

# Estabilización dinámica, el acercamiento triple A a la vida buena y el concepto de resonancia<sup>1</sup>

Hartmut Rosa<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch1>



Un hecho muy curioso pero constante de la vida tardomoderna es que, casi con independencia de sus valores, estatus y compromisos morales, los sujetos se sienten escasos de tiempo e incansablemente presionados por las prisas (Gershuny, 2000; Robinson & Godbey, 1997; Rosa, 2005; Wajcman, 2014). Los individuos de Río a Nueva York, de Los Ángeles a Moscú o Tokio se sienten atrapados en la vida, a codazos de las rutinas diarias. Al margen de lo rápido que corran, cierran su jornada como *sujetos de culpa*: casi nunca consiguen despachar sus *listas de tareas*. Incluso y, sobre todo, si tienen suficiente dinero y riqueza, están en deuda con el tiempo. Esto es lo que quizás caracteriza mejor el problema cotidiano de la gran mayoría de sujetos en las sociedades capitalistas occidentales: en medio de la afluencia monetaria y tecnológica, están cerca de la insolvencia temporal. Necesitamos más tiempo para hacer nuestro trabajo de manera correcta, necesitamos más tiempo para mejorar nuestras habilidades y conocimientos, para renovar nuestros *hardware* y *software*, necesitamos más tiempo para cuidar de nuestros hijos y padres ancianos, más tiempo para nuestros amigos y parientes, para nuestra casa o apartamento y para nuestro cuerpo, y, por último, necesitamos más tiempo para reconciliarnos con nosotros

---

<sup>1</sup> Hartmut Rosa (2017), "Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception", *Questions de Communication*, núm. 31, <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>.

Traducción de Adrián Palacio. Revisión de Juan Pablo Pino-Posada. La presente publicación cuenta con la amable autorización del profesor Hartmut Rosa.

<sup>2</sup> Institut für Soziologie Friedrich-Schiller-Universität Jena.  
Correo electrónico: hartmut.rosa@uni-jena.de

mismos, con nuestras mentes o almas o psiques. El problema, de hecho, es que, en todos estos aspectos (y quizás en muchos más), hay expectativas legítimas dirigidas hacia nosotros por nosotros mismos o por los demás, expectativas que se convierten en obligaciones que sentimos que en verdad debemos cumplir y cuyo descuido se nos recriminará en un contexto u otro (Rosa, 2017). La fórmula “debería haberlo hecho hace tiempo, por supuesto, pero aún no he encontrado el momento” se ha convertido en algo así como la perspectiva por defecto con la que nos movemos de contexto en contexto. Así, al igual que una persona con deudas financieras busca ganar, ahorrar o conseguir un poco de dinero y tiempo para pagar sus deudas aquí y allá, el sujeto moderno en deuda con el tiempo busca con tenacidad ganar o ahorrar un poco de tiempo o encontrar algún aplazamiento para cumplir con sus obligaciones. Pero, al igual que con las deudas monetarias, una vez estamos demasiado endeudados, no hay ya manera de salir de la trampa. Ahora bien, el apuro del tiempo es de suma importancia para todos nuestros intentos de vivir una vida buena, ya que la forma en que (queremos) vivir nuestra vida equivale a la forma en que (queremos) emplear nuestro tiempo. Por lo tanto, la cuestión más controvertida es esta: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Cómo se vincula esta lógica de la aceleración escalonada con nuestras concepciones de la vida buena? Y, sobre todo, ¿cómo podemos encontrar una salida?

En este capítulo quiero presentar, en primer lugar, un análisis de la sociedad moderna que explique las características estructurales que conducen a un ciclo de crecimiento, aceleración e innovación incesantes. En el segundo paso, identificaré dos “imperativos de crecimiento” culturales que proporcionan energía motivacional a la rueda de hámster de la vida social moderna o, dicho de otro modo, que traducen el requisito estructural de crecimiento, aceleración e innovación en una necesidad estratégica en nuestra búsqueda de la vida buena. En el tercer y último paso, quiero presentar una concepción alternativa de la vida buena que podría proporcionarnos una palanca cultural y motivacional para contrarrestar esos imperativos y encontrar colectivamente una salida al apuro tardomoderno.

## Estabilización dinámica y la lógica escalatoria de la modernidad

Como lo he argumentado *in extenso* en otros trabajos (Rosa, 2015; 2016: 517-543; Rosa, Dörre & Lessenich, 2017), la característica definitoria de una sociedad moderna (o, de hecho, de una institución moderna) puede verse en el

hecho de que solo puede estabilizarse dinámicamente o, de modo más preciso, en que solo puede reproducir su estructura con un *aumento* de algún tipo: por lo general, por medio de crecimiento (económico), aceleración (tecnológica) o mayores tasas de innovación (cultural). De ahí que yo sugiera la siguiente definición: *Una sociedad es moderna cuando opera en un modo de estabilización dinámica, es decir, cuando requiere sistemáticamente el crecimiento, la innovación y la aceleración para su reproducción estructural y para mantener su statu quo socioeconómico e institucional.*

A primera vista, esta definición parece contener una contradicción: ¿cómo se puede hablar de mantener el *statu quo* mediante la innovación, la aceleración y el crecimiento, es decir, mediante el cambio? ¿Qué cambia y qué permanece igual? ¿Qué es dinámico y qué es estable? Ya he tratado este problema en profundidad en mis libros sobre aceleración social y alienación (Rosa, 2005, 2016). Con reproducción estructural y cosificación del *statu quo* me refiero, en primer lugar, a la estabilización del tejido institucional básico de la sociedad: en particular, el sistema de mercado competitivo, la ciencia, las instituciones educativas y de bienestar, el sistema sanitario, así como el marco político y jurídico. En segundo lugar, me refiero a las estructuras básicas de la estratificación socioeconómica: la reproducción de la jerarquía de clases y de lo que Pierre Bourdieu (1979) denominó “fracciones de clase”. En tercer lugar, y quizá lo más importante, el *statu quo* se define por las lógicas operativas de la acumulación y la distribución: la lógica de la acumulación de capital y los procesos mismos de crecimiento, aceleración, activación e innovación. Por supuesto, muchas instituciones políticas, económicas o educativas cambian su forma o composición con el tiempo. Pero lo que no cambia son los imperativos sistémicos y las exigencias de aumento, incremento y escalamiento. Esta respuesta, sin embargo, plantea otra pregunta seria: ¿es entonces la sociedad moderna equivalente a la sociedad capitalista? ¿Estoy hablando simplemente de *capitalismo* cuando me refiero a la estructura básica de la sociedad moderna?

La respuesta es: el capitalismo es un motor central, pero la estabilización dinámica se extiende mucho más allá de la esfera económica. Si lo analizamos históricamente, resulta que el paso de un modo de estabilización adaptativo a uno dinámico puede observarse como una transformación sistemática en *todas* las esferas cardinales de la vida social que se produce, a pesar de algunos antecedentes históricos, principalmente a partir del siglo XVIII. Las descripciones de Max Weber y Karl Marx se centran en esta transformación. En una economía capitalista, casi toda la actividad económica depende de la

expectativa y la promesa de un *aumento*, en el sentido de la ganancia de un tipo u otro. Dinero–Mercancía–Dinero’ (D-M-D’) es la fórmula abreviada de esto, donde la prima significa el aumento de la rentabilidad. Se efectúa por medio de la innovación (de producto o de proceso) y de la aceleración, sobre todo, en forma de aumento de la productividad: esta última puede definirse como un aumento de la producción (o de la producción de valor) por unidad de tiempo, es decir, como una aceleración.

