pues, la lógica instrumental sacrificial reflejada en la renuncia, sino la lógica competitiva; la compulsión por el goce de competir y de obtener beneficios como fines en sí mismos, que devienen principios de constitución de la comunidad.

A partir de un análisis de las teorizaciones al respecto llevadas a cabo por autores como Bataille, Benjamin y, sobre todo, Weber, Elettra Stimilli ha puesto el foco sobre determinados elementos no suficientemente tematizados que definen la matriz cristiana —ascética— del capitalismo. En concreto, analiza monográficamente que tanto el cristianismo como el capitalismo reflejan la naturaleza ensimismada de la acción humana —que contiene en sí misma su fin— y comparten que la vida es la experiencia de una deuda, lo cual constituye el presupuesto de una servidumbre continua. Su argumento es que la vida en Cristo posee naturaleza económica en tanto que se define por referencia a una deuda que no puede satisfacerse, sino que consiste en una inversión que tan solo debe ser administrada, de ahí que las acciones carezcan de sentido

instrumental (Stimilli, 2002: 78). Esta autoteleología, propia del ascetismo cristiano, que por lo demás es paradigma de la autofinalidad inherente a la *praxis* humana en sí misma considerada, sería la misma que la que cabe observar en la ascesis del capitalismo moderno y, especialmente, contemporáneo.

Stimilli recrea los argumentos de Benjamin acerca del capitalismo como religión que no redime, sino que tan solo genera culpa, deuda —véase *El capitalismo como religión*, de 1921—. Asimismo, los de Bataille, que remiten al carácter sagrado-religioso del capitalismo, a su heterogeneidad respecto a toda la *praxis* utilitaria y su orientación esencial al consumo improductivo, que no satisface deseos, sino que fomenta demanda. Y, por supuesto, los de Max Weber, para quien el motor del capitalismo no es la acumulación, sino la búsqueda del beneficio *per se*. Apoyada en esta reconstrucción, sostiene que la clave del espíritu del capitalismo es un ascetismo que pospone la satisfacción de las necesidades para acumular capital como fin en sí mismo. Se trataría, sí, de una acción racional, pero no con respecto a un fin, sino a un valor. Y el consumo improductivo —consumir por consumir—, la forma extrema de goce.

3. Antídotos

En este apartado conclusivo me propongo sistematizar diferentes propuestas teóricas que cabe considerar, factores de resistencia frente a la normatividad —impensada y despolitizada— inherente a los rasgos de la vida en las sociedades del capitalismo neoliberal. Se trata de propuestas remisibles, sucesivamente y por orden de mi exposición, a los ámbitos de la historia, la sociología, la filosofía y la música. Pero, pese a tal variedad de emplazamientos, todas ellas comparten una clara vocación crítica y un enfoque de análisis capaz de abarcar totalidades y preguntarse por lo que es importante en la vida. De ahí que todas ellas compartan un claro sesgo filosófico.

3.1. Historia

Desde las filas de la teoría de la historia, Reinhart Koselleck ha encarado de forma brillante el reto de combatir las patologías de las sociedades modernas, específicamente, la aceleración y el desarraigo de la vida.

Su propuesta, que aquí solo puedo resumir brevemente (véase Galindo, 2021), pasa por afirmar la indisponibilidad y la no totalizabilidad tanto de la experiencia y la acción como de los conceptos. Ello implica afirmar la contingencia y finitud de ambos, así como mantenerse en el equilibrio de defender la responsabilidad individual sin, sin embargo, absolutizar la creatividad. Frente al determinismo de la herencia, argumenta en favor de la creatividad y responsabilidad individuales. Frente al determinismo de la creatividad, identifica la existencia de estructuras limitantes y condicionantes de toda acción y lenguaje. Ello ofrece factores de estabilidad y fundamenta la posibilidad de aprender de la historia.

Con respecto a la indisponibilidad de la historia, Koselleck afirma que la misma no es ni programable ni transparente de manera absoluta. Y lo argumenta afirmando la existencia de estructuras condicionantes y que, a la vez, confieren continuidad a la historia, permitiendo aprender de ella. Igualmente, defiende que en la historia siempre hay más o menos de lo que queda recogido en su articulación lingüística; de ahí que sea vana la pretensión de totalizarla.

Con respecto a la indisponibilidad de los conceptos, sostiene que también ellos dependen de estructuras que los trascienden y que la racionalidad histórica implica recurrir a representaciones y conceptos contrastados y significativos capaces de impulsar la acción libre y responsable. Ello exige evitar la idealización moderna de los conceptos políticos para considerarlos universales, naturales, totales. La historia conceptual contribuye a ello.

