

247

JONATHAN CRARY

Ariel

Índice

Portada
Dedicatoria
Cita
Capítulo 1
Capítulo 2
Capítulo 3
Capítulo 4
Agradecimientos
Notas
Créditos

Te damos las gracias por adquirir este EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

**Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:**



Explora Descubre Comparte

Para Suzanne

*Eso o de cada día hacer un espantapájaros,
barullo y revoltijo de nuestro común mundo.*

W. H. AUDEN

Capítulo 1

Cualquiera que haya vivido en la Costa Oeste de América del Norte sabe perfectamente que, cada año, cientos de especies de pájaros migran hacia el norte y hacia el sur a lo largo de esa franja continental. Una de ellas es el gorrión de corona blanca. En el otoño, su ruta lo lleva desde Alaska hasta el norte de México y luego, en primavera, de regreso al norte. A diferencia de la mayoría de las otras aves, este tipo de gorrión tiene una capacidad muy inusual para permanecer despierto hasta al menos siete días durante la migración. Esta habilidad temporal le permite volar de noche y buscar alimento de día, sin descansar un instante. Durante los últimos cinco años, el Departamento de Defensa de Estados Unidos dedicó grandes sumas de dinero a estudiar estas criaturas. Gracias a los fondos públicos de investigación de varios centros, en especial los de la Universidad de Madison en Wisconsin, han focalizado sus estudios en la actividad cerebral de estas aves durante estos largos períodos de vigilia, con la esperanza de adquirir conocimiento aplicable a los seres humanos. El objetivo es descubrir formas de hacer posible que la gente permanezca sin dormir y, *a la vez*, que funcione de manera productiva y eficiente. El propósito inicial es sencillamente la creación de un soldado insomne, y el proyecto de estudiar al gorrión de corona blanca es solo una pequeña parte de un esfuerzo militar más amplio, dedicado a alcanzar cierto dominio sobre el sueño de los seres humanos. A partir de una iniciativa de la División de Investigación Avanzada del Pentágono (DARPA, en sus siglas en inglés), los científicos llevan adelante, en varios laboratorios, experimentos con técnicas de restricción del sueño que incluyen neuroquímicos, terapia genética y estimulación magnética transcraneal. A corto plazo, lo que se busca es desarrollar métodos para permitir que un combatiente se mantenga, como mínimo, siete días sin dormir y, a largo plazo, tal vez el doble de ese tiempo, preservando, a su vez, un alto nivel de rendimiento físico y mental.

Los medios existentes para producir insomnio siempre han ido acompañados de déficits cognitivos y psíquicos (por ejemplo, disminución del estado de alerta). Fue el caso, por ejemplo, del uso generalizado de anfetaminas en la mayoría de las guerras del siglo xx y, más recientemente, con fármacos como Provigil. El objetivo científico aquí no es el de encontrar formas de estimular la vigilia, sino más bien el de reducir la *necesidad* corporal de dormir.

Durante más de dos décadas, la lógica estratégica de la planificación militar de Estados Unidos se ha dirigido hacia la eliminación de la presencia humana en los circuitos de comando, control y ejecución. Se gastan incontables miles de millones en el desarrollo de robots y otros sistemas de identificación de blanco y ejecución operados a distancia, con resultados que han sido desalentadoramente evidentes en Pakistán, Afganistán y otros lugares. Sin embargo, a pesar de las afirmaciones extravagantes a favor de los nuevos paradigmas de armamento y las constantes referencias de parte de los analistas militares al agente humano como el obstáculo anómalo en operaciones de sistemas avanzados, la necesidad militar de contar con grandes ejércitos humanos no va a disminuir en el futuro cercano. La investigación sobre el insomnio debe entenderse como parte de una búsqueda de soldados cuyas capacidades físicas se aproximarían a las funcionalidades de redes y aparatos no humanos. El complejo científico-militar realiza esfuerzos impresionantes para desarrollar formas de «incremento cognitivo» destinadas a mejorar los varios modos de interacción entre el hombre y la máquina. Al mismo tiempo, los militares también están financiando muchas otras áreas de investigación cerebral, incluyendo el desarrollo de un medicamento contra el miedo. Habrá ocasiones en las que, por ejemplo, no podrá utilizarse un dron con misiles y se necesitarán escuadrones de la muerte con comandos resistentes al sueño y al miedo para llevar adelante misiones de duración indefinida. Como parte de estos esfuerzos, los gorrones de corona blanca han sido retirados de los ritmos estacionales de la costa del Pacífico para ayudar en la imposición, sobre el cuerpo humano, de

un modelo mecánico de duración y eficiencia. Como ha demostrado la historia, las innovaciones relacionadas con la guerra acaban introduciéndose de un modo inevitable en una esfera social más amplia y el soldado insomne resultará el precursor del trabajador o el consumidor insomne. Tras una agresiva campaña publicitaria, los productos para evitar el sueño se convertirían primero en un estilo de vida y, por último, en una necesidad para muchos.

Los supermercados abiertos las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana y la infraestructura global montada para facilitar el trabajo y el consumo continuo han estado en vigencia durante algún tiempo, pero ahora es un sujeto humano el que está a punto de coincidir con ellos.

A finales de los noventa, un consorcio espacial ruso-europeo anunció sus planes de construir y poner en órbita satélites que reflejarían la luz solar en la Tierra. El plan consistía en una cadena de muchos satélites en órbita sincronizados con el Sol, a una altitud de 1700 kilómetros, cada uno de ellos equipado con reflectores parabólicos desplegable y hechos de un material fino como el papel. Una vez extendido completamente con sus 200 metros de diámetro, cada satélite espejado tendría la capacidad para iluminar un área de cerca de veinte kilómetros cuadrados sobre la Tierra, con un brillo casi cien veces mayor que el de la luz de la Luna. El objetivo inicial del proyecto era proporcionar iluminación para la explotación de recursos naturales e industriales en zonas geográficas remotas y con largas noches polares en Siberia y el oeste de Rusia, lo que permitiría trabajar al aire libre durante todo el día. Pero luego la compañía amplió sus planes para incluir la posibilidad de suministrar iluminación nocturna en áreas metropolitanas. Argumentando que esto reduciría los costes de energía del alumbrado eléctrico, el lema con el que la compañía lanzó sus servicios era «la luz del día durante toda la noche». La oposición al proyecto surgió de inmediato y desde muchos lugares. Los

astrónomos expresaron su consternación debido a las consecuencias sobre la observación espacial desde la Tierra. Los científicos y los ambientalistas declararon que esto tendría efectos fisiológicos perjudiciales tanto para los animales como para los seres humanos, ya que la ausencia de una alternancia regular entre noche y día interrumpiría varios patrones metabólicos, incluido el del sueño. También hubo protestas de grupos culturales y humanitarios, quienes sostenían que el cielo nocturno es un bien común al que toda la humanidad tiene derecho a acceder y que la capacidad de experimentar la oscuridad de la noche y observar las estrellas es un derecho humano básico, que ninguna corporación puede anular. Sin embargo, si este fuera realmente un derecho o un privilegio, ya habría sido violado: más de la mitad de la población mundial vive en ciudades que se han desarrollado de forma ininterrumpida entre la penumbra de las boinas de contaminación y la iluminación de alta intensidad. Los defensores del proyecto, sin embargo, afirmaban que esta tecnología ayudaría a disminuir el uso de la electricidad durante la noche y que la pérdida del cielo nocturno y su oscuridad es un pequeño precio a pagar por la reducción del consumo global de energía. Aunque inviable, es un caso paradigmático del imaginario contemporáneo en el que la necesidad de una iluminación permanente es inseparable de la operación continua de intercambio y circulación global. En su exceso empresarial, el proyecto es una expresión hiperbólica de una intolerancia institucional ante lo que sea que oscurezca o impida una condición de visibilidad instrumentalizada e infinita.

Desde 2001, una de las formas de tortura padecidas por muchas de las víctimas del confinamiento extrajudicial ha sido la privación del sueño. Aunque similar al de cientos de casos no tan bien documentados, las circunstancias que atañen a uno de esos detenidos pasaron a ser de conocimiento público. Mohammed al-Qahtani fue torturado según las especificaciones de lo que ahora se conoce como el «Primer plan especial para interrogatorios» del Pentágono, autorizado por Donald Rumsfeld. Al-Qahtani fue privado

del sueño durante la mayor parte del tiempo a lo largo de dos meses, mientras era sometido a interrogatorios que a menudo duraban veinte horas. Fue confinado en pequeños cubículos iluminados con lámparas de alta intensidad, donde era imposible acostarse y en los que se ponía música a todo volumen. Dentro de la inteligencia militar se conoce a estas cárceles como *dark sites* [sitios oscuros], aunque el lugar donde Al-Qahtani fue encarcelado se llamaba *camp bright lights* [campo iluminado]. Esta no es la primera vez que los estadounidenses o sus aliados utilizan la privación del sueño. De hecho, en cierta medida, es engañoso aislar esta práctica. Para Mohammed Al-Qahtani y muchos otros, la falta de sueño era solo una parte de un programa más amplio de palizas, humillaciones, inmovilización prolongada y simulacros de ahogamiento. Muchos de estos «programas» para los presos extrajudiciales fueron diseñados por los psicólogos de los equipos de asesores en ciencia conductista (BSCT, por sus siglas en inglés), con el objeto de explotar lo que habían determinado como vulnerabilidades físicas y emocionales de los individuos.

La privación del sueño como método de tortura se remonta a muchos siglos atrás, pero su uso sistemático coincide con la disponibilidad de ciertos sistemas de iluminación y medios para la amplificación continua del sonido. Usada de forma habitual por la policía de Stalin en los años treinta, esta técnica era la primera parte de lo que los torturadores de la NKVD llamaban «la cinta transportadora», una secuencia organizada de brutalidades y de violencia inútil que daña irreparablemente a los seres humanos. Tras un breve período, la privación del sueño produce psicosis y tras varias semanas comienza a causar daño neurológico; en el laboratorio, las ratas mueren después de dos o tres semanas de insomnio. La falta de descanso conduce a un estado extremo de indefensión y obediencia, en el que es imposible extraer de la víctima alguna información significativa; una situación en la que se

confiesa o inventa cualquier cosa. La negación del sueño es el despojo violento de uno mismo por parte de una fuerza externa, la destrucción calculada de un individuo.

Si bien Estados Unidos ha estado involucrado desde hace mucho tiempo en la práctica de la tortura (de manera directa o a través de sus regímenes clientelares), lo destacable es que a partir del período posterior al once de septiembre ha pasado a ser un tema más de controversia entre tantos otros. Numerosos sondeos de opinión muestran que la mayoría de los estadounidenses aprueba la tortura bajo determinadas circunstancias. El discurso de los principales medios de comunicación rechaza de modo sistemático considerar la privación del sueño como tortura. Se clasifica, más bien, como persuasión psicológica, aceptable para muchos, al igual que la alimentación forzada de los presos en huelga de hambre. Como Jane Mayer descubría en su libro *The dark side*, esta técnica se justificaba de un modo cínico en los documentos del Pentágono, arguyendo que los miembros de las Fuerzas Armadas de Estados Unidos también deben realizar simulacros de misiones en los que están sin dormir durante dos días.¹ Es importante señalar que el tratamiento de los llamados presos de «alto interés», en Guantánamo y otros lugares, combina formas explícitas de tortura con modos de control total de la experiencia sensorial y perceptiva. Los internos tienen que vivir en celdas sin ventanas que están siempre iluminadas y deben cubrirse ojos y oídos para bloquear la luz y el sonido cada vez que son escoltados fuera de sus celdas, de manera tal que no les sea posible saber si es de noche o de día, ni tampoco obtener nada que les pueda proporcionar indicios sobre su situación. El régimen de privación perceptual se extiende con frecuencia al contacto diario entre prisioneros y guardias, estando estos últimos completamente cubiertos, incluso con guantes y cascos con visores unidireccionales de plexiglás, de modo que los prisioneros no tengan ninguna relación con una cara humana o un centímetro de piel. Estas son técnicas y procedimientos que conducen a un estado de obediencia

abyecta y uno de los niveles en los que esto ocurre es a través de la fabricación de un mundo que excluye cualquier posibilidad de atención, protección o consuelo.

Esta constelación particular de acontecimientos recientes proporciona un punto de vista privilegiado sobre algunas de las múltiples consecuencias de la globalización neoliberal y del largo proceso de modernización de Occidente. No tengo la intención de dar a esta serie ningún significado explicativo especial. Pero creo que constituye una introducción provisional a algunas de las paradojas de la vida incesante en el mundo capitalista del siglo XXI; paradojas que son inseparables de los cambios en las configuraciones del sueño y la vigilia, la iluminación y la oscuridad, la justicia y el terror y, también, en las formas de exposición, desprotección y vulnerabilidad. Se podría objetar que he señalado fenómenos excepcionales o extremos, pero incluso si así fuese, ellos no están disociados de lo que se ha convertido en tendencias y condiciones normativas en otros lugares. Una de esas condiciones puede ser caracterizada como una inscripción general de la vida humana en una duración sin interrupciones, definida a partir del principio de funcionamiento continuo. Se trata de un tiempo que no pasa, que está más allá del tiempo medible del reloj.

Detrás de la vacuidad del eslogan, 24/7 es una redundancia estática que niega su relación con las texturas rítmicas y periódicas de la vida humana; implica un esquema semanal arbitrario y sin inflexiones, arrancado de cualquier despliegue de experiencia abigarrada o acumulativa. Decir «24/365», por ejemplo, no es lo mismo, ya que introduce la sugerencia poco manejable de una temporalidad prolongada en la que algo podría cambiar, en la que puede darse algún acontecimiento imprevisto. Como he indicado al comienzo, en el mundo desarrollado, muchas instituciones han estado funcionando las 24 horas al día, los 7 días de la semana desde hace décadas. Pero es en época reciente cuando la

elaboración y definición de la identidad personal y social de cada uno se ha reorganizado para ajustarse al funcionamiento ininterrumpido de los mercados, de las redes de información y otros sistemas. Un entorno 24/7 tiene la apariencia de un mundo social, pero en realidad es un modelo no social de rendimiento propio de máquinas y una suspensión de la vida que no revela el coste humano que se necesita para mantener su eficacia. Debe distinguirse de lo que Lukács y otros, a principios del siglo xx, identificaron como el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad, el tiempo métrico o calendario de las naciones, de las finanzas o de la industria, en el cual las esperanzas o proyectos individuales quedan excluidos. Lo que es nuevo es el abandono radical de la pretensión de que el tiempo se acople a cualquier proyecto a largo plazo, incluso a las fantasías de «progreso» o desarrollo. Un mundo sin sombras, iluminado las 24 horas, los 7 días de la semana es el espejismo capitalista de la poshistoria, del exorcismo de la alteridad, que es motor del cambio histórico.

La temporalidad 24/7 es un tiempo de indiferencia, en el cual la fragilidad de la vida humana es cada vez más inadecuada y el sueño no es necesario ni inevitable. En relación con el trabajo, propone como posible e, incluso, normal, la idea de trabajar sin pausa, sin límites. Está en línea con lo que es inanimado, inerte o lo que no envejece. Como una exhortación publicitaria, decreta la absoluta disponibilidad y, por tanto, el carácter ininterrumpido de las necesidades y de su incitación, como también su insatisfacción perpetua. La ausencia de restricciones en el consumo no es solo temporal. Estamos mucho más allá de esa era en la que fundamentalmente se acumulaban cosas; ahora nuestros cuerpos e identidades asimilan un exceso en constante expansión de servicios, imágenes, procedimientos y productos químicos, en cantidades tóxicas y a menudo fatales. La supervivencia a largo plazo del individuo siempre es una cuestión menor si la alternativa es admitir –siquiera de forma indirecta– la posibilidad de pausas sin consumo o publicidad. De forma análoga, con su apuesta por el gasto continuo,

el interminable derroche necesario para su sustento y la interrupción permanente de los ciclos y estaciones de los cuales depende la integridad ecológica, el 24/7 conlleva la catástrofe ambiental.

En su profunda inutilidad y en su pasividad intrínseca, con las incalculables pérdidas que ocasiona en el tiempo de producción, circulación y consumo, el sueño siempre chocará con las exigencias de un universo 24/7. La enorme porción de nuestra vida que pasamos durmiendo, liberados de una ciénaga de necesidades simuladas, subsiste como una de las grandes afrentas humanas a la voracidad del capitalismo contemporáneo. Se trata de una interrupción sin concesiones al robo de tiempo que sufrimos por parte del capitalismo. La mayoría de las necesidades en apariencia irreductibles de la vida humana –hambre, sed, deseo sexual y, recientemente, amistad– se han reformulado como formas mercantilizadas o financiarizadas. El sueño plantea la idea de una necesidad humana y de una temporalidad que no pueden ser colonizadas y aprovechadas para alimentar el gran motor de la rentabilidad y, por lo tanto, sigue siendo una anomalía incongruente y un lugar de crisis en el presente global. A pesar de toda la investigación científica en este ámbito, cualquier estrategia para explotarlo o darle forma ha sido frustrada. La asombrosa e inconcebible realidad es que no se le puede extraer valor.

Dada la inmensidad de lo que está en juego en el plano económico, no es sorprendente que ahora haya una erosión del sueño en todas partes. En el transcurso del siglo xx hubo un esfuerzo constante contra el tiempo de sueño: en la actualidad, el adulto promedio estadounidense duerme, por la noche, aproximadamente seis horas y media, una erosión de las ocho horas de la generación anterior, y de las diez horas de principios del siglo xx (cantidad difícil de creer ahora). A mediados del siglo xx, el conocido adagio de que «nos pasamos un tercio de nuestra vida durmiendo» parecía ser una certeza axiomática, certeza que continúa siendo socavada. El sueño es un recordatorio omnipresente pero invisible de una premodernidad que nunca se ha superado de

forma completa, de un universo agrícola que empezó a desaparecer hace cuatrocientos años. Su carácter escandaloso radica en la incrustación que hace, en nuestras vidas, de las oscilaciones rítmicas de la luz y la oscuridad, la actividad y el descanso, el trabajo y la recuperación, que se han erradicado o neutralizado en los demás ámbitos. El sueño, por supuesto, tiene una historia densa, igual que cualquier cosa que se presuma natural. Nunca ha sido algo monolítico o idéntico y durante siglos y milenios asumió diferentes formas y patrones. En los años treinta, Marcel Mauss incluía tanto el dormir como el despertar en su conferencia sobre «*Les techniques du corps*», en la que mostraba que ciertos comportamientos en apariencia instintivos eran, en realidad, adquiridos en una inmensa variedad de formas, a través de la imitación o la educación. Sin embargo, en esa investigación todavía podía sugerir que había rasgos cruciales del dormir comunes a una gran diversidad de sociedades agrarias premodernas.

A mediados del siglo XVII, el sueño perdió esa posición estable que ocupaba en las concepciones aristotélica y renacentista, ahora obsoletas, y se comenzó a identificar su incompatibilidad con las nociones modernas de productividad y racionalidad. Descartes, Hume y Locke fueron solo algunos de los filósofos que lo menospreciaron por su irrelevancia para el funcionamiento de la mente o la búsqueda de conocimiento. Quedó devaluado frente al privilegio de la conciencia y la voluntad, de la utilidad, la objetividad y la acción que persigue el interés individual. Para Locke, era una lamentable aunque inevitable interrupción de las prioridades diseñadas por Dios para los seres humanos: ser trabajadores y racionales. En el primer párrafo del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, el sueño se agrupa con la fiebre y la locura como ejemplos de obstáculo para el conocimiento. A mediados del siglo XIX, la relación asimétrica entre sueño y vigilia comenzó a conceptualizarse según un modelo jerárquico en el que el primero se entendía como una regresión a un modo básico y más primitivo, en el que la actividad cerebral, considerada superior y más compleja,

resultaba inhibida. Schopenhauer es uno de los pocos pensadores que se opuso a esta idea para defender que solo en el sueño es posible ubicar «el verdadero corazón» de la existencia humana.

En muchos sentidos, el estatus incierto del sueño tiene que ser entendido en relación con la dinámica particular de la modernidad que ha invalidado cualquier organización de la realidad en una complementariedad binaria. La fuerza homogeneizante del capitalismo es incompatible con cualquier estructura inherente de diferenciación: sagrado/profano, carnaval/día laborable, naturaleza/cultura, máquina/organismo, y demás. Por lo tanto, cualquier noción persistente del sueño como algo natural se considera inaceptable. Por supuesto, la gente seguirá durmiendo, e incluso en las megalópolis aún hay intervalos nocturnos de relativa quietud. Pero el sueño es ahora una experiencia que se distancia de las nociones de necesidad o naturaleza y se concibe, en cambio –y como tantas otras cosas–, como una función variable –aunque posible de manejar– que solo puede definirse de manera instrumental y fisiológica. Las investigaciones recientes han demostrado que el número de personas que se despierta durante la noche una o más veces para leer mensajes crece de modo exponencial. Una figura lingüística aplicable a las máquinas, a primera vista intrascendente aunque predominante, es la de *sleep mode* (modo de espera). La idea de un aparato en un estado de reposo pero todavía alerta transforma el sentido más amplio del sueño en una condición en la cual la operatividad y el acceso están simplemente diferidos o disminuidos. Se sustituye la lógica del apagado-encendido, de manera tal que nada está del todo «apagado» y no hay nunca un estado real de descanso.

El sueño es la afirmación irracional e intolerable de que puede haber límites a la compatibilidad de los seres vivos con las fuerzas en apariencia irresistibles de la modernización. Uno de los lugares comunes del pensamiento crítico contemporáneo es que no hay nada inalterable ni natural, ni siquiera la muerte, según los que predicen que muy pronto todos estaremos descargando nuestras

mentes en la inmortalidad digital. Creer que hay características esenciales que distinguen a los seres vivos de las máquinas es, según nos dicen algunos críticos famosos, ingenuo e ilusorio. ¿Por qué, entonces, oponerse a que los nuevos fármacos permitan que alguien trabaje cien horas sin parar? Flexibilizar y reducir el tiempo de sueño, ¿no otorgaría más libertad personal y capacidad para personalizar la vida de cada uno de acuerdo con las necesidades y deseos individuales? Reducir el sueño, ¿no daría la posibilidad de «vivir la vida al máximo»? Sin embargo, se podría objetar que los seres humanos están destinados a dormir durante la noche, que nuestros propios cuerpos están alineados con la rotación diaria del planeta y que los comportamientos que responden a variaciones estacionales y solares se dan en casi todos los organismos vivos. Es probable que la respuesta sea alguna perniciosa tontería *new age* o, incluso peor, un anhelo siniestro por alguna conexión heideggeriana con la Tierra. Más importante aún: dentro del paradigma neoliberal globalizado, dormir es de perdedores.

En el siglo XIX, a raíz de los abusos cometidos contra los trabajadores durante la industrialización en Europa, los capataces de las fábricas –tal como ha demostrado Anson Rabinbach en su trabajo sobre la ciencia del cansancio– se dieron cuenta de que era rentable permitir que los trabajadores dispusieran de pequeños tiempos de descanso para que, en el largo plazo, fueran más eficaces y constantes. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, con la desaparición de las formas controladas o mitigadas del capitalismo en Estados Unidos y Europa, ha dejado de existir cualquier necesidad interna que permita el descanso y la recuperación en calidad de componentes del crecimiento económico y la rentabilidad. El tiempo para el descanso y la recuperación humana es ahora demasiado caro para ser incorporado dentro del capitalismo contemporáneo. Teresa Brennan acuñó el término *biodesregulación* (*bioderegulation* en inglés), para describir las

brutales discrepancias entre la operación temporal de los mercados desregulados y las limitaciones físicas inherentes a los seres humanos para responder a estas demandas.²

La disminución del valor a largo plazo de la fuerza de trabajo no ofrece incentivos para que el descanso y la salud sean prioridades económicas, tal como lo han demostrado los recientes debates en torno de los seguros médicos. En la actualidad, hay muy pocos intervalos significativos en la existencia humana (con la inmensa excepción del sueño) que no hayan sido invadidos y convertidos en tiempo de trabajo, tiempo de consumo, o tiempo de *marketing*. En su análisis del capitalismo contemporáneo, Luc Boltanski y Ève Chiapello han señalado el conjunto de fuerzas que abordan a un individuo que está constantemente ocupado, interconectado, comunicándose, interactuando, respondiendo o procesando algo en algún medio telemático. En las regiones ricas del mundo, esto ha ocurrido –como advierten los autores– en medio de la disolución de la mayoría de las fronteras que separan el tiempo privado y profesional, el trabajo y el consumo. En el paradigma conexionista que proponen, el lugar más alto está ocupado por una actividad que se justificaría por ella misma. «Estar siempre haciendo algo, moverse, cambiar: esto es lo que goza de prestigio frente a la estabilidad que es, a menudo, sinónimo de inacción».³ Este modelo de actividad no es una transformación de un paradigma previo de ética laboral, sino un modelo de normatividad completamente nuevo que, para su realización, requiere de esta temporalidad 24/7.

Si volvemos por un momento al proyecto antes mencionado, notamos que el plan de poner en órbita enormes reflectores como espejos de la luz solar que eliminarían la oscuridad de la noche tiene algo de absurdo, una suerte de supervivencia en versión tecnológica barata de un esquema mecánico tomado de Julio Verne o de la ciencia ficción de principios del siglo xx. De hecho, los primeros lanzamientos fracasaron: una vez los reflectores no tomaron la posición correcta, otra, una nube densa que cubría una ciudad impidió una demostración convincente de sus capacidades. Las

ambiciones que los guiaban parecen vincularse con un amplio conjunto de prácticas panópticas desarrolladas a lo largo de los últimos doscientos años. Es decir, señalan una vez más la importancia de la iluminación en el modelo original del panóptico de Jeremy Bentham, que requería de un espacio inundado de luz para eliminar las sombras y hacer de la condición de plena observabilidad un sinónimo del efecto de control. Sin embargo, desde hace varias décadas, otro tipo de satélites ha llevado adelante, en formas mucho más sofisticadas, las operaciones de vigilancia real y de acumulación de información. Un panoptismo modernizado se ha expandido a otras partes del espectro, mucho más allá de las ondas visibles de la luz, por no hablar de los muchos tipos de escáneres no ópticos y biosensores. El proyecto del satélite es quizás mejor entendido como una perpetuación de las prácticas más utilitaristas iniciadas en el siglo XIX. Wolfgang Schivelbusch, en su historia de la tecnología de la iluminación, muestra cómo el amplio desarrollo, durante la década de 1880, de las luces en el espacio público urbano cumplía con dos objetivos interrelacionados: reducir las preocupaciones asociadas a los diversos peligros relacionados con la oscuridad nocturna y ampliar el marco temporal (y por lo tanto, la rentabilidad) de muchas actividades económicas.⁴ La iluminación nocturna fue una demostración simbólica de lo que los apólogos del capitalismo habían vaticinado durante el siglo XIX: que sería la garantía doble de la seguridad y la prosperidad, mejorando en apariencia el tejido de la vida social y la existencia individual. En este sentido, la instalación triunfal de un mundo 24/7 cumple ese antiguo proyecto anterior, pero los beneficios y la prosperidad que otorga están destinados en su mayoría a una poderosa elite global.