No quiero entrar aquí en los detalles de la teoría económica, que puede mostrar que la necesidad de innovación, aceleración y crecimiento es realmente intrínseca a la lógica de la producción capitalista, a la lógica de la competencia e, incluso, a la lógica de los sistemas monetario y crediticio. El resultado neto es que sin crecimiento, aceleración e innovación permanentes, al menos en las condiciones tardomodernas de los mercados económicos y financieros globalizados, las economías capitalistas no podrían mantener sus estructuras institucionales: se pierden puestos de trabajo, las empresas cierran, los ingresos fiscales disminuyen, mientras que los gastos del Estado (para programas de bienestar e infraestructura) aumentan, lo que a su vez tiende a causar, primero, un grave déficit presupuestario y, luego, una deslegitimación del sistema político. Todo esto se puede observar en la crisis actual de Europa del sur, en particular en Grecia. Así, no solo el sistema económico en sentido estricto depende de la lógica del escalamiento, que es la consecuencia del modo de estabilización dinámica, sino también el Estado de bienestar y el sistema democrático. Como lo demostró Niklas Luhmann hace más de treinta años, este último también se basa en la lógica de la estabilización dinámica. No solo el ciertamente estático orden monárquico –en el que los monarcas gobiernan durante toda la vida y luego son sustituidos sin más por una sucesión dinástica que preserva el orden de forma idéntica– ha dado paso a un sistema democrático que requiere una estabilización dinámica con la repetición de las votaciones cada cuatro o cinco años, sino que, de manera mucho más dramática, las elecciones solo pueden ganarse sobre la base de programas políticos que prometan un *aumento*: un aumento de los ingresos, o de los puestos de trabajo, o de las universidades, de los diplomas de secundaria, de las camas de hospital, etc. (Luhmann, 2002 [1981]).

Es posible que, dentro de una economía nacional, el *decrecimiento* –en el sentido de una recesión– persista durante unos años o incluso décadas, pero a escala mundial no podría persistir durante mucho tiempo. Y aun cuando el

producto interno bruto de un país no aumente durante un par de años, las presiones para la aceleración y la innovación siguen intactas. Por regla general, la falta de crecimiento o el decrecimiento van acompañados de elementos de canibalización que aumentan la desigualdad social y desestabilizan o destruyen el *statu quo* institucional y la integración social. Por lo tanto, las formas observables de decrecimiento a largo plazo apoyan, más que contradicen, la definición de que una sociedad moderna solo puede mantener una estructura estable por medio de un escalamiento constante.

Sin embargo, al margen de la lógica escalatoria de la reproducción capitalista, la concepción moderna de la *ciencia* y el *conocimiento* muestra un cambio bastante similar, que va de un modo de estabilización adaptativo a uno dinámico y que transforma su orden institucional: en las formaciones sociales no modernas, el conocimiento se considera y se trata muy a menudo como una posesión social, o como un tesoro, que debe ser cuidadosamente preservado y transmitido de una generación a otra. En muchas culturas, este conocimiento se remonta a alguna fuente antigua o sagrada, por ejemplo, a las “escrituras sagradas” o a la “sabiduría de los antiguos”, y casi siempre se intenta preservar este conocimiento de forma “pura”. Se trata de conocimientos sobre *cómo se hacen las cosas*: cómo se construye una casa o se produce ropa y alimentos –por ejemplo, cuándo sembrar o cosechar o cómo y cuándo cazar– y, no menos importante, cómo realizar los rituales sagrados. Los conocimientos se transmiten de una generación a otra, ya sea como aprendizaje mediante la práctica y la ejecución o en alguna clase de *schola*. En cambio, las sociedades modernas pasan de *Wissen* (conocimiento) en este sentido a *Wissenschaft* (ciencia). Como la segunda parte de la palabra alemana lo indica muy bien, en la forma central del conocimiento en la modernidad no se trata de preservar y escolarizar, ya no se trata de atesorar, sino de empujar de manera sistemática los límites, aumentar el volumen de lo conocido, transgredir hacia lo aún desconocido. La ciencia consiste en mirar en el universo más lejos que nunca, en penetrar con mayor profundidad en las microestructuras y las partículas de la materia, con más detalle en el funcionamiento de la vida, etc. Los espacios sagrados del conocimiento se han trasladado de la escuela al laboratorio: la ciencia se reproduce dinámicamente, mediante el crecimiento, el aumento y la transgresión. Al igual que en el corazón de la economía moderna se encuentra la dinámica propulsora de D-M-D', un proceso similar de Conocimiento–Investigación–Aumento del conocimiento (C-I-C') proporciona la base de la ciencia moderna.

En “La ciencia como profesión”, Max Weber formula este punto con bastante contundencia:

Cada uno de nosotros, por el contrario, sabe que lo que ha trabajado estará anticuado en diez, veinte o cincuenta años. Este es nuestro destino, este el sentido del trabajo científico, al cual está sometido y entregado [...]. [T]odo “logro acabado” de la ciencia significa nuevas “cuestiones” y tiene voluntad de quedarse anticuado y de ser “superado”. Con esta situación tiene que contar quien quiera servir a la ciencia. Es cierto que los trabajos científicos pueden conservar su importancia como “productos alimenticios de lujo” por su calidad artística, o como medios para el aprendizaje del trabajo. Pero hay que repetir que ser superados científicamente no es solo el destino de todos nosotros sino la meta de todos nosotros. No podemos trabajar sin esperar que sigan viniendo otros detrás de nosotros. Por principio, este progreso avanza hacia lo infinito (2001 [1919]: 62).

Por último, en las artes, el *modus operandi* se asemeja también a esta misma lógica de aumento y transgresión. Tras milenios de un arte predominantemente mimético, para el que el objetivo de la creación artística es la emulación de la naturaleza, de algún estilo tradicional o de una antigua maestría, se produce un cambio en la literatura y la poesía, así como en la pintura, la danza y la música, que otorga el peso de la responsabilidad a la innovación y la originalidad: al igual que en la ciencia –y muy al contrario de lo que pensaba Max Weber–, ir más allá de lo que otros han hecho antes se convierte también en el reto central en las artes (cf. Groys, 2014).

De este modo, la lógica de la estabilización dinámica se ha convertido en el sello de la sociedad moderna *in toto*. El círculo de aceleración entre la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la correspondiente aceleración del ritmo de vida que resulta de la estabilización dinámica se ha convertido en un mecanismo autopropulsor en la modernidad (Rosa, 2005: 151-159). Mantiene el *statu quo* socioeconómico, así como la estructura institucional del sistema de mercado, del Estado de bienestar, así como de la ciencia, el arte y la educación, mediante una escalada constante de su poder productivo y de su rendimiento sustancial. No hace falta decir que la estabilidad alcanzada de este modo es lo suficientemente robusta como para mantener las máquinas en funcionamiento durante más de 250 años; sin embargo, también es cada vez más frágil: puede ser socavada en cualquier momento, ya sea debido a factores externos –por ejemplo, en los costos ecológicos–, a un fracaso de la integración social a pesar

del crecimiento y la aceleración –por ejemplo, en los fenómenos de “crecimiento sin empleo” y el aumento de la precarización social (cf. Dörre, 2015)–, o debido a los problemas creados por la desincronización (Rosa, 2015). Llegados a este punto, tal vez baste con ver que la estabilización dinámica se asemeja a un paseo en bicicleta: cuanto más rápido rueda la bicicleta, más estable será su trayectoria (una bicicleta lenta puede dar tumbos al menor empujón de un lado, no así una rápida), pero también será mayor el riesgo de accidentes graves.

Por supuesto, ninguna formación social puede estabilizarse y reproducirse de una forma *estática*. Todas las sociedades necesitan ocasionalmente el cambio y el desarrollo. Empero, en las formaciones sociales no modernas, el modo de estabilización es *adaptativo*: el crecimiento, la aceleración o las innovaciones pueden producirse, y de hecho se producen, pero son accidentales o adaptativas, es decir, son reacciones a cambios en el entorno (por ejemplo, cambios climáticos o catástrofes naturales como sequías, incendios, terremotos o la aparición de nuevas enfermedades o nuevos enemigos, etc.). Por el contrario, la estabilización dinámica, tal y como la utilizo aquí, se define por la exigencia sistemática de *aumento, incremento y aceleración* como requisito *interno y endógeno*.