3.2. Resonancia

El sociólogo citado anteriormente, Hartmut Rosa, ha desarrollado una profusa teoría sobre las alternativas a la alienación producida por la patológica relación con el mundo de las sociedades tardomodernas. Como hemos visto, las características de la modernidad determinan que el criterio para orientarse en la vida sea aumentar aceleradamente los recursos, el alcance; se reduce la vida buena a incremento de posibilidades, lo cual tiene consecuencias alienantes. Rosa argumenta, por el contrario, que lo importante en la vida no es la cantidad de opciones y recursos, sino la calidad de las relaciones —corporales, emocionales, cognitivas— con el mundo, es decir, la manera en que lo experimentamos y nos posicionamos ante él. Y, como los modos de experiencia y apropiación de mundo están mediados socialmente, propone una sociología de la relación con el mundo que analice las condiciones para una relación diferente con él: tanto las disposiciones subjetivas como la configuración institucional, cultural, contextual y física de los segmentos del mundo, así como la relación entre ambas (Rosa 2019b, 20, 32).

La hipótesis de Rosa es que una vida buena es el resultado de una relación con el mundo basada en ejes de resonancia estables; en otras palabras, una vida rica en experiencias de resonancia. Ello exige crear y proteger espacios de resonancia alternativos a las dinámicas de incremento (Rosa, 2019b: 49). La resonancia, que convierte en un sinsentido el principio de incesante aumento de alcance, reclama un tipo de expectativa de autoeficacia que denomina «alcanzabilidad responsiva», la cual implica la posibilidad —no la garantía— de ser interpelado (Rosa, 2020: 88).

Llegados a este punto, es inevitable preguntarse cuáles son los criterios que identifican como resonante una experiencia y, en esta medida, determinar la naturaleza de la resonancia. Rosa propone los siguientes:

[...] hay resonancia si y solo si se satisfacen cuatro criterios. Primeramente, la *afección*. Debe afectarme alguna cosa del mundo exterior: un paisaje, una música, una persona, un acontecimiento. En segundo lugar, la resonancia está acompañada de *autoeficiencia*: el sujeto afectado se siente capaz de responder, va a reaccionar. [...] En tercer lugar, y eso se desprende de lo precedente, hay una *transformación*: la resonancia aporta algo nuevo. [...] En cuarto lugar, la resonancia es indisponible, no es *planificable* (Rosa, 2019a: 201).

La resonancia consiste en un modo de relación entre el sujeto y el mundo en el que hay un mutuo conmoverse y un mutuo responderse. En este sentido, es justo lo opuesto a la alienación, que es el estado en el que hay relaciones pero indiferentes, carentes de significado y amenazantes.

La teoría de las condiciones para la resonancia que desarrolla Rosa diferencia tres esferas y ejes de resonancia: horizontales —familia, amistad y democracia—, diagonales —trabajo— y verticales —religión, naturaleza, arte e historia—. Y considera que la modernidad implicó tanto una liquidación de las relaciones de resonancia como un aumento de la sensibilidad hacia ella —que remite al movimiento romántico—. A partir de este marco, propone una teoría crítica de la relación con el mundo que defiende la disposición a la resonancia como constante antropológica, a la par que identifica las consecuencias alienantes de la lógica incrementalista y acumulativa e insta a un cambio de paradigma cultural, a saber: que el criterio de la vida buena no sea el alcance, sino la calidad de la relación con el mundo, v. *gr.*, la capacidad para establecer y mantener ejes de resonancia. Este es el lema de una sociedad posterior al crecimiento, que abandona la estabilización dinámica y crece, acelera e innova sin estar constreñida a ello (Rosa, 2019b: 584).

3.3. Uso

El filósofo italiano Giorgio Agamben, autor de un extenso y complejo proyecto de arqueología de los dispositivos políticos occidentales, ofrece, como alternativa para resistir el apresamiento de la vida por parte de la máquina política occidental —que es una de sus tesis críticas principales—, pensar un concepto de política que sea una forma de relación con el mundo que pase por considerar este inapropiable, empezando por el propio cuerpo de uno.