El mundo 24/7 socava de manera constante toda distinción entre día y noche, luz y oscuridad, acción y reposo. Es una zona de insensibilidad, de amnesia, de aquello que destruye la posibilidad de la experiencia. Parafraseando a Maurice Blanchot, «es tanto del desastre como del después del desastre, un mundo caracterizado por un cielo vacío, en el que ninguna estrella o signo es visible, en el

que se pierde el rumbo y es imposible orientarse».⁵ Es, en concreto, como un estado de emergencia, cuando un conjunto de focos se enciende de manera repentina en medio de la noche, al parecer como respuesta a alguna circunstancia extrema, pero en la condición permanente de nunca desconectarse ni normalizarse. El planeta se reimagina como un lugar de trabajo sin descanso o un centro comercial siempre abierto, con opciones, tareas, selecciones y digresiones infinitas. El desvelo es un estado en el que producir, consumir y desechar ocurre sin pausa, acelerando la extinción de la vida y el agotamiento de los recursos.

El sueño, en cuanto principal obstáculo que queda en pie para la realización del capitalismo 24/7 y última instancia de lo que Marx llamó «barreras naturales», no puede ser eliminado. Pero sí puede ser arruinado y despreciado, y los métodos y las motivaciones para llevar a cabo esta destrucción, tal como mostraban mis ejemplos iniciales, están en pleno funcionamiento. El ataque al sueño es inseparable del proceso de desmantelamiento de la protección social en otros ámbitos. Así como el acceso universal al agua potable ha sido destruido de forma programada en todo el mundo a partir de la contaminación, la privatización y la mercantilización del agua embotellada, no es difícil ver una construcción similar a favor de la escasez del sueño. Todos los ataques al sueño crean condiciones de insomnio en las que el sueño debe ser comprado (incluso si uno paga por un estado inducido a través de químicos que solo se aproxima al sueño real). Las estadísticas sobre el impresionante uso de hipnóticos muestran que, en 2010, se les recetó Ambien o Lunesta a cerca de cincuenta millones de estadounidenses y se compraron muchos más remedios similares de venta libre. Sin embargo, sería equivocado imaginar una mejora en las condiciones actuales que permitiese que la gente durmiese de manera profunda y despertara descansada. A esta altura, incluso un mundo organizado de manera menos opresiva sería incapaz de eliminar el desvelo. El insomnio adquiere su importancia histórica y su textura afectiva particular en relación con las experiencias colectivas

externas a él y ahora es inseparable de las muchas otras formas de desposeimiento y ruina social que se dan a nivel mundial. Como una privación individual de nuestro presente, establece una continuidad con una condición generalizada de inutilidad, de falta de valor.

El filósofo Emmanuel Levinas es uno de los tantos pensadores que ha tratado de explorar los significados del insomnio en el contexto de la historia reciente.⁶ El insomnio, argumenta, es una forma de imaginar la extrema dificultad de la responsabilidad individual frente a las catástrofes de nuestra era. Una parte del mundo modernizado que habitamos consiste en la visión constante de la violencia injustificada y del sufrimiento humano causado por ella. Esta visión, en todas sus formas mixtas, es una mirada que debería interrumpir toda complacencia, que tendría que excluir la inconsciencia del sueño reparador. El insomnio se corresponde con la necesidad de vigilancia, con una negativa a pasar por alto el horror y la injusticia que prevalecen en el mundo. Es la preocupación por evitar la falta de atención al sufrimiento del otro. Esta preocupación es, también, la ineficacia de una ética de la vigilancia; el acto de ser testigo y su monotonía pueden llegar a ser un mero padecimiento de la noche, de la catástrofe. No es ni del todo público ni totalmente privado. Para Levinas, el insomnio siempre oscila entre un ensimismamiento y una despersonalización radical; no excluye la preocupación por el otro, pero no proporciona ninguna idea clara acerca de un espacio para la presencia del otro. Es donde nos enfrentamos a la casi imposibilidad de vivir humanamente. El insomnio debe distinguirse de la vigilia incesante, con su casi insoportable atención al sufrimiento y la ilimitada responsabilidad que este impondría.

Un mundo 24/7 es un mundo de desencanto en su erradicación de las sombras y la oscuridad y en su temporalidad alternativa. Es un mundo idéntico a sí mismo, con el más superficial de los pasados y, por lo tanto, un mundo, en principio, sin fantasmas. Sin embargo, la homogeneidad del presente es efecto de una luminosidad fraudulenta que pretende extenderse por todas partes y anticiparse

a cualquier misterio, a lo desconocido. La temporalidad 24/7 produce una equivalencia aparente entre lo que existe y lo que resulta inmediatamente accesible o utilizable. Lo espectral es, de algún modo, la intrusión o la interrupción del presente por medio de algo que está fuera del tiempo y por los fantasmas de lo que no ha quedado borrado por la modernidad, de las víctimas que no serán olvidadas, de la emancipación sin cumplir. Las rutinas de lo 24/7 pueden neutralizar o absorber muchas experiencias dislocantes de retorno capaces de socavar la sustancia y la identidad del presente y su aparente autosuficiencia. Uno de los compromisos más lúcidos con el lugar de lo espectral en un mundo iluminado, sin día y sin noche, es *Solaris*, la película de 1972 de Andréi Tarkovski. Es la historia de varios científicos que est  n en una nave espacial en órbita alrededor de un planeta enigmático, con el objeto de observar su actividad, en busca de posibles incompatibilidades con la teoría científica vigente. Para los habitantes del entorno iluminado y artificial de la estación, el insomnio es una condición crónica. En este espacio hostil al descanso o al retiro y en el que uno vive expuesto y externalizado, se produce una crisis del dominio cognitivo. Bajo estas condiciones extremas, uno queda atrapado no solo por alucinaciones, sino también por la presencia de fantasmas que, en la película, se llaman «visitantes». El empobrecimiento sensorial del entorno de la estación y la falta de un tiempo diurno debilitan la integridad psíquica que se aferra a un presente estable y da lugar al sueño, en cuanto portador de la memoria que se reubica en la vida de la vigilia. Para Tarkovski, esta proximidad entre lo espectral y la fuerza viva de la memoria es lo que nos permite seguir siendo humanos en un mundo inhumano y lo que vuelve tolerable la continua exposición y la falta de sueño. Surgida en los espacios fugaces de la experimentación cultural durante la década de los setenta en la Unión Soviética, *Solaris* muestra que reconocer y afirmar estos retornos fantasmales, después de repetidas negaciones y represiones, es un camino hacia la posibilidad de alcanzar la libertad o la felicidad.

Una corriente en la teoría política contemporánea plantea la exposición como característica fundamental o transhistórica de lo que siempre ha constituido a un individuo. En lugar de ser autónomo o autosuficiente, este no puede entenderse más que en relación con lo que está afuera, con una otredad que lo enfrenta.⁷ Solo alrededor de este estado de vulnerabilidad puede haber una apertura en las dependencias sobre las que se sustenta la sociedad. Sin embargo, ahora nos encontramos en un momento histórico en el que esta condición desnuda de la exposición se ha desvinculado de su relación con las formas comunitarias que ofrecían, al menos de forma provisional, protección o cuidado. Aquí es relevante la exploración de estos problemas en la obra de Hannah Arendt. Durante muchos años, Arendt utilizó el motivo de la luz y la visibilidad en su explicación de lo que era necesario para cualquier tipo de vida política real. Para que una persona tenga eficacia política, tiene que haber un equilibrio, un movimiento de ida y vuelta entre la exposición, a veces brutal, de la actividad pública y la esfera protegida de la vida doméstica o privada, lo que ella llama «la oscuridad de la existencia protegida». En otra parte se refiere a «la luz crepuscular que impregna nuestras vidas privadas e íntimas». Sin ese espacio o tiempo de intimidad, lejos de «la luz implacable de la presencia constante de los otros en la escena pública», no existiría la posibilidad de cultivar la singularidad del yo, un yo que podría hacer una contribución sustantiva a los intercambios sobre el bien común.

Para esta autora, la esfera privada es distinta de la búsqueda individual de la felicidad material, en la que el yo se define a través de lo que adquiere y de lo que consume. En *La condición humana* elabora estos dos ámbitos en términos de un equilibrio rítmico entre agotamiento y regeneración: el primero, como resultado del trabajo o de la actividad en el mundo, mientras que el segundo se da de forma regular en una domesticidad cerrada y sombría. Arendt era muy consciente de que su modelo de relaciones mutuamente sustentadas entre lo público y privado se dio con muy poca frecuencia en la historia. Pero además consideraba que las

posibilidades de este equilibrio estaban del todo amenazadas por el ascenso de una economía en la que «las cosas deben ser rápidamente devoradas y se descartan tan pronto como aparecen», haciendo imposible cualquier reconocimiento de intereses y metas comunes. Durante los años cincuenta y en medio de la guerra fría, tuvo la perspicacia de afirmar que si no fuéramos más que «miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen».⁸ También era consciente de cómo la vida pública y la esfera del trabajo se habían transformado, para la mayoría de la gente, en experiencias antagónicas.

Hay muchas afirmaciones conocidas y relacionadas: desde la famosa «que Dios nos libre de la visión única y del sueño de Newton», de William Blake o «una pesadilla se está expandiendo sobre nuestras facultades más nobles», de Carlyle; pasando por «el sueño perdura toda la vida sobre nuestros ojos», de Emerson hasta «el espectáculo es el mal sueño de la sociedad moderna encadenada, que no expresa en última instancia más que su deseo de dormir», de Guy Debord. Sería fácil acumular cientos de otros ejemplos de esta caracterización invertida de la *zona de vigilia* de la experiencia social moderna. Las imágenes de una sociedad de durmientes aparecen por izquierda y derecha, desde la alta y la baja cultura y han sido una constante en el cine desde *El gabinete del doctor Caligari* hasta *Matrix*. Común a estas evocaciones de sonambulismo masivo es la sugerencia de una disminución en las capacidades *perceptivas* combinada con un comportamiento rutinario, habitual o que parece surgido de un estado de trance. La teoría social más canónica dice que los individuos modernos viven y actúan, al menos de forma intermitente, en estados que son enfáticamente de vigilia, estados de autoconciencia en los que uno tiene la capacidad de evaluar acontecimientos e información como un participante racional y objetivo en la vida pública o cívica. Por lo general, cualquier posición que caracterice a las personas como

privadas de la capacidad de actuar, como autómatas pasivos susceptibles de ser manipulados o controlados en sus conductas, se considera reduccionista o irresponsable.

Al mismo tiempo, la mayoría de las nociones de despertar político se consideran igualmente preocupantes, ya que implican una suerte de conversión repentina e irracional. Basta recordar el principal lema electoral del partido nazi a principios de los años treinta: «*Deutschland, erwache!*» (¡Alemania, despierta!). Más distante en el tiempo es la epístola de san Pablo a los romanos: «Ustedes saben en qué tiempo vivimos y que ya es hora de despertarse. [...] Abandonemos las obras propias de la noche y vistámonos con la armadura de luz». O, más reciente y tediosamente, la llamada de las fuerzas anti Ceaușescu en 1989: «Rumanos, despierten del sueño profundo en el que los hundió la mano del tirano». Los despertares políticos y religiosos suelen articularse en términos de percepción, como una nueva capacidad de ver el verdadero estado de las cosas, oculto tras un velo, para distinguir entre el mundo invertido y el mundo al derecho, o para recuperar una verdad perdida que se convierte en la negación de ese estado, cualquiera que sea, del que uno se ha despertado. Despertar es una perturbación epifánica de la entumecida insipidez de la existencia rutinaria, es recuperar la autenticidad frente al vacío paralizador del sueño. En este sentido, el despertar es una forma de decisionismo: la experiencia de un momento de redención que parece interrumpir el tiempo histórico, en el que un individuo se somete a un encuentro de autotransformación con un futuro, hasta ese momento, desconocido. Sin embargo, toda esta categoría de figuras y metáforas ahora es incongruente con un sistema global que nunca duerme, como si se asegurara de que ningún despertar potencialmente perturbador fuera necesario o relevante. Si hay algo de la iconografía del alba y el amanecer que sobrevive, es lo que gira en torno de lo que Nietzsche identificó como la demanda, formulada por Sócrates, de una «luz del día que es permanente, una claridad que es la luz de la razón».⁹ No obstante, desde los tiempos

de Nietzsche, se ha producido una transferencia enorme e irreversible de la «razón» humana hacia las operaciones 24/7 de las redes de procesamiento de información y hacia la transmisión de la luz a través de circuitos de fibra óptica.

De manera paradójica, el sueño es una figura de una subjetividad en la que el poder puede operar con la menor resistencia política y *también* una condición que no puede ser instrumentalizada o controlada desde afuera (que elude o frustra las demandas de la sociedad de consumo global). Por lo tanto, casi no hay que decir que los muchos clichés en el discurso social y cultural dependen de un sentido del sueño monolítico o fatuo. Maurice Blanchot, Maurice Merleau-Ponty y Walter Benjamin son solo algunos de los pensadores del siglo xx que han reflexionado sobre la profunda ambigüedad del sueño y sobre la imposibilidad de ubicarlo en cualquier esquema binario. Es evidente que el sueño tiene que ser entendido en relación con las distinciones entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo colectivo, pero siempre reconociendo la permeabilidad y proximidad de estas nociones. El punto clave de mi argumentación es que, en el contexto de nuestro propio presente, el sueño es capaz de representar la durabilidad de lo social y así asemejarse a otros umbrales en los que la sociedad podría defenderse o protegerse a sí misma. Como el estado más privado, más vulnerable y común a todos, el sueño depende de manera crucial de la sociedad para poder sostenerse.

En *Leviatán* de Thomas Hobbes, uno de los ejemplos más claros de la inseguridad del estado de naturaleza es la indefensión del individuo que está durmiendo respecto de los numerosos peligros y depredadores a los que se somete durante la noche. Por lo tanto, una obligación básica de la comunidad es proteger al que duerme, no solo de peligros reales sino –igual de importante– de la angustia que ellos generan. La protección de la persona que duerme proporcionada por la comunidad se produce en el marco de una reconfiguración general de la relación social entre seguridad y sueño. A principios del siglo xvii, uno puede encontrar los restos de

una jerarquía imaginaria que distingue las capacidades sobrehumanas de un amo o de un soberano cuyos poderes omniscientes no sucumben, al menos simbólicamente, a las condiciones inhabilitantes del sueño, a los instintos somáticos de los hombres y las mujeres comunes. Sin embargo, en *Enrique V* de Shakespeare y *Don Quijote* de Cervantes uno encuentra tanto la articulación como el vaciamiento de este modelo jerárquico. Para el rey Enrique, lo relevante no es solo distinguir entre sueño y vigilia, sino entre una vigilancia perceptual sostenida durante «la noche que todo lo ve» y el sueño profundo y la «mente vacía» de los terratenientes o de los campesinos. Desde un punto de vista diferente, Sancho Panza divide el mundo entre los que, como él, nacieron para dormir y los que, como su amo, nacieron para vigilar. En ambos textos, aunque en superficie sobreviven las obligaciones asociadas con el rango, hay una conciencia de la obsolescencia –y, a la vez, de la persistencia meramente formal– de este modelo paternalista de vigilancia.

La obra de Hobbes es un indicio importante de una transformación en la manera de garantizar tanto la seguridad como las necesidades de la persona que duerme. Nuevos tipos de peligros han desplazado a los que preocupaban al rey Enrique y al amo de Sancho Panza, a los que se hace frente a partir de un acuerdo contractual que ya no se funda en un orden natural de posiciones mundanas y espirituales. Las primeras grandes repúblicas burguesas, como la mancomunidad imaginada por Hobbes, eran elitistas porque existían para satisfacer las necesidades de la clase propietaria. Así, la seguridad que se le daba al durmiente no era solo seguridad física o corporal, sino también protección de la propiedad y de los bienes. Además, lo que en potencia amenaza la tranquilidad del sueño de la clase propietaria viene de los pobres e indigentes, mientras que los más humildes, incluso los «miserables esclavos», estaban plenamente incluidos entre los durmientes a los que el rey Enrique debía vigilar. La relación entre la propiedad y el derecho –o el privilegio– de un sueño reparador tiene sus orígenes en el siglo

xvii y sigue vigente en las ciudades del siglo xxi. Los espacios públicos están planeados de modo exhaustivo para disuadir del sueño, incluyendo a menudo –con una crueldad intrínseca– el diseño de los bancos con forma de serrucho y otras superficies elevadas que impiden que un cuerpo humano pueda usarlos para descansar. El fenómeno de los sintecho en las ciudades – algo generalizado aunque la sociedad lo pase por alto– implica muchas privaciones y sin embargo, pocas son más cruciales que los peligros y la inseguridad de dormir a la intemperie.

De todos modos, en un sentido más amplio, el contrato que pretendía ofrecer una protección para cualquier persona, sea propietaria o no, ha sido ignorado desde hace mucho tiempo. En la obra de Franz Kafka nos encontramos con la ubicuidad de las condiciones que Arendt identificó como la ausencia de espacios o momentos en los que puede haber descanso y regeneración. *El castillo*, «La madriguera» y otros textos transmiten con tenacidad ese sentido de insomnio y vigilancia obligatoria que acompaña a las formas modernas de aislamiento y distanciamiento. En *El castillo* hay una inversión del modelo clásico de protección soberana: aquí la vigilancia aleatoria y la enervante vigilia del agrimensor marcan su inferioridad y la irrelevancia de los burócratas somnolientos del castillo. «La madriguera», un relato en el que una criatura queda reducida a la tarea obsesiva y angustiante de la autopreservación, es una de las representaciones literarias más sombrías de la vida como experiencia solitaria arrancada de toda cooperación. Es una propuesta oscura acerca de la vida humana ante la ausencia de la comunidad o la sociedad civil, en las antípodas de las formas colectivas de vida en los kibutz de reciente creación, que tanto atraían a Kafka.

La devastadora realidad de la falta de protección o de seguridad para los más necesitados quedó en evidencia de una forma horrorosa en el desastre de la planta química de Bhopal, en la India, en 1984. Poco después de la medianoche del uno de diciembre, una fuga de gas altamente tóxico de un tanque de acopio con un

mantenimiento deficiente mató a decenas de miles de residentes de la zona (la mayoría de ellos estaba durmiendo en ese momento). Muchos miles más murieron en las semanas y meses siguientes, y hubo un número mayor aún de heridos y discapacitados. Bhopal sigue siendo una revelación cruda del enfrentamiento entre la globalización corporativa y la posibilidad de seguridad y sustentabilidad de las comunidades humanas. En las décadas que siguieron a 1984, la constante negativa de Union Carbide de asumir cualquier responsabilidad o posibilidad de justicia para con las víctimas confirma que el desastre mismo no puede plantearse como un accidente y que, en el contexto de las operaciones corporativas, las víctimas eran inherentemente superfluas. Por supuesto que las consecuencias del incidente habrían sido igual de horribles si hubiera ocurrido durante el día, pero el hecho de que haya tenido lugar por la noche subraya la especial vulnerabilidad del que duerme en un mundo en el que las antiguas salvaguardas sociales han desaparecido o están muy debilitadas. Una serie de supuestos fundamentales sobre la cohesión de las relaciones sociales gira en torno a la cuestión del sueño, en la reciprocidad entre vulnerabilidad y confianza, entre exposición y cuidado. Es crucial la dependencia del cuidado, la custodia de los otros para abandonarse a la vivificante falta de cuidado del sueño, a ese intervalo periódico en el que se está libre de temores y en un temporario «olvido del mal».¹⁰ A medida que la corrosión del sueño se intensifica, queda más claro que la atención a la persona que duerme no es, en lo esencial, diferente de la protección requerida por formas más agudas y evidentes de sufrimiento social.

Capítulo 2

El lema 24/7 anuncia un tiempo sin tiempo, extraído de cualquier demarcación material o identificable, un tiempo sin secuencia o repetición. En su reduccionismo perentorio, celebra una alucinación de la presencia, una permanencia inalterable compuesta de operaciones incesantes, sin fricción. Pertenece al epílogo de una vida en común convertida en objeto de la técnica. También resuena de modo indirecto pero poderoso como un mandato, lo que algunos teóricos llaman una «consigna» (*order-word*). Gilles Deleuze y Félix Guattari describen la *mot d'ordre* como una consigna o contraseña, una instrumentalización del lenguaje que busca conservar o crear una realidad social y cuyo efecto es, por último, crear miedo.¹ A pesar de su insustancialidad y abstracción como eslogan, lo implacable del 24/7 es su temporalidad imposible. Es siempre una forma de castigo y desprecio a la debilidad y la insuficiencia del tiempo humano, con sus texturas borrosas y serpenteantes. Elimina la relevancia o el valor de cualquier reposo o variabilidad. Su arenga de la conveniencia del acceso perpetuo oculta la cancelación de la periodicidad que le dio forma a la vida de la mayoría de las culturas durante varios milenios: el ritmo diurno de vigilia y sueño y las alternancias más extensas entre días de trabajo y de adoración o descanso que para los antiguos mesopotámicos y hebreos, entre otros, se convirtió en la semana de siete días. En otras culturas antiguas, como en Roma y Egipto, había semanas de ocho y diez días organizadas alrededor de los días de mercado o de las fases de la luna. El fin de semana es el residuo moderno de esos sistemas arcaicos, pero incluso esta marca actual de diferenciación temporal resulta erosionada por la imposición de la homogeneidad del 24/7. Por supuesto, estas distinciones anteriores (los días individuales de la semana, las vacaciones, los cambios de estación) persisten, pero su importancia y reconocimiento están siendo borrados por la indistinción monótona del 24/7.

Si el 24/7 puede ser conceptualizado de forma provisional como una consigna, su fuerza no está en la exigencia de verdadero cumplimiento de conformidad con su formato apodíctico. Su eficacia reside más bien en la incompatibilidad que pone al descubierto, en la discrepancia entre el mundo de la vida humana y la evocación de un universo con un botón de encendido para el cual no existe botón de apagado. Por supuesto, ningún individuo puede estar comprando, jugando, trabajando, blogueando, bajando contenidos o escribiendo mensajes de texto las veinticuatro horas. Sin embargo, como ahora no existe momento, lugar o situación en los que uno *no* pueda comprar, consumir o utilizar los recursos de internet, hay una intrusión incesante del no tiempo 24/7 en todos los aspectos de la vida social o personal. Por ejemplo, ahora casi no hay circunstancia que no pueda ser grabada o archivada como imagen o información digital. La promoción y adopción de tecnología inalámbrica y su aniquilación de la singularidad del lugar y del acontecimiento no son más que efectos secundarios de los nuevos requisitos institucionales. En su expolio de las texturas e indeterminaciones del tiempo humano, el 24/7 incita a una identificación autodestructiva e insostenible con sus requisitos fantasmales y obliga a una inversión continua y siempre inacabada en muchos productos para facilitar esta identificación. El mundo 24/7 no elimina experiencias externas o independientes, pero las empobrece y reduce. Los ejemplos del modo en que los dispositivos y aparatos en uso tienen efectos sobre las formas de sociabilidad a pequeña escala (una comida, una conversación o una clase) pueden haberse convertido en lugares comunes, pero no por ello el daño acumulado deja de ser importante. Uno habita en un mundo en el que, desde hace mucho tiempo, se habla de la atrofia de la experiencia compartida y, sin embargo, uno nunca obtiene realmente las gratificaciones o recompensas prometidas por las opciones tecnológicas más recientes. A pesar de las proclamas omnipresentes sobre la compatibilidad, incluso la armonía, entre el tiempo humano y las

temporalidades de los sistemas en red, la realidad de esta relación está marcada por las disyunciones, las fracturas y el continuo desequilibrio.

Deleuze y Guattari llegaron a comparar la consigna con «una pequeña sentencia de muerte». Desde las perspectivas histórica y retórica, este enunciado pudo haber aclarado algo del significado original, pero un juicio así formulado sigue operando dentro de un sistema en el que el poder se ejerce sobre los cuerpos. Los autores también señalan que la consigna es, a la vez, «un grito de alarma y un mensaje de fuga». Como un anuncio de su carácter invivable, el mundo 24/7 requiere ser comprendido en los términos de esta reversibilidad. No solo incita al individuo a centrarse en forma exclusiva en conseguir, tener, ganar, admirar, despilfarrar y burlarse, sino que, a la vez, está totalmente entrelazado con mecanismos de control que mantienen el carácter superfluo y la falta de poder del sujeto sobre estas demandas. La externalización del individuo en un sitio de escrutinio y regulación que no cesa establece una continuidad con la organización del terrorismo de Estado y el paradigma de absoluto dominio de lo militar-policial.

Para tomar un ejemplo entre muchos: la ampliación en el uso de drones cargados con misiles se dio gracias a un sistema de inteligencia que la Fuerza Aérea de Estados Unidos ha llamado «Operation Gorgon stare» (Operación mirada de Gorgona). Se refiere a un dispositivo de fuentes de vigilancia y análisis de datos que «ve» sin parpadear durante las veinticuatro horas, inmutable ante el día, la noche, el clima; un conjunto que es letalmente ajeno a la especificidad de los seres vivos que tiene como blanco. El terror de lo 24/7 es evidente no solo en los ataques de los drones, sino también en las constantes redadas nocturnas a cargo de las Fuerzas Especiales, algo que comenzó en Irak y sigue ahora en Afganistán y otros lugares. Dotados de inteligencia logística vía satélite proveniente del Gorgon stare, equipados con avanzados mecanismos de visión nocturna, los escuadrones norteamericanos llegan en helicópteros indetectables por su bajo nivel de ruido y llevan a cabo

ataques nocturnos contra aldeas y asentamientos con el claro objetivo de realizar asesinatos específicos. Tanto los drones como los ataques nocturnos han despertado una furia extraordinaria en la población afgana, no solo por sus consecuencias homicidas, sino también por la destrucción calculada del tiempo nocturno. Parte de la intención estratégica más amplia, en el contexto de las culturas tribales de Afganistán, es romper el intervalo de sueño reparador compartido por la comunidad e imponer en su lugar un estado permanente de temor del que no se pueda escapar. Se trata de una aplicación paralela, sobre una población más amplia, de las técnicas psicológicas desplegadas en Abu Ghraib y Guantánamo para explotar, a partir de formas mecanizadas de terror, la vulnerabilidad del sueño y los patrones sociales que lo sostienen.