## Requisitos sistémicos e imperativos éticos: el acercamiento triple A a la vida buena

Si aceptamos que la lógica del escalamiento implícita en la estabilización dinámica es un requisito sistémico y una necesidad estructural de la sociedad moderna, la pregunta central es entonces cómo los resultantes imperativos de crecimiento y velocidad están conectados con, o se traducen en, las concepciones de la vida buena de los sujetos modernos. Evidentemente, sería muy poco plausible suponer que los individuos son meras víctimas o receptores pasivos de esos requisitos.

Seguramente, al final, somos los humanos los que tenemos que lograr el crecimiento, la aceleración y la innovación por medio de una incesante (auto)optimización, y los que jugamos a este juego del escalamiento con la interminable acumulación de capital económico, cultural, social y corporal. Pero, para comprender plenamente los correspondientes procesos de traducción de los requisitos estructurales en aspiraciones personales, debemos entender primero algunas características peculiares del dilema cultural de la modernidad.

La más importante de ellas es el pluralismo ético y lo que Alasdair MacIntyre (2009 [1990]) llamó en su momento la *privatización del bien*. Porque,

paralelamente al cambio estructural e institucional hacia la estabilización dinámica, las sociedades modernas llegaron a aceptar que no podían llegar a un consenso vinculante sobre la definición de la vida buena; que no hay forma de arbitrar racionalmente entre “concepciones globales del bien” que compiten entre sí, como lo denominó John Rawls (1971). Así, el pluralismo ético se ha convertido en la condición cultural básica de la modernidad. Si uno debe atenerse a una creencia religiosa y, en caso afirmativo, a cuál, si debe esforzarse por desarrollar capacidades políticas, artísticas o intelectuales, si debe casarse y tener hijos o no, y todas las demás pequeñas y grandes cuestiones sobre el tipo de vida que uno debe llevar, sobre la conducción de una vida como tal –por ejemplo: si la música debe ser importante, si la literatura debe formar parte de la vida, si es preferible la ciudad o el campo, si el equipo de fútbol local es importante o no–, se convirtieron en cuestiones estrictamente privadas. La respuesta estándar a todas ellas es: “¡Tienes que descubrirlo por ti mismo!”, y no es solo la línea proforma que se adopta en las familias y en las aulas, e incluso en los bares locales, para garantizar la civilidad. De hecho, que la cuestión del bien sea un asunto íntimo, estrictamente privado e individual, es en sí misma una de las convicciones éticas básicas y fundantes de la modernidad. Si un niño se pregunta qué hacer con su vida –preguntas como “¿Debo jugar al fútbol o tocar la flauta?”, “¿debo interesarme por la política?”, “¿debo creer en Dios?”, “¿con quién debo casarme?”, “¿dónde debería vivir?”–, los profesores, los amigos y la familia de seguro le ofrecerán sus consejos, pero casi de manera inevitable se apresurarán a añadir: “Solo tienes que descubrirlo por ti mismo, escuchar a tu corazón, conocer tus talentos y tus anhelos”. Así, la vida buena se ha convertido en el asunto más íntimamente privado de todas las cosas. Se ha vuelto aún más delicado por el hecho de que, como consecuencia de la estabilización dinámica, las condiciones generales de la vida que hay que llevar cambian con rapidez: “Nunca se puede saber lo que se querrá y lo que se necesitará en el futuro. El mundo cambiará y tu propia visión de la vida también”. De ahí que la respuesta a “¿qué tipo de vida debo buscar?” se haya tornado bastante elusiva, envuelta en la incertidumbre. Sin embargo, no es que no se pueda dar ningún consejo ético. Todo lo contrario: la sociedad moderna puede no tener una respuesta a qué es la vida buena o en qué consiste, pero tiene una respuesta muy clara a cuáles son las *condiciones previas* para vivir una vida buena y a qué hacer para cumplirlas. “¡Consigue los recursos necesarios para vivir tu sueño, sea cual sea!” se ha convertido en el imperativo racional más importante de la modernidad.



El filósofo de Harvard John Rawls, en su más que notable *Teoría de la justicia*, ha esbozado este dilema tal vez de la manera más directa. No habrá acuerdo sobre las doctrinas globales del bien, dice, pero hay una serie de “bienes primarios” de los que tener *más* es claramente mejor que tener *menos*, al margen de cuál sea su concepción del bien. Esos bienes son, en primer lugar, nuestras libertades y derechos, pero también nuestros medios económicos, nuestras capacidades culturales y conocimientos, nuestras redes sociales, nuestro estatus social y el reconocimiento que obtenemos, pero también nuestra salud, etc. (cf. Rawls, 1971). “Independientemente de lo que te depare el futuro –se oye decir entonces–, te ayudará tener dinero, derechos, amigos, salud, conocimientos”.

En consecuencia, el imperativo ético que guía a los sujetos modernos no es una definición particular o esencial de la vida buena, sino la aspiración a adquirir los recursos necesarios o útiles para conducirla. En cierto modo, los modernos nos parecemos a un pintor que siempre se preocupa por mejorar sus materiales –los colores y los pinceles, el ambiente y la iluminación, el lienzo y el caballete, etc.–, pero que realmente nunca se pone a pintar.

Así, cuando en la sección de autoayuda de las librerías consultamos los libros para la felicidad y la vida buena, nos encontramos con que el aumento de esos “bienes primarios” o recursos se equipara la mayoría de las veces con un aumento de la calidad de vida como tal: los secretos de una vida buena y feliz, nos aseguran, se pueden desentrañar si averiguamos “cómo hacernos ricos”, “cómo ser más sanos (o atractivos)”, “cómo tener más amigos”, “cómo adquirir mejores habilidades, memoria y conocimientos”, etc. En resumen, las aspiraciones y los sueños, los afanes y los anhelos, los miedos y las ansiedades que han llegado a guiar nuestras acciones y decisiones están firmemente fijados sobre nuestro equipamiento con recursos. Nuestra libido está ligada a la adquisición de un capital económico y cultural, social y simbólico y, en medida creciente, corporal (Bourdieu, 2002 [1979]).

Esta estrategia, que a primera vista parece totalmente irracional, se convierte en racional por el hecho de que la asignación social de recursos se regula por medio de la competencia, mientras que el propio juego de asignación se dinamiza también cada vez más.

De ahí que la lógica de la competencia instale el miedo a salir perdiendo. Al igual que el empresario capitalista de Max Weber (2008 [1905]: 76), los sujetos modernos se encuentran inevitablemente “en su camino hacia abajo” –como si estuvieran parados en una escalera eléctrica descendente o en una pendiente

resbaladiza– si no corren cuesta arriba para mejorar sus posiciones y seguir el ritmo de los cambios a su alrededor (cf. Rosa, 2019 [2016]). Así, nunca “tenemos” simplemente los recursos que necesitamos; si no los aumentamos, optimizamos y mejoramos, están a punto de corroerse, decaer y menguar. Por eso, lo que impulsa a los sujetos modernos a seguir en la carrera, en gran medida, es su miedo a una eventual muerte social. Claro, en la mayoría de los llamados países desarrollados, aunque pierdas mucho terreno, no te morirás de hambre, porque los sistemas de bienestar te proporcionan las necesidades materiales, pero quedarás excluido del juego de asignación, que está ligado al empleo. Sin él, no puedes obtener recursos, estatus, reconocimiento o posiciones culturalmente legítimas. Se te da una limosna, pero no tienes un lugar legítimo y de autoafirmación en el mundo que te permita tener una sensación de autoeficacia.

En consecuencia, la lógica del aumento incesante –el deseo de crecer, correr y mejorar– está anclada con firmeza en la estructura habitual de la subjetividad moderna. De hecho, está arraigada por partida doble en el carácter moderno: como el *deseo* de mejorar nuestra base de recursos y como el *miedo* a salir perdiendo, es decir, a perder las condiciones previas para una vida buena debido a la erosión de esta misma base. Sin embargo, el irresistible deseo en esta disposición, la atractiva fuerza cultural de la lógica del escalamiento, no puede captarse con plenitud señalando solo el aspecto de los recursos. El crecimiento (económico), la aceleración (tecnológica) y la innovación (sociocultural) para los sujetos modernos conllevan sin duda una auténtica promesa, están ligados a nuestras concepciones de la libertad y la felicidad.