Aquí es imposible tratar de manera cabal y rigurosa su pensamiento; tampoco su teoría sobre la idea de una política alternativa a la que se ha impuesto en Occidente. Me limitaré a sintetizar las claves de sus ideas referidas al concepto de uso, que sintetiza epistemológicamente su apuesta por una vida y una relación con el mundo que renuncia a la apropiación de este y afirma la inoperancia de toda acción, esto es, su sustracción a la lógica instrumental y su estabilización en la mera potencialidad. En suma, que contempla y afirma la naturaleza autoteleológica de toda obra.

Su propuesta parte de un genérico y abstracto diagnóstico sobre la cultura occidental, a saber, que divide la vida en tres facultades —nutrición, sensación y pensamiento— con el fin de excluir —y, en esta medida, incluir; esto es, incluir en la forma de una exclusión— la primera de la vida política al hacerla objeto de gestión. A partir de este diagnóstico, propone pensar una política que contemple y trate la vida como realidad inseparable de su forma y, en esta medida, no necesitada de ser «formada», «in-formada». Es lo que denomina «forma-de-vida», que no remite a una realidad previa a la vida, sino a su uso de esta y de todas las formas de vida concretas que nuestra cultura impone a la vida desnuda para tornarla humana.

La clave es, pues, el uso, que permite experimentar y constituir la vida como umbral de indiferencia entre *zoè* y *bios*,

vida y forma. Concebido como puro uso de sí, el sujeto se reduce al mero hábito de ser, inagotable en acto o vocación alguna, sustrayéndose de este modo de su apresamiento por parte de la máquina biopolítica occidental. Debe quedar claro que el uso no equivale a mera renuncia al mundo, sino a una relación con este —con toda obra, vocación e identidad— en tanto que inapropiable.

Agamben ilustra una relación tal remitiéndola a experiencias de ajenidad con el propio cuerpo, o de intimidad, o a la posesión y uso de la lengua, o a la contemplación de un paisaje. El reto es hacer inoperantes las obras y el propio cuerpo, es decir, exponer y contemplar su posibilidad o potencia —que los ha llevado a ser lo que son y ocultan aquella— con el fin de abrirlos a un nuevo uso (Agamben, 2017: 302).

En resumen, mientras la política occidental aísla la nuda vida de toda forma para «in-formarla», la política venidera renuncia a proponer nuevas articulaciones entre la vida y las formas, con lo que se desactiva la máquina biopolítica occidental (Agamben, 2017: 294 y ss.). Es a esto a lo que Agamben denomina una «política destituyente», que no destruye, sino que desactiva y torna inoperante algo —ley, poder, función o tarea humanas— y libera las potencialidades irrealizadas para permitir otro uso de ellas (Agamben, 2017: 301).

La esfera del arte arroja luz sobre la abstracta y contrafáctica propuesta de Agamben. En el arte se experimenta el reto y la dificultad de constituir una vida sustraída a su apresamiento por el bando soberano —por el acto y la operatividad—, o sea, una vida reducida a puro uso, a potencia; una forma-de-vida. La razón por la que el arte conserva la experiencia de una relación que excede la obra, la eficacia, la operatividad, la identidad. En este sentido, la política y el arte nombran la dimensión que se abre —inoperancia y potencialidad puras— al desactivar mediante el uso las

formas sociales predeterminadas y contemplarlas como tales (Agamben, 2017: 305).

La referencia al arte me permite introducir al último autor que deseo presentar.

3.4. Escucha

La obra del músico, compositor y teórico Llorenç Barber puede interpretarse a partir del objetivo de sustraer el arte de su sometimiento al sentido y, en esta medida, de su apresamiento por parte de la lógica instrumental. Dicho objetivo se declina, en primer lugar, como afán por borrar tanto la soberanía del sujeto creador como la del espectador reconciliado. Pero no solo: la propia fugacidad de las *performances* de Barber asedia toda coherencia y boicotea la pretensión de reducirlas a mercancía reproducible. Más bien dichas obras constituyen un acontecimiento político. Y ello por varias razones: porque permiten articular a los individuos a partir de lógicas alternativas a las normalizadas y porque reconfiguran los espacios y el modo de estar en ellos, así como los usos habituales de los objetos —campanas y cañones devienen instrumentos musicales—.