A pesar de que he hecho varias caracterizaciones del 24/7 en torno a figuras de la iluminación permanente, es importante subrayar que, si se toman de manera literal, tienen un alcance muy limitado; el 24/7 implica tanto los restos del día como la extinción de las tinieblas y la oscuridad. Al arrasar con cualquier condición luminosa excepto la de la funcionalidad, el mundo 24/7 es parte de una inmensa inhibición de la experiencia visual. Coincide con un campo omnipresente de operaciones y expectativas al que uno está expuesto y en el que la actividad óptica individual se vuelve objeto de observación y gestión. Dentro de este campo, la contingencia y la variabilidad del mundo visible ya no son accesibles. Los cambios recientes más importantes no se refieren a nuevas máquinas de visualización, sino a la forma en que se ha producido una desintegración de las capacidades humanas para ver, sobre todo de la que nos permite unir discernimiento visual y valoraciones sociales y éticas. Con un bazar infinito de ofertas y atracciones perpetuamente disponibles, el 24/7 desactiva la visión a través de procesos de homogeneización, redundancia y aceleración. Al contrario de lo que muchos afirman, en lugar de una expansión o modulación de las capacidades mentales y perceptivas, hay una disminución creciente de estas. Las disposiciones actuales son

comparables a las lámparas de iluminación de alta intensidad o a las condiciones climáticas durante una tormenta de nieve, en las que hay poquísima diferenciación tonal para poder hacer distinciones perceptivas y orientarse. El resplandor no es aquí un fenómeno de brillo literal, sino más bien la brutalidad ininterrumpida de una estimulación sostenida en la que una gama más amplia de capacidades de respuesta se congelan o neutralizan.

En *Elogio del amor*, de Jean-Luc Godard, una voz en *off* pregunta: «*Quand est-ce que le regard a basculé?*» (¿Cuándo cambió la mirada?). La respuesta posible es otra pregunta: «¿Fue hace diez años, hace quince o cincuenta, antes de la televisión?». Ninguna respuesta específica llega, ya que en esta y otras películas recientes, Godard deja en claro que la crisis del observador y de la imagen es acumulativa, con raíces históricas superpuestas, sin relación con una tecnología específica. *Elogio del amor* es una meditación del cineasta francés sobre la memoria, la resistencia y la responsabilidad intergeneracional; en ella se pone de manifiesto que algo fundamental ha cambiado en la forma en que vemos o no logramos ver el mundo. Parte de este fracaso, sugiere Godard, deriva de una relación problemática con el pasado y con la memoria. Estamos inundados de imágenes y de información sobre el pasado y sus recientes catástrofes, pero también hay una creciente incapacidad para abordar estos vestigios de una manera que vaya más allá de ellos, en busca de un futuro común. En medio de la amnesia masiva sostenida por la cultura del capitalismo global, las imágenes se han convertido en uno de los muchos elementos agotados y desechables que, en su intrínseco valor de archivo, nunca terminan de ser desechadas, lo que contribuye a sostener un presente cada vez más congelado y despojado de futuro. A veces, Godard parece tener esperanzas ante la posibilidad de que haya imágenes completamente inútiles para el capitalismo pero, como muchos otros, jamás sobreestima la inmunidad de una imagen ante la recuperación y la anulación.

Uno de los presupuestos más paralizantes en los debates sobre la cultura tecnológica contemporánea es el que sostiene que ha habido un cambio de época en un período bastante corto de tiempo, durante el cual las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han reemplazado un amplio conjunto de antiguas formas culturales. Esta ruptura histórica se describe y se teoriza de diversas formas: como el paso de la producción industrial a los procesos y servicios posindustriales, de lo analógico a los medios digitales, o de una cultura basada en la imprenta a una sociedad global unificada por la circulación instantánea de la información. Muy a menudo, este tipo de periodizaciones depende de una comparación en paralelo con períodos históricos anteriores definidos por innovaciones tecnológicas específicas. Por lo tanto, junto a la afirmación de que hemos entrado en una nueva era sin precedentes, está la insistencia tranquilizadora de una correspondencia con, por ejemplo, la era Gutenberg o la Revolución Industrial. En otras palabras, la narrativa de ruptura afirma simultáneamente una continuidad con patrones y secuencias más extensas de innovaciones y cambios tecnológicos.

A menudo se sugiere que ahora estamos en medio de una fase de transición, pasando de una «edad» a otra, y solo en los inicios de esta segunda. Esto presupone un interludio fluctuante de adaptaciones sociales y subjetivas que duran una generación o dos, antes de que una nueva era de estabilidad relativa se fije en su lugar. Una de las consecuencias de representar la contemporaneidad global bajo la forma de una nueva época tecnológica es la sensación de inevitabilidad histórica atribuida a los cambios en la economía a gran escala y en los microfenómenos de la vida cotidiana. La idea del cambio tecnológico como algo cuasiautónomo impulsado por un proceso de autopoiesis o autoorganización permite que muchos aspectos de la realidad social contemporánea sean aceptados como circunstancias necesarias e inalterables, como hechos de la naturaleza. En la falsa inclusión de productos y dispositivos dentro de un linaje que incluye la rueda, el arco ojival, la imprenta y demás,

hay un ocultamiento de las más importantes técnicas inventadas en los últimos ciento cincuenta años: los distintos sistemas para la gestión y el control de los seres humanos.

Esta formulación pseudohistórica del presente como una era digital, en apariencia similar a una Edad de Bronce o era del vapor, perpetúa la ilusión de una coherencia unificada y duradera entre los muchos e incommensurables elementos constitutivos de la experiencia contemporánea. Entre las numerosas presentaciones de este engaño pueden mencionarse las obras promocionales e inconsistentes desde una perspectiva intelectual de futuristas como Nicholas Negroponte, Esther Dyson, Kevin Kelly, y Raymond Kurzweil. Uno de los fundamentos de esta concepción del presente como transición entre «edades» es el axioma popular de que los adolescentes de hoy y los niños más pequeños habitan de modo armonioso la inteligibilidad inclusiva y transparente del mundo tecnológico. Esta caracterización generacional establece que, dentro de unas pocas décadas o menos, la fase de transición habrá terminado y habrá miles de millones de personas con un nivel similar de competencia tecnológica y supuestos intelectuales básicos. Con un nuevo paradigma funcionando en forma plena, habrá innovación pero ocurrirá dentro de los parámetros conceptuales y funcionales estables y duraderos de esta época «digital». Sin embargo, la realidad distintiva de nuestro tiempo es el calculado mantenimiento de un permanente estado de transición. Nunca habrá un «ponerse al día», en términos sociales o individuales, con las cambiantes necesidades tecnológicas. Para la gran mayoría de las personas, la relación perceptual y cognitiva que tenemos con la tecnología informacional y comunicativa seguirá siendo distante y no alcanzaremos jamás un lugar de poder sobre ella. Todo esto se debe a la velocidad con la que surgen nuevos productos y tienen lugar reconfiguraciones arbitrarias de sistemas enteros. Este ritmo intenso excluye la posibilidad de familiarizarse con cualquier situación.

Ciertos teóricos culturales insisten en que tales condiciones pueden servir perfectamente como base para neutralizar el poder institucional, pero no existe evidencia que apoye este punto de vista.

En un nivel fundamental, esto no es siquiera un nuevo estado de cosas. La lógica de la modernización económica que está en juego hoy en día se remonta directamente al siglo XIX. Marx fue uno de los primeros en comprender la incompatibilidad intrínseca del capitalismo con formas sociales estables o duraderas, y la historia de los últimos ciento cincuenta años es inseparable de la «revolución continua» de las formas de producción, circulación, comunicación y diseño de la imagen. Sin embargo, durante este siglo y medio, dentro de las áreas específicas de la vida cultural y económica, hubo numerosos intervalos de aparente estabilidad, durante los cuales ciertas instituciones y dispositivos parecían permanentes o de larga duración. Por ejemplo, el cine, como forma tecnológica, parecía ser consistente con algunas relaciones y elementos relativamente fijos desde finales de los años veinte hasta la década de los sesenta o incluso principios de los setenta. Como desarrollo en el capítulo 3, la televisión en Estados Unidos parecía tener una consistencia material y experiencial entre los años cincuenta y setenta. Estos períodos, en los que ciertos rasgos clave parecían permanentes, permitieron a los críticos proponer teorías del cine, la televisión o el vídeo basadas en el supuesto de que estas formas o sistemas tenían ciertas características inherentes que permitían una autodefinición. Retrospectivamente, lo que se identificó como esencial fue una serie de elementos provisorios que formaban parte de constelaciones más grandes cuyos promedios de cambio resultaron variables e impredecibles.

Del mismo modo, durante la década de los noventa se plantearon muchos intentos ambiciosos de articular las manifestaciones intrínsecas o definitorias de los «nuevos medios». Incluso el más inteligente de estos esfuerzos resultaba limitado por el presupuesto implícito, condicionado por los estudios de períodos históricos anteriores, de que la tarea central era describir y analizar

un nuevo régimen o paradigma tecnológico-discursivo y, lo que es más importante, que este nuevo régimen derivaba de los dispositivos, redes, códigos y arquitecturas globales que se encuentran hoy en día en funcionamiento. Pero hay que subrayar que no estamos, tal como lo propone esta narrativa, pasando meramente de una situación dominante de un sistema maquinal y discursivo a otro. El hecho de que esos libros y ensayos sobre los nuevos medios, escritos hace solo cinco años, ya sean obsoletos es revelador, y todo lo que hoy se escriba con el mismo objetivo se volverá algo caduco, incluso con mayor rapidez. En la actualidad, el particular funcionamiento de las nuevas máquinas o redes y sus efectos son menos importantes que el modo en que los ritmos, velocidades y formatos de consumo veloz e intenso están cambiando la experiencia y la percepción.

Para tomar uno de los muchos ejemplos posibles de la reciente literatura crítica: varios años atrás, un teórico alemán de los medios propuso que el teléfono móvil equipado con pantalla representaba una ruptura «revolucionaria» respecto de las formas tecnológicas previas, incluidos todos los teléfonos anteriores. Sostuvo que, debido a su movilidad, la miniaturización de la pantalla y su capacidad de mostrar datos y vídeos era «un desarrollo verdaderamente radical». Incluso si uno tendiera a acercarse a la historia tecnológica como si fuera una serie de secuencias delimitadas por inventos y descubrimientos, la relevancia de este aparato en particular será, notable e inevitablemente, efímera. Es más útil concebir este dispositivo como un elemento en un flujo transitorio de productos indispensables y desechables. En el horizonte cercano, ya hay pantallas de formatos muy diferentes, en algunos casos con el agregado de la interfaz traslúcida y pequeños dispositivos que se usan en la cabeza, de manera tal que la pantalla coincida con nuestro campo de visión. Además, hay ciertos desarrollos para crear ordenadores que puedan ser guiados por gestos, de manera tal que un saludo, un movimiento de cabeza o un guiño serán suficientes para controlar teclados y cursores. En poco tiempo, esto puede

desplazar la supuesta ubicuidad y necesidad de dispositivos que se operan con la mano y se basan en el tacto, lo que llevará a que las afirmaciones históricas sobre los dispositivos anteriores queden superadas. Pero cuando estos dispositivos (que, sin duda, serán etiquetados como revolucionarios) surjan, lo que harán es simplemente perpetuar el mismo ejercicio banal de consumo ininterrumpido, aislamiento social e impotencia política, en lugar de representar algún punto de inflexión relevante en términos históricos. También tendrán una vida útil muy breve, antes de su inevitable sustitución y viaje a los vertederos de tecnobasura. El único factor constante que conecta la sucesión –de otra manera inconexa– de productos y servicios de consumo es la intensiva integración del tiempo y las actividades personales dentro de los parámetros de intercambio electrónico. Cada año se gastan miles de millones en investigar cómo reducir el tiempo necesario para tomar decisiones, cómo eliminar el tiempo inútil dedicado a la reflexión y la contemplación. Esta es la forma del progreso contemporáneo: la implacable apropiación y dominio del tiempo y de la experiencia.

Como muchos han señalado, la forma que toma la innovación dentro del capitalismo es la de una simulación continua de lo nuevo, mientras las relaciones de poder y el control permanecen efectivamente iguales. Durante gran parte del siglo xx, la producción de la novedad, a pesar de su repetitividad y nulidad, se comercializó en coincidencia con una imaginación social acerca de un futuro más avanzado que el presente o, por lo menos, diferente a él. En el marco del futurismo de mediados del siglo xx, los productos que uno compraba e integraba a la vida cotidiana parecían vagamente vinculados a evocaciones populares de una futura prosperidad mundial, a la benigna automatización que desplazaría el trabajo humano, a la exploración espacial, a la eliminación de la delincuencia, la enfermedad, y otros fenómenos similares. Existía al menos una confianza depositada en las soluciones tecnológicas como respuesta a los problemas sociales. Ahora, el tiempo acelerado del supuesto cambio borra toda percepción de un marco temporal

extendido que se comparta con una colectividad y que sostenga incluso una anticipación nebulosa de un futuro distinto de la realidad actual. La lógica del 24/7 está modelada alrededor de los objetivos individuales de competitividad, progreso, adquisición, seguridad personal y confort a expensas de los demás. El futuro está tan cerca y tan a mano que es imaginable solo por continuidad con la lucha por la supervivencia o el beneficio individual en el más superficial de los presentes.

Puede parecer que mi argumento contiene dos líneas inconsistentes. Por un lado estoy afirmando, junto con algunos otros escritores, que la forma de la cultura tecnológica contemporánea todavía corresponde a la lógica de la modernización tal como se desplegó a fines del XIX –es decir, que algunos rasgos claves del capitalismo de comienzos del XXI todavía pueden vincularse a ciertos aspectos del proyecto industrial asociado a Werner Siemens, Thomas Edison y George Eastman–. Sus nombres son emblema del desarrollo de los imperios corporativos piramidales que reconfiguraron aspectos cruciales del comportamiento social. Sus ambiciones precursoras se cumplieron debido a: 1) una concepción de las necesidades humanas como algo siempre mutable y en expansión; 2) una concepción embrionaria de la mercancía como potencialmente convertible en un flujo abstracto, ya sea de imágenes, sonidos, o energía; 3) una serie de medidas efectivas para disminuir el tiempo de circulación, y 4) en el caso de Eastman y Edison, una temprana pero lúcida visión de la reciprocidad económica entre «*hardware*» y «*software*». Las consecuencias de estos modelos decimonónicos, especialmente la facilitación y maximización de la distribución de contenidos, se impondrían en la vida humana de un modo exhaustivo a lo largo del siglo XX.

Por otro lado, a finales del siglo pasado es posible, a veces, identificar una constelación de fuerzas y entidades diferentes de aquellas del XIX y de sus fases de modernización. En los años noventa, tuvo lugar una completa transformación de la estructura vertical, ejemplificada sobre todo por las innovaciones de Microsoft,

Google y otros, incluso con la persistencia, junto a estos modelos de implementación y control más flexibles y porosos, de algunos remanentes de las viejas estructuras jerárquicas. En este contexto emergente, el consumo tecnológico coincide con (y se vuelve indistinguible de) las estrategias y los efectos de poder. En efecto, durante gran parte del siglo xx, la organización de las sociedades de consumo nunca estuvo desvinculada de las formas de regulación y sujeción social, pero ahora el manejo de la conducta económica es sinónimo de la formación y perpetuación de individuos maleables y dóciles. Una lógica más antigua de obsolescencia planeada continúa funcionando y así impulsa una demanda de reemplazos o versiones mejoradas. Sin embargo, incluso si la dinámica que subyace a la innovación de los productos sigue todavía ligada al porcentaje de beneficio o de competencia corporativa para el predominio en el sector, el ritmo exacerbado de los sistemas, plataformas y modelos «mejorados» o reconfigurados es una parte crucial de la reconstrucción de un sujeto y de la intensificación del control. La docilidad y la separación no son los subproductos indirectos de la economía financiera global, sino su objetivo principal. Hay un vínculo incluso más estrecho entre las necesidades individuales y los programas funcionales e ideológicos en los que cada nuevo producto está inserto. Los «productos» no son exactamente dispositivos o aparatos físicos, sino diversos servicios e interconexiones que se convierten rápidamente en modelos ontológicamente dominantes o exclusivos de la realidad social de cada uno.

Pero este fenómeno contemporáneo de la aceleración no es una mera sucesión lineal de innovaciones en la que un nuevo artículo sustituye a otro que ha alcanzado su fecha de vencimiento. Cada sustitución siempre está acompañada por un aumento exponencial del número anterior de alternativas y opciones. Se trata de un proceso continuo de distensión y expansión que se da de modo simultáneo en diferentes niveles y lugares, un proceso en el que hay una multiplicación de las áreas de tiempo y experiencia que se añaden a las nuevas tareas y demandas propias de máquinas. La

lógica de desplazamiento (o de la obsolescencia) es correlativa a la ampliación y diversificación de los procesos y flujos con los que un individuo se vincula de manera efectiva. Cualquier aparente novedad tecnológica es también una dilatación cualitativa de la adecuación y dependencia de uno a las rutinas 24/7; también es parte de una expansión en el número de puntos en los que un individuo se convierte en una aplicación de nuevos sistemas empresariales y de control.

Hay que decir, sin embargo, que hoy en día los individuos experimentan el funcionamiento de la economía global de maneras muy distintas. Dentro de los sectores cosmopolitas del planeta, incluso entre los grupos de muy bajos ingresos, florecen las estrategias de quitarle poder a la gente usando las técnicas obligatorias de personalización y autoadministración. Al mismo tiempo, hay un gran número de seres humanos al ras o por debajo del nivel de subsistencia que no puede integrarse a los nuevos requisitos del mercado y terminan volviéndose irrelevantes y desechables. La muerte, bajo diferentes ropajes, es uno de los subproductos del neoliberalismo: cuando no se puede extraer nada más de alguien, ya sean recursos o fuerza de trabajo, se vuelve sencillamente desechable. Sin embargo, el actual incremento de la esclavitud sexual y el creciente tráfico de órganos y partes del cuerpo sugiere que el límite de lo desechable puede estirarse de manera rentable para cumplir las demandas de los nuevos sectores del mercado.

Este ritmo implacable de consumo tecnológico, tal como se viene desarrollando en las últimas dos o tres décadas, impide que transcurra algún tiempo significativo en el uso de un producto determinado o una serie de productos, de manera tal que se conviertan en algo lo bastante familiar como para constituir apenas el telón de fondo de la vida de uno. Las capacidades operacionales y de desempeño tienen una prioridad tal que anulan el sentido de cualquier cosa que alguna vez haya sido considerada como «contenido». En lugar de ser un medio para un conjunto más amplio

de fines, el aparato es el fin en sí mismo. Su propósito es dirigir al usuario a la realización cada vez más eficiente de las tareas y funciones rutinarias de la máquina misma. Es imposible para el propio sistema abrir un espacio o una pausa en la que salga a la luz un marco temporal de más largo plazo y marcado por preocupaciones y proyectos transindividuales. La breve vida útil de un aparato o de un dispositivo determinado incluye el placer y el prestigio asociado a su propiedad, pero a la vez implica la conciencia de que el objeto en cuestión está marcado, desde un principio, por la transitoriedad y decadencia. Los ciclos de reemplazo anteriores eran lo suficientemente largos como para, por lo menos, posibilitar la ilusión consensual de una semipermanencia que dominar por un tiempo. Ahora, la brevedad del intervalo antes de que un producto de alta tecnología se convierta literalmente en basura requiere de la coexistencia de dos actitudes contradictorias: por un lado, la necesidad y/o el deseo inicial por el producto y, por el otro, una identificación positiva con el inexorable proceso de cancelación y sustitución. La aceleración de la producción de las novedades es una desactivación de la memoria colectiva. Eso significa que la evaporación del conocimiento histórico ya no tiene que ser implementada de arriba abajo. Las condiciones de acceso a la comunicación e información a nivel cotidiano aseguran el borrado automático del pasado como parte de la construcción espectral del presente.

Estos ciclos tan cortos producirán, de forma inevitable, cierta angustia acerca de lo obsoleto y también frustraciones de diverso tipo. Sin embargo, es importante reconocer el atractivo de alinearse con una secuencia en movimiento perpetuo basada en promesas de funcionalidad, incluso si cualquier beneficio sustancial siempre se pospone. Actualmente, el deseo de acumular objetos es menos importante que la confirmación de que la vida de uno coincide con las aplicaciones, aparatos o redes que, en un momento determinado, se promueven con insistencia. Desde este punto de vista, los acelerados patrones de adquisición y descarte nunca son algo de lo

que arrepentirse sino un signo tangible del acceso de cada uno a aquellas capacidades y flujos más requeridos. De acuerdo con Boltanski y Chiapello, los fenómenos sociales que se caracterizan por el inmovilismo o el cambio de ritmo pausado son marginados y se les quita valor. Involucrarse en actividades en las que el tiempo empleado no puede aprovecharse a través de una interfaz y sus enlaces es ahora algo a evitar o a hacer de forma ocasional.

La sumisión a estos principios es casi irrechazable debido a la amenaza de fracaso social y económico —el miedo a quedarse atrás, a ser considerado obsoleto—. Los ritmos de consumo tecnológico son inseparables de la exigencia de continua autoadministración. Cada nuevo producto o servicio se presenta como esencial para la organización burocrática de nuestras vidas y hay un número cada vez mayor de rutinas y necesidades que constituyen esta vida que, en realidad, nadie ha elegido. La privatización y la compartimentación de nuestras actividades en esta esfera mantienen la ilusión de que uno puede «engañar al sistema» y elaborar una relación única o superior con esas tareas que, o es más profesional, o parece menos comprometida. El mito del *hacker* solitario perpetúa la fantasía de que la relación asimétrica entre el individuo y la red puede torcerse de modo creativo a favor del primero. En realidad, hay una uniformidad impuesta e ineludible en nuestro imperativo de autogestión. La ilusión de elección y autonomía es uno de los fundamentos de este sistema global de autorregulación. En muchos lugares todavía se escucha la afirmación de que las condiciones tecnológicas contemporáneas son esencialmente un conjunto neutral de herramientas que pueden utilizarse de maneras diferentes, incluyendo su uso al servicio de una política emancipatoria. El filósofo Giorgio Agamben ha refutado estas afirmaciones, al sostener que «actualmente no hay un solo instante en la vida de los individuos que no sea modelado, contaminado o controlado por algún dispositivo». Sostiene, de manera muy convincente, que es «imposible que el sujeto de un

dispositivo lo utilice “de manera correcta”. Es más, los defensores de tales discursos frecuentemente son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el cual se hallan acogidos». ²

Preocuparse por las propiedades estéticas de las imágenes digitales, como hacen muchos teóricos y críticos, es evadir la subordinación de la imagen a un amplio campo de operaciones y requisitos no visuales. La mayoría de las imágenes son ahora producidas y distribuidas al servicio de la maximización del tiempo invertido en las formas habituales de autogestión y autorregulación individual. Fredric Jameson plantea que, con la caída de las diferencias significativas entre lo que había sido la esfera del trabajo y la del ocio, el imperativo de mirar imágenes es fundamental para el funcionamiento de la mayoría de las instituciones hegemónicas hoy. Explica el modo en que la iconografía de la cultura de masas, hasta mediados del siglo xx, a menudo proporcionó formas de evadir las prohibiciones de un superego. ³ Ahora, de manera inversa, la exigencia de una inmersión en el contenido visual, veinticuatro horas al día y siete días a la semana, se convierte en una nueva forma de superego institucional. Por supuesto, vemos y contemplamos más imágenes que nunca antes, pero lo hacemos dentro de lo que Michel Foucault ha descrito como una «red de observación permanente». La mayoría de las interpretaciones hechas a lo largo de la historia sobre el término «observador» se desestabilizan cuando los actos individuales de visión son interminablemente solicitados para ser convertidos en información que mejorará las tecnologías de control y *a la vez* constituirá una forma de plusvalía en un mercado basado en la acumulación de información sobre las conductas de los usuarios. Hay una anulación mucho más literal de los presupuestos sobre la posición y el carácter de agente del observador en la creciente variedad de medios técnicos destinados a hacer, del acto mismo de ver, un objeto de observación.

Las formas más avanzadas de vigilancia y análisis de datos utilizadas por las agencias de inteligencia son, ahora, indispensables también para las estrategias de *marketing* de las grandes empresas.

Se utilizan muchísimo las pantallas u otras formas de visualización que rastrean los movimientos de los ojos, así como la duración y la fijación de interés visual en secuencias o flujos de información gráfica. Nuestra lectura casual de una página web puede ser analizada minuciosamente y cuantificada en términos de cómo el ojo barre, se detiene, hace una pausa, se mueve y da prioridad y atención a algunas áreas en detrimento de otras. Incluso en los espacios de tránsito de las grandes tiendas, los escáneres de seguimiento ocular proporcionan información detallada acerca del comportamiento de los individuos, por ejemplo, para determinar cuánto tiempo alguien miró un producto que *no* compró. Desde hace tiempo existe un campo de investigación, financiado generosamente, en el área de la ergonomía óptica. Uno colabora de forma pasiva –y muchas veces voluntaria– con la vigilancia y el suministro de datos sobre uno mismo. Esto desemboca de manera inevitable en procedimientos más finos para la intervención, tanto en el comportamiento individual como en el colectivo. Al mismo tiempo, las imágenes están en estrecha continuidad con todas las formas no visuales de información con las que uno se topa con frecuencia. Una percepción sensorial instrumentalizada no es más que un elemento de acompañamiento en las actividades de acceso, almacenamiento, formateo, manipulación, circulación e intercambio. Un flujo incalculable de imágenes resulta omnipresente las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana, pero lo que finalmente captura la atención del individuo es la administración de las condiciones técnicas que rodean las imágenes: todas las formas crecientes de envío, presentación, formato, almacenamiento, mejora e incorporación de accesorios.