¿Por qué es atractivo para la mayoría de los sujetos modernos “tener más y moverse más rápido”? Quiero argumentar que es porque la lógica del escalamiento de la estabilización dinámica está ligada a la promesa de aumentar nuestro alcance individual y colectivo, lo cual desencadena lo que quiero llamar el “acercamiento triple A” a la vida buena: la forma moderna de actuar y estar en el mundo está orientada a hacer que cada vez haya más cualidades y cantidades disponibles (*Available*), accesibles (*Accesible*) y alcanzables (*Attainable*). Esto es lo que hace la ciencia y lo que promete la ciencia: mirar más lejos en el universo a través de nuestros telescopios, mirar más profundamente en la microestructura de la materia y la vida con nuestros microscopios, etc. Hacer que el mundo sea cognoscible, calculable, aprovechable. En eso consiste la riqueza económica: cuanto más ricos seamos (individual o colectivamente),

más disponible, accesible y alcanzable será el mundo para nosotros: podemos construir y comprar castillos y catedrales, cohetes y naves espaciales, yates y hoteles, etc. De hecho, hacer que el mundo sea disponible, accesible y alcanzable explica el atractivo de la tecnología en sentido amplio: para un niño pequeño, la primera bicicleta pone a sus amigos del otro lado del pueblo en el horizonte de la disponibilidad, el primer ciclomotor amplía este círculo al pueblo vecino, mientras que el automóvil amplía el horizonte del mundo accesible de forma regular a las ciudades más grandes de los alrededores, y el avión, finalmente, pone al alcance de la mano a Nueva York, Río, Tokio. Del mismo modo, el teléfono y la radio hacen accesibles los lugares lejanos de forma acústica, mientras que la televisión los hace accesibles de forma visual. El teléfono inteligente, por último, trae directamente a nuestros bolsillos a todos nuestros amigos, todo el conocimiento digitalizado y todas las imágenes de la Tierra.

El poder del acercamiento triple A a la buena vida se puede sentir también en el atractivo de las ciudades para los sujetos modernos. Casi de forma generalizada en el mundo moderno, la mayoría de las personas, y desde luego de los jóvenes, quieren vivir en grandes ciudades en lugar de en pequeños pueblos. ¿Y por qué? Porque en la ciudad tienen el centro comercial, el cine, el teatro, el zoológico, el museo, los grandes estadios, todo al alcance de la mano, en el horizonte de la disponibilidad. Y esto explica, en parte, por qué el conocimiento y la educación son atractivos incluso más allá de su uso como base de recursos: “Aprende inglés, o chino, y descubrirás todo un mundo nuevo de literatura y arte, cultura y compras”, todo el universo de esa lengua se pone a tu disposición, por ejemplo. De este modo, el mundo se convierte en un lugar aprovechable, por así decirlo, en el que el dinero, la educación y la tecnología suministran los encantos para aumentar incesantemente nuestro alcance y cobertura.

De manera que, tanto cultural como estructuralmente, la sociedad moderna afianza e incluso impone una postura y una actitud muy particular hacia el mundo, una postura que se define por la lógica del aumento, el control y el incremento.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Por supuesto, este argumento es sorprendentemente similar a las concepciones de la primera generación de teóricos críticos, como la noción de razón instrumental de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (1998 [1947]) o la identificación de Herbert Marcuse de la postura “prometeica” del hombre moderno en *Eros y civilización* (Marcuse, 1976 [1955]).

## Alienación y contaminación, o: ¿qué tiene de malo el acercamiento triple A?

Hasta ahora, he intentado proponer que nos impulsa el deseo de ampliar nuestro horizonte de lo disponible, accesible y alcanzable. Nuestra concepción de la vida buena se basa en la idea de que podemos “ganar” mundo, de que podemos desbloquearlo, hacerlo “legible” (Blumenberg, 2000 [1981]) y conseguir que sus tesoros y secretos nos hablen. No obstante, por desgracia, cuando observamos nuestro actual dilema sociocultural, esta estrategia parece haber fracasado de manera rotunda, y en un doble sentido. En primer lugar, por supuesto, existe una sensación generalizada y creciente en todo el mundo de que no ganamos y disponemos mundo, sino que lo destruimos y lo ponemos en peligro. Esta sensación es más vívida en la preocupación por el medio ambiente, ya que, en el modo de estabilización dinámica, con el crecimiento y la aceleración incesantes, dañamos y destruimos, empobrecemos y reducimos, contaminamos y envenenamos nuestro entorno natural. En nuestro mundo tardomoderno, la “naturaleza” se ha convertido, de manera paradójica, en sinónimo de, por una parte, lo “otro” inalcanzable y no disponible y, por otra, de algo por cuya destrucción somos culpables. Esto, a su vez, conduce a la reacción de una naturaleza desatada que se manifiesta en tsunamis y tifones, avalanchas y sequías, virus y bacterias resistentes a los antibióticos. El mundo natural, en lugar de hacerse disponible, accesible y alcanzable, parece convertirse, en muchos aspectos, en algo amenazado y en riesgo. Esta relación con la que los sujetos modernos aún perciben su entorno natural como algo vivo y receptivo no se corresponde, desde luego, con la forma de estar-en-el-mundo que pretendía la estrategia de aumentar nuestro alcance.

A pesar de ello, cuando observamos la historia cultural de la modernidad, hay un segundo sentido, aún más inquietante, en el que esta misma estrategia resulta paradójica. En efecto, desde el siglo XVIII, cuando se produjo el cambio al modo de estabilización dinámica, la modernidad se ha visto acosada por el temor, y por la experiencia manifiesta, de que el mundo parece retroceder paralelamente al aumento de nuestro dominio sobre él. Desde una perspectiva fenomenológica, parece que perdemos mundo en la medida en que lo hacemos disponible.

En las autoobservaciones culturales de la modernidad, así como en la teoría social y la filosofía, este proceso se ha observado desde muchos ángulos diferentes: Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, lo experimentó cuando cuestionó las ganancias supuestamente obtenidas gracias al progreso y las

interpretó como una auténtica pérdida de la calidad de nuestro ser-en-el-mundo, atestiguada en el paso del *amour-de-soi* al *amour propre* (Rousseau, 2012 [1750]); Karl Marx lo identificó como un quintuple proceso de alienación del trabajo, de los productos del trabajo, de la naturaleza, de nuestros semejantes y, en definitiva, de nosotros mismos, y lo tomó como punto de partida de su filosofía (Marx, 2004 [1932]), que más tarde inspiró los diagnósticos de alienación y las correspondientes formas de cosificación de Theodor W. Adorno, Erich Fromm o Herbert Marcuse, así como en Georg Lukács y, más recientemente, en Axel Honneth (2012) y Rahel Jaeggi (2005). En todas estas concepciones se vislumbra la sombra de un mundo convertido en superficial y silencioso, mudo y sordo por nuestro propio intento de controlarlo y mercantilizarlo. La alienación ha llegado a ser la palabra clave de un mundo que se ha vuelto frío y gris, duro y sin respuesta, experimentado por un sujeto que interiormente se siente también sordo, mudo, frío y vacío. Esta sensación de grave pérdida del mundo, de su alejamiento, la encontramos también en otras tradiciones de la filosofía social: en la concepción de Émile Durkheim de la anomia (y sus nociones de formas anómicas y egoístas de suicidio; Durkheim, 2013 [1897]); en la identificación de Georg Simmel de una actitud displicente hacia las cosas y los acontecimientos que nos rodean y una aversión “latente” contra nuestros semejantes, que consideró característica del *habitus* moderno (Simmel, 2016 [1903]); en la noción de Max Weber de “desencantamiento” como la otra cara del largo proceso de “racionalización” (que él define como el proceso que hace que el mundo sea calculable y controlable), o en la definición de Albert Camus del “absurdo”, que nace, según él, de la sensación de que no podemos sino gritar y vociferar en un mundo que nunca responde porque es, en su núcleo más íntimo, frío e indiferente o incluso hostil hacia nosotros (Camus, 2012 [1942]). Por último, para Hannah Arendt (2005 [1958]), los sujetos humanos pierden el mundo si pierden su capacidad de acción política conjunta y creativa, independientemente de su éxito económico y tecnológico.