Esta política de la estética, por usar una expresión de Jacques Rancière, es consciente y ha sido explícitamente puesta al servicio de alcanzar una relación con la realidad de la vida, cuya idealización no oculta Barber. En este sentido, explica su temprana opción por el minimalismo como medio para vincularse a los ritmos naturales de la vida, para detenerse a escuchar lo más cercano y cotidiano, que pasa desapercibido:

[...] los minimalismos poéticos se casan con lo inmediato, con el paisaje, con los posos étnicos o incluso pop, con todo aquello singular de que somos portadores. Es esta sensibilidad minimalfluxus, de acercamiento al objeto cotidiano, la que más me toca a mí. A partir de ahí, crece mi propia propuesta: el *Taller de Música Mundana*, un grupo

que no hiciera casi obras, sino ruidos, los ruidos de la vida, del cotidiano fluir (Barber, De Francisco, 2003: 23).

La dimensión crítico-normativa implícita en esta apelación al vínculo con la vida está enriquecida con referencias explícitas al poder constituyente de la subjetividad política, poder que atribuye a sus conciertos, que concibe como acontecimientos de resistencia y utopía frente a la reducción del espacio público a mero expositor de mercancías (Barber, De Francisco, 2003: 107). En última instancia, el músico valenciano contempla y ejercita la música —«sueña» las campanas y las ciudades, dice él— como medio de establecimiento de una mejor relación con el mundo:

«Mi mayor aspiración sería ayudar a la gente a redescubrir el placer de vivir en una ciudad donde nadie te fuese dando empujones sónicos o sonoras bofetadas, y ello como paso previo para habitar mejor el mundo» (Barber, De Francisco, 2003: 77).

Bibliografía

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Valencia: Pre-Textos.

Barber, L.; De Francisco, C. (2003). *El placer de la escucha*. Madrid: Árdora.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

Galindo, A. (2021). *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: EUNSA.

Gumbrecht, H. U. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.

Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

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

Rosa, H. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED.

Rosa, H. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.

Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

Stimilli, E. (2002). *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Madrid: NED.

Antidotes to Contemporary Acceleration and Ascesis

Alfonso Galindo Hervás

1. A diagnosis of the present

Michel Foucault identified certain features of post-1970s capitalism that set it apart from post-war Germanic Ordoliberalism (Foucault 2007). A few years after the last classical European humanist argued and defended the viability of a reflexive legitimacy and motivation with which to face the crises provoked by latter-day capitalism (Habermas 1999), the author of *The Birth of Biopolitics* diagnosed post-Fordist capitalism as a mutation of the biopolitical logic that shaped a certain neo-liberalism. On the one hand, the index and factor of this new framework was, on the one hand, the transformation of the state into a purely managerial function, that is, its total governmentalisation and its being placed at the service of the normalisation of subjects (a pastoral task inherited from the Church). On the other hand, the production of a hegemonic global power-knowledge, to which the great global institutions and the leading academic centres applied themselves.

In the face of this trend, Habermas's appeal to the extra-systemic reservoir of legitimacy and motivation that subjects could find in a discursive ethic as a way to address the political, social, ecological and individual pathologies caused by capitalism was of little use. Neoliberal totalisation rendered superfluous any need for a reflexive connection between the spheres sustained by the instrumental *ratio* (politics and economics) and the real world (for example, subjectivity), which was what the institutional architecture

of the social state based on the rule of law had achieved until then.

José Luis Villacañas has made a brilliant analysis of the contrast between Habermas' and Foucault's diagnoses of this neoliberal drift of capitalism as of the aforementioned decade (Villacañas 2020). In his opinion, the author of *Legitimation Problems in Late Capitalism* failed to appreciate that the neoliberal decline of capitalism and its biopolitical logic was capable of offering the solution to the challenge of achieving motivation and adhesion within the framework of an automatic governance system devoid of democratic motivations, namely the market as a form and space of socialisation. In the absence of shared normative cultural systems that would engender legitimacy and motivation, it was the system itself that would produce them, albeit neither in a reflexive nor in a traditional way, as Habermas continued to assert.

In this sense, neoliberalism was capitalism's response to the legitimation problems it experienced in its post-Fordist phase. In particular, it increased insensitivity to the ecological crisis, made possible the implementation of a global market (the Nixon-Mao pact), and induced new motivational and socialisation factors. Neoliberal governance seemed legitimate and motivating, but without appealing to traditional and reflexive legislation. It was not merely economic rationality, but rather total biopolitics, although now it was the subject himself who internalised the rules by which the government administered external reality and itself. The market and its requirements became the great driver of socialisation. As a result, rationality was reduced to competitiveness; meaning and utopia to the possibility of consumption; freedom to the availability of credit for that purpose and to the accumulation of novelties. Nor should we rule out the possibility that the post-68 anti-statist movements may have contributed to this drift.