En todas partes uno se encuentra con el sobreentendido complaciente y absurdo de que estos patrones sistémicos están para quedarse y que tales niveles de consumo tecnológico se extienden a la población del planeta, que oscila entre los siete mil y los diez mil millones. Muchos de los que celebran el potencial transformador de las redes de comunicación tienden a pasar por alto las formas

opresivas de trabajo humano y los estragos ambientales de los que dependen sus fantasías de virtualidad y desmaterialización. Incluso entre la pluralidad de voces que afirman que «otro mundo es posible», a menudo existe la idea errónea de que la justicia económica, el intento de atenuar el cambio climático y las relaciones sociales igualitarias pueden darse de algún modo junto con la existencia de corporaciones como Google, Apple y General Electric. Los desafíos a estos delirios encuentran una policía intelectual de muchos tipos. Hay una prohibición efectiva dirigida tanto a la crítica del consumo tecnológico obligatorio como al cuestionamiento de que las capacidades y premisas técnicas existentes podrían desarrollarse al servicio de las necesidades humanas y sociales, en lugar hacerlo al servicio de las necesidades operativas del capital y del imperio. El conjunto, estrecho y monopólico, de productos y servicios electrónicos disponibles en un momento dado enmascara el fenómeno más general denominado «tecnología». Incluso un rechazo parcial a las ofertas comercializadas con intensidad por las grandes multinacionales se interpreta como una oposición a la tecnología en sí. Caracterizar el estado de cosas actual –en realidad indefendible e insostenible– con alguna otra palabra que no sea los epítetos «inevitable» e «inalterable» es una herejía contemporánea. El hecho de que existan opciones creíbles o visibles que permitan vivir al margen de las exigencias de la comunicación y el consumo las veinticuatro horas, los siete días de la semana resulta inadmisibles. Cualquier cuestionamiento o crítica a lo que hoy en día constituyen los medios más eficientes para producir consenso y docilidad y para promover el interés personal como la *raison d'être* de la actividad social es rigurosamente marginado. Articular estrategias de vida que desliguen la tecnología de una lógica de la codicia, la acumulación y el saqueo ambiental merece formas de prohibición institucional sostenidas. De manera notable, la tarea de tales políticas está encabezada por esa clase de académicos y críticos que Paul Nizan llamó *chiens de garde*: hoy los perros guardianes son los intelectuales tecnófilos y los escritores

preocupados por la atención mediática y ansiosos por recibir premios y atención de parte de aquellos que están en el poder. Por supuesto, hay muchos otros obstáculos poderosos para que la imaginación pública conciba relaciones creativas entre tecnología y realidad social.

El filósofo Bernard Stiegler ha escrito mucho sobre las consecuencias de lo que considera la homogeneización de la experiencia perceptual dentro de la cultura contemporánea.⁴ Se interesa en particular por la circulación global de los «objetos temporales» producidos de forma masiva, dentro de los cuales incluye películas, programas de televisión, música pop y videoclips. Menciona la irrupción del uso generalizado de internet a mediados de los años noventa como un punto de inflexión –su fecha clave es 1992– en el impacto de estos productos de la industria audiovisual. Cree que las últimas dos décadas han sido responsables de una «sincronización masiva» de la conciencia y la memoria. La estandarización de la experiencia a tal escala, argumenta, implica una pérdida de la identidad y de la singularidad subjetiva; también conduce a la desastrosa desaparición de la participación y de la creatividad en la producción de los símbolos que todos intercambiamos y compartimos. Su noción de sincronización es radicalmente diferente de lo que yo mencionaba antes como temporalidades compartidas, en las que la copresencia de la diferencia y la otredad puede servir como base para comunidades provisionales. Stiegler concluye que hay una progresiva destrucción del «narcisismo inherente» que es necesario para que un ser humano cuide de sí y de los otros. Y señala los muchos episodios de muertes o suicidios masivos como resultados ominosos de este daño psíquico y existencial.⁵ Aboga por la creación urgente de contraproductos que podrían reintroducir la singularidad en la experiencia cultural y, de algún modo, desvincular el deseo de los imperativos de consumo.

El trabajo de Stiegler es representativo de un giro mayor respecto de la narrativa laudatoria de mediados de los noventa acerca del vínculo entre globalización y nuevas tecnologías de información. En ese momento, había muchos que predecían la apertura de un mundo multicultural de racionalidades locales, de un pluralismo diaspórico y multicéntrico, basado en las esferas electrónicas. Desde el punto de vista de Stiegler, las expectativas respecto de esos desarrollos se basaban en la falta de comprensión de aquello que estaba motorizando muchos de los procesos de globalización. Para él, esos años dieron lugar no a una era posindustrial, sino a una hiperindustrial en la que la lógica de la producción masiva se alineó repentinamente con técnicas que, en formas sin precedentes, combinaron fabricación, distribución y subjetivación a una escala planetaria.

Aunque la mayoría de los argumentos de este filósofo francés son convincentes, creo que el problema de los «objetos temporales» es secundario respecto la extensa y sistemática colonización de la experiencia individual que vengo analizando. Ahora es más importante no tanto capturar la atención a través de un objeto delimitado –una película, un programa de televisión, una pieza musical– cuya recepción masiva parece ser la preocupación principal de Stiegler, sino más bien redirigir la atención hacia operaciones y respuestas repetitivas que siempre se superponen con actos de observación o escucha. Más que la homogeneidad de los productos mediáticos la que perpetúa la separación, el aislamiento y la neutralización de los individuos, lo que me preocupa son los dispositivos más amplios y obligatorios dentro de los cuales se consumen estos elementos y muchos otros. El «contenido» visual y auditivo es, muy a menudo, un material intercambiable que, sumado a su condición de mercancía, circula para habitar y validar nuestra inmersión en las exigencias del capitalismo del siglo XXI. Este autor tiende a caracterizar a los medios de comunicación audiovisual en base a un modelo de consumo relativamente pasivo, tomado en algunos aspectos del fenómeno de la televisión en abierto. Uno de

sus elocuentes ejemplos es la final del mundial de fútbol, cuando miles de millones ven las mismas imágenes en televisión al mismo tiempo. Pero esta noción de consumo no tiene en cuenta la condición de los productos mediáticos actuales como recursos que, de un modo activo, se gestionan, manipulan, intercambian, se reseñan, archivan, recomiendan o «siguen». Cualquier acto de visión está caracterizado por capas de acciones simultáneas e interrupciones, elecciones y respuestas. La idea de largos bloques de tiempo dedicados exclusivamente a ser espectador está pasada de moda. Este tiempo es demasiado valioso para no ser aprovechado con fuentes plurales de ofertas y opciones que maximizan las posibilidades de comercialización y que permiten la acumulación continua de información sobre el usuario.

También es importante considerar otras industrias electrónicas omnipresentes que producen objetos temporales, más abiertos e indeterminados en lo referente a sus efectos, por ejemplo, los juegos *online*, la pornografía en internet y los videojuegos. Las pulsiones y la avidez que se ponen en juego aquí, con sus ilusiones de dominio, ganancia y posesión, son modelos cruciales para la intensificación del consumo 24/7. Un análisis amplio de estas formas más volátiles tendería a complicar las conclusiones de Stiegler sobre la captura del deseo o el colapso del narcisismo primordial. Parece evidente que la postulación de una sincronización global masiva es un detalle que no es reductible a la idea de que todos piensan o hacen lo mismo y está basada en una válida, aunque recóndita, fenomenología de la retención y la memoria. Sin embargo, a la noción de homogeneización industrial de la conciencia y sus flujos que propone Stiegler, uno puede contraponerle la parcialización y fragmentación de las zonas compartidas de la experiencia, que devienen micromundos artificiales de afectos y símbolos. La vastísima cantidad de información accesible puede desplegarse y organizarse al servicio de algo, ya sea personal o político, aberrante o convencional. A través de las posibilidades ilimitadas de filtrar o personalizar, los individuos que mantienen cercanía física pueden

habitar universos inconmensurables e incomunicados. No obstante, la gran mayoría de estos micromundos, a pesar de su evidente diferencia en lo que hace a los contenidos, tiene una monótona semejanza respecto de sus patrones temporales y sus segmentaciones.

Hay otras formas contemporáneas de sincronización masiva no directamente vinculadas a las redes de comunicación e información. Un ejemplo crucial serían muchas de las consecuencias del tráfico global de drogas psicoactivas, tanto legal como ilegal, incluyendo la zona cada vez más borrosa entre ambas (calmantes, tranquilizantes, anfetaminas, etc.). Los cientos de millones de personas que toman nuevas mezclas para la depresión, la hiperactividad o la bipolaridad y otras numerosas patologías produjeron varios colectivos de individuos con sistemas nerviosos alterados. Es evidente que lo mismo puede decirse de las masas enormes de gente que, en cada continente, compran y consumen sustancias ilegales, ya sean opiáceos y derivados de la coca o el proliferante número de drogas de diseño. Sin embargo, mientras que por una parte hay una vaga uniformidad de respuestas y conductas entre los usuarios de un producto farmacéutico específico, por otra existe una trama global de diferentes poblaciones de consumidores de drogas, por lo general físicamente cercanos aunque con afectos, pulsiones e incapacidades muy distintas. La misma dificultad que surge con el problema de las drogas se manifiesta con los objetos mediáticos: la imposibilidad y lo irrelevante de aislar un único determinante como responsable de la alteración de la conciencia. Hay conjuntos cambiantes e indiferenciables de elementos tanto en la ingestión de flujos electrónicos como en la de neuroquímicos.

Mi intención no es abordar el inmenso tema de la relación entre drogas y medios –o examinar las hipótesis familiares de que cada medio es una droga y viceversa–. Por el contrario, quiero remarcar cómo los patrones de consumo generados por los medios contemporáneos y los productos comunicativos también están presentes en otros mercados globales en expansión, por ejemplo, en

los controlados por las grandes empresas farmacéuticas. Aquí también hay una relativa aceleración del ritmo en el que se presentan los productos en apariencia nuevos o mejorados. Al mismo tiempo, hay una multiplicación de los estados físicos o psicológicos para los que se desarrolla cada nueva droga y luego se promociona como tratamiento efectivo y obligatorio. Tal y como ocurre con los nuevos aparatos y servicios digitales, hay una fabricación de falsas necesidades o deficiencias respecto de las cuales las nuevas mercancías son la solución esencial. Hay que añadir que la industria farmacéutica, en alianza con las neurociencias, es un ejemplo clarísimo de la mercantilización y externalización de lo que solía entenderse como «vida interior». En las últimas dos décadas, un rango creciente de estados emocionales ha sido gradualmente patologizado con el objeto de crear nuevos mercados para productos antes innecesarios. Las texturas fluctuantes de afectos y emociones que se sugieren de un modo impreciso, con las nociones de vergüenza, angustia, deseo sexual variable, distracción o tristeza, han sido transformadas, de un modo falaz, en problemas médicos y blancos de drogas muy rentables.

De los muchos vínculos posibles entre drogas psicotrópicas y aparatos de comunicación, uno es la producción paralela de formas de conformidad social. El énfasis que se pone en la docilidad y la tranquilidad circunda las fantasías acerca de la capacidad para actuar y la iniciativa personal, a la vez que apuntala los mercados de ambos productos. Por ejemplo, el uso generalizado en adultos de fármacos para el TDAH (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad) suele estar impulsado por la esperanza de mejorar el propio rendimiento y la competitividad en el lugar de trabajo. De manera más directa, la adicción a la metanfetamina a menudo se vincula con delirios destructivos sobre el desempeño y la autoexaltación. Una semejanza generalizada es el resultado inevitable de la escala global de los mercados en cuestión y de su dependencia de la consistencia y previsibilidad de las acciones de las grandes poblaciones. Esto no se consigue mediante la producción de

individuos similares, como sostienen las teorías de la sociedad de masas, sino a través de la reducción o eliminación de las diferencias, limitando el rango de conductas que pueden funcionar de manera efectiva o con éxito en la mayoría de los contextos institucionales contemporáneos. Por lo tanto, por encima de un estrato económico bastante bajo, una nueva languidez florece no solo en ciertas capas profesionales, grupos sociales o generacionales, sino en casi todos los espacios donde el consumo acelerado se ha convertido en norma. Paul Valéry anticipó algo de esto ya en los años veinte, con su idea de que la civilización tecnocrática acabaría eliminando cualquier forma de vida definida dentro de su esfera de acción como patológica o inconmensurable.⁶ Ser insulso es volverse «regular», algo diferente de la idea de molde que la palabra «conformidad» implica tan a menudo. Las desviaciones se aplanan o se borran, dando lugar a lo que no es «ni irritante ni vigorizante». Esto ha sido más evidente alrededor de la última década, con la desaparición o la domesticación de lo que alguna vez constituyó una gama mucho más amplia de marcadores de la cultura marginal o de la exclusión. La omnipresencia de ambientes 24/7 es una de las condiciones para este aplanamiento, pero lo 24/7 debe entenderse no solo como un tiempo homogéneo y desabrido, sino más bien como una diacronía incapacitada y decrepita. Por cierto, hay temporalidades diferenciadas pero el rango y la profundidad de la distinción entre ellas disminuye y la sustitución sin obstáculos entre esos tiempos se vuelve normal. Las antiguas y más conocidas unidades que señalaban duración (como «de 9 a 5» o «de lunes a viernes») persisten pero también se superponen con todas las otras prácticas de gestión del tiempo, posibles gracias a las redes y mercados que funcionan las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana.

En el pasado, el trabajo repetitivo, a pesar de su carácter tedioso y opresivo, no siempre excluían satisfacciones derivadas de la propia habilidad o de la operación eficiente de herramientas y máquinas. Tal como lo muestran ciertos historiadores, los sistemas modernos de trabajo no podrían haber florecido sin el cultivo de

nuevos valores en el contexto de la industrialización, que reemplazaran a aquellos que sostenían el trabajo artesanal o manual. La posibilidad de tener una sensación de haber logrado algo con el producto final del propio trabajo se volvió cada vez menos real en las condiciones de las grandes fábricas. En su lugar, surgieron maneras de fomentar la identificación con los procesos mecánicos mismos. Parte de la cultura de la modernidad tomó su forma alrededor de diversas afirmaciones acerca de la gratificación individual que podía causar emular el ritmo insensible de la mecanización, así como su eficiencia y dinamismo. Sin embargo, lo que en los siglos XIX y XX a menudo eran compensaciones ambivalentes o apenas simbólicas, se ha convertido en un conjunto más intenso de satisfacciones tanto reales como imaginarias. Debido a la permeabilidad, incluso a la indistinción, entre los tiempos de trabajo y de ocio, las competencias y los gestos que alguna vez se restringieron a los lugares de trabajo son, ahora, una parte universal de la textura de la vida electrónica y 24/7 de cada uno. La ubicuidad de las interfaces tecnológicas conduce a los usuarios, de forma inevitable, a luchar por una creciente fluidez y erudición. Pero la habilidad que uno adquiere con cada aplicación o herramienta particular es, en verdad, una mayor adecuación al requisito intrínseco y funcional de reducir de modo continuo el tiempo de cada intercambio u operación. Los dispositivos necesitan un manejo sin fricción aparente, una destreza y un saber hacer que produce autosatisfacción y que también puede impresionar a los demás como una capacidad superior para hacer uso eficiente o gratificante de los recursos tecnológicos. El sentido de inventiva individual proporciona la convicción pasajera de que uno está del lado de los vencedores del sistema, de que ha logrado salir adelante; pero lo que hay, al final, es una nivelación generalizada de los usuarios: todos se vuelven objetos intercambiables de la misma desposesión masiva de tiempo y praxis.

La adaptación individual a estos ritmos ha tenido consecuencias sociales y ambientales devastadoras y ha producido una normalización colectiva de este incesante desplazamiento y descarte. Debido a que se crea de manera continua una pérdida, hay una memoria atrofiada que deja de reconocerla como tal. La narrativa de nuestra vida personal cambia en su composición fundamental. En lugar de una secuencia estereotipada de lugares y acontecimientos relacionados con la familia, el trabajo y las relaciones, el hilo conductor de la historia de vida está constituido ahora por los productos electrónicos y los servicios mediáticos a través de los cuales toda la experiencia resulta filtrada, grabada o construida. Como la posibilidad de un solo puesto de trabajo durante toda la vida se desvanece, para muchos la vida laboral posible es la elaboración de una relación con los aparatos. Todo lo que alguna vez se consideró «personal» ahora se reconfigura para facilitar la construcción del sí en un revoltijo de identidades que existen solo como efectos de estas configuraciones tecnológicas pasajeras.

Los marcos a través de los cuales se puede entender el mundo continúan perdiendo complejidad, siendo drenados de todo lo que no está planificado o previsto. Por eso, muchas formas (polivalentes y de larga duración) de intercambio social, se han rediseñado en secuencias habituales de solicitud y respuesta. Al mismo tiempo, el rango de lo que constituye la respuesta se vuelve una fórmula y, en muchas instancias, se reduce a un pequeño inventario de posibles gestos u opciones. Debido a que la cuenta bancaria y las amistades ahora se pueden manejar a través de operaciones y gestos mecánicos idénticos, hay una homogeneización creciente de lo que solían ser áreas desvinculadas de la experiencia. Al mismo tiempo, las zonas de vida cotidiana que quedan y no tienen fines cuantitativos o adquisitivos o no se pueden adaptar a la participación telemática, tienden a deteriorarse en términos de estima y atractivo. Las actividades de la vida real que no tienen un correlato en internet empiezan a atrofiarse o dejan de ser relevantes. Hay una asimetría insuperable que degrada cualquier acontecimiento o intercambio

local. Debido a la infinidad de contenidos accesibles 24/7, siempre habrá algo *online* más informativo, más sorprendente, más divertido, más impresionante que cualquier cosa en las circunstancias reales inmediatas. Hoy es un hecho que la disponibilidad ilimitada de información o de imágenes puede sobrepasar o anular cualquier comunicación o exploración de ideas a escala humana.

Según el colectivo Tiqqun, nos hemos convertido en habitantes inofensivos y flexibles de las sociedades globales urbanas.⁷ Incluso en ausencia de cualquier compulsión directa, elegimos hacer lo que nos dicen que hagamos; permitimos que la gestión de nuestros cuerpos, nuestras ideas, nuestro entretenimiento y todas nuestras necesidades imaginarias se nos impongan desde fuera. Compramos los productos que nos han recomendado por medio de la monitorización de nuestras vidas digitales y luego dejamos de forma voluntaria un *feedback* sobre lo que hemos comprado. Somos el sujeto obediente que se somete a todo tipo de intrusión biométrica y de vigilancia, que ingiere agua y alimentos tóxicos y vive cerca de reactores nucleares sin quejarse. La abdicación absoluta de la responsabilidad por la vida queda de manifiesto en los títulos de las muchas –y muy vendidas– guías que nos dicen, con una fatalidad sombría, las mil películas para ver antes de morir, los cien destinos turísticos para visitar antes de morir, los quinientos libros para leer antes de morir.

Capítulo 3

En una obra de arte muy conocida hay algunas anticipaciones significativas de la temporalidad 24/7 que venimos analizando hasta ahora. El artista británico Joseph Wright pintó, en 1782, una obra titulada *La hilandería de algodón de Arkwright durante la noche*. La imagen se reprodujo en muchos libros de historia de la industrialización para ilustrar –muchas veces de manera engañosa– el impacto de la producción fabril en la Inglaterra rural (un impacto que durante décadas no se sintió). La extrañeza de la pintura surge en parte de la sencilla pero claramente aberrante implantación del edificio de ladrillos de seis o siete pisos en lo que de otro modo sería un paisaje rural salvaje. Como advirtieron los historiadores, son estructuras sin precedente en la arquitectura inglesa. Más perturbadora es, sin embargo, la elaboración de una escena nocturna en la que un cielo nublado e iluminado por la luz de la luna coexiste con los puntos de las ventanas iluminadas por las lámparas de gas de la hilandería. La iluminación artificial de la fábrica anuncia el desarrollo racionalizado de una relación abstracta entre tiempo y trabajo, desligada de las temporalidades cíclicas y los movimientos lunares y solares. Lo novedoso de la fábrica de Arkwright no es la determinación mecánica, como las máquinas de vapor (que recibían energía solo a través del agua) o las más recientes máquinas hiladoras. Se trata, en cambio, de una radical reconceptualización de la relación entre tiempo y trabajo: es la idea de operaciones productivas que no se detienen, de un trabajo rentable que funciona las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana. En el espacio específico que muestra la imagen, se instaló una fuerza de trabajo humana, incluyendo muchos niños, que debía operar las máquinas en turnos continuos de doce horas. Marx entendió el modo en que el capitalismo era inseparable de esta reorganización del tiempo, y con mayor énfasis del tiempo del trabajo vivo, en

cuanto forma de producir plusvalía. Para amplificar esta relación, cita las palabras de Andrew Ure, el escocés defensor de la racionalización industrial:

La dificultad estribaba sobre todo en la disciplina necesaria para hacer que los hombres renunciasen a sus hábitos irregulares en el trabajo y para que se identificaran con la regularidad invariable del gran autómatas. Inventar y poner en vigencia un código de disciplina fabril ajustado a las necesidades y a la celeridad del sistema mecánico: he aquí una empresa digna de Hércules, he aquí la noble obra de Arkwright.¹

La disyuntiva espectral de la imagen de Wright subraya la reflexión de Marx sobre la relación disonante que mantiene el capitalismo con el mundo agrario del cual surge. La agricultura, insistía Marx, «nunca pudo ser la esfera en la que se inicia el capitalismo, la esfera en la que fija su residencia original».² Las temporalidades cíclicas, ya sean estacionales o diurnas, alrededor de las cuales la agricultura ha estado basada siempre, constituyen un conjunto insuperable de resistencias a la reformulación del tiempo laboral del cual depende el capitalismo desde sus comienzos. Las «condiciones naturales» de la vida agraria impedían el control necesario sobre el tiempo de la producción, y mostraban, por lo tanto, la necesidad de una «residencia» sin precedentes, ajena al largo peso de las costumbres y los ritmos que se remontan a la prehistoria. El primer requisito del capitalismo, escribió Marx, fue la disolución de la relación con la tierra. La fábrica moderna, por lo tanto, emerge como un espacio autónomo en el que la organización del trabajo podría desconectarse de la familia, la comunidad, el entorno o cualquier interdependencia o asociación. La agricultura, como observa Marx de un modo profético, solo podría ser industrializada retroactivamente.

La hilandería de algodón de Arkwright durante la noche expresa la proximidad física entre estas dos esferas –una natural y una inventada– y también, cierto sentido de su inconmensurabilidad y fatal incompatibilidad. Solo después de que el capitalismo hubiera establecido su orden abstracto en todos lados –de hecho, únicamente tras la destrucción ocasionada por la Segunda Guerra

Mundial– pudo imponerse sobre la agricultura, con un modelo de granja-fábrica aplicado tanto a los animales como a los cultivos. Más recientemente, corporaciones como Monsanto y Dupon han logrado derrotar finalmente las «condiciones naturales» de Marx, con materiales agrícolas genéticamente modificados. Pero esta imagen bastante temprana de una cercanía irreconciliable contradice, sin embargo, la idea de una «revolución industrial» que devastó el campo y desplazó con rapidez a los trabajadores rurales hacia las ciudades y las fábricas. En lugar de eso, lo que se produjo fue un deterioro prolongado y gradual de las antiguas formas y espacios.

Para ser claro: utilizo la fábrica de Arkwright, tal como la visualizó Wright, para designar, no la racionalización de la manufactura, sino una homogeneización más amplia del tiempo y una conceptualización de los procesos ininterrumpidos que invalidan las restricciones naturales y sociales. De modo evidente, durante los cien años siguientes, hacia finales del XIX, la realidad de las fábricas funcionando las veinticuatro horas del día era algo excepcional, no constituía la regla. Fue en otras esferas de la modernización económica donde la organización desnaturalizada e ininterrumpida del tiempo se volvió más general. Junto con la reestructuración a gran escala del trabajo y la producción en el siglo XIX, se enlazaron proyectos esenciales para el crecimiento del capital: la aceleración y el control tanto del tiempo de la circulación como del tiempo de la comunicación. Durante finales de las décadas de 1830 y principios de 1840, estos tiempos incluyeron el trazado de rutas de transporte, en especial líneas férreas pero también canales y túneles a través de las montañas así como la mejora de la velocidad y el rendimiento del buque a vapor. También hubo un desarrollo paralelo de las redes telegráficas: este período inicial asistió a la primera transferencia de dinero por cable, y a la instalación, en 1850, del cable subacuático a través del canal de la Mancha. Cerca de 1858, Marx propone alguna de las formulaciones cruciales sobre la importancia de estos desarrollos: «debido a su naturaleza, el capital atraviesa toda barrera espacial. Por lo tanto, la creación de las condiciones físicas

de intercambio –de los medios de comunicación y transporte–, es decir, la aniquilación del espacio por el tiempo, se vuelve una necesidad fundamental para esto».³ Sin embargo, hay que subrayar que lo que era importante para su análisis no era simplemente el logro tecnológico de mayor velocidad para el envío de mercancías o la consecución de comunicaciones casi instantáneas. Por el contrario, si la circulación es un proceso esencial del capital, esto se debe a «la *continuidad constante* del proceso». En efecto, Marx postula la temporalidad 24/7 como fundamental para el funcionamiento del capital; él entiende que estos procesos donde se pone en juego la duración también son metamórficos. Dentro de esta «continuidad constante» se da «la transición fluida y sin obstáculos de valores de una forma a otra». Es decir, el valor estaba en un estado de transformación infinita, presentándose «a veces como dinero, a veces como mercancía y luego, otra vez como valor de cambio y otra vez como valor de uso». Estas redes operaban sobre la base de principios que podrían permanecer vigentes, a través de numerosas materializaciones tecnológicas, hasta el presente. No eran simplemente conductos neutrales de alta velocidad; más bien, eran instrumentos alquímicos para generar las abstracciones integrales del capitalismo, que estaba destinado a ser global. Ya no son los productos manufacturados sino los lenguajes, las imágenes, las formas de intercambio social las que se rehacen para garantizar su compatibilidad con estos sistemas. Hubiese sido difícil que esta transmutación ocurriese una sola vez, ya que con cada actualización y expansión de estas redes, surgieron nuevas formas de fluidez y convertibilidad.

Durante los siguientes ciento cincuenta años (a grandes rasgos, desde 1850 hasta los años noventa del siglo xx), las metamorfosis y aceleraciones de un capitalismo siempre globalizándose se impusieron solo de un modo lento y parcial sobre la vida social individual. La modernidad, pese a sus connotaciones populares, no es el mundo transformado en forma radical. Es más bien, como algunos críticos han demostrado, la experiencia híbrida y disonante

de habitar, de forma intermitente, velocidades y espacios modernizados y, a la vez, los restos de universos vitales precapitalistas, ya sea sociales o naturales. La imagen de Wright es una revelación temprana de la coincidencia y la contigüidad, durante la modernidad, de sistemas en última instancia incompatibles. La producción fabril, por ejemplo, no extinguió de modo abrupto los antiguos ritmos diurnos ni los lazos sociales de los entornos agrarios. Por el contrario, hubo un largo período de convivencia durante el cual la vida rural fue poco a poco desmantelada o subsumida por los nuevos procesos. Hay innumerables ejemplos de la durabilidad – aunque sea de forma dañada y deteriorada– de las antiguas formas, valores, técnicas y jerarquías dentro de la modernización capitalista. Jameson sugiere que, incluso a principios del siglo xx, «solo un porcentaje ínfimo del espacio físico y social de Occidente podía considerarse totalmente moderno ya sea en tecnología o producción, o sustancialmente burgués en su cultura de clase. Estos desarrollos paralelos no se completaron en la mayoría de los países europeos sino hasta el final de la Segunda Guerra Mundial».⁴

Si bien uno podría debatir la omnipresencia de la modernización en varios momentos, la periodización de Jameson nos recuerda que el siglo xix y buena parte del xx fueron, en efecto, un mosaico de espacios y tiempos disyuntivos, algunos racionalizados y moldeados por los nuevos requisitos institucionales y de mercado, y muchos otros en los que sobrevivían con obstinación los patrones y presupuestos premodernos. Especialmente significativa es la designación provisional de 1945 para indicar un punto de inflexión histórica. En el nivel más sencillo de la especificidad histórica, esto significa recordar, por ejemplo, que los nazis desarrollaban sus cohetes V-2 pero, al mismo tiempo, dependían de un millón y medio de caballos para el transporte militar.⁵ Un número bastante elevado para la llamada «guerra mecanizada» del siglo xx. Más importante aún, como han demostrado algunos escritores, desde Ernest Mandel a Thomas Pynchon, la Segunda Guerra Mundial, en su destructividad e impacto global, fue un evento homogeneizador sin precedentes en

el que se borraron identidades, tejidos sociales y territorios obsoletos. Fue la construcción, siempre que fuera posible, de una tabula rasa que se convertiría en la plataforma de la última fase de la globalización del capitalismo. La Segunda Guerra Mundial fue el crisol en el que se forjaron nuevos paradigmas de comunicación, información y control, y en el que se consolidaron las conexiones entre la investigación científica, las empresas transnacionales y el poder militar.