Este fracaso de la estrategia triple A hacia la vida buena se percibe con mayor intensidad en el estado psicológico de *burnout*, que se ha convertido en el miedo y la enfermedad icónicos de la contemporaneidad (cf. Ehrenberg, 2000). Las personas que sufren un *burnout* profundo –por muy problemática que sea su definición médica exacta– experimentan exactamente eso: un mundo que se ha vuelto duro y frío, gris o negro, muerto y sordo para ellos, mientras que interiormente se sienten también vacíos y agotados. El *síndrome de burnout* es, por tanto, la forma más radical de alienación en el sentido de una pérdida

completa o la falta de una conexión sensible y “cálida” con la vida y con el mundo. Si mi diagnóstico sobre el retroceso del mundo como la otra cara de la moneda de lo que hacemos disponible, accesible y alcanzable es correcto, no es de extrañar que el *burnout* se haya convertido en el miedo cultural dominante justo en aquellos contextos sociales en los que la estrategia de la triple A ha tenido más éxito y donde hay abundancia de recursos.

Así que surgen las preguntas: ¿qué ha fallado? ¿Por qué la modernidad ha traicionado nuestras esperanzas y no ha cumplido su promesa? Para responder a estas preguntas, tenemos que volver atrás y preguntarnos: ¿por qué era tan atractivo para nosotros, los modernos, poner el mundo a nuestro alcance? ¿Cuál fue la promesa por la que nos guiamos en esta estrategia? Para decirlo de manera clara: creo que, en el fondo, nos impulsa la idea de que aumentando el alcance y la cobertura podemos mejorar la calidad de nuestra relación con el mundo. El deseo de aumentar nuestro alcance físico, material y social está impulsado por la esperanza de que podamos encontrar el lugar *adecuado* para nosotros, que conozcamos a las personas con las que *realmente* queremos vivir, el trabajo que *verdaderamente* nos satisface, la religión o la visión del mundo que es *realmente nuestra*, los libros que *nos dicen algo* y la música que *nos habla*, etc. Así, al final, esperamos llegar a una forma de vida que convierta al mundo en un mundo vivo, que respire, que hable, que responda, que esté “encantado”. Por desgracia, como he tratado de señalar, en lugar de llegar allí, acabamos convirtiendo el negocio de recolectar recursos y de aumentar nuestro alcance y el horizonte de lo disponible, accesible y alcanzable en un fin en sí mismo, en un ciclo interminable y de escalamiento que erosiona permanentemente su propia base y, por tanto, no lleva a ninguna parte. Permítanme intentar un pequeño ejemplo idiosincrásico: piensen en la forma en que nos relacionamos con los libros y con la música.

Para muchos sujetos modernos, la literatura y la música se han convertido en “ejes” o elementos centrales de una vida buena, indicadores cruciales, aunque algo lujosos, de la calidad de vida; una esfera en la que buscan y encuentran momentos de felicidad. Desde hace décadas, se ha convertido en una rutina cultural para muchas personas (ciertamente no solo para los académicos e intelectuales) el hecho de acumular colecciones de discos, o CD, y una biblioteca privada. A medida que el tiempo se ha convertido en un bien cada vez más escaso, mientras que la música y los libros se han vuelto cada vez más accesibles y alcanzables, muy a menudo los libros y los CD o los discos así reunidos nunca se leen ni se escuchan del todo, sino que se guardan en estantes y cajas para un

posible uso futuro. Se adquieren como mero potencial, pero no se los *apropia*, o no se lo hace con plenitud, en el verdadero sentido del “consumo”. Consumir un libro o un disco no significa comprarlo, sino leerlo o escucharlo. Cuando leemos un libro o escuchamos una pieza musical en el sentido pleno de la palabra, tenemos la posibilidad de sentirnos atraídos, conmovidos y afectados, y hasta cierto punto *transformados* por esto. Muy a menudo, la gente se refiere a sus experiencias más intensas y gratificantes de lectura o escucha afirmando que el libro o la música en cuestión *cambió su vida*. Ahora bien, es evidente que el aumento del alcance y la cobertura de los libros y la música siempre disponibles y accesibles por medio de la adquisición no se traduce necesaria o directamente en un aumento de la calidad o la cantidad de experiencias culturales intensas de este último tipo. De hecho, podría haber, incluso, una correlación *negativa* que es paralela a la macrohistoria que acabo de contar en la sección anterior. A medida que tenemos menos tiempo para profundizar en un libro o en una pieza musical, parece que desarrollamos un apetito creciente por adquirir más de ellos, lo que parece ser un efecto secundario casi “natural” de la estabilización dinámica: la literatura y la música, como mercancías, se abaratan de manera progresiva, mientras que el tiempo necesario para leer un libro o escuchar una ópera se vuelve en comparación más “costoso”.<sup>4</sup> Así, en lugar de escuchar los 170 CD que componen *The Complete Mozart* (o las grabaciones completas de Pink Floyd) –lo que tomaría años–, adquirir en internet la colección completa de Beethoven (o de los Stones) por solo 49 libras, dólares o euros se convierte en una alternativa cada vez más atractiva. No obstante, también aumenta la probabilidad de que ninguno de esos 170 CD nos hable realmente.

Ahora, curiosamente, como el lector de seguro lo habrá notado hace tiempo, ya hemos dado el siguiente paso en la lógica de aumentar nuestra gama y alcance de accesibilidad cultural: los más jóvenes tienden a dejar de comprar libros y CD o DVD, y en su lugar compran solo *acceso*. ¡Por unos pocos dólares al mes, tienen *acceso ilimitado* a millones de libros, álbumes o películas! Esto parece la realización definitiva del sueño de la modernidad. Sin embargo, la mayoría de las veces nos encontramos ante este horizonte ilimitado de disponibilidad y no nos sentimos atraídos por ninguna de las opciones. Se puede hacer un relato muy similar sobre la historia de la fotografía privada. Durante décadas, muchas personas solían tomar fotografías para poder relacionarse de forma

---

<sup>4</sup> Este argumento lo desarrolló de una manera brillante el economista sueco Staffan B. Linder ya en 1970.

intensa e íntima con experiencias pasadas. Las imágenes se seleccionaban cuidadosamente al ser tomadas y luego se guardaban de manera individual en álbumes físicos. Con la llegada de la imagen digital, rápida y barata, las imágenes son cada vez más disponibles y accesibles. Podemos hacer, multiplicar y almacenar cientos y miles de ellas, y lo hacemos con la esperanza de que liberen su verdadero potencial afectivo en algún momento del futuro. Pero, de hecho, la mayoría de las veces nunca llega el momento. El aumento de las posibilidades de conseguirlas parece haber reducido de forma significativa la calidad experiencial y afectiva, y es justo en este punto donde el *grey out* cultural o el *burnout* individual se hace evidente.

Así pues, para resumir mi argumento hasta ahora, tenemos buenas razones para suponer que la vida buena en su esencia *no* es una cuestión de alcance (en dinero, riqueza, opciones o capacidades), sino una forma particular de relacionarse con el mundo: con los lugares y las personas, con las ideas y los cuerpos, con el tiempo y la naturaleza, con uno mismo y con los demás. Aumentar el alcance es solo un medio y una estrategia para permitir o facilitar esto último; se vuelve perjudicial si se convierte estructuralmente en un fin en sí mismo y, por tanto, conduce culturalmente a la alienación del mundo (y, por añadidura, a la destrucción de la naturaleza).