Based on this diagnosis, Villacañas argues that neoliberalism is the latest political theology, understood as the overcoming (through its reunification) of the division of the powers that make up the West; the latest project inspired by acceleration and the pretension of totality and colonisation of subjectivity.

2. Two structural traits of neoliberal capitalist societies: acceleration and ascesis

Starting from the general intellectual framework that I have recreated in the previous section, it is possible to focus on and understand two structural traits of neoliberal capitalist societies: acceleration and ascesis. Both are reminiscent of phenomena that are constitutive of modernity and testify to its secularised religious heritage. They also identify factors of contemporary social pathologies that need to be addressed.

2.1 Acceleration

Reinhart Koselleck, the historian, has argued that the experience of the acceleration of time is the constitutive experience of Modernity, the paradigmatic experience of a time immanent to the world, historical; a time emancipated from religious tutelage (providence) and from the rhythms of nature; in short, a human, political time; time as an institution, i.e., a norm. This experience, which Koselleck links to the concept of “historical time,” explains the emergence of the philosophy of history to tame this accelerated time, since with it (past) experience ceases to be a source of normativity and guidance; and (future) expectations, while prompting action, are indeterminate and opaque (Koselleck 1993, 36, 87-102).

Although the modern experience of the acceleration of time is related to the Christian experience of the acceleration of time at the end of history, it is different. In the modern case, time is accelerated, but not by divine intervention. Instead, it

is driven by human action sustained by hope and an awareness of the availability of the future. History began to be conceived as a process of humanly planned and executed improvement. The concept of progress will be responsible for thematising the asymmetry between past experiences and future expectations; and acceleration, the experience that proves that this difference is progressively increasing in Modernity (Koselleck 1993, 64, 242, 256, 348).

The experience of acceleration underwent a transcendental mutation in developed societies during the period spanning from 1968 to 1989. The events of May '68 and the fall of the Berlin Wall are indexes and factors in the emergence of a new regime of historicity (Hartog 2007), i.e. a new way of valuing and articulating past, present and future. The fundamental difference with respect to classical Modernity is that today not only has the past ceased to be a source of learning, but also the future is no longer a source of guidance. This is because the events referred to are a paradigm of the exhaustion of utopias. Consequently, the present totalises meaning. This is what Hans Ulrich Gumbrecht has termed the "slow present" or the "dilated present" (2010). The result is that acceleration becomes self-absorbed, bereft of projects and with an inflated memory, yet reduced to a mere consumption of impressions and memories, since there are no collective projects into which they can be integrated.

What does remain constant in classical and contemporary Modernity is the experience of acceleration. This implies an unthematized, unreflective, depoliticized regulation of human lives. Hence the interest in and the urgency of a critical theory of the temporal patterns that covertly govern such lives. Such is the aim of the theory of resonance developed by Hartmut Rosa in recent years. In his view, the logic of modern society combines the principle of dynamic stabilisation with that of the ceaselessly increasing scope (e.g. constant growth, acceleration and innovation) that is demanded by the former (Rosa 2020, 20). The latter implies that society needs to constantly grow, accelerate, and

condense innovation in order to maintain its status quo. The German sociologist distinguishes between three types of acceleration (technological, social change and the pace of life), and two major drivers of acceleration: the social driver (competition) and the cultural driver (the promise of a secularised eternity).

What is transcendental is that this imposition of augmentation has consequences on the way of life, the orientation of existence and the life experiences of the subjects of late-modern societies (Rosa 2019a, 28). In contrast to the optimistic bias it had until the onset of the regime of presentist historicity (not only was acceleration an index and a factor of escape from catastrophe and failure, but it was at the service of survival in highly competitive environments), it has become the main factor in contemporary pathologies, which other critical theorists have attributed to a crisis of communication (Habermas) or of recognition (Honneth).

In particular, and among many others, it is an omnipresent, irresistible and naturalised constraining force. As social change has become intra-generational, it transforms our relationships and produces uncertainty. It produces alienation and estrangement: in relation to space and objects, in relation to actions, in relation to time (rich in experiences, poor in experiences), in relation to the self and others (it disintegrates the self and erodes commitments). The principles of dynamic stabilisation and incessant widening of scope that govern it have the paradoxical effect of increasing the unavailability of the world, which silences and predisposes us to a merely aggressive relationship with it, in terms of duties (Rosa 2020, 161). On top of that, unlike other normative systems, it does not offer means of reconciliation, but rather hands the failures back to us.