Durante el siglo y medio anterior a la Segunda Guerra Mundial, una de las formas en la que puede representarse la textura desigual de la modernización incompleta o parcial es a través de la revisión de las instituciones disciplinarias que lleva adelante Foucault. Como este autor señala, uno de los problemas centrales a los que se enfrentan los Estados posrevolucionarios y otros poderosos intereses, a comienzos del siglo XIX, es el control y la gestión de poblaciones potencialmente indisciplinadas que habían sido arrancadas de espacios y patrones de trabajo premodernos. Surge una tecnología de poder que introduce métodos dispersos para la regulación del comportamiento de grandes grupos –en las fábricas, las escuelas, las prisiones, los ejércitos modernos y, más tarde, en las oficinas de las proliferantes burocracias–. En especial durante la segunda mitad del siglo XIX y ya en el siglo XX, estos eran los lugares donde los individuos fueron literalmente confinados durante gran parte del día o de la semana (o mucho más tiempo, en el caso de las prisiones) y sometidos a una serie de rutinas y procedimientos obligatorios. Eran también lugares de entrenamiento, normalización y acumulación de conocimientos sobre quienes estaban confinados o empleados allí.

Pero, a pesar de la descripción que hace Foucault de las instituciones disciplinarias como un «*continuum* carcelario» que cubría a la sociedad en su conjunto, un elemento clave del período histórico en cuestión es la existencia paralela de tiempos y lugares sin regulación, sin organización ni supervisión. La noción de vida cotidiana –a pesar de su carácter esquivo y problemático– es una

forma válida para generalizar el cambio y el agregado impreciso de temporalidades, comportamientos y lugares que, en efecto, constituyeron las capas de la vida *no administrada*; una vida separada, al menos parcialmente, de los imperativos disciplinarios. Incluso si uno le atribuye un estatus histórico *longue durée* a la vida cotidiana y la imagina como un fundamento a priori de todas las sociedades humanas, se hace evidente, sin embargo, que su posibilidad y su realidad se transforman de manera drástica con el surgimiento del capitalismo. Sus bases materiales experimentan rápidas metamorfosis, impulsadas por la especialización económica y la privatización de la experiencia individual. Sin embargo, aun en medio de estos cambios, la vida cotidiana es el repositorio en el que se reubican los rudimentos de la experiencia premoderna, incluyendo el sueño.

Para Henri Lefebvre, la repetición y el hábito siempre fueron las características esenciales de la vida cotidiana, que es inseparable de las formas cíclicas de la repetición de días y noches, estaciones y cosechas, el trabajo y la fiesta, la vigilia y el sueño, las necesidades corporales y su satisfacción. A pesar de que las texturas reales de la sociedad agraria fueron erradicadas de forma constante, la vida cotidiana retuvo con terquedad en su estructura algunos de los ritmos constantes e invisibles de la vida tal como se la conocía hasta ese momento. Muchas de las consecuencias de la modernización capitalista, tal como se dieron en el siglo XIX y principios del XX, parecían la antítesis de lo rutinario pues eran en esencia acumulativas, anticíclicas y de desarrollo; sin embargo, también trajeron aparejadas ciertas formas del hábito y la repetición. Hay una interacción volátil y confusa entre las capas mundanas de la vida diaria que perduran desde la premodernidad y la insinuación gradual de rutinas generadas institucionalmente que contaminan o desplazan las experiencias ligadas a los antiguos modelos. Los espacios sociales de la feria o el mercado son desplazados por los centros comerciales, el acontecimiento periódico de la fiesta se sustituye por un tiempo de ocio mercantilizado y se fabrica una secuencia

interminable de necesidades engañosas que degradan y humillan el sencillo acto de compartir, a través del cual, durante mucho tiempo, se gratificaba o satisfacía el apetito humano. Uno de los aciertos del trabajo de Lefebvre es su rechazo de una relación abiertamente antagónica entre la modernidad y lo cotidiano. Lo cotidiano es a la vez demasiado fugitivo, demasiado abierto para ser imaginado como un campo de prácticas resistentes a los códigos e instituciones de la modernización. A pesar de que en varios momentos de la historia la vida cotidiana ha sido el terreno del cual proceden las formas de oposición y resistencia, también está en la naturaleza de lo cotidiano adaptarse y reformarse –a menudo de un modo sumiso– como respuesta a lo que lo erosiona o se inmiscuye en su territorio. Algunos han afirmado que esta pasividad ha sido también su capacidad de recuperación histórica, pero en las últimas dos décadas esta creencia ha sido más difícil de sostener.

A finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, la noción de vida cotidiana era un modo de describir lo que quedaba o lo que permanecía de cara a la modernización económica y a la creciente subdivisión de la actividad social. Lo cotidiano era la vaga constelación de espacios y tiempos *fuera* de lo que estaba organizado e institucionalizado alrededor del trabajo, el consenso y el consumo. Consistía en todos esos hábitos diarios que pasaban inadvertidos, en los que uno permanecía en el anonimato. Debido a su resistencia a la captura y a la dificultad de volverse útil, lo cotidiano fue considerado por muchos como un núcleo con potencial revolucionario. Para Maurice Blanchot, su peligrosa esencia consiste en que no toma la forma de un acontecimiento y pasa desapercibido. En francés, el adjetivo *quotidienne* evoca la antigua práctica de marcar y numerar el paso del día solar y enfatiza los ritmos diurnos que, durante mucho tiempo, fueron la base de la existencia social. Pero lo que Lefebvre, Debord y otros también describen en los años cincuenta es la intensa ocupación de la vida cotidiana por el consumo, el ocio organizado y el espectáculo. En este marco, las rebeliones de la década de los sesenta en parte se

organizaban, al menos en Europa y América del Norte, alrededor de la idea de rescatar el terreno de la vida cotidiana de la institucionalización y la especialización.

Sin embargo, con la contrarrevolución de los años ochenta, el auge del neoliberalismo, la comercialización de los ordenadores personales y el desmantelamiento de los sistemas de protección social, el asalto a la vida cotidiana adquiere una nueva ferocidad. El tiempo mismo se mercantilizó y el individuo se redefinió como un agente económico a tiempo completo, incluso en el contexto del «capitalismo sin trabajo».

En un ensayo de los años noventa, breve pero muy influyente, Deleuze propone que la noción de sociedad disciplinaria ya no es un modelo adecuado para explicar las operaciones contemporáneas del poder. Así sintetiza la emergencia de lo que llamó «sociedades de control»,⁶ en las que las regulaciones institucionales de la vida individual y social funcionan de un modo continuo y fluido, durante las veinticuatro horas. Sostiene que, en las sociedades disciplinarias, las formas de coerción y vigilancia se dan en lugares específicos –la escuela, el trabajo, la casa– pero si uno ocupa espacios intermedios, está relativamente libre de ser monitorizado. Es posible identificar estos espacios intermedios y desregulados como una serie de diversos componentes de la vida cotidiana. Pero una sociedad controlada, según Deleuze, se caracteriza por la desaparición de brechas, espacios y tiempos abiertos. Los mecanismos de control y los efectos de la normalización penetran constantemente en casi todos lados y se interiorizan de un modo más comprensivo y microscópico que aquel que caracterizaba al poder disciplinario del siglo XIX y gran parte del XX. No queda duda de que la emergencia de este régimen de control corresponde a las transformaciones del sistema-mundo del capitalismo, al giro de la producción hacia el mundo financiero. También plantea que todas las transformaciones tecnológicas recientes son solo sintomáticas, son manifestaciones de una «mutación en el capitalismo».

En la medida en que el texto de Deleuze se volvió más influyente, quedó claro, en una mirada retrospectiva, que las formas disciplinarias de poder no desaparecieron ni fueron reemplazadas, como él sostiene. Los modos continuos de control tomaron la forma de capas adicionales de regulación todavía en funcionamiento, que incluso se volvieron formas amplificadas de disciplina. Contra Deleuze, se podría decir que el uso de un confinamiento físico duro es mayor hoy en día que en cualquier momento previo, en una red de prisiones panópticas que se expande hasta el delirio. Su evocación de espacios abiertos, amorfos y sin fronteras queda refutada por el brutal desarrollo de espacios amurallados y límites marcados, tanto en poblaciones como en regiones bien específicas. Se advierte, también de manera retrospectiva, que este autor no abordó la superposición entre sociedad de control y la proliferante producción de necesidades individuales en la sociedad de consumo, mucho más allá de los productos y las mercancías obligatorias incluso en los setenta. No obstante, en los países ricos del mundo, lo que alguna vez fue consumismo se ha convertido en una actividad, las veinticuatro horas, los siete días de la semana, relacionada con las técnicas de personalización, individualización, interacción con los dispositivos y comunicación obligatoria. La construcción del sí es el trabajo al que todos estamos abocados: cumplimos de forma obediente con el mandato de reinventarnos todo el tiempo y de administrar nuestras intrincadas identidades. Tal como afirma Zygmunt Bauman, no podemos aprehender el hecho de que rechazar este trabajo sin fin no es una opción posible.⁷

En un pequeño libro que Debord publicó un año y medio antes del ensayo de Deleuze, uno puede encontrar conclusiones que son asombrosamente similares. En sus *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, advierte que la existencia individual ha sido imbuida por los efectos de la dominación, con una nueva intensidad y amplitud. No propone un cambio de paradigma como el que sugiere Deleuze, sino que más bien señala que hubo una modificación en la naturaleza del espectáculo, un desplazamiento desde el espectáculo

difuso de los años sesenta (la etiqueta que usa para caracterizar a las sociedades de consumo occidentales) a lo que ve como un espectáculo global e *integrado*. La diferencia central es que en los sesenta todavía había zonas de la vida social que seguían siendo relativamente autónomas y ajenas a los efectos del espectáculo, mientras que en el momento en que escribe (cerca de los noventa) ya no queda ninguna. La vida cotidiana ya no es políticamente relevante y perdura solo como una simulación vaciada de su antigua sustancialidad.

Exceptuando una herencia aún importante pero destinada a disminuir, constituida por libros y construcciones antiguos [...], no existe nada – en la cultura, en la naturaleza– que no haya sido transformado y polucionado según los medios y los intereses de la industria moderna.⁸

En ese momento, Debord y Deleuze escribían contra la corriente dominante. El «corto siglo xx» estaba llegando a un final abrupto, entre 1989 y 1991, con lo que para muchos parecían desarrollos esperanzadores, incluyendo la caída del Muro de Berlín y la disolución del mundo bipolar de la guerra fría. Junto con los relatos triunfalistas de la globalización y las declaraciones fáciles acerca del final histórico de la competencia de los sistemas mundiales se desarrollaban los ampliamente promovidos «paradigmas» para una era pospolítica y posideológica. Veinte años más tarde, es difícil recordar la seriedad con la que se hicieron estas afirmaciones fatuas, en nombre de un Occidente que parecía estar a punto de ocupar y remodelar todo el planeta sin esfuerzo. No por casualidad este fue también el momento en el que apareció, aparentemente de la nada, esa entidad vaga, mágicamente evocada entonces como ciberespacio. Fue anunciada como un conjunto sin precedentes de herramientas, con nada menos que el poder de reinventar el yo y su relación con el mundo. Pero incluso entonces, a mediados de la década de los noventa, la euforia retro psicodélica promocional había

desaparecido y quedó claro que, aunque el ciberespacio era, de hecho, una reinención del yo, esa transformación y reinención venía de la mano de las corporaciones transnacionales.

La primera parte de los años noventa fue decisiva, no tanto por su carácter novedoso o sin precedentes, sino más bien por el cumplimiento y la consolidación de esas posibilidades sistémicas, incipientes en la fábrica de Arkwright, que se llevaron adelante solo de manera parcial con las redes de transporte y comunicación del siglo XIX. A finales del siglo XX era posible contemplar una integración más amplia del sujeto humano en la «continuidad constante» de un capitalismo 24/7 que había sido siempre inherentemente global. Hoy, los espacios de comunicación, producción y circulación de la información operan de forma permanente y penetran en todas partes. Un alineamiento temporal del individuo con el funcionamiento de los mercados y dos siglos de desarrollo hacen que las distinciones entre el tiempo del trabajo y el no trabajo, entre lo público y lo privado, entre la vida cotidiana y las esferas institucionalmente organizadas sean del todo irrelevantes. En estas condiciones, la mercantilización implacable de esferas de la actividad social antes autónomas avanza sin control alguno. El sueño es la única barrera que queda, la única «condición natural» que el capitalismo no puede eliminar.

A finales de los noventa, cuando Google era apenas una compañía privada de un año de antigüedad, su futuro presidente ejecutivo ya estaba articulando el contexto en el que tal empresa florecería. El doctor Eric Schmidt declaró que el siglo XXI sería sinónimo de lo que él llamó la «economía de la atención» y que las corporaciones globales dominantes serían aquellas que lograran maximizar el número de «ojos» a controlar y administrar de un modo consistente.⁹ La intensidad de la competencia por el control de, o el acceso a, las horas de vigilia de una persona es el resultado de la gran desproporción entre los límites temporales y humanos y la cantidad casi infinita de «contenido» a ser comercializado. Pero el éxito de una empresa también se puede medir por la cantidad de

información que puede extraer, acumular y usar para predecir y modificar el comportamiento de cualquier individuo con una identidad digital. Uno de los objetivos de Google, Facebook y otras empresas (en cinco años los nombres pueden ser otros) es normalizar y hacer indispensable, como sintetiza Deleuze, la idea de una interfaz continua –no literalmente continua, pero sí capaz de crear un compromiso en gran medida ininterrumpido con una serie de pantallas de distinto tipo que exigen de forma incansable interés o respuesta–. Por supuesto, hay interrupciones, pero no son intervalos en los que se pueda cultivar o sustentar algún tipo de contraproyecto o corriente de pensamiento. A medida que la oportunidad para las transacciones electrónicas de todo tipo se vuelve omnipresente, no hay ningún vestigio de lo que solía ser la vida cotidiana más allá del alcance de la intrusión corporativa. Una economía de la atención disuelve la separación entre lo personal y lo profesional, entre el entretenimiento y la información, todo sobreimpreso por una funcionalidad compulsiva de la información que opera de modo indefectible las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana. Incluso como coloquialismo contemporáneo, el uso del término «ojo» para nombrar el lugar de control reubica la visión humana como actividad motora que puede someterse a un estímulo o dirección. El objetivo es refinar la capacidad de localizar el movimiento de la mirada sobre lugares específicos o puntos de interés. El ojo resulta desalojado del ámbito de la óptica y se convierte en un elemento mediador en un circuito cuyo resultado final es siempre una respuesta motora del cuerpo a una solicitud electrónica. A partir de este contexto, Google y otras corporaciones compiten ahora por el dominio sobre lo que queda de lo cotidiano. Algunos argumentarán que lo que constituye la vida diaria está recreándose de forma permanente y que hoy florece en áreas específicas del intercambio y la expresión *online*. Sin embargo, si se aceptara que una noción significativa de la vida cotidiana es inseparable de su anonimato fugitivo, entonces sería difícil entender

lo que podría tener en común con ese tiempo en el que todos nuestros gestos son grabados, archivados y procesados con el objetivo de predeterminedar las propias decisiones y acciones futuras.

Hay una tradición crítica muy conocida, que se remonta a finales del siglo XIX, que considera la estandarización de la experiencia como uno de los atributos definitorios de la modernidad en Occidente. En un principio, la idea de lo rutinario se tomó del espacio del trabajo industrial y de su necesidad de ejecución continua de acciones y tareas repetidas. A comienzos del siglo XX, la noción se expandió hasta incluir aspectos cruciales de las emergentes sociedades de masas, como por ejemplo la uniformidad del Estado y de las burocracias corporativas y el impacto de la producción masiva en una cultura de consumo moderna. Sin embargo, durante gran parte del siglo anterior, las esferas del trabajo y del ocio, de lo público y lo personal, mantenían –de modo real o aparente– un cierto grado de distinción y separación. A pesar de la a menudo opresiva rutina y del hábito, la vida era, para mucha gente, una textura diferenciada de rutinas variopintas que se enlazaban dentro y fuera de algunos espacios y tiempos no regulados. En este sentido, el hábito es una forma de entender el verdadero comportamiento social como algo situado en algún lugar entre los extremos imaginarios de una sociedad de seres somnolientos y manipulados y una nación activa de individuos «despiertos». Por supuesto, en el análisis de los siglos XIX y XX me refiero a varios fenómenos históricos únicos y específicos, así como a los hábitos que esos fenómenos produjeron: por ejemplo, las variadas estrategias para la mecanización y la racionalización de la actividad humana en los lugares de trabajo y la estandarización de muchas formas de consumo cultural. Parte de mi argumentación más general es que las importantes convergencias de estas áreas han sido un componente fundamental de las iniciativas neoliberales desde los años ochenta. El resultado es la aparición de formas de

hábito que inevitablemente son 24/7 y que están atadas de manera recíproca a mecanismos de poder que son igualmente «continuos y carentes de fronteras».

A comienzos de los años noventa, el problema del hábito en el contexto de la modernidad era una preocupación para muchos filósofos y teóricos sociales que creían en la democracia participativa. John Dewey es uno de los más conocidos, en particular por su interés en los modos en que el comportamiento automático o de conducta habitual de la modernidad industrial se enfrentaba con la posibilidad de la existencia de una ciudadanía inteligente y reflexiva necesaria para la política democrática. Sin embargo, su forma de salir de este *impasse* consistió en insistir, con el optimismo que lo caracteriza, en que los hábitos, en sus ropajes modernos, producirían su propia superación. La novedad y la comunicación, sostenía, sin duda desalentarían la repetición.

Cada hábito demanda sus propias condiciones para ejercitarse y cuando los hábitos son numerosos y complejos, como ocurre en el organismo humano, encontrar estas condiciones implica cierta búsqueda y cierta experimentación. Paradójicamente, el aumento del poder de producir hábitos supone un aumento de la susceptibilidad, la sensibilidad y responsabilidad.¹⁰

El profundo conocimiento de Dewey acerca de la naturaleza social del hábito lo había convencido de que una sociedad se define, en esencia, por los hábitos que la componen, y esa es una de las razones por las cuales la reforma de la educación inicial era tan importante para él, ya que creía que ciertos hábitos «inteligentes» o beneficiosos en términos colectivos podían cultivarse desde la pedagogía. Pero Dewey, que nació en 1859 (el mismo año que Henri Bergson, con quien compartía muchas de estas preocupaciones), fue parte de una generación de intelectuales cuya formación se dio cuando todavía era posible explorar lo nuevo al margen de la logística de la producción y circulación capitalista. A mediados del siglo xx, hubiera sido mucho más difícil, para él y para otros, ignorar el modo en que lo nuevo es inseparable de su reproducción monótona al servicio del presente y en contra de un futuro distinto.

En los años cincuenta, la producción de la novedad, en todas sus diferentes formas, se había convertido en una tarea central para las economías avanzadas en todo el planeta.

Cuando Dewey murió en 1952, a los 93 años, la manufactura de las nuevas formas de hábito había empezado a incluir algunos elementos esenciales de lo que sería la sociedad de control 24/7 esbozada por Deleuze o el espectáculo integral de Debord. Así como la factoría iluminada de Arkwright fue un indicio temprano del futuro alineamiento entre temporalidades vitales y necesidades de mercado, de igual modo la difusión masiva de la televisión a principios de los años cincuenta fue otro punto de inflexión en la apropiación, por parte del mercado, de espacios y tiempos hasta el momento desanexados. Uno puede imaginar un diálogo entre la pintura de Wright con la fábrica de las ventanas iluminadas por lámparas de aceite que permitían la continuidad del trabajo y una imagen de mediados del siglo xx de un edificio no muy distinto, de varios pisos, con sus ventanas iluminadas por la luz de los televisores. En ambos casos hay una relación transformadora entre el despliegue de las fuentes luminosas y la construcción social del tiempo. El tubo de rayos catódicos fue un ejemplo claro y vívido de cómo el fulgor y los chismes de un mundo público y transaccional penetraron en los espacios más privados y contaminaron esa tranquilidad y soledad que Arendt considera esencial para el sustento de un individuo político. La televisión redefinió con rapidez lo que constituye la pertenencia social; incluso se redujo la valoración de la educación y la participación ciudadana en la medida en que el ciudadano se vio reemplazado por el espectador.

Una de las muchas innovaciones de este nuevo dispositivo fue la imposición de comportamientos homogéneos y habituales en esferas de la vida que antes habían sido sometidas a formas menos directas de control. A la vez, procedió a instalar condiciones que luego serían esenciales para la «economía de la atención» 24/7 del siglo XXI. La televisión, que apareció en medio de la conmoción de la Segunda Guerra Mundial, fue el lugar de una desestabilización de las

relaciones entre la exposición y la protección, la acción y la pasividad, el sueño y la vigilia, lo público y lo privado. Debido a la necesidad generalizada de una apariencia de continuidad y cohesión social después de Hiroshima y Auschwitz, la disrupción radical de la televisión en general se pasa por alto. En cambio, se atribuye normalidad y coherencia a este nuevo mundo televisivo compartido, un mundo en el que cualquier cosa puede ser acoplada a cualquier otra. Fue el antídoto omnipresente para esa conmoción. La televisión, de manera mucho más decisiva que la radio, fue un espacio crucial en el que se naturalizó con rapidez la enorme desigualdad de escala entre los sistemas globales y las vidas locales y circunscriptas de las personas.

La reorganización bastante repentina y ubicua del tiempo humano y de la actividad que acompaña la televisión tuvo pocos precedentes históricos. El cine y la radio solo fueron anticipaciones parciales de los cambios estructurales que ella introdujo. En un lapso de apenas quince años, las poblaciones se sumergieron de forma masiva en estados prolongados de relativa inmovilidad. Cientos de millones de personas comenzaron de pronto a pasar muchas horas del día y de la noche sentadas cerca de estos objetos parpadeantes y emisores de luz. Todas las miles de maneras en las que se pasaba el tiempo, se utilizaba, se dilapidaba, soportaba o fragmentaba antes de la televisión fueron reemplazadas por modos uniformes de duración y se vieron afectadas por una reducción de la capacidad de respuesta sensorial. La televisión trajo una serie de cambios igual de significativos al mundo social externo y a un paisaje psíquico interior, mezclando las relaciones entre estos dos polos. Supuso un desplazamiento inmenso de la praxis humana hacia un rango de relativa inactividad, mucho más circunscripto e invariable.

Tal como lo han señalado muchos críticos, la televisión no es del todo una invención tecnológica autónoma. Sus premisas científicas y mecánicas estaban a disposición de los ingenieros en 1920, pero adoptó su forma de posguerra solo en el contexto de una economía basada en los bienes de consumo y dominada globalmente por

Estados Unidos y por una nueva movilidad demográfica en los patrones de la vida cotidiana.¹¹ A medida que las normas disciplinarias en el espacio de trabajo y en las escuelas perdieron su efectividad, la televisión se acopló a una maquinaria de regulaciones e introdujo efectos de sujeción y supervisión desconocidos hasta el momento. Es por eso que constituye una parte crucial y adaptable de una transición algo más larga (o de un cambio de guardia), que duró muchas décadas, entre un mundo de antiguas instituciones disciplinarias y un mundo de control 24/7. Se puede afirmar que, durante los años cincuenta y sesenta, la televisión introdujo en el hogar estrategias disciplinarias moldeadas en otros espacios. A pesar de que después de la guerra se dieron más estilos de vida desarraigados y errantes, los efectos del mundo televisivo fueron la antítesis del nomadismo: los individuos quedaron fijados en un lugar, separados unos de otros y vaciados de efectividad política. Esto se corresponde, al menos en parte, con un modelo industrial que empieza a funcionar. A pesar de que no implica trabajo físico, se trata de un dispositivo en el que la gestión de los individuos se solapa con la producción de plusvalía, ya que el tamaño de la audiencia televisiva promueve un nuevo tipo de acumulación.

Visto en retrospectiva, durante este período de veinte años, desde comienzos de los cincuenta y hasta los setenta, la televisión en Estados Unidos fue un sistema muy estable, con un pequeño número de canales y formatos de programas duraderos y sin un flujo continuo de nuevos productos tecnológicos que le hicieran competencia. Los canales organizaban su programación de acuerdo a los patrones tradicionales del sueño de los seres humanos, con sus carteles que indicaban el fin de la programación nocturna; aunque vistas en perspectiva, las cartas de ajuste para después de la medianoche parecen un anticipo de las inevitables transmisiones 24/7, de pronta aparición. Se ha discutido mucho sobre si esta fase correspondió a una hegemonía mundial estadounidense de posguerra y al marco monopolístico de la industria televisiva. Para finales de la década de los setenta, o tal vez un poco antes, la

palabra «televisión» representaba e incluía mucho más que los objetos y los canales que señalaba de manera literal; se volvió una figura nebulosa pero cargada para evocar la textura de la modernidad y una vida cotidiana diferente. La palabra concretizaba, en algo muy accesible, una experiencia más amplia de desrealización; aludía a la decadencia de un mundo más inmediato y palpable y al modo en que las dislocaciones espectrales de la modernización se habían naturalizado como una presencia familiar en los aspectos más íntimos de nuestras vidas. La televisión encarnaba la falsedad del mundo, pero también eliminaba cualquier posición desde la cual pudiera imaginarse un mundo «verdadero». Demostraba los efectos de poder que no podían explicarse con la conocida polaridad entre lo coercitivo y lo no coercitivo, a pesar de las muchas caracterizaciones de la televisión como instrumento de control de la conducta, ya sea como «máquina de producir influencias» o como «imagen-virus». En lugar de una cultura saturada de televisión que va eliminando la acción individual, lo que la ubicuidad de este nuevo dispositivo dejó en claro es que la posibilidad misma de acción es un concepto cambiante e histórico.