## La vida buena en términos de resonancia

Ahora bien, si las dos afirmaciones que acabamos de formular son plausibles, es decir, que (a) la vida buena es una cuestión sobre la forma en que nos relacionamos con el mundo, de nuestro ser en el mundo, y que (b) la estabilización dinámica y la estrategia triple A conducen a una alienación cada vez mayor como forma *fallida* de ser y relacionarse, la pregunta que queda por responder es la siguiente: ¿qué es lo contrario a la alienación? ¿Qué es una forma “buena” o satisfactoria de relacionarse con los lugares, las personas, el tiempo, las cosas y uno mismo? ¿Qué es lo otro de la alienación? Permítanme responder a esta pregunta definiendo primero la alienación de una forma más precisa. Quiero plantear que la alienación es un modo particular de relacionarse con el mundo de las cosas, de las personas y de uno mismo en el que *no hay responsividad*, es decir, no hay una conexión interna significativa. Es, para usar el término de Rahel Jaeggi (2005), una relación sin (verdadera) relación. Como hemos visto, en este modo, ciertamente hay conexiones e interacciones causales e instrumentales, pero el mundo (en todas sus cualidades) no puede ser apropiado por el sujeto,



no se lo puede hacer “hablar”, parece no tener sonido ni color. La alienación es, por tanto, una relación marcada por la ausencia de una interacción y de una conexión verdadera y vibrante. Entre un mundo silencioso y gris y un sujeto “seco” no hay vida, ambos parecen estar “congelados” o genuinamente caóticos y mutuamente repulsivos. De ahí que, en el estado de alienación, el yo y el mundo parezcan relacionarse de forma totalmente indiferente o incluso hostil.<sup>5</sup>

Pero el verdadero sentido de la alienación, tal como quiero utilizarlo aquí, solo se hace comprensible cuando empezamos a pensar en su alternativa. Lo otro de la alienación es un modo de relación con el mundo en el que el sujeto se siente tocado, conmovido o interpelado por las personas, los lugares, los objetos, etc., con los que él se encuentra. En términos fenomenológicos, todos sabemos lo que significa sentirse tocado por la mirada o la voz de alguien, por una pieza musical que escuchamos, por un libro que leemos, por un lugar que visitamos, etc. Así, la capacidad de sentirse afectado por algo y, a su vez, de desarrollar un interés intrínseco por la parte del mundo que nos afecta, es un elemento central de cualquier forma positiva de relacionarse con el mundo. Y como sabemos por psicólogos y psiquiatras, su marcada ausencia es un elemento central de la mayoría de las formas de depresión y *burnout* (Fuchs, 2008; Rosa, 2019 [2016]). Sin embargo, no es suficiente para superar la alienación. Lo que se requiere adicionalmente es la capacidad de “responder” a la llamada. De hecho, cuando nos sentimos tocados de la manera descrita antes, a menudo tendemos a dar una respuesta física desarrollando una piel de gallina, un aumento del ritmo de los latidos del corazón, un cambio en la presión sanguínea y una resistencia de la piel, etc. (Massumi, 2002). La resonancia –como quiero llamar a este doble movimiento de  $a \leftarrow$  fección (algo nos toca desde el exterior) y  $e \rightarrow$  moción (contestamos dando una respuesta y, por tanto, estableciendo una conexión)– tiene siempre e inevitablemente una base corporal. Pero la respuesta que damos, por supuesto, tiene también un lado psicológico, social y cognitivo. Se basa en la experiencia de que podemos llegar y responder a la llamada, de que podemos establecer una conexión con nuestra propia reacción interior o exterior. Es mediante dicha reacción que se produce el proceso de apropiación. Este tipo de resonancia la experimentamos, por ejemplo, en las relaciones de amor o amistad, pero también en el diálogo genuino, cuando tocamos un instrumento musical o en el deporte, pero también muy a menudo en el lugar

---

<sup>5</sup> He desarrollado esta noción de alienación, así como el correspondiente concepto de resonancia, con gran extensión y de forma mucho más precisa, en H. Rosa (2019 [2016]).

de trabajo. La conexión tanto receptiva como activa conlleva un proceso de transformación progresiva de uno mismo y del mundo.

Así, la resonancia no se construye únicamente sobre la experiencia de ser tocado o afectado, sino también sobre la percepción de lo que podemos llamar autoeficacia.<sup>6</sup> En la dimensión social, la autoeficacia se experimenta cuando nos damos cuenta de que somos capaces de llegar a los demás y afectarlos, de que en verdad nos escuchan y conectan con nosotros y responden a su vez. Pero la autoeficacia, por supuesto, también puede experimentarse cuando jugamos al fútbol o tocamos el piano, cuando escribimos un texto con el que luchamos (y que inevitablemente habla su propia voz), e incluso cuando nos situamos en la orilla del océano y “conectamos” con las olas, el agua y el viento. Solo en ese modo de afecto receptivo y de autoeficacia responsiva se relacionan el yo y el mundo de manera apropiada: el encuentro transforma ambas partes, el sujeto y el mundo experimentado.<sup>7</sup> El hecho de que las resonancias de este tipo sean elementos vitales de cualquier formación de la identidad se desprende de que afirmaciones como “después de leer ese libro, o después de escuchar esa música o de conocer a ese grupo o de escalar esa montaña, era una persona diferente”, son ingredientes habituales de casi todos los relatos (auto)biográficos que se dan, por ejemplo, en las entrevistas. Cuando algo nos toca de verdad, nunca podemos saber o predecir de antemano en qué nos convertiremos como resultado de ello.

En resumen, la resonancia como lo otro de la alienación se define por cuatro elementos cruciales. En primer lugar, por la  $a \leftarrow$  fección en el sentido de la experiencia de ser verdaderamente tocado o conmovido; en segundo lugar, por la  $e \rightarrow$  moción como la experiencia de la autoeficacia responsiva (en contraposición a la puramente instrumental); en tercer lugar, por su cualidad transformadora; y, en cuarto lugar, por un momento intrínseco de elusividad, es decir, su condición de no controlable y no aprovechable. Nunca podemos establecer la resonancia de forma instrumental o hacerla surgir a voluntad; siempre permanece elusiva. Dicho de otro modo: el hecho de que “oigamos la llamada” escapa a nuestra voluntad y control. Esto se debe en parte al hecho

<sup>6</sup> Sobre la noción de autoeficacia, véase Albert Bandura (1993).

<sup>7</sup> Por supuesto, el problema notorio de esta afirmación es que suscita de inmediato la objeción de que, si bien el sujeto puede transformarse por la interacción con el violín o el océano, estos últimos apenas cambian. Pero aunque este argumento depende de hecho de una epistemología quizá no tan inocente en la que lo único capaz de responder son los seres humanos, es decir, de una “antropología asimétrica” (Latour, 2007 [1991]; cf. Descola, 2012 [2005]), es indiscutible que el mundo experimentado se ve afectado por tales encuentros: lo que el violín y el océano son para nosotros cambia progresivamente, y lo que ellos son como “cosas-en-sí” nunca lo sabremos.

de que la resonancia no es un *eco*: no significa oírse a sí mismo de manera amplificada o tan solo sentirse reconfortado, sino que implica el encuentro con algún “otro” real que permanece fuera de nuestro control, que habla con su propia voz o en una clave diferente a la nuestra y que, por tanto, permanece “ajeno” (*alien*) a nosotros. Más aún, este “otro” debe ser experimentado como una fuente de “evaluación fuerte” en el sentido de Charles Taylor. Solo cuando sentimos que ese otro (que puede ser una persona, pero también una pieza musical, una montaña o un acontecimiento histórico, por ejemplo) tiene algo importante que contar o enseñar, independiente de que nos guste o no escucharlo, podemos sentirnos de verdad “enganchados” y conmovidos (Taylor, 2006 [1989]: 3-109). La resonancia, por tanto, requiere inevitablemente un momento de autotranscendencia (Joas, 1997). Sin embargo, no requiere que tengamos un concepto cognitivo claro o una experiencia previa de ese otro, sino que de repente podamos ser tocados y sacudidos por algo que parece totalmente ajeno. Por tanto, la resonancia no es solo consonancia o armonía, sino todo lo contrario: *requiere de la diferencia* y, a veces, de la *oposición* y la *contradicción* para posibilitar un verdadero encuentro. Así, en un mundo completamente armonioso o consonante, no habría resonancia en absoluto, ya que seríamos incapaces de discernir la voz de un “otro” y, en consecuencia, de desarrollar y discernir nuestra propia voz. No obstante, un mundo en el que *solo* hay disonancia y conflicto tampoco permitiría experiencias de resonancia. Un mundo así se experimentaría como algo meramente repulsivo. En resumen, la resonancia requiere una diferencia que abra la posibilidad de apropiación: de una relación responsiva que conlleve una transformación y adaptación progresivas y mutuas. La resonancia, pues, es una condición entre la consonancia y la irrevocable disonancia. Por ello, estoy convencido de que el concepto puede proporcionar una clave para superar el tradicional enfrentamiento entre las teorías y filosofías basadas en la identidad y las concepciones centradas en la diferencia. La resonancia no requiere identidad, sino la apropiación transformadora de la diferencia.