2. 2. Ascesis

The other structural trait of neoliberal capitalist societies that I wish to discuss briefly is ascesis. This is an attitude

that is in keeping with the principle of the constant and accelerated increase in scope, ignorant of all limits, that defines neoliberal capitalist societies. Although it does have a direct link to the ascesis of the puritan *Homo religiosus* of classical capitalism, the ascetic *ethos* of the neoliberal subject is immanent and self-teleological, in other words, it lacks religious motivations and is sustained by the mere enjoyment of competing, which makes it possible to assimilate the pursuit of wealth to a sport, as Weber did in his *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. The key, then, no longer lies in the instrumental sacrificial logic reflected in renunciation, but in competitive logic, the compulsion to enjoy competing and obtaining benefits as ends in themselves, which become the principles on which the community is built.

Based on an analysis of the theorisations on the subject by such authors as Bataille, Benjamin and, above all, Weber, Elettra Stimilli has shed light on certain insufficiently thematised elements that define the Christian (ascetic) matrix of capitalism. In particular, in a monograph, she argues that both Christianity and capitalism reflect the self-absorbed nature of human action (which contains its own end within itself) and share the fact that life is the experience of a debt, which presupposes an ongoing servitude. Her argument is that there is a financial nature to life in Christ insofar as it is defined by reference to a debt that cannot be satisfied, but rather consists of an investment that merely has to be administered, hence actions lack instrumental meaning (Stimilli 2002, 78). This self-teleology, typical of Christian ascesis, which is in any case a paradigm of the self-finality inherent in human *praxis* as such, would be the same as that which we can find in the ascesis of modern and especially contemporary capitalism.

Stimilli recreates Benjamin's arguments about capitalism as a religion that does not offer redemption, but only generates guilt, debt (see "Capitalism as Religion," 1921). Similarly, those of Bataille, who traces the sacred-religious

character of capitalism back to its heterogeneity with respect to all utilitarian *praxis* and its essential orientation towards unproductive consumption, which does not satisfy desires, but rather fosters demand. And, of course, those of Max Weber, for whom the driving force of capitalism is not accumulation, but the pursuit of profit *per se*. Underpinned by this reconstruction, he argues that the key to the spirit of capitalism is an asceticism that postpones the satisfaction of needs in order to accumulate capital as an end in itself. It would indeed be a rational action, but not with respect to an end, but rather to a value. And unproductive consumption (consuming for the sake of consuming), would be the extreme form of enjoyment.

3. Antidotes

Lastly, in this section I propose to systematise different theoretical proposals that can be considered factors of - unthinking and depoliticised - resistance to normativity inherent in the features of life in the neoliberal capitalist societies we have analysed. These proposals can be referred, successively and in the order in which I have presented them, to the fields of history, sociology, philosophy and music. Yet, despite such a variety of emplacements, they all share a clear critical vocation and an analytical approach capable of embracing totalities and questioning what is important in life. Hence, they all share a clear philosophical bias.

3.1. History

From the ranks of historical theory, Reinhart Koselleck has brilliantly addressed the challenge of combating the pathologies of modern societies, specifically the acceleration and rootlessness of life.

His proposal, of which I can only provide a brief outline here (see Galindo 2021), entails affirming the unavailability and *intotalizability* of experience and action, as well as of

concepts. This implies affirming the contingency and the finite nature of both, as well as maintaining the balance of defending individual responsibility without, however, absolutising creativity. In contrast to the determinism of inheritance, he argues the case for individual creativity and responsibility. In contrast to the determinism of creativity, he identifies the existence of structures that limit and condition all action and language. This offers factors of stability and underpins the possibility of learning from history.

With regard to the unavailability of history, Koselleck argues that history is neither programmable nor absolutely transparent. And he does so by affirming the existence of conditioning structures which, at the same time, lend continuity to history, allowing us to learn from it. Similarly, he argues that there is always more or less to history than what is recorded in its linguistic articulation, hence any attempt to totalise it is futile.

With respect to the unavailability of concepts, he argues that they too depend on structures that transcend them, and that historical rationality depends on our using contrasted and meaningful representations and concepts capable of driving free and responsible action. This means that we must avoid the modern idealisation of political concepts as universal, natural and total. Conceptual history contributes to this.