Esta era de posguerra de la televisión terminó con claridad a mediados de los ochenta. Incluso ya en 1983, la amplia popularización de las grabadoras de vídeo y la estandarización del formato VHS, las consolas de videojuegos y la televisión por cable alteraron de forma significativa las posiciones y capacidades de lo que había sido la televisión hasta ese momento. A mediados de los ochenta, comienza la comercialización del ordenador personal y a principios de los noventa este producto omnipresente anunciaría, de un modo simbólico, el surgimiento de una sociedad de control tras una fase de transición prolongada. Los ochenta suelen caracterizarse como un período en el que el espectador original de televisión abandona su rol de mero receptor pasivo. En su lugar, según esta versión, emerge un usuario mucho más creativo, con una serie mayor de recursos mediáticos, alguien que puede intervenir de forma decidida en la utilización de los productos tecnológicos y, a

comienzos de los noventa, capaz de interrelacionarse con redes de información global. Aunque la fuerza de estos mitos ya se ha ido desinflando, las posibilidades interactivas de estas nuevas herramientas eran celebradas por su capacidad para dar poder de decisión al usuario y como algo intrínsecamente democrático y antijerárquico. Lo que se celebraba como interactividad era en verdad la movilización y la familiarización del individuo con una serie de tareas y rutinas abiertas, mucho más allá de lo que se le pedía a cualquiera en los cincuenta y sesenta. La televisión colonizó áreas importantes del tiempo de vida pero el neoliberalismo pedía que se extrajera aún más valor de ese tiempo y, por principio, de cada hora de vigilia. En este sentido, el capitalismo 24/7 no es simplemente una captura de la atención continua o secuencial sino, también, una densa capa de tiempo en la que se puede asistir casi de forma simultánea a múltiples operaciones o atracciones, más allá de donde uno se encuentre o de lo que esté haciendo. Los llamados «aparatos inteligentes» deben su nombre, no a las ventajas que le brindan al usuario, sino a su capacidad de integrarlos de forma completa en las rutinas 24/7.

Sin embargo, sería engañoso sugerir que se rompió del todo con el modelo de la supuesta recepción pasiva de la televisión. Una tendencia en la teoría de medios más reciente ha sido calificar o suspender el vocabulario de ruptura o discontinuidad en el momento de examinar las relaciones entre los «viejos» medios y las «nuevas» tecnologías digitales. Se cree, en cambio, que los viejos dispositivos y modelos persisten bajo las formas variadas de la hibridación, la convergencia, remediación o recuperación. Más allá de cuál sea la explicación teórica utilizada, queda claro que la televisión, o al menos ciertos elementos cruciales de lo que solía ser la televisión, se han amalgamado con nuevos servicios, redes y artefactos de manera tal que sus capacidades y efectos se modifican de modo continuo. Sin embargo, tal como indican las estadísticas recientes sobre hábitos de consumo visual, una parte muy significativa de nuestro mundo 24/7 se llena con lo televisual. Los números de Nielsen para

2010 muestran que el estadounidense medio consume contenidos visuales de varios tipos durante alrededor de cinco horas al día. Algunas de esas horas coinciden con las actividades de otros aparatos, del mismo modo en que la relación de uno mismo con el vídeo permite ahora un rango de tareas y opciones materiales, tal como se analizó en el capítulo anterior. Sin embargo, es importante reconocer, incluso si no puede cuantificarse, la persistencia y durabilidad de algunas de las condiciones originales que definieron la relación entre la televisión y su público.

En 2006, investigadores de la Universidad de Cornell publicaron los resultados de un extenso estudio que contenía algunas hipótesis sobre la reorganización de la televisión en los años ochenta. El proyecto reunía información para sugerir una correlación entre la exposición a la televisión de niños muy pequeños y el autismo.¹² Una de las cuestiones más urgentes en los estudios de autismo ha sido explicar el aumento extraordinario y anómalo de casos entre mediados y finales de los ochenta. Desde finales de la década de los setenta, cuando el autismo se daba en uno de cada dos mil quinientos niños, el porcentaje de incidencia ha crecido tan rápido que hace unos años atrás afectaba a casi uno de cada ciento cincuenta, y no se veía ningún signo de que esto fuera a detenerse. Predisposición genética, incremento de los criterios de diagnóstico, acontecimientos prenatales, infecciones, edad de los padres, vacunas y otros factores del entorno se propusieron como causas posibles. El proyecto de Cornell planteó una inusual ampliación de lo «ambiental» para incluir algo tan universal y en apariencia inocuo como el televisor. Es obvio que la televisión se ha ido infiltrando en los hogares estadounidenses desde los años cincuenta, ¿por qué generaría, entonces, consecuencias diferentes en los ochenta? El estudio propone que en esta década se da una nueva concurrencia de factores, en particular, el acceso generalizado a la televisión por cable, el aumento de canales y vídeos dedicados a los niños, la popularidad de las grabadoras de vídeo, así como el importantísimo aumento de hogares con dos o más televisores. Por lo tanto, las

condiciones funcionaban, y continúan haciéndolo, para exponer a niños muy pequeños ante la televisión por largos períodos de tiempo. Las conclusiones específicas fueron bastante cautelosas: la sobreexposición antes de los 3 años puede disparar este desorden en niños que ya están «en riesgo».

Las implicaciones más amplias de este estudio son inaceptables para muchos y ha sido objeto de ataque y de burla oficial. Hace la sugerencia herética de que la televisión puede tener un impacto catastrófico y *físico* sobre el desarrollo del ser humano que produciría deficiencias extremas y permanentes en la adquisición del lenguaje y en la capacidad de interacción social. Así, dejaba entrever que la caracterización metafórica de la televisión como una patología comunicativa tenía de hecho efectos y consecuencias reales. Más allá de lo que investigaciones futuras puedan probar o refutar en lo que concierne al vínculo entre televisión y autismo, el estudio de Cornell puso en primer plano las características cruciales para la experiencia del dispositivo. Primero indicó lo obvio: que en números crecientes, la televisión y las pantallas de muchos tipos se están volviendo parte del entorno de los niños cada vez más pequeños. Y lo que es más importante, superó la noción de que la televisión es algo que uno ve de un modo atento para, en su lugar, tratarla como una fuente de luz y sonido a la que uno *está expuesto*. Dada la fragilidad y la vulnerabilidad de los niños muy pequeños que son aquí el objeto de estudio, se intenta reconsiderar esa exposición en términos de un daño físico duradero para el sistema nervioso.

La televisión, tal como Raymond Williams y otros han demostrado, nunca involucró simplemente ver programas puntuales; es más una interfaz promiscua con un flujo de estímulos luminosos pese a tener diferentes tipos de contenidos narrativos.¹³ La naturaleza precisa de la atracción fisiológica de la televisión aún tiene que especificarse, pero una inmensa cantidad de evidencia estadística y anecdótica ha confirmado la obviedad de que tiene potentes propiedades adictivas. Sin embargo, la televisión plantea el inusual fenómeno de una adicción hacia algo que no logra ofrecer la

recompensa más básica de una sustancia que genera hábito: es decir, no proporciona ni siquiera una poderosa sensación de bienestar o de placer o una gratificante aunque breve caída en el entumecimiento. Al encender un televisor no hay un evidente «viaje» o sensación de ningún tipo. Más bien hay un lento deslizarse hacia un estado de disponibilidad del cual resulta difícil desengancharse. Este es un rasgo decisivo de la era de la adicción tecnológica: uno puede volver una y otra vez a un vacío neutral que tiene poca intensidad afectiva. En un estudio muy conocido de Kubey y Csikszentmihalyi, la mayoría de sus participantes respondió que ver la televisión durante mucho rato les hacía sentir peor que cuando no la veían, sin embargo, se sentían obligados a seguir viéndola.¹⁴ Cuanto más la veían, peor se sentían. Los cientos de estudios sobre depresión y uso de internet muestran resultados similares. Incluso la cuasiadicción a ver pornografía en la web y a los juegos violentos parece conducir de inmediato a una anulación de la respuesta y a la sustitución del placer por la necesidad de repetición.

El televisor fue el primero de una serie de aparatos que nos rodean hoy en día, que implican un fuerte hábito de uso y que requieren una atención difusa y un semiautomatismo. En este sentido, son parte de estrategias de poder más amplias en las cuales el objetivo no es el engaño masivo sino, más bien, el estado de neutralización y desactivación en el que uno queda desposeído de su tiempo. Pero incluso dentro de las repeticiones habituales queda la esperanza –aunque sabemos que falsa– de que un clic o un toque de pantalla táctil conduzcan a algo que redima la abrumadora monotonía en la que estamos inmersos. Una de las formas en las que uno queda impotente dentro de los entornos 24/7 es la incapacidad de ensueño o de cualquier modo de introspección que pudiera producirse en los intervalos de tiempo vacante. Una de las atracciones de los sistemas y productos actuales es su velocidad de operación: se ha vuelto inaceptable esperar mientras algo se conecta o se baja. Cuando hay demoras o cortes, espacios de tiempo vacío, casi no hay lugar para ese flujo de conciencia en el que uno se

desentiende de las limitaciones y exigencias del presente inmediato. Hay una profunda incompatibilidad entre la ensoñación y las prioridades de la eficiencia, la funcionalidad y la velocidad.

Por supuesto, existen numerosas interrupciones de la captura de una atención 24/7. Si comenzamos con la televisión, sobre todo en las dos últimas décadas, uno se ha familiarizado con los momentos de transición en los que se apaga el aparato después de haberse sumergido en cualquier ambiente televisivo o digital durante un período prolongado. Hay, inevitablemente un breve intervalo *antes* de que el mundo se recomponga de forma plena en su impensada e invisible familiaridad. Hay un instante de desorientación en el que aquello que nos rodea –por ejemplo, una habitación y sus contenidos– parece vago y opresivo en su materialidad hecha de tiempo, en su pesadez, en su vulnerabilidad a la dilapidación pero también en su inflexible resistencia a ser apagado en un instante. Uno tiene una intuición evanescente acerca de la disparidad entre la sensación que tenemos de la conectividad electrónica ilimitada y los límites persistentes de la corporalidad y la finitud física. Pero tales momentos de dislocación generalmente se restringen a los espacios físicos en los que hay aparatos no portátiles. Como cada vez hay más dispositivos protésicos, este tipo de transiciones se producen en cualquier lugar, en cada ámbito público o privado. En la actualidad, la experiencia está hecha de cambios repentinos y frecuentes que van desde el ensimismamiento en una burbuja de control y personalización hasta la contingencia de un mundo compartido e intrínsecamente resistente al control. La experimentación de estos cambios aumenta de manera inevitable la atracción que uno siente hacia el primero y magnifica el espejismo de estar privilegiadamente exento de la supuesta chapucería e ineficiencia del mundo compartido. Dentro del capitalismo 24/7, una sociabilidad fuera del interés individual se agota de modo inexorable y la base interhumana del espacio público se vuelve irrelevante para la insularidad digital y espectral de uno mismo.

Capítulo 4

La jetée (1962) de Chris Marker se abre con un futuro posapocalíptico en el que los supervivientes habitan estrechos espacios subterráneos bajo ciudades destruidas, exiliados por completo de la luz del día. Las desesperadas autoridades de este futuro cercano experimentan con formas primitivas de viaje en el tiempo para encontrar ayuda a su atormentada existencia. Parte de la crisis consiste en el deterioro y la falta de memoria en casi todos los individuos. El protagonista ha sido elegido como objeto de los experimentos por la tenacidad con la que ha sido capaz de retener una imagen del pasado. Parece claro que *La jetée* no es una historia acerca del futuro sino una reflexión sobre el presente, en este caso, a comienzos de la década de los sesenta, que Marker retrata como una época oscura, ensombrecida por los campos de exterminio, la devastación de Hiroshima, y la tortura en Argelia. Al igual que el trabajo de sus contemporáneos Alain Resnais (*Hiroshima, mon amour*), Jacques Rivette (*París nos pertenece*), Joseph Losey (*Estos son los condenados*), Fritz Lang (*Los crímenes del doctor Mabuse*), Jacques Tourneur (*Los intimidadores*) y muchos otros, la película se pregunta cómo seguir siendo humano en la desolación de este mundo, cuando los lazos que nos unen se han roto y cuando lo que está en pleno funcionamiento son formas malévolas de racionalidad. Aunque la respuesta de Marker a tal pregunta nunca llega, *La jetée* incide en lo indispensable que es la imaginación para la supervivencia colectiva. Para Marker, esto implica una mezcla de las capacidades visionarias tanto de la memoria como de la creatividad, y en la película esto se da alrededor de la imagen del protagonista con los ojos vendados. Aunque la mayor parte de la película, en su contexto narrativo, se compone de imágenes recordadas o imaginadas, una de sus premisas originales es este modelo de un

vidente cuyas capacidades visuales normales se han perdido por circunstancias que evocan la tortura y experimentos médicos inhumanos de la guerra y de los años que siguieron.

Marker toma como punto de partida el análisis de la visión «interior» que presupone la autonomía y autosuficiencia de un *voyant*. En *La jetée* la libertad subjetiva del vidente está reducida, incluso parcialmente dirigida, por la imposición de sus circunstancias. Y la extraordinaria recuperación (o creación) de imágenes mentales se da en una ambigua superposición de, por un lado, miedo y privación y, por otro, el maravilloso flujo de la *vie intérieure*. Es obvio que Marker está familiarizado con las reflexiones sobre fantasía y sueño (desde Rousseau a Nerval, Proust y Bachelard, entre otros), pero la ensoñación del protagonista de *La jetée* no es una mera suspensión del yo en el fluir de la conciencia. Por el contrario, el desfile de imágenes queda siempre contrarrestado por las exigencias de un presente destruido, por la angustia de un estado de emergencia y por la aplicación del biopoder que fuerza su cooperación nemónica. El director puede estar haciendo una referencia a Robert Desnos, el poeta surrealista conocido por su habilidad para entrar en trances profundos similares al sueño, durante los cuales pronunciaba largas peroratas de su imaginaria onírica. Desnos, conductor de un popular programa de radio sobre sueños en los años treinta, fue condenado a una situación no muy diferente de la representada en la apertura de *La jetée*: fue deportado a Auschwitz en 1944, transferido a otros campos y murió de tifus días después del fin de la guerra.

Mucha de la riqueza del film de Marker se debe a que aleja la fotografía de nociones como las de realidad empírica o modelo indexados de este medio. Una imagen es afectivamente «real», en la medida en que siente, en que verifica la intensidad de un momento vivido o recordado. Por ejemplo, cuando el protagonista tiene sus primeros recuerdos (o sueños) del pasado, no hay ambigüedad sobre la condición ontológica de estas imágenes generadas internamente: son pájaros «de verdad», niños «de verdad», al

parecer más auténticos que la prisión subterránea que lo rodea. Marker produce en un momento en que, en Francia y en otros lugares, hay una creciente percepción de los efectos anestésicos de la cultura estandarizada y saturada de imágenes. Al resistir la administración técnica del presente y sus límites, *La jetée* plantea la extrema dificultad y también el regocijo de su propuesta central: «imaginar o soñar otra época». El film respalda la necesidad de un proyecto tan visionario como este, pero también deja ver su fragilidad y, tal vez, su inevitable fracaso. Sin embargo, para la década de los sesenta que acaba de empezar, y para la generación venidera, Marker sitúa el momento utópico, no en un futuro que todavía no ocurrió, sino en la imbricación de la memoria con el presente, en la vívida inseparabilidad entre sueño y vigilia, fantasía y vida, en el sueño de la vida como la promesa inextinguible del despertar.

El momento más famoso de *La jetée* ocurre cuando la inmovilidad secuencial de las fotografías es reemplazada durante un instante por la ilusión cinemática de unos ojos humanos que se abren como saliendo de un sueño. Esta apariencia de vida animada (también creada a partir de imágenes estáticas) parece una respuesta indirecta a la película de Alfred Hitchcock, *Psicosis*. En este film, Marker debe haber visto la toma de Janet Leigh que sigue a la del asesinato en la ducha, en la que está despatarrada en el piso del baño con los ojos abiertos. La impresión que produce, incluso después de verla muchas veces, es que se utilizó una fotografía fija para capturar la inmovilidad del cadáver, porque una actriz sería incapaz de suprimir toda movilidad o siquiera el temblor de la musculatura de los ojos y la cara durante los veinticinco segundos de la toma. Antes de que la cámara se aleje, una gota de agua cae a través del pelo de Leigh, y demuestra que la cara inmóvil y con los ojos abiertos se filmó en el tiempo real que corresponde al sonido del agua corriendo. En el excelente análisis de Laura Mulvey de esta secuencia, se plantean cuestiones que son también relevantes para *La jetée*:

La paradoja de la frontera cinematográfica incierta entre la quietud y el movimiento también encuentra una visibilidad fugaz. La quietud del cadáver es un recordatorio de que los cuerpos vivos y en movimiento del cine son simplemente imágenes fijas y la homología entre la quietud y la muerte acecha otra vez la imagen en movimiento.¹

Pero vincular a Marker y Hitchcock aquí implica ver el modo en que el particular compromiso que ambos tienen con la base estática del movimiento cinemático forma parte de una aproximación mayor a la textura de la experiencia social contemporánea.

Tanto *La jetée* como *Psicosis* revelan, a principios de los sesenta, cómo la congelación de la vida en cosas o imágenes interrumpe el marco de un tiempo histórico en el que podría producirse un cambio. La oscuridad de *Psicosis* surge de un presente en el que un intento patológico de congelar el tiempo y las identidades choca de forma desastrosa con el desarraigo y el anonimato de la modernidad. La amalgama de Hitchcock entre el hogar ancestral y el motel de la carretera encapsula dos componentes interrelacionados de la experiencia de mediados del siglo xx. En la vieja casa de Bates, todas las identificaciones tradicionales con el lugar, la familia y la continuidad se han deteriorado hasta volverse una resistencia mórbida a cualquier cambio de cierta matriz doméstica imaginaria. El tiempo, el desarrollo y la maduración han sido detenidos en un espacio casi de museo, amplificados por el recurso de Norman a la taxidermia. Esta técnica, inventada en la década de 1820, ha sido descrita como una instancia de un paradigma de «resurrección» en el que diversos recursos producen la ilusión de vida en lo muerto o inerte.² La taxidermia está presente en *Psicosis* y en *La jetée* como un «efecto de realidad» que continúa la operación de la ilusión cinematográfica y fotográfica.

Pero si bien Norman es el propietario-conservador de la casa de la colina, «históricamente preservada», también es el operador de ese emblema de la movilidad y del no lugar de la modernidad que es el motel. En su funcionamiento anónimo, este yace en un espacio chato, lateral y sin profundidad, un espacio de flujo e intercambio,

de vida temporal y provisional alimentada solo por la circulación de dinero cuyo propósito principal es el de «sobornar a la infelicidad». La estratificación vertical de la petrificada casa familiar y la deriva horizontal de la red que tejen el motel, la carretera y el aparcamiento de coches usados son partes interdependientes de un mundo roto y cada vez más inanimado. Las palabras que abren la novela cinematográfica *La jetée* sugieren una proximidad temática con elementos cruciales del trasfondo de *Psicosis*: «Esta es la historia de un hombre marcado por una imagen de su infancia, por la violencia perturbadora de una escena». Sin embargo, en Marker, la configuración de la memoria, el tiempo y la imagen indican su filiación a una tradición intelectual muy diferente y distante de la ambivalencia de Hitchcock respecto del deseo. Lo que el yo considera como memoria puede estar dañado o ser parcial pero, como las estatuas en ruinas de la visita al museo presente en la película, contiene al menos una ruta posible hacia la libertad. Incluso la taxidermia en la película de Marker –las ballenas y otros mamíferos en una vitrina de historia natural– no constituye una perturbadora *naturaleza muerta* sino una ojeada a la extemporalidad del presente. Los objetos no son una forma simbólica de supervivencia de cara a la destrucción del tiempo sino una aprehensión de lo maravilloso, de un real que está fuera de la dualidad vida/ muerte o vigilia/sueño.

De todos modos, las ensoñaciones en *La jetée* están amenazadas por los poderes institucionales que instrumentalizan al protagonista y lo convierten en un objeto útil apenas por un tiempo para luego relegarlo al estatus de cosa descartable. De manera un poco reduccionista, los elementos narrativos del film de Marker pueden vincularse con un buen número de argumentos de ciencia ficción que comienzan en los años cincuenta, en los cuales los sueños y los recuerdos se presentan como fenómenos accesibles a la examinación o intervención exterior. (En *La jetée*: «La policía del campo patrullaba incluso los sueños».) Pero, en la última década, lo que por lo general estaba restringido a los confines especulativos de

un género de ficción popular se ha vuelto parte de la imaginación masiva, cultivado y reforzado por muchos recursos. En su forma básica, es la asunción generalizada de que los sueños son objetivables, que son entidades discretas que, dado el desarrollo tecnológico, podrían ser registradas y, de alguna manera, reproducidas o descargadas. Durante los últimos años, las noticias han difundido con gran sensacionalismo las investigaciones de la Universidad de Berkeley y el Instituto Max Planck en Berlín, que usaban información tomada de los escaneos de la actividad de la corteza visual de sujetos dormidos para generar imágenes digitales que representarían lo que estos estaban soñando. Películas de gran presupuesto como *Origen*, de Christopher Nolan, amplifican la idea de que los sueños son productos que pueden ser utilizados y manipulados como cualquier otro tipo de contenido mediático. El combustible de tales fantasías se refuerza con el anuncio de desarrollos en investigación neurológica, por ejemplo, la afirmación de que los escáneres cerebrales en los aeropuertos y demás lugares pronto serán capaces de detectar «pensamientos perniciosos» en potenciales terroristas.

La improbabilidad manifiesta o lo absurdo de que estas posibilidades algún día se vuelvan reales es cada vez menos importante, porque ya dan forma a los imaginarios contemporáneos. Hay una profunda reformulación del sueño en algo así como el *software* mediático o un tipo de «contenido» al que, en principio, se tendría acceso instrumental. Esta noción generalizada de accesibilidad deriva de ciertos elementos de la cultura popular que surgieron a mediados de la década del ochenta en la ficción *ciberpunk*, pero que de inmediato saturaron una sensibilidad colectiva más amplia. Hubo un desarrollo de figuras que daban cuenta de nuevos tipos de interfaces o circuitos en los que la mente o el sistema nervioso se vinculaban con la operación y los flujos de sistemas externos. La idea de una conexión neuronal real a una red global fue, en la mayoría de los casos, una valorización de estados elevados de *exposición*, ya sea a oleadas de imágenes, información

o códigos. Un efecto de esta imposición de un modelo de entrada/salida es la homogeneización de la experiencia interna y el contenido de las redes de comunicación y una reducción no problemática de la vida mental, amorfa e infinita, al formato digital. *Carbono alterado*, la novela de Richard Morgan de 2002, podría representar una amplia serie de ficciones contemporáneas en las que la conciencia individual es digitalizada, descargada, almacenada e instalada en un nuevo cuerpo, y tiene la capacidad de interactuar con archivos ilimitados de datos. Al mismo tiempo, los relatos que presentan niveles tan delirantes de exposición, por lo general se construyen como fábulas sobre la atribución de poderes, a pesar de la extrema asimetría entre el individuo y la escala inconcebible de «la red». La lección, bajo diferentes ropajes, demuestra cómo un heroísmo decidido es capaz de superar esta asimetría y aprovechar su tamaño inconmensurable en aras del beneficio individual. El problema aquí no debe interpretarse como una cuestión de permeabilidad entre una inmaculada vida interior y las técnicas y procesos externos. Más bien es una señal de una tendencia mayor a reconsiderar todas las facetas de la experiencia individual como continuas y compatibles con los requisitos del acelerado consumismo 24/7. A pesar de que el sueño siempre evade esta apropiación, inevitablemente se vuelve, a nivel cultural, el *software* o el contenido desmontable del yo, algo que puede circular electrónicamente o colgarse como un vídeo *online*. Esto es parte de una serie más amplia de procesos en los que todo lo que alguna vez se consideró personal tiene que recrearse y desplegarse al servicio del valor monetario o del prestigio de nuestras identidades electrónicas.

A pesar de las muchas críticas que ha recibido en los últimos decenios, es evidente la importancia del concepto de reificación –o alguna noción cercana– para cualquier comprensión del capitalismo global y de la cultura tecnológica. Se adopte un punto de vista marxista o no, igual no hay forma de eludir el papel desempeñado por internet y las comunicaciones digitales como el motor de la implacable mercantilización y comercialización de cada vez más

regiones de la vida individual y social. Esto ha creado un campo de condiciones muy distintas desde hace varias décadas. Todavía en los años sesenta, numerosas críticas a la cultura de consumo esbozaban la disonancia entre un ambiente saturado de imágenes y productos y el individuo que, aunque atrapado en su superficialidad y falsedad, comprendía incluso vagamente la discrepancia fundamental con sus esperanzas y sus necesidades vitales. Se consumían un sinfín de productos que de forma inevitable fracasaban siempre a la hora de cumplir sus –falsas– promesas. En la actualidad, sin embargo, la idea de una divergencia entre el mundo humano y el funcionamiento de los sistemas globales, con su capacidad para ocupar cada hora del día de la vida de uno, parece anticuada e inapropiada. Ahora hay numerosas presiones para que los individuos se reimaginen y reconfiguren como portadores de la misma consistencia y los mismos valores que poseen los productos desmaterializados y las conexiones sociales en las que están tan inmersos. La reificación ha llegado a tal punto que el individuo tiene que inventar una autocomprensión que optimiza o facilita su participación en el universo y la velocidad de lo digital. De modo paradójico, esto implica tomar el lugar de lo inerte y lo inanimado. Estas condiciones particulares pueden parecer por completo inadecuadas para dar cuenta de la emulación y la identificación con los acontecimientos y procesos cambiantes e intangibles con los que uno se involucra a través de la tecnología. Porque uno no puede entrar literalmente en ninguno de los espejismos electrónicos que constituyen el mercado del consumo global, uno está obligado a construir compatibilidades virtuales, fantasmáticas entre lo humano y un universo de elecciones que es, en definitiva, insostenible.