A la luz de esta definición de resonancia, queda claro que la resonancia no puede almacenarse ni acumularse, y que tampoco puede haber una lucha por la resonancia.<sup>8</sup> Por lo tanto, la resonancia nos proporciona una concepción de la vida buena que contradice las lógicas del aumento y del acercamiento triple A.

---

<sup>8</sup> Esta es una de las razones por las que la resonancia es diferente del reconocimiento; para una discusión sistemática de esto, véase H. Rosa (2019 [2016]: 253-260).

Lo entendemos de inmediato al pensar en lo que ocurre cuando intentamos poner nuestra pieza musical favorita diez veces seguidas, o todos los días: no aumentamos nuestra experiencia de resonancia, sino que la perdemos. Del mismo modo, el aumento a millones de títulos musicales disponibles a la mano en nuestra base de datos no aumenta, al menos no necesariamente, la probabilidad de resonancia musical.

Pero el carácter elusivo y efímero de la resonancia no significa que sea completamente aleatorio y contingente. Porque, aunque la experiencia real nunca puede controlarse ni predecirse por completo (de hecho, justo cuando más esperamos que ocurra, es muy probable que nos decepcione, la Nochebuena en la vida familiar podría ser un buen ejemplo), hay dos elementos implicados aquí que dependen de las condiciones sociales y que, por tanto, convierten a la resonancia en un concepto que puede utilizarse como herramienta para la crítica social. En primer lugar, los sujetos experimentan individual y colectivamente la resonancia por lo general a lo largo de determinados “ejes” de resonancia. Así, para algunos, la música proporciona ese eje. Cuando van a la sala de conciertos, o a la ópera, o al escenario de un festival, tienen muchas posibilidades de tener esa experiencia. Para otros, será el museo, la biblioteca o la iglesia, el bosque o la costa. Más que eso, también fomentamos relaciones sociales que proporcionan algo así como un eje fiable de resonancia. Podemos esperar momentos de resonancia cuando estamos con nuestros seres amados, con nuestros hijos o con nuestros amigos, aunque todos sabemos que muy a menudo nuestros respectivos encuentros resultan indiferentes o incluso repulsivos. Y también, como sabemos por las pruebas aportadas por la sociología del trabajo (lo más instructivo para esto, Sennett, 2009), la mayoría de las personas, o al menos muchas personas, desarrollan intensas relaciones de resonancia con su trabajo, no solo con los colegas en el lugar de trabajo, sino también con los materiales y las tareas con las que están trabajando y luchando. Así, la masa “responde” al panadero como lo hace el corte de pelo al peluquero, la madera al carpintero, la planta al jardinero, el camión al camionero, el cuerpo al médico o el texto al escritor. En cada uno de estos casos, encontramos una verdadera relación bidireccional que implica experiencias de autoeficacia, resistencia o contradicción y apropiación, así como de transformación mutua (Rosa, 2019 [2016]: 302-309).

Cuando examinamos estos ejes más de cerca, descubrimos que podemos distinguir sistemáticamente tres dimensiones de la resonancia. Quiero llamarlas dimensiones social, material y existencial de la resonancia. Las *ejes sociales* son los que nos conectan y relacionan con otros seres humanos. En las sociedades

occidentales modernas, desde el periodo romántico, el amor, la amistad, pero también la ciudadanía democrática, se conceptualizan como relaciones “resonantes” de este tipo.

Los *ejes materiales* son los que establecemos con determinados objetos: objetos naturales o artefactos, piezas de arte o amuletos o herramientas y materiales con los que trabajamos o que utilizamos para hacer deporte. Así, los esquís para el esquiador o la tabla para el surfista pueden muy bien convertirse en contrapartes “responsivas”.

Sin embargo, creo, con filósofos como Karl Jaspers (1947), William James (1999 [1902]), Martin Buber (2017 [1923]) o Friedrich Schleiermacher (1990 [1799]), que los sujetos humanos también buscan y encuentran “ejes de resonancia” que los conectan y relacionan con la vida o la existencia o el universo como tales. Para mí, el elemento central de la Biblia, o del Corán, es la idea de que en la raíz de nuestra existencia, en el corazón de nuestro ser, no hay un universo silencioso, indiferente o repulsivo, una materia muerta o unos mecanismos ciegos, sino un proceso de resonancia y respuesta: alguien que nos escucha y nos ve, y que encuentra formas y medios para tocarnos y respondernos, que, primero que todo, nos infunde vida. La propia práctica de la oración para el creyente abre ese “eje” que conecta su núcleo más íntimo con la realidad más exterior. La persona que ora se vuelve hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo. Pero, por supuesto, la modernidad ha encontrado otros *ejes de resonancia existencial* que no dependen de las ideas religiosas. La naturaleza, en particular, se experimenta como una realidad última y completa, además de sensible. Escuchar la voz de la naturaleza se ha convertido en una idea central no solo en la filosofía idealista, sino aún más en muchas rutinas y prácticas cotidianas. Así, muchas personas afirman habitualmente que necesitan ir al bosque, o a las montañas, o a los océanos o a los desiertos para encontrarse y sentirse a sí mismos, y creen que solo pueden “oírse a sí mismos” cuando escuchan el silencio (o la música) “ahí fuera”. Al igual que en el caso de la oración, experimentan algo así como un hilo que conecta su naturaleza más íntima con la realidad exterior. De forma muy similar, la propia música abre un eje análogo para el oyente: cuando cerramos los ojos para experimentar una pieza musical, nos volvemos hacia dentro y hacia fuera simultáneamente. Y algo muy parecido ocurre también en el caso de otras experiencias estéticas en el museo, el cine o al leer un libro. Por tanto, el *arte*, junto con la *naturaleza*, se ha convertido en un eje existencial central de resonancia para los sujetos modernos. Esa resonancia no tiene por qué ser una experiencia agradable y

armoniosa, sino que puede desarrollar aspectos esencialmente perturbadores, puede aprenderse de las experiencias que podemos tener con la *historia* como una realidad poderosa que nos atraviesa, que nos conecta con los que vinieron antes y con los que vendrán después, una realidad que no podemos controlar ni mandar pero que, sin embargo, responde a nuestras acciones de forma que podemos experimentar una cierta sensación de autoeficacia. Así, parece ser una experiencia no tan infrecuente que los jóvenes, al visitar un campo de concentración nazi, se sientan existencialmente golpeados y abordados; sienten una “llamada” a responder a la inhumanidad de tal sitio que realmente cambia sus vidas (Rosa, 2019 [2016]: 383-393).

Ahora bien, aunque considero que esos ejes concretos de resonancia no están dados de un modo antropológico, sino que se construyen cultural e históricamente, el establecimiento de algunos de ellos es, sin embargo, indispensable para una vida buena, ya que proporcionan contextos en los que los sujetos se abren disposicionalmente a experiencias de resonancia. Pasar a un modo de resonancia requiere que nos arriesguemos a hacernos vulnerables. En términos conceptuales, requiere que nos dejemos tocar, e incluso transformar, de una manera no predecible y no controlable. Por lo tanto, en contextos en los que estamos llenos de miedo, o en estrés, o en modo de lucha, o concentrados en conseguir un determinado resultado, no buscamos ni permitimos la resonancia; al contrario, hacerlo sería peligroso y perjudicial. La capacidad de salir de este modo, de distanciarse del mundo, de adoptar una postura fría, instrumental y analítica hacia él, es por supuesto un logro cultural indispensable no solo para mantener el funcionamiento de la ciencia y la tecnología modernas, sino para proporcionar y salvaguardar una forma de vida que permita la resonancia humana en las tres dimensiones mencionadas.