3. 2. Resonance

The sociologist Hartmut Rosa, whom I mentioned earlier, has developed an extensive theory on the alternatives to the alienation produced by the pathological relationship to the world in late modern societies. As we have seen, the characteristics of Modernity dictate that the criterion for orienting oneself in life is to rapidly increase one's resources, one's scope; the good life is reduced to an increase in possibilities, which has alienating consequences. Rosa argues, in contrast, that what is important in life is not the

quantity of options and resources, but rather the quality of the relations (corporeal, emotional, cognitive) with the world, in other words, how we experience it and how we position ourselves before it. And, as modes of experience and appropriation of the world are socially mediated, he proposes a sociology of our relationship with the world that analyses the conditions for a different type of relationship with it: both the subjective dispositions and the institutional, cultural, contextual, and physical configuration of segments of the world, as well as the relationship between the two (Rosa 2019b, 20, 32).

Rosa's hypothesis is that a good life is the result of a relationship with the world that has stable resonance lines; in other words, a life rich in resonant experiences. This entails creating and protecting spaces of resonance other than the dynamics of incrementalism (Rosa 2019b, 49). Resonance renders the principle of incessant increase in scope meaningless, and as such calls for a kind of expectation of self-efficacy that he calls "responsive reachability," which implies the possibility (but not the guarantee) of being questioned (Rosa 2020, 88).

Having reached this point, it is inevitable that we ask what criteria are used to identify an experience as resonant and to, by doing so, determine the nature of that resonance. Rosa proposes the following:

"There is resonance if and only if four criteria are satisfied. First and foremost, *being affected*. Something in the outside world has to affect me: a landscape, a piece of music, a person, an event. Secondly, this resonance is accompanied by *self-efficacy*: the affected subject feels able to respond, he or she is going to react. (...) Thirdly, following on from the previous point, there is a *transformation*: the resonance brings something new in its wake. (...) Fourthly, the resonance is not available, it is not something that can be *planned* (Rosa 2019a, 201).

Resonance consists of a form of relationship between a subject and a world in which there is a mutual being moved and a mutual response to one another. In this sense, it is just the opposite to alienation, which is a state in which, although there are relations, they are indifferent, bereft of meaning, and threatening.

Rosa's theory of the conditions needed for resonance differentiates between three spheres and lines of resonance: horizontal (family, friendship and democracy), diagonal (work) and vertical (religion, nature, art and history). He furthermore considers that Modernity implied both a liquidation of the relations of resonance and an increase of sensitivity to such resonance (which harks back to the Romantic movement). Based on this framework, as far as relating to the world is concerned, he puts forward a critical theory that defends a readiness for resonance as an anthropological constant, identifies the alienating consequences of incrementalist and cumulative logic, and calls for a cultural paradigm shift, namely that the criterion for a good life is not the *scope* but rather the *quality* of the relationship with the world, i.e. the ability to establish and maintain lines of resonance. This is the motto of a post-growth society that abandons dynamic stabilisation and grows, accelerates and innovates without any constraint (Rosa 2019b, 584).

3. 3. Use

The Italian philosopher Giorgio Agamben, author of an extensive and complex archaeological project concerning Western political devices, offers as an alternative way of resisting the imprisonment of life by the Western political machine - one of his core critical theses - a concept of politics as a way of relating to the world that considers the world as inappropriable, starting with one's own body.

Neither a full and rigorous treatment of his thought nor of his theory on the idea of an alternative politics to that which has been imposed in the West is possible here. I will

limit myself to a synthesis of its salient points by referring to the concept of use, which epistemologically synthesises his commitment to a life and a relationship with the world that renounces the appropriation of the latter and affirms the ineffectiveness of all action, that is, its subtraction from instrumental logic and its stabilisation in mere potentiality; in short, one that contemplates and affirms the self-teleological nature of all work.

The starting point of his proposal is a generic and abstract diagnosis of Western culture, namely that it divides life into three faculties (nutrition, sensation and thought) in order to exclude (and, to this extent, include; i.e., to include in the form of an exclusion) the former from political life by making it the object of management. Following on from this diagnosis, he suggests that we devise a form of politics that considers and treats life as a reality inseparable from its form and, to this extent, does not need to be “formed,” but “in-formed.” Such a life thus considered is what he calls “form-of-life,” which does not refer to a reality prior to life, but to the use of life and all the concrete forms of life that our culture imposes on raw life in order to make it human. The key lies therefore in use, which makes it possible to experiment and constitute life as a threshold of indifference between *zoè* and *bios*, life and form. Conceived as pure use of him or herself, the subject is reduced to the mere habit of being, inexhaustible in any act or vocation, thus escaping from being imprisoned by the Western biopolitical machine. It should be understood that use is not a mere renunciation of the world, but a relationship with it (with all work, vocation and identity) insofar as it is inappropriable. Agamben illustrates such a relationship by relating it to experiences of alienation with one’s own body, or of intimacy, or to the possession and use of language, or to the contemplation of a landscape. The challenge is to render the works and the body itself inoperative, i.e. to reveal and contemplate their possibility or potency - which has led them to be what they are, concealing the former - in order to open them up to a new use (Agamben 2017, 302).