No hay armonía posible entre los seres vivos actuales y las demandas del capitalismo 24/7, pero hay un sinnúmero de incentivos para oscurecer o suspender de un modo delirante algunas de las humillantes limitaciones de la experiencia vivida, ya sea emocional o biológica. Las figuraciones de lo inerte o lo inanimado también funcionan como un escudo protector para evadirse de la

dura asunción de lo prescindible de la vida bajo los criterios económicos e institucionales contemporáneos. Hay una ilusión generalizada de que, a medida que la biosfera de la Tierra es aniquilada o destruida de un modo irreparable, los seres humanos podrán desvincularse de ella, por arte de magia, y pasar a depender de la mecanoesfera del capitalismo global. Cuanto más nos identificamos con los sustitutos electrónicos y desustancializados del yo físico, pareciera que estamos más exentos del biocidio que se comete en todas partes del planeta. Y, a la vez, nos volvemos ajenos, de un modo escalofriante, a la fragilidad y la fugacidad de los seres vivos reales. En el mercado contemporáneo, los muchos productos y servicios que prometen «revertir el proceso de envejecimiento» no apelan tanto al miedo a la muerte como a ofrecer modos superficiales de emular las propiedades y temporalidades no humanas de las zonas digitales en las que vivimos la mayor parte del día. Además, la creencia de que uno puede subsistir al margen de la catástrofe ambiental tiene su paralelo en las fantasías de supervivencia o prosperidad individual en medio de la destrucción de la sociedad civil y la eliminación de las instituciones que conservan una apariencia de protección social o de apoyo colectivo, ya sea la educación pública, los servicios sociales o la asistencia médica para los más necesitados.

Esta reconfiguración de la experiencia de la reificación puede ilustrarse a partir de la disparidad de dos artefactos relacionados, uno de los años sesenta y otro de los ochenta: la novela de Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* y la película *Blade Runner*, dirigida por Ridley Scott. En el futuro cercano de la novela de Dick, uno de los productos más escasos son los animales vivos, ya que la mayoría se extinguió debido al desastre ambiental y a la radiación nuclear. Las grandes corporaciones invierten en el reducido número de los que quedan y únicamente los ricos pueden tener uno. Una persona de clase media puede acceder solo a animales producidos cibernéticamente y de manera industrial, que son idénticos a los vivos, excepto por el hecho de que no advierten la

existencia de las personas y no tienen capacidad de dar otras respuestas que no sean las programadas y, por lo tanto, siguen siendo en su núcleo una cosa obstinada e insensible. De ahí la importancia, en la novela, de la cotización constante de las diferentes especies de animales vivos (el catálogo de animales y aves de corral de Sidney). Dick narra el momento en que el personaje principal ve un mapache vivo, exhibido en la oficina de una empresa robótica:

Lo que sintió no fue sorpresa sino más bien una especie de anhelo. Se alejó tranquilamente de la chica y se dirigió hacia la jaula más cercana. Ya podía olerlos, los diversos aromas de las criaturas de pie o sentadas, o en el caso de lo que parecía ser un mapache, dormidas. Nunca en su vida había visto un mapache directamente. En una respuesta automática, abrió el catálogo de Sidney, buscó mapache y todas las subclases. Los precios de lista, naturalmente, aparecieron en cursiva; como en el caso de los caballos percherones, no había ninguno en venta en el mercado a ningún precio. El catálogo de Sidney simplemente mostraba el precio al que se había realizado la última transacción. Era astronómico.

El precio mismo, su valor monetario, es la figura de una aguda nostalgia y de un vacío emocional. Incluso en su abstracción, el precio se vuelve el signo sobredimensionado que media entre el sentido de admiración y deseo por algo tan vivo y vulnerable como uno mismo, algo necesario para superar lo que Dick llama «la tiranía del objeto».

Gran parte de su narrativa es una aguda reflexión sobre los costos subjetivos de vivir en una realidad que está en constante proceso de cancelación y demolición. Él es el cronista por excelencia de un mundo fantasmagórico, saturado de objetos y marcado por la transitoriedad y la pérdida. Una novela de Dick, en especial si pertenece a las escritas entre 1964 y 1970, por lo general sigue a un individuo que de una manera limitada resiste –aunque, con frecuencia, apenas lucha para sobrevivir– en un mundo en constante deterioro. Su trabajo es uno de los grandes relatos literarios de los costos psíquicos de la reificación, de lo que él llama «una abstracción maligna y peculiar» dentro de la cultura del capitalismo de mediados del siglo xx. Este autor describe un campo social que

ha sido varias veces rehecho y modernizado, pero aun así preserva un sentido del presente como un espacio relleno con los escombros o la persistencia abyecta de fases anteriores de la modernización. En su obra estamos atrapados en medio de cosas que están destinadas, de forma inexorable, a una sórdida inutilidad que se insinúa como una condición de la experiencia humana.

Sin embargo, el rechazo a rendirse ante las leyes de una existencia cosificada de *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* da paso a algo muy diferente en su adaptación cinematográfica. El deterioro incesante y mezquino de la experiencia individual se convierte en una celebración de la petrificación y la «abstracción maligna» de la que Dick se alejó. Estrenada durante los primeros años de Reagan y Thatcher, *Blade Runner* sintetiza la reconfiguración del vínculo con la emergente cultura del consumo global que se instalaría con firmeza en la década de los noventa. En lugar de rastrear cualquier tipo de fractura entre el yo y su entorno, la película apuesta por la asimilación funcional del individuo en los circuitos y los funcionamientos del campo ampliado de la mercantilización. Le da credibilidad emocional al umbral sombrío en el que los productos tecnológicos de las grandes empresas se convierten en objeto de nuestros deseos, nuestras esperanzas. La película visualiza espacios indiferenciados en los que las máquinas y los seres humanos son intercambiables, en el que las distinciones entre lo viviente y lo inanimado, entre recuerdos humanos e implantes de memoria manufacturados dejan de tener sentido. Puede parecer que esta desorientación distópica de *Blade Runner* describe la textura de un mundo perdido, aunque no hay recuerdo disponible siquiera para anhelar lo que habría desaparecido.

Varias décadas después, cierta indiferenciación impregna muchos de los espacios de la cultura tecnológica de masas. La propuesta ficcional de los sueños como algo accesible y objetivable es un mero elemento más de la eterna demanda de externalización de nuestras vidas en formatos digitales prediseñados. En una hiperexpansión de la lógica del espectáculo, hay una reformulación

del yo en un nuevo híbrido entre consumidor y objeto de consumo. Si algo tan privado y en apariencia interior como soñar es ahora el blanco de sofisticados escáneres cerebrales y puede ser imaginado por la cultura popular como un contenido multimedia descargable, entonces hay pocas restricciones a la reificación de aquellas partes de la vida individual que pueden ser reubicadas con mayor facilidad en formatos digitales. Nos dicen que todo el mundo –no solo las empresas e instituciones– necesita una «presencia *online*», una exposición 24/7, para evitar la irrelevancia social o el fracaso profesional. Pero la promoción de estos supuestos beneficios es una coartada para la conversión de la mayoría de las relaciones sociales en formas mercantilizadas y cuantificables. Es, en igual medida, un cambio de una vida individual a condiciones en las que la privacidad es imposible y en las que uno se convierte en un espacio permanente de cosecha de datos y de vigilancia. Acumulamos un mosaico de identidades sustitutas que actúan 24/7, sin dormir, de forma continua, más como personificaciones inanimadas que como extensiones del yo. Inanimado aquí no significa ausencia literal de movimiento, sino más bien una liberación simulada de los obstáculos de estar vivo que son incompatibles con la circulación y la intercambiabilidad. El empobrecimiento sensorial y la reducción de la percepción para habitar y diseñar una respuesta es el resultado inevitable de alinearse con los multiproductos, servicios y «amigos» que uno consume, administra y acumula durante la vida de vigilia.

Algunas de las preguntas más básicas que rodean la cuestión del descanso y el sueño fueron formuladas por Aristóteles y todavía hoy son relevantes. Este filósofo resistió la tentación de pensar el sueño como un mero estado monolítico opuesto a la vigilia, ya que la experiencia no se detenía para el soñador. Él quería saber cuál era el estatuto de la información perceptual denominada sueño. ¿En qué medida se trata de un proceso imaginativo, sensorial o meramente fisiológico? Aristóteles y sus contemporáneos, así como otras sociedades premodernas, hacían distinciones cualitativas entre diferentes tipos de sueños, por ejemplo, entre aquellos que parecían

simplemente revivir las emociones y acontecimientos del pasado reciente y los sueños más raros que parecían tener una fuerza reveladora o profética. Pese a la diversidad cultural acerca de cómo se pensó el sueño desde la Antigüedad hasta el 1500, hay una aceptación casi universal de los sueños como integrales a la vida de los individuos y las comunidades. Solo desde el siglo xvii este rasgo singular del sueño empezó a ser marginado y desacreditado. El sueño no puede ubicarse en la concepción de la vida mental basada en la percepción empírica o en el pensamiento racional abstracto. Incluso antes, a mediados del siglo xv, con el desarrollo de las técnicas de representación designadas y cuantificadas para excluir la falta de lógica y las inconsistencias de la visión onírica, hay un rechazo de la posibilidad de juego entre sueño y vigilia en el arte europeo. Por supuesto que ciertas actitudes contra-sistemáticas hacia el sueño y el dormir persistieron en los bordes de un Occidente en proceso de modernización, no obstante, hubo un importante rechazo y desvinculación en los siglos xviii y xix cuando el sueño se desvinculó de todo lazo residual con un marco mágico-teológico. Esta capacidad imaginativa del soñador sufrió una erosión implacable y esa identidad dañada del visionario quedó para una tolerable minoría de poetas, artistas y locos. La modernización no podía proceder en un mundo poblado por un gran número de personas que creían en el valor o en la potencia de sus propias visiones o voces interiores.

A comienzos del siglo xix, las nuevas industrias de producción de imágenes (y después, los formatos de público) transformaron de un modo fundamental la posibilidad misma de la experiencia «visionaria». En las décadas de 1830 y 1840 hubo un creciente número de investigaciones sobre las características de la visión humana considerada como «subjetiva» o perteneciente al cuerpo en cuanto resultado de causas o actividad interna. La categoría más importante entre ellas era la de las posimágenes retinianas, fenómenos nerviosos y ópticos discernibles de forma vívida para quien las percibía *con los ojos cerrados*. Muchos de los estudios

científicos sobre la temporalidad de las posimágenes condujeron de inmediato al desarrollo de las tecnologías correspondientes, a través de las cuales la experiencia perceptual podía producirse de forma externa para un nuevo tipo de consumidor visual.³ Se incluía aquí el fenaquistiscopio, el zoótropo y luego una variedad de otros entretenimientos precinematográficos. Sin embargo, a partir de 1830, también fue estudiada una clase muy diferente de acontecimientos visuales subjetivos, en general, por los mismos investigadores. Mucho más resistentes a cualquier cuantificación o dominio, estos se hicieron conocidos como imágenes hipnagógicas: episodios visuales multiformes (a menudo inseparables de otras modalidades sensoriales) que son específicos de un estado de conciencia que asoma entre la vigilia y el sueño. Sin embargo, el conocimiento de este fenómeno efímero no podía conducir a aplicaciones prácticas o comercializables, por lo que a finales del siglo XIX el estudio de las imágenes hipnagógicas cesó o continuó solo en relación con condiciones patológicas, estados disociativos o trastornos de la personalidad. Como epílogo, casi un siglo más tarde, Italo Calvino dijo, hacia el final de su vida, que la civilización en su conjunto estaba a punto de «perder una facultad humana fundamental: la capacidad de enfocar imágenes visuales con los ojos cerrados».⁴

Tal vez el momento más consecuente con la devaluación del sueño ocurrió en el último año del siglo XIX, cuando Sigmund Freud terminó *La interpretación de los sueños*. Aquí está su célebre ubicación del sueño en el espacio acordonado de la irracionalidad primitiva: «Aquello que dominaba en la vigilia, cuando la vida psíquica era aún muy joven y poco trabajadora, aparece ahora confinado en la vida nocturna [...]. El soñar es una parte de la vida anímica infantil superada».⁵ De hecho a Freud le preocupaba el sueño tanto como el estado de trance y su trabajo en esta área es un lecho de Procusto en el que trató de domesticar lo que estaba fuera de su control o comprensión. Incluso si hemos entrado desde

hace un tiempo en una era posfreudiana, ciertas versiones reduccionistas de sus ideas se han vuelto presunciones de sentido común para muchos de los que nunca han leído su trabajo.

El lugar común generalizado de que todo sueño es la expresión mezclada y disfrazada de un deseo reprimido es una reducción colosal de la multiplicidad de la experiencia onírica. La disposición de gran parte de la cultura occidental a aceptar las líneas generales de esta tesis no es más que la evidencia de la minuciosidad con la que la primacía del deseo individual ha penetrado y modelado, a partir de comienzos del siglo xx, la imagen que la burguesía tiene de sí. Como Ernst Bloch y otros han argumentado, la naturaleza de los deseos y las pulsiones ha sufrido enormes cambios históricos en los últimos cuatrocientos años.⁶ Esto no toma en cuenta un marco temporal mayor en el que la noción de «deseo individual» ni siquiera tenía sentido. Un poco más de un siglo después, no es difícil ver la irrelevancia de algunas de las propuestas de Freud. Es imposible ahora evocar un deseo *individual* o un deseo tan inconfesable que no pueda ser reconocido de manera consciente y gratificado por otros. Ahora, durante las horas de vigilia, los *reality shows* y las páginas web detallan con indiferencia relaciones incestuosas mientras la pornografía online y los juegos violentos se adaptan a cualquier deseo antes innombrable. Lo inconfesable ahora, en este espacio, es cualquier deseo de una transformación colectiva de las omnipresentes condiciones de aislamiento social, injusticia económica e interés personal obligatorio.

Pero la privatización freudiana del sueño es solo un signo de la supresión de la posibilidad de su significado transindividual. A lo largo del siglo xx, resultó, en general, impensable que los deseos pudieran ser algo más que necesidades *individuales* –deseos de una casa soñada, un coche soñado o unas vacaciones–. Freud fue uno de los muchos pensadores para los cuales el grupo o la comunidad jugó un papel regresivo en la economía del deseo; su trabajo es una de las instancias del horror burgués a la multitud, a la horda, cuyas acciones grupales eran causa de la falta de razón y el repudio infantil

a la responsabilidad individual y adulta. Pero la reducción psicoanalítica no solo prohíbe los deseos y las necesidades que trascienden lo anhelado y lo adquirido de modo individual; también rechaza la posibilidad del sueño como una convergencia incesante y turbulenta entre el presente vivido y los fantasmas de un futuro fugaz y todavía indiscernible. De manera categórica, reúne todos los sueños, todos los deseos, dentro de un campo cerrado de acontecimientos olvidados durante los primeros años de la vida y despoja aún más al soñador al circunscribir en el analista la capacidad de entenderlos. Los sueños también pueden ser vehículos de los insaciables deseos humanos de superar el aislamiento y los confines privatizados del yo.

Entre las pocas voces en el siglo xx que proclamaron la importancia social de sueño, una de las más conocidas fue la de André Breton, con el apoyo de compañeros del grupo surrealista como Desnos. Estimulado por la obra de Freud pero consciente de sus límites, Breton esbozó una reciprocidad creativa o una circulación entre los acontecimientos de la vigilia y los de los sueños, que sería parte de una revolución en el terreno de la vida cotidiana. Su intención era romper cualquier oposición entre la acción y el sueño y afirmar que ambos podían retroalimentarse. Pero a inicios de los años treinta, cuando Breton escribía, estas propuestas chocaban con los presupuestos predominantes de la izquierda en los que el compromiso con la práctica revolucionaria aparecía como la antítesis del sueño en tanto mero deseo –impotente– de cambio. El curso de los acontecimientos en Europa en los años treinta hizo, obviamente, más difícil que el proyecto de Breton adquiriera alguna relevancia política. Sin embargo, esas páginas de *Los vasos comunicantes* en las que imagina París visto al atardecer desde la cima del Sacré Cœur son una extraordinaria evocación de los deseos latentes y el poder colectivo de una multitud de durmientes.⁷ Breton hace aparecer ese momento que linda entre la oscuridad y la luz, entre la restauración del sueño y el día laboral, una colaboración aún por llegar entre trabajo y sueño que animaría «el desvanecerse del

mundo capitalista». No sorprende que Freud respondiera a este texto, que le envió el mismo Breton, con una condescendiente incompreensión.

Sin embargo, el psicoanálisis al menos se interesó seriamente por el sueño y lo ubicó como un estado que, de un modo indirecto, podía proveer conocimiento sobre procesos inaccesibles para la investigación empírica (al menos hasta la llegada de las neurociencias). Hoy en cambio es mucho más común desestimar con indiferencia los sueños como un mero ajuste autorregulado de la saturación sensorial de la vida de vigilia. El contenido específico del sueño, ya sea semántico o afectivo, es en esencia irrelevante para las explicaciones neuroquímicas. A excepción de los libros de la corriente *new age* y las terapias centradas en el sueño como camino hacia «el crecimiento interior» o la autocompreensión, la mayoría de la gente sigue sin conocer ni interesarse por su propia producción onírica, que en apariencia parecería ser una serie de versiones descoloridas o deficientes de las producciones de los medios de masas sobre lo que serían los sueños.

Estamos ahora en una época en la que hay una prohibición general de todo deseo que no esté vinculado a la adquisición, acumulación y poder individual. En un mundo 24/7 estos límites son tanto autoimpuestos como asignados externamente, pero la posibilidad de autorregulación es el resultado de una evolución que se remonta muchas décadas atrás. Aunque el neoliberalismo tiene como blanco los compromisos sociales vinculados al *New Deal*, necesitó dismantelar y borrar también las conquistas políticas y sociales concretas de la década de los sesenta. En retrospectiva, las esperanzas, ideas y prácticas asociadas con las culturas de esa década en Estados Unidos y ciertas partes de Europa tuvieron que ser extirpadas o desacreditadas. Como Immanuel Wallerstein y otros han argumentado de manera convincente, es erróneo describir el Mayo francés como algo que no sea la cresta de una revolución mundial, sin precedentes en escala, que consistió en luchas plurales en muchos lugares con determinaciones complejas. Del mismo

modo, los últimos treinta años o más tienen que ser entendidos como una larga fase de contrarrevolución sostenida. Es evidente que la magnitud de las insurrecciones antisistema en Asia, América Latina y los guetos urbanos de Estados Unidos exigió el uso masivo de formas interconectadas de violencia económica, penal y militar durante este período; formas de violencia que continúan evolucionando en el presente, en la medida en que una nueva ola de luchas y «primaveras» ha empezado a darse de manera recurrente. Por ejemplo, la actual encarcelación en masa de millones de afroamericanos es una consecuencia de las protestas urbanas de los años sesenta.

La contrainsurgencia paralela que tomó forma a finales de los setenta era en gran medida ideológica, aunque iba ampliando su alcance. Su objetivo era una constelación tentativa de formas de sociabilidad que necesitaban ser destruidas o deformadas para producir aquiescencia de cara a un cambio global hacia formas más duras del capital financiero y hacia la ampliación de la mercantilización de la vida cotidiana. Entrelazada con los movimientos puramente políticos de los sesenta, existió una amplia gama de desafíos informales a las demandas institucionales, la privatización, la separación social, la codicia del consumismo y el mantenimiento de las jerarquías de clase. Eran retos que tuvieron lugar a menudo tartamudeando de forma ingenua e incompleta a través de las acciones y la inventiva de nuevas colectividades y subjetividades, pero también a través de la defensa de comunidades existentes. Incluyeron la ocupación transitoria y la activación de espacios sociales, la reivindicación de nociones desindividualizadas del cuerpo y del yo, experimentos con el lenguaje y formas alternativas de intercambio, la creación de nuevas sexualidades y el apoyo a marginalidades que no estaban definidas por un centro represor sino por sus propias formas cambiantes de organización.

De las muchas capas de la cultura y la política de los años sesenta, varios de los fenómenos generalizados e interrelacionados necesitaron de una contrarreacción sostenida y, a largo plazo, de su

erradicación. La más importante, quizás, fue la comprensión colectiva e individual a la que se llegó en esta década a través de experiencias directas, de que la felicidad podía desvincularse de la propiedad, la adquisición de productos o el estatus individual y podía surgir en forma directa de la vida en común y la acción de los grupos. Las palabras de Gary Snyder en 1969 representan una de las muchas articulaciones de este penetrante aunque breve *ethos*: «la verdadera riqueza es no necesitar ninguna *cosa*». Igualmente amenazante para el poder fueron las nuevas formas de asociación que introdujeron una permeabilidad limitada a la clase social y una serie de afrentas a la santidad de la propiedad privada. Los incentivos quiméricos y las promesas de movilidad social comenzaron a perder eficacia entre los jóvenes y se instalaron desafíos generalizados aunque difusos a la centralidad y la necesidad del trabajo. «El salirse del sistema» fue mucho más perturbador a nivel estructural de lo que muchos están dispuestos a admitir. Los ochenta vieron el comienzo de una campaña sostenida para transformar la pobreza material en algo vergonzoso y desagradable. El movimiento antibelicista había generado una amplia identificación con el pacifismo y una empatía con las víctimas de la guerra, pero en esta década las condiciones de fomento de estas tendencias debieron eliminarse y ser reemplazadas por una cultura de agresividad y violencia. El hecho de que millones de estadounidenses supuestamente liberales o progresistas ahora confiesen con obediencia su «Support Our Troops»* mientras callan sobre los miles de asesinados en las guerras imperiales atestigua el éxito de estas contramedidas. A partir de los años ochenta, y continuando desde entonces, los acontecimientos de los sesenta y sus participantes se han convertido ferozmente en caricaturas vacías, objetos de burla, demonización y trivialización. Pero la amplitud y malevolencia de las falsificaciones históricas son el ejemplo de los niveles de peligro planteados por la cultura de aquella década, incluso en forma póstuma. Aunque la experimentación del período con las formas comunitarias puede

verse como una novedad respecto de la izquierda de los años treinta y cuarenta fue un resurgimiento parcial de sueños semienterrados del siglo XIX, cuando las posibilidades del socialismo, del apoyo mutuo y de un mundo carente de propiedad privada florecían como elementos visibles de una imaginación colectiva contestataria.

El objetivo principal de la contrarrevolución ha sido, o bien la eliminación, o bien la mercantilización de los acuerdos sociales que antes habían servido de base para diversos tipos de actividad cooperativa. A través de la asimilación de los espacios y los recursos públicos a la lógica del mercado, los individuos quedan despojados de muchas de las formas colectivas de apoyo o intercambio mutuo. Una práctica cooperativa, sencilla y generalizada, como fue el hacer autoestop tuvo que ser convertida en un acto arriesgado y con consecuencias terribles, incluso letales. Se ha llegado a tal punto que en algunas partes de Estados Unidos hay leyes que criminalizan el acto de alimentar a personas sin hogar o a inmigrantes indocumentados.

Fredric Jameson y otros han detallado el funcionamiento de la prohibición cultural, a nivel estructural, incluso de la mera imaginación de alternativas a la desolada insularidad de la experiencia individual en el contexto del funcionamiento competitivo de la sociedad capitalista. Las posibilidades de una vida no monádica o comunal se presentan como impensables. En 1965, una típica imagen perniciosa de la vida colectiva era, por ejemplo, la de las familias bolcheviques de clase trabajadora instalándose en el hogar amplio y prístino del doctor Zhivago, en la película de David Lean. Durante el último cuarto del siglo, lo común se ha presentado como una opción bastante pesadillesca. Por ejemplo, en las últimas representaciones neoconservadoras de la Revolución cultural china, las medidas adoptadas contra la propiedad privada y los privilegios de clase en nombre de ciertas formaciones sociales colectivas se equiparan a los crímenes más monstruosos de la historia mundial. En menor escala, hay innumerables relatos sobre comunidades que parecen sectas y están compuestas por conversos obedientes y

gobernadas por locos homicidas y cínicos manipuladores. Haciéndose eco de los temores de la burguesía de finales del siglo XIX después de 1871, la idea de una comunidad derivada de cualquier forma de socialismo sigue siendo sistémicamente intolerable. Lo cooperativo como conjunto vital de relaciones no puede hacerse de verdad visible; solo puede ser representado como una réplica paródica de las relaciones de dominación existentes. De muchas maneras distintas, el ataque a los valores de colectividad y cooperación se articula a través de la idea de que la libertad consiste en ser libre de cualquier dependencia de los otros, aunque lo que estamos viviendo es, de hecho, una mayor sujeción al «libre» funcionamiento de los mercados. Como defendía Harold Bloom, la verdadera religión estadounidense es «estar libre de otros yo». En los círculos académicos, el ataque de la derecha al cooperativismo está instigado por la moda intelectual de denunciar la idea o la posibilidad de la comunidad debido a sus presuntas exclusiones y fascismos latentes. Una de las principales formas de control durante los últimos treinta años ha sido la de asegurar que no hay alternativas posibles a los patrones de vida privatizada.

La *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre, una de las grandes obras de pensamiento social de los sesenta, ofrece una poderosa narrativa acerca del modo en que el mundo de la vida monádica se perpetúa y se presenta como invisible. Sin embargo, este libro, menospreciado o ignorado durante el apogeo estadounidense de la deconstrucción en la era Reagan-Thatcher, tiene una relevancia notable para las texturas cambiantes de la vida cotidiana actual. Uno de los temas fundamentales de la *Crítica* es su reflexión sobre las estrategias sistemáticas de separación que impiden que la realidad objetiva de la vida cotidiana sea percibida por los individuos que la habitan (un problema tan grave hoy en día como cuando el libro fue escrito, a finales de los años cincuenta). Entre sus muchos temas interrelacionados, el libro aborda nuestra relativa incapacidad para ver la naturaleza de nuestra propia situación en el mundo. Para bien o para mal, Sartre tomó la decisión

de utilizar el concepto de «práctico-inerte» –concepto un poco aparatoso– como categoría fundamental de la realidad social. Sin embargo, la rareza de este neologismo transmite algo de la paradoja de la vida pública y privada que orchestra una cantidad inimaginable de la actividad, mientras la incansable industria se encuentra al servicio de una eficaz inmovilidad, del mantenimiento de la inercia de las relaciones existentes.

Lo práctico-inerte era, por lo tanto, para Sartre, la manera de designar el mundo cotidiano, institucional y sedimentado, hecho de energía humana pero que se manifiesta como una inmensa acumulación de actividad rutinaria y pasiva. Opera como un engaño colectivo que transforma la experiencia de la impotencia y la soledad individual en algo aparentemente natural o inevitable. «El campo de lo práctico-inerte es el campo de nuestra servidumbre [...] a fuerzas mecánicas y a aparatos antisociales». Su término clave para esta impotencia es «serialidad» y con él ofrece un relato monumental de la producción continua de la soledad como una base fundamental para el capitalismo. La serialidad es la dispersión de la colectividad en una suma de individuos discretos que se relacionan entre sí únicamente sobre la base de identidades huecas o narcisistas. A los ejemplos famosos de Sartre –hacer cola para subir a un transporte público, quedar atascado en el tráfico, hacer las compras en el supermercado– puede añadirse la cantidad insondable de tiempo humano que se emplea hoy en intercambios y actividad electrónica dispersa. Ya sea a mediados del siglo xx o ahora, la serialidad es el entumecimiento y la producción incesante de lo mismo. Es el peso de todas las contrafinalidades que actúan de forma inexorable en contra de nuestras propias intenciones, afectos y esperanzas.