## Para una crítica social de las condiciones de resonancia

Con esta concepción en nuestra caja de herramientas, creo que podemos empezar a utilizar la resonancia como vara de medir para hacer el trabajo de la filosofía social en el sentido de una crítica de las condiciones sociales imperantes. Su punto de partida es la idea de que una vida buena requiere la existencia de ejes de resonancia fiables y viables en las tres dimensiones. Un sujeto tendrá una vida buena, afirmo, si encuentra y preserva ejes de resonancia social, material y existencial que le permitan reafirmar de forma iterativa y periódica la “resonancia existencial”, es decir, un modo de ser resonante. La

posibilidad de tal vida buena, entonces, está en peligro si las condiciones para estos ejes y para el modo disposicional de resonancia por parte de los sujetos están estructural o sistemáticamente socavadas. El modo institucional de estabilización dinámica, según mi argumento, ostenta la tendencia y el potencial para tal socavamiento sistemático. Puesto que obliga a los sujetos a un modo de “alienación disposicional”: se ven forzados a un modo instrumental y cosificador de relacionarse con los objetos y los sujetos para aumentar y asegurar sus recursos, para acelerar y optimizar su funcionamiento. La lógica omnipresente de la competencia, en particular, socava la posibilidad de entrar en un modo de resonancia: si tenemos que superar a alguien, no podemos resonar con él o ella al mismo tiempo, no podemos competir y resonar de forma simultánea.<sup>9</sup> Además, como sabemos por la investigación sobre la empatía y los estudios neurológicos (Bauer, 2006), la presión del tiempo funciona como un impedimento seguro para la resonancia. Si tenemos poco tiempo, tratamos de estar lo más orientados y concentrados posible; no podemos permitirnos ser tocados y transformados. Lo mismo ocurre, por supuesto, si nos dejamos llevar por el *miedo*. El miedo nos obliga a levantar barreras y a cerrar nuestra mente, nos lleva a un modo en el que tratamos de *no* ser tocados por “el mundo”. Por lo tanto, las condiciones de resonancia son tales que requieren contextos de *confianza* mutua y ausencia de miedo; y estos contextos, a su vez, requieren tiempo y estabilidad como condiciones de base. Por último, los omnipresentes intentos burocráticos de controlar completamente los procesos y los resultados para garantizar su eficacia y transparencia, que definen las condiciones de los lugares de trabajo tardomodernos, son también problemáticos para las relaciones de resonancia, porque son incompatibles con la elusividad y el potencial transformador de estas últimas.

No tengo espacio para desarrollar aquí un análisis detallado de las condiciones contemporáneas y tardomodernas de la resonancia (cf. Rosa, 2019 [2016], Parte IV), pero confío en que el lector encontrará una afirmación plausible de que las lógicas de escalamiento de la estabilización dinámica y el correspondiente acercamiento triple A a la vida buena son bastante perjudiciales para el establecimiento y la preservación de los ejes tridimensionales de la resonancia, y que, por tanto, merece la pena emprender una crítica de las condiciones de dicha resonancia.

---

<sup>9</sup> La única excepción a esta regla es, por supuesto, el contexto del juego y, por tanto, del deporte, en el que una esfera de resonancia proporciona muy a menudo el terreno para la competición.

## Referencias

Arendt, Hannah (2005 [1958]), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós.

Bandura, Albert (1993), “Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning”, *Educational Psychologist*, Estados Unidos, vol. 28, núm. 2, [https://doi.org/10.1207/s15326985ep2802\\_3](https://doi.org/10.1207/s15326985ep2802_3)

Bauer, Joachim (2006), *Warum ich fühle, was du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, München, Heyne.

Blumenberg, Hans (2000 [1981]), *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal Devesa, Barcelona, Paidós.

Bourdieu, Pierre (2002 [1979]), *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus.

Buber, Martin (2017 [1923]), *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz Hernández, Barcelona, Herder.

Camus, Albert (2012), *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Descola, Philippe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Madrid, Amorrortu.

Dörre, Klaus (2015), “Social Capitalism and Crisis: From the Internal to the External Landnahme” en Klaus Dörre, Stephan Lessenich & Hartmut Rosa, eds., *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 247-279), Londres y Nueva York, Verso.

Durkheim, Émile (2013 [1897]), *El suicidio*, trad. Lorenzo Díaz Sánchez, Madrid, Akal.

Ehrenberg, Alain (2000), *La fatiga de ser uno mismo: Depresión y sociedad*, trad. Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión.

Fuchs, Thomas (2008), *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart, Kohlhammer.

Gershuny, Jonathan (2000), *Changing Times: Work and Leisure in Postindustrial Society*, Oxford, Oxford University Press.

Groys, Boris (2014), *On the New*, Londres, Verso.

Honneth, Axel (2012), *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1998 [1947]), *Dialéctica de la Ilustración*, intr. y trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.



Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, Campus.

James, William (1999 [1902]), *Las variedades de la experiencia religiosa: Un estudio sobre la naturaleza humana*, trad. José Luis Aranguren, Barcelona, Península.

Jaspers, Karl (2001 [1947]), *Von der Wahrheit*, München, Piper.

Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt, Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007 [2001]), *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, trad. Víctor Goldstein, Madrid, Siglo XXI.

Linder, Staffan Burenstam (1970), *The Harried Leisure Class*, Nueva York, Columbia University Press.

Luhmann, Niklas (2002 [1981]), *Teoría política en el Estado de bienestar*, trad. Fernando Vallespín, Madrid, Alianza.

MacIntyre, Alasdair (2009 [1990]), “The Privatization of the Good. An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, Estados Unidos, vol. 52, núm. 3, <https://doi.org/10.1017/S0034670500016922>

Marcuse, Herbert (1976 [1955]), *Eros y civilización*, 9.ª ed., trad. Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral.

Marx, Karl (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihué.

Massumi, Brian (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Robinson, John P., & Geoffrey Godbey (1997), *Time for Life: The Surprising Ways Americans Use Their Time*, University Park, Pennsylvania State University Press.

Rosa, Hartmut (2005), *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2015), “Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilization and the Prospect of Resonance”, en Klaus Dörre, Stephan Lessenich & Hartmut Rosa, eds., *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 280-305), Londres y Nueva York, Verso.

Rosa, Hartmut (2016 [2013]), *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2017), “De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze. The Problem of Temporal Mismatch”, en Judy Wajcman & Nigel Dodd, eds., *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities* (pp. 25-41), Oxford, Oxford University Press.

Rosa, Hartmut (2019 [2016]), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Rosa, Hartmut, Klaus Dörre & Stephan Lessenich (2017), “Appropriation, Activation and Acceleration. The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crisis of Dynamic Stabilization”, *Theory, Culture and Society*, Londres, vol. 34, núm. 1, <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>

Rousseau, Jean-Jacques (2012 [1750]), *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza.

Schleiermacher, Friedrich (1990 [1799]), *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciados cultivados*, trad. Arsenio Ginzo Fernández, Madrid, Tecnos.

Sennett, Richard (2009), *El artesano*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama.

Simmel, Georg (2016 [1903]), *Las grandes ciudades y la vida intelectual*, trad. J. Rafael Hernández Arias, Madrid, Hermida Editores.

Taylor, Charles (2006 [1989]), *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós.

Wajcman, Judy (2014), *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press.

Weber, Max (2001 [1919]), “La ciencia como profesión”, en *La ciencia como profesión. La política como profesión* (pp. 51-89), trad. Joaquín Abellán García, Madrid, Espasa Calpe.

Weber, Max (2008 [1905]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península.

Weber, Max (2017 [1946]), *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. Hans-Heinrich Gerth & Charles Wright Mills, Londres, Forgotten Books.