In short, while Western politics isolates raw life from all forms in order to in-form it, the politics to come eschews proposing new articulations between life and forms, thus deactivating the Western biopolitical machine (Agamben 2017, 294ff.). This is what Agamben terms “destitutive politics,” politics that does not destroy, but rather deactivates and renders something (law, power, human function or task) inoperative, releasing as yet unrealised potentialities and enabling them to be used in another way (Agamben 2017, 301).

The sphere of art sheds light on Agamben’s abstract and counterfactual proposal. In art one experiences the challenge and difficulty of constituting a life liberated from its imprisonment by the sovereign faction (by the deed and operativity), that is to say, a life reduced to pure use, to potency; a form-of-life. The reason is that art preserves the experience of a relationship with that which exceeds work, efficacy, operability, identity. In this sense, politics and art name the dimension that opens up (pure inoperability and potentiality) by deactivating through use the predetermined social forms and by contemplating them as such (Agamben 2017, 305).

This reference to art allows me to introduce the final author I would like to present.

3. 4. Listen

The work of the musician, composer and theorist Llorenç Barber can be interpreted on the basis of the objective of subtracting art from its subjection to meaning and, to this extent, from its imprisonment by instrumental logic. This objective is first and foremost expressed as a desire to erase both the sovereignty of the creative subject and that of the reconciled spectator. But not only that: the very transitory nature of Barber’s performance art pieces besieges any coherence and boycotts any attempt to reduce them to a reproducible commodity. It would be more correct to say that his works are a political event. And this is so for several reasons: because they allow individuals to articulate

themselves on the basis of logics other than normalised ones, and because they reconfigure spaces and the way of being in them and also how objects are commonly used (bells and cannons become musical instruments).

This politics of aesthetics, to use Jacques Rancière's expression, is consciously and explicitly placed at the service of achieving a relationship with the reality of life, the idealisation of which Barber does not hide. In this sense, he explains his early choice of minimalism as a way to engage with the natural rhythms of life, to stop and listen to that which is most immediate and everyday and which goes unnoticed:

"Poetic minimalisms embrace the immediate, the landscape, ethnic leftovers or even pop, all the unique things we carry. It is this minimal-Fluxus sensitivity, of approaching the everyday object, that touches me the most. My own proposal grew from there: the *Mundane Music Workshop*, a group that would hardly create any works, but rather noises, the noises of life, of the everyday flow" (Barber and De Francisco 2003, 23).

The critical-normative dimension implicit in this appeal to the bond with life is enriched by explicit references to the constituent power of political subjectivity that he attributes to his concerts, which he conceives as events of resistance and utopia in the face of the reduction of public space to a mere display of merchandise (Barber and De Francisco 2003, 107). Ultimately, the Valencian musician contemplates and practices music (he says he "sounds" the bells and the cities) as a way to establish a better relationship with the world:

"My greatest aspiration would be to help people rediscover the pleasure of living in a city where no one was subjecting you to sonic jostling or sonorous slaps in the face, as a step towards inhabiting the world in a better way" (Barber and De Francisco 2003, 77).

Bibliography

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Valencia: Pre-Textos.

Barber, L.; De Francisco, C. (2003). *El placer de la escucha*. Madrid: Árdora.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

Galindo, A. (2021). *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: EUNSA.

Gumbrecht, H. U. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.

Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Mexico: Universidad Iberoamericana.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

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

Rosa, H. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED.

Rosa, H. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.

Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

Stimilli, E. (2002). *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Madrid: NED.

Lola S. Almendros
Andoni Alonso
Llorenç Barber
Noni Benegas
Euridice Cabañes
Javier Echeverría
Adolfo Estalella
Amador Fernández-Savater
Alfonso Galindo Hervás
Leire Iriarte Cerdán
Alejandro Martín Navarro
José Tono Martínez
Angélica Velasco Sesma

The Mithras City in the Rural Galaxy



9 788418 299209