No por casualidad, Sartre –junto con muchos otros críticos europeos– tomó como punto de partida el libro de Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, un recorrido histórico de formas racionalizadas de organización social que dependían de una conducta automatizada, del entrenamiento de los humanos para actuar de manera habitual y repetitiva. Sartre describe no solo el aislamiento

individual, sino también la serialidad que subyace a situaciones de manifiesto carácter colectivo o grupal. Él utiliza la noción de «recurrencia» para explicar cómo las formas masivas de conformidad y homogeneidad de las masas se producen en la conciencia o en la cultura material. Su extraordinario análisis de la radio ofrece un modelo vitalmente relevante para los debates recientes sobre las consecuencias de las telecomunicaciones y las redes sociales. La radio es una instancia de lo que él denominó «encuentros indirectos» y no solo produce «la unidad fuera de sí en la materia inorgánica de los individuos, sino que los determina en la separación y asegura, en tanto que están separados, su comunicación por la alteridad».⁸ Lamentablemente su proyecto de estudiar la televisión en el segundo volumen de la *Crítica* nunca pudo completarse, aunque se conservan sus notas para esta parte.

El proyecto de Sartre de una comprensión histórica conlleva un tipo muy diferente de grupo: una teorización del «grupo fusionado» o «grupo en fusión». Es solo a través de esta formación privilegiada pero precaria que hay una vía posible para escapar de la pesadilla de la serialización y el aislamiento. Su aparición en la historia implica la materialización de un grupo cuya praxis tiene la capacidad de crear nuevas formas de sociabilidad, y muchas secciones de la *Crítica* están dedicadas a extensos análisis del surgimiento de grupos en fusión en luchas revolucionarias y anticoloniales específicas. Deleuze y Guattari encuentran el modelo de Sartre «profundamente justo».⁹ Ellos lo vieron como un giro radical de las ideas tradicionales sobre la lucha de clases: para Sartre no había algo así como la espontaneidad de clase, solo la espontaneidad del grupo. Ser apenas un miembro de una clase o de un partido político implicaba permanecer encerrado en una identidad serial. Únicamente un acto *perceptual*, un modo diferente de ver, puede desencadenar una superación de lo práctico-inerte e iluminar el reconocimiento de la pertenencia inmediata y vital de uno a un grupo de individuos con las mismas experiencias materiales y subjetivas. En resumen, se trataba de discernir, en un momento cargado de resentimiento o ira,

una condición de comunidad o interdependencia. Uno da un salto de conciencia para aprehender el propio distanciamiento en los demás y este descubrimiento puede ser la base para «la liquidación de la serialidad» y su «sustitución por la comunidad». Hubo que revisualizar la realidad para incluir la comprensión de que hay objetivos y proyectos compartidos, para incluir la idea de que lo que uno más quiere no puede lograrse de manera individual, sino solo en la praxis común y grupal (incluso si el grupo o la comunidad no tienen permanencia histórica).

Esta sección de la *Crítica* pone en juego, de manera evidente, cuestiones relacionadas con la naturaleza o la posibilidad actual de que haya movimientos revolucionarios y con los modos en que esos grupos concretamente se formarían. También plantea la pregunta acerca de si las formas actuales de separación electrónica y administración perceptual son parte de las condiciones que inhibirían o debilitarían los procesos que Sartre detalla. ¿De qué manera los nuevos estratos de las redes de comunicación y sus innumerables aplicaciones son, en esencia, nuevos estratos de lo práctico-inerte, nuevas apropiaciones de la vida cotidiana en las que la serialidad aparece como algo intrínseco más allá de su fachada cambiante? Se podría decir que toda la interfaz electrónica que funciona las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana, toda esa masa inmersa a nivel microscópico en la cultura tecnológica contemporánea, constituye una nueva unidad negativa de pasividad y alteridad.

Otro libro muy diferente publicado en los años sesenta aborda algunas de estas cuestiones de un modo que también es relevante para los acontecimientos políticos recientes. A pesar de su enemistad manifiesta, sería inútil decir que *La sociedad del espectáculo* de Debord no está influido por algunas de las formulaciones de Sartre en la *Crítica*. Por supuesto, en lugar de las determinaciones del grupo en fusión, Debord rastrea el destino histórico de los consejos obreros. Sin embargo, las preguntas esenciales formuladas por ambos autores giran en torno a qué

circunstancias impiden o fomentan las posibilidades de acción política colectiva. Esto reviste una urgencia especial, dada la continuación o las secuelas de las insurrecciones iniciadas en 2011 en Túnez, Egipto, Wisconsin, España, Oakland, Baréin, el parque Zuccotti y otros lugares. Vale la pena recordar los párrafos finales del libro de Debord, en los que el problema de la comunicación se pone en primer plano. No es el único en subrayar el vínculo entre los términos «comunidad» y «comunicación», donde «comunicación» no es la transmisión de un mensaje sino alguna forma del *ethos* de lo compartido. El espectáculo, dice, es la expropiación de esa posibilidad, es la producción de una comunicación unidireccional, que él caracteriza como un «autismo generalizado». Debord advirtió, ya en los años sesenta, que el capitalismo debía ser pensado como «una organización sistemática de “la pérdida de la facultad de encuentro” y como su reemplazo por un *hecho social alucinatorio*: la falsa conciencia del encuentro, la “ilusión del encuentro”». ¹⁰

La relevancia contemporánea de estos textos, en especial en un momento en que se sostienen afirmaciones extravagantes y dudosas sobre el potencial revolucionario de las redes sociales, consiste en que ellos nos permiten preguntarnos qué tipos de encuentros son, de hecho, posibles hoy en día. Más específicamente, qué encuentros pueden conducir a nuevas formaciones, nuevas capacidades de insurgencia y dónde pueden darse, en qué espacios y en qué temporalidades. ¿Cuánto del intercambio y la circulación de información que se da a nivel electrónico hoy en día es una amplificación colosal de lo que Sartre denominó «una inversión de la praxis en actividad práctico-inerte»? ¿Cuánto de lo que ocurre en los blogs y tiene alcance global –de parte de individuos que se cuentan en cientos de millones y que generalmente usan el lenguaje de la resistencia– es equivalente al autismo masivo que advertía Debord? Sin duda el activismo político implica el uso creativo de todas las herramientas y recursos materiales disponibles, pero no debería conducir a que imaginemos que las herramientas mismas tienen un valor intrínsecamente redentor. Lenin, Trotsky y sus compañeros

usaron todas las tecnologías de comunicación que estaban disponibles en 1917, pero nunca las transformaron en determinaciones privilegiadas y sacrosantas de una constelación completa de acontecimientos históricos, como algunos ciberactivistas han hecho al ensalzar el rol de las plataformas de comunicación y redes sociales en el contexto de los movimientos y revueltas políticas recientes. Una vez que las redes sociales se mistifican y se les atribuye capacidades cuasi-mágicas, ocurre algo similar a lo que pasa con la fe en un esquema Ponzi, que recompensa de forma automática a los débiles y oprimidos. El mito de la naturaleza igualitaria de esta tecnología y su capacidad de conferir poder al usuario no se cultiva sin motivo. Las agencias de seguridad del orden global no pueden estar más contentas con la voluntad de los activistas por concentrar su organización alrededor de estrategias que involucran internet, gracias a lo cual se incineran voluntariamente en el ciberespacio, donde el estado de vigilancia, sabotaje y manipulación es mucho más fácil que en las verdaderas comunidades y en los lugares donde ocurren los encuentros reales. Si el objetivo de uno es la radical transformación social radical, las plataformas electrónicas y las redes sociales en su actual forma de acceso para las masas no son inútiles, pero son útiles solo cuando se subordinan a luchas y encuentros que tienen lugar en otras partes. Si las redes no están al servicio de las relaciones sociales existentes, forjadas a partir de la experiencia compartida y la proximidad, siempre reproducen y refuerzan la separación, la opacidad, el disimulo y el interés individual que es inherente a su uso. Cualquier turbulencia social cuyas fuentes principales sean el uso de las plataformas electrónicas y los medios sociales será inevitablemente efímera e intrascendente.

La película documental de Chantal Akerman *D'Est*, producida entre 1992 y principios de 1993, exhibe una profunda autoconciencia acerca de las circunstancias de este importante momento histórico. Filmada en gran parte en Polonia y Rusia en el año y medio que siguió a la disolución de la Unión Soviética, muestra un mundo en

suspenso, en el filo de un futuro indeterminado pero todavía sobrecargado por patrones y hábitos de larga duración. Usando largos planos secuencia, el filme es un retrato de ciertas texturas de la vida cotidiana y a veces sugiere cierta serialidad sartreana. En su ensayo sobre *D'Est*, Akerman declaró –con una frase que se hizo popular– que sentía la necesidad de hacer la película «*tant qu'il est encore en temps*» [cuando todavía estamos a tiempo].¹¹ En cierto sentido, ella quería decir que tenía que terminar el proyecto antes de que fuera demasiado tarde, antes de que las fuerzas culturales y económicas transformaran el tema de su trabajo en algo diferente, incluso irreconocible. Pero, dadas las decisiones que tomó respecto de qué registrar, «cuando todavía estamos a tiempo» es también una manera de decir mientras todavía haya un mundo con un tiempo en común, un mundo sostenido por un habitar colectivo, por un tiempo y ritmos compartidos, en el sentido más antiguo de la palabra «cotidiano».

Como muchos otros a comienzos de los noventa, Akerman creyó que la caída de la Unión Soviética y sus dominios en Europa del Este facilitaría la globalización final de Occidente y la implantación en todas partes de sus valores y demandas. Pero su película está hecha con la conciencia del fugaz interregno que está documentando. La directora se da cuenta de que las oposiciones que supuestamente sostienen el mundo bipolar de la guerra fría se han vuelto ilusorias. De todos modos, afirma que «el este» en su película retiene formas culturales arraigadas que están a punto de perecer debido a la expansión del capitalismo occidental. Aunque Akerman advierte contra cualquier lógica simplista del antes y el después, *D'Est* es el testamento de un mundo social dañado, pero anterior a la imposición de la mercantilización neoliberal, la privatización y la atomización social. Es una película sobre la vida en un lugar donde «todavía estamos a tiempo», antes del no tiempo de la acumulación compulsiva 24/7 y de la elección individual.

D'Est registra viajes a través del territorio, durante las diferentes estaciones, desde el verano al invierno. De un modo que remite a Arendt, la película también se mueve entre lugares públicos llenos de gente y ocupados de forma colectiva y las muy diferentes texturas de los espacios domésticos. Pero sobre todo, *D'Est* da cuenta del tiempo de espera. Lo hace de manera muy convincente a través de largos planos secuencias de personas de pie, en una fila, esperando en las estaciones de ferrocarril. Akerman muestra el acto mismo de esperar, sin un objetivo y sin revelar nunca por qué hay una multitud haciendo cola. Como propuso Sartre, la fila es una de esas muchas instancias banales en las que se siente el conflicto entre el individuo y la organización de la sociedad, aunque a un nivel impensado o invisible. En efecto, Akerman nos permite ver la fila como lo hizo Sartre, como una pluralidad de separaciones que se convierten en «la negación de la reciprocidad». Pero uno de sus logros es también mostrar la espera como algo esencial para la experiencia de estar juntos, para la posibilidad de una comunidad. Es un tiempo en el que pueden darse encuentros. Junto con la molestia y la frustración viene la humilde dignidad de la espera, de tener paciencia como deferencia a los demás, como una aceptación tácita del tiempo compartido. El tiempo improductivo de la espera y del turno es inseparable de cualquier forma de cooperación o reciprocidad. Las décadas anteriores de gobierno autoritario no erradicaron ciertas características perdurables de la comunidad, en parte debido a que las formas brutales pero crudas de disciplina estalinista permitieron que muchos de los ritmos subyacentes al tiempo social persistieran sin cambios.

Las formas de control que acompañaron el surgimiento del neoliberalismo en la década de los noventa eran más invasivas en sus efectos subjetivos y en su destrucción de las relaciones compartidas y basadas en lo colectivo. La modalidad 24/7 presenta el delirio de un tiempo sin espera, de una instantaneidad a la carta, de un tener y un conseguir aislados de la presencia de otros. La responsabilidad respecto de otras personas que implica la

proximidad ahora puede evitarse con facilidad a través de la gestión electrónica de las propias rutinas y los contactos diarios. O quizás más importante aún, la temporalidad 24/7 ha producido una atrofia de la paciencia y el respeto que son esenciales para cualquier forma de democracia directa: la paciencia para escuchar a los demás y esperar el turno para hablar. El fenómeno de los blogs es un ejemplo, entre muchos, del triunfo del modelo del monólogo unidireccional en el que la posibilidad de tener que esperar y escuchar a otra persona ha sido eliminada. El blog, no importa cuáles sean sus intenciones, es por lo tanto uno de los muchos anuncios del fin de la política. La espera que uno realmente practica ahora –en un atasco de coches o en la cola del aeropuerto– funciona intensificando el resentimiento y la competitividad con los otros. Uno de los lugares comunes más superficiales pero agudos acerca de la sociedad de clases es que los ricos nunca tienen que esperar, y esto alimenta el deseo de emular, siempre que sea posible, este privilegio particular de la elite.

El problema de la espera está ligado a una cuestión mayor que es la incompatibilidad del capitalismo 24/7 con cualquier conducta social que tenga un patrón de actividad y pausa. Esto incluye cualquier intercambio social que involucre compartir, reciprocidad o cooperación. Subyacente a esto está el modelo de «esperar el turno» que requiere estados alternados de asertividad y consentimiento. En los años veinte, el filósofo George Herbert Mead intentó nombrar los elementos constitutivos de la sociedad –aquellos sin los cuales la sociedad como tal no sería posible–. Para Mead, eran urbanidad, ayuda y cooperación. «La actitud fundamental de ayudar a otra persona que está en desgracia, enferma o en cualquier otra situación desdichada pertenece a la estructura misma de los individuos de una comunidad humana» (Mead, 1999: 275).¹² Mead también insiste en que estos valores seculares fueron también la base del intercambio económico: «se participa de la necesidad, en el momento en que cada uno se pone en el lugar del otro y reconoce el valor mutuo que el intercambio tiene para ambos». Puede objetarse

una falta general de historicismo en el trabajo de Mead, pero esta universalización del núcleo cooperativo del mundo social exhibe más claramente la discordancia entre el capitalismo del siglo XXI y la sociedad misma. También provee un contexto relevante para el diagnóstico de Bernard Stiegler acerca de la patología contemporánea y global que hace del cuidado del otro y de uno mismo algo imposible.

Como señalé anteriormente, el sueño es una de las pocas experiencias que quedan en la que –lo sepamos o no– nos abandonamos al cuidado de los otros. A pesar de lo solitario y privado que parezca el sueño, no está desvinculado de cierta retícula interhumana de confianza y apoyo mutuo, por dañados que estén estos vínculos. Es también una liberación periódica de la individuación –un desenredar cada noche, la maraña de subjetividades superficiales que uno ocupa y gestiona durante el día–. En la despersonalización del sueño, el durmiente habita un mundo común, una actuación compartida de la retirada de la praxis 24/7 con su calamitosa nulidad. Sin embargo, pese a todas las formas en que el sueño es inexplorable e inasimilable, no logra constituirse como un enclave fuera del orden global existente. El sueño siempre ha sido poroso y ha estado impregnado por los flujos de actividad de la vigilia, aunque hoy está más desprotegido que nunca de las agresiones que lo corroen y disminuyen. A pesar de su degradación, el sueño es la vuelta a nuestras vidas de una espera, de una pausa; afirma la necesidad de aplazamiento y de una recuperación demorada o de una reanudación de lo que se había pospuesto. El sueño es una remisión, una liberación de la «continuidad constante» de todos los senderos en los que uno está inmerso mientras está despierto. Resulta demasiado obvio afirmar que el sueño implica un alejamiento periódico de las redes y los dispositivos, con el fin de entrar en un estado de inactividad e inutilidad. Es una forma de tiempo que nos lleva a otra parte, más allá de las cosas que poseemos o se nos dice que necesitamos.

Desde mi perspectiva, el sueño moderno incluye el intervalo antes de dormir, ese estar acostado y despierto en la semioscuridad esperando de forma indefinida que llegue la deseada pérdida de la conciencia. Durante este tiempo suspendido, hay una recuperación de las capacidades perceptuales que están inhabilitadas o dejadas de lado durante el día. De modo involuntario, uno reclama cierta sensibilidad o capacidad de respuesta, tanto a las sensaciones internas como externas dentro de una duración no métrica. Uno escucha el ruido del tráfico, un perro ladrando, el zumbido de una máquina, las sirenas de la policía, el crujido de las tuberías o siente la contracción de las propias extremidades, el fluir de la sangre en la sien, y ve, con los ojos cerrados, las fluctuaciones granulares de la luminosidad retiniana. Uno sigue una sucesión de percepciones sin sentido, de focalizaciones y alertas cambiantes, así como una oleada de acontecimientos hipnagógicos. El sueño coincide con la metabolización de lo que se ingiere durante el día: drogas, alcohol, el detritus de la interacción con pantallas luminosas y, también, corrientes de ansiedad, temor, duda, deseo, fantasías de éxito o miedos al fracaso. Esta es la monotonía del sueño y del insomnio que se repite noche tras noche. Con su repetición y su evidencia es uno de los restos inexpugnables de lo cotidiano.

Una de las muchas razones por las que las culturas humanas han asociado durante mucho tiempo el sueño con la muerte es que ambos demuestran la continuidad del mundo en nuestra ausencia. Sin embargo, la ausencia temporal del durmiente contiene siempre un vínculo con el futuro, con la posibilidad de renovación y por lo tanto, de libertad. Es un intervalo en el que ciertos pantallazos de una vida no vivida o de una vida demorada bordean la conciencia. La esperanza de alcanzar, cada noche, ese estado insensible de sueño profundo es, al mismo tiempo, una anticipación de un despertar que tal vez contenga algo imprevisto. En Europa, después de 1815, durante varias décadas de contrarrevolución, reveses y descarrilamientos de toda esperanza, hubo artistas y poetas que intuyeron que el sueño no era necesariamente una evasión o un

escapar de la historia. Shelley y Courbet, por ejemplo, entendieron que el sueño era otra forma de tiempo histórico, y que su retirada y aparente pasividad también abarcaba el descontento y la inquietud acerca del devenir que resulta esencial para la emergencia de un futuro más justo e igualitario. Ahora, en el siglo XXI, la inquietud del sueño tiene una relación más problemática con el futuro. Ubicado en algún lugar de la frontera entre lo social y lo natural, el sueño asegura la presencia en el mundo de patrones cíclicos y periódicos que son esenciales para la vida y también incompatibles con el capitalismo. La persistencia anómala del sueño tiene que ser entendida en relación con la destrucción continua de los procesos que sustentan la existencia en el planeta. Como el capitalismo no puede autolimitarse, la idea de preservación o conservación es una imposibilidad estructural. En este contexto, la inercia restauradora del sueño contrarresta lo mortificante de toda acumulación, mercantilización y demás desperdicios que han devastado todo lo que alguna vez se compartía. Ahora hay, en realidad, solo un sueño que supera a todos los demás: el de un mundo compartido, cuyo destino no sea terminal, un mundo sin multimillonarios, que tenga un futuro que no sea la barbarie o lo poshumano y en el que la historia pueda tomar otra forma que no sea la de las pesadillas reificadas de la catástrofe. Es posible que en muchos lugares distintos, en muchos estados diferentes, incluyendo la fantasía y el ensueño, imaginar un futuro sin capitalismo comience como el sueño de alguien que está durmiendo. Sería un indicio del sueño como una interrupción radical, como un rechazo al peso implacable de nuestro presente global; sería un indicio de que el sueño, en el nivel más mundano de la experiencia cotidiana, siempre puede trazar las líneas generales de lo que podría ser una regeneración o un comienzo más significativo.

Agradecimientos

Agradezco especialmente a Sebastian Budgen por su apoyo a este proyecto y por sus valiosas sugerencias durante su elaboración.

También me gustaría agradecer a Jorge Ribalta, Carles Guerra y al Museu d'Art Contemporani de Barcelona, por darme la oportunidad de presentar parte del contenido de este libro. Poder poner a prueba este trabajo a través de esa serie de conferencias me ha sido de muchísima ayuda para la elaboración de la presente obra. Agradezco asimismo a Ron Clark y a todos aquellos que asistieron al Programa de Estudios Independientes del Whitney Museum por su enriquecedora participación en mis seminarios. Otros que tuvieron la generosidad de invitarme a dictar charlas fueron Hal Foster, Stefan Andriopoulos, Brian Larkin, Lorenz Engell, Bernhard Siegert, Anne Bonney, David Levi Strauss, Serge Guilbaut y los estudiantes de arte de la Universidad de British Columbia.

Por colaboraciones de distinto tipo, agradezco a Stephanie O'Rourke, Siddhartha Lokanandi, Alice Attie, Kent Jones, Molly Nesbit, Harold Veaser, Chia-Ling Lee, Jesper Olsson, Cecilia Grönberg y Lewis Cole. Estoy en deuda con mis hijos Chris y Owen, por todo lo que me han enseñado. Este libro es para mi esposa, Suzanne.

Notas

CAPÍTULO 1

1. Mayer, Jane (2008): *The Dark Side*, Nueva York, Doubleday.

2. Brennan, Teresa (2003): *Globalization and Its Terrors: Daily Life in the West*, Londres, Routledge.

3. Boltanski, Luc y Chiapello, Ève (2006): *The New Spirit of Capitalism*, Londres, Verso. [Ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.]

4. Schivelbusch, Wolfgang (1988): *Disenchanted Night: the Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

5. Blanchot, Maurice (1995): *The Writing of the Disaster*, Lincoln, University of Nebraska Press. [Ed. cast.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990.]

6. Para un mayor desarrollo de las muchas reflexiones de Levinas sobre el insomnio, véase *De la existencia al existente (2000)*, Madrid y *De otro modo que ser o más allá de la esencia (2003)*, Salamanca, Sígueme.

7. Véase por ejemplo Nancy, Jean-Luc (2000): *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, Arces-Lom.

8. Arendt, Hannah (2005): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

9. Nietzsche, Friedrich (2013): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.

10. Barthes, Roland (2004): *Lo neutro*, México, Siglo XXI.

CAPÍTULO 2

1. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2004): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

2. Agamben, Giorgio (2011): «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, a. 26, nº 73, mayo-agosto, pp. 249-264.

3. Conferencia dictada en la Film Society del Lincoln Center, Nueva York, 12 de junio.

4. Stiegler, Bernard (2004): De la misère symbolique, vol. 1: L'époque hyperindustrielle, Paris, Galilée.

5. Stiegler, Bernard (2009): Acting out, Palo Alto, CA, Stanford University Press. [Ed. cast.: Pasar al acto, Hondarribia, Hiru, 2005.]

6. Valéry, Paul ([1925] 1962): «Remarks on Intelligence», en *Collected Works of Paul Valéry*, vol. 10, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 80-83.

7. Tiqqun (2004): *Théorie du bloom*, París, La Fabrique. [Ed. cast.: *Teoría del Bloom*, Barcelona, Melusina, 2005.]

CAPÍTULO 3

1. Andrew Ure, The Philosophy of Manufactures (1835), citado en Marx, Karl (1987): *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI.

2. Marx, Karl (1973): *Grundrisse*, Londres, Vintage. [Ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858, México, Siglo XXI, 1997.]

3. Ibid.

4. Jameson, Fredric (2003): «The End of Temporality», *Critical Inquiry*, 29(4): 695-718, verano.

5. Overy, Richard (1995): *Why the Allies Won*, Londres, Norton. [Ed. cast.: *Por qué ganaron los aliados*, Barcelona, Tusquets, 2005.]

6. Deleuze, Gilles (1991): «Posdata sobre las sociedades de control», en Christian Ferrer (comp.), *El lenguaje literario*, t. 2, Montevideo, Nordan.

7. Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge, UK, Polity. [Ed. cast.: Modernidad líquida, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.]

8. Debord, Guy (1990): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama.

9. Degnan, Christa (1999): «Novell's Schmidt outlines "digital me" technology», *PC Week Online*, 22 de marzo.

10. Dewey, John (1925): *Experience and Nature*, Chicago, Open Court. [Ed. cast.: La experiencia y la naturaleza, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.]

11. Acerca de los modelos institucionales televisivos en disputa durante los años treinta, véase mi artículo: Crary, Jonathan (2002) «Attention, spectacle, counter-memory», en Tom McDonough (ed.), *Guy Debord and the situationist international*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 455-466.

12. Waldman, Michael; Nicholson, Sean y Adilov, Nodir (2006): «Does Television Cause Autism?», *NBER Working Paper Series*, nº 12632.

13. Williams, Raymond (2011): *Televisión: tecnología y forma cultural*, Buenos Aires, Paidós.

14. Kubey, Robert y Csikszentmihalyi, Mihaly (1990): *Television and the Quality of Life: How Viewing Shapes Everyday Experience*, Abingdon, UK, Erlbaum.

CAPÍTULO 4

1. Mulvey, Laura (2006): *Death 24x a Second*, Londres, Reaktion

2. Bann, Stephen (1984): *The Clothing of Clio*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.

3. Crary, Jonathan (2008): *Las técnicas del observador: visión y modernidad en el siglo XIX*, Murcia, CENDEAC.

4. Calvino, Italo (1995): *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela.

5. Freud, Sigmund (1984): *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Prensa Médica.

6. Bloch, Ernst (1986): *The Principle of Hope*, vol. 1, Cambridge, MA, MIT Press. [Ed. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007.]

7. Breton, André ([1932] 2005): *Los vasos comunicantes*, Madrid, Siruela.

8. Sartre, Jean-Paul (1963): *Crítica de la razón dialéctica*, vol. 1, Buenos Aires, Losada.

9. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1974): *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

10. Debord, Guy (1995): *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca.

11. Akerman, Chantal (1995): «On *D'Est*», en *Bordering on fiction: Chantal Akerman's D'Est*, Minneapolis, Walker Art Center.

12. Mead, George Herbert (1999): *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*, Barcelona, Paidós. [Ed. orig.: *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.]

* Se refiere al eslogan utilizado en Estados Unidos como propaganda a favor de la Guerra del Golfo y luego durante la Guerra de Irak. No tiene una traducción clara, puesto que el éxito del eslogan recae también en su ambivalencia: Apoyar (apoyo, apoya, apoyad, apoyamos) a nuestras tropas. [N. del t.]

24/7

Jonathan Crary

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *24/ 7: Late Capitalism and the End of Sleep*

Publicado originalmente por Verso Books, un sello de New Left Books

© Diseño de la cubierta: Sam Combes

© Adaptación de la cubierta: Mauricio Restrepo

© 2013, 2014, Jonathan Crary

© de la traducción, Paola Cortés-Rocca

© Editorial Planeta, S. A., 2015

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.editorial.planeta.es

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2015

ISBN: 978-84-344-2247-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.

www.newcomlab.com