

¿UNA TEORÍA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA? RESONANCIA, ALIENACIÓN Y CRÍTICA DE LA SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO DE HARTMUT ROSA

ESPACIO ABIERTO

ALEXIS E. GROS - alexisgros@hotmail.com
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Friedrich-Schiller-Universität Jena

FECHA DE RECEPCIÓN: 7-5-2020
FECHA DE ACEPTACIÓN: 27-5-2020

Resumen

En este artículo me propongo reconstruir sistemáticamente los lineamientos principales de la novedosa teoría crítica desarrollada por Hartmut Rosa: la sociología de las relaciones con el mundo. Para ello, procedo en tres pasos. En primer lugar (1), expongo el modo en que el autor concibe las tareas contemporáneas de una Teoría Crítica de la Sociedad en la tradición de la Escuela de Frankfurt. En segundo término (2), doy cuenta del carácter fenomenológico de su abordaje y examino la oposición conceptual sobre la que el mismo se basa, a saber, aquella entre resonancia y alienación. Finalmente (3), analizo la tesis según la cual la lógica (tardo)moderna de la aceleración social produce sistemáticamente relaciones alienadas con el mundo.

Palabras clave: Resonancia, Alienación, Fenomenología, Teoría Crítica, Hartmut Rosa.

A PHENOMENOLOGICAL CRITICAL THEORY? RESONANCE, ALIENATION, AND CRITIQUE OF SOCIETY IN HARTMUT ROSA'S THOUGHT

Abstract

In this paper, I intend to systematically reconstruct the main lines of Hartmut Rosa's novel version of Critical Theory, namely, the "Sociology of the Relationships to the World". In order to do so, I will proceed in three steps. First (1) I will sketch out his account of the tasks and features of a contemporary Critical Theory of Society in the tradition of the Frankfurt School. Second (2), I will show the phenomenological nature of his approach and examine the conceptual opposition on which it rests, namely, that between "resonance" and "alienation". Finally (3), I will analyze his claim that the logic of "social acceleration" and the principle of "dynamic stabilization" typical of (late-)modern societies systematically produce alienated relationships to the world.

Keywords: Resonance, Alienation, Phenomenology, Critical Theory, Hartmut Rosa.

Introducción

En los últimos diez años ha surgido en Alemania una nueva generación de teóricos críticos en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Entre sus representantes más importantes se cuentan Rahel Jaeggi, Robin Celikates y Hartmut Rosa. Tomando la posta de Axel Honneth, la figura principal de la tercera ola de esta influyente tradición de pensamiento, los mencionados autores elaboran novedosas versiones de la Teoría Crítica de la Sociedad que buscan ser compatibles con los desarrollos más actuales en los campos de la filosofía y las ciencias sociales¹.

A pesar de sus innegables diferencias, los abordajes de Jaeggi (2014), Celikates (2009) y Rosa (2016b) comparten un rasgo común. Siguiendo a Honneth (Boltanski y Honneth, 2009), ponen en cuestión el sesgo paternalista del paradigma tradicional de la Teoría Crítica formulado de manera clásica en *Dialektik der Aufklärung* (Adorno y Horkheimer, 1989)². En contraposición con el “negativismo” radical de Adorno y Horkheimer (Boltanski y Honneth, 2009: 81), la nueva generación de la Escuela de Frankfurt se propone desarrollar un modelo de crítica capaz de tomar en serio las experiencias, interpretaciones y prácticas de los sujetos cotidianos. Esto es, una crítica social menos elitista y más democrática que

486

¹ Todas las traducciones del alemán al español me pertenecen. En este trabajo se presentan resultados de un proyecto de investigación más amplio en torno al vínculo entre fenomenología y Teoría Crítica llevado a cabo en la Friedrich-Schiller-Universität Jena y financiado por la Alexander-von-Humboldt Stiftung. Agradezco al Prof. Hartmut Rosa por su hospitalidad y responsividad, y a dos revisores anónimos por sus sugerencias para mejorar el texto.

² Profundizando una posición ya presente en la obra de Jürgen Habermas, Honneth (Boltanski y Honneth, 2009: 81 y sigs.) cuestiona la concepción radicalmente negativista de la crítica social sostenida por Horkheimer y Adorno. Como es sabido, especialmente el último suele retratar a los sujetos cotidianos como “marionetas” impotentes de un “mundo administrado” [*verwaltete Welt*] o, en su defecto, como ciegos prisioneros dentro de un “contexto social de obnubilación” [*gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang*] (Adorno y Horkheimer, 1989: 6 y 60; Adorno, 1997: 7). Para Honneth (Boltanski y Honneth, 2009: 101 y 108), esta caracterización posee un sesgo paternalista en la medida en que implica una “desvalorización” sistemática del conocimiento, la experiencia y las competencias críticas de los actores precientíficos. Este no es el lugar adecuado para analizar la adecuación o inadecuación de esta extendida lectura del pensamiento adorniano, la cual, por otra parte, ha sido puesta en cuestión por expertos contemporáneos en su obra (Wesche, 2018). No obstante, cabe señalar que el propio Honneth (1989) suaviza esta crítica en algunos de sus escritos, aunque sin abandonarla por completo. Sea como fuere, creo que la lectura honnethiana de Adorno tiene un momento de verdad: la presencia de posiciones paternalistas y elitistas en la obra del autor de *Minima Moralia* es innegable.

intenta comprender el punto de vista nativo de los actores legos y nutrirse de él, en lugar de menospreciarlo sistemáticamente como un mero producto ideológico. Para lograr este cometido, Celikates, Rosa y Jaeggi retoman elementos de perspectivas usualmente desatendidas y/o criticadas por la tradición frankfurtiana, como la hermenéutica, la fenomenología, la praxiología, el pragmatismo y la microsociología cualitativa.

La más influyente y controversial de estas nuevas teorías críticas, al menos en el ámbito germanófono, parece ser la sociología de la relación con el mundo [*Soziologie der Weltbeziehung*] de Hartmut Rosa³. Según creo, el rasgo más novedoso de esta posición consiste en su orientación fenomenológica⁴. Apoyado en *insights* de autores ligados a la tradición filosófica fundada por Edmund Husserl – Merleau-Ponty, Heidegger, Blumenberg, Plessner, Taylor y Waldenfels, entre otros–, Rosa desarrolla un abordaje centrado en la reconstrucción pormenorizada y el análisis crítico de las relaciones con el mundo [*Weltbeziehungen*] de los sujetos (tardo)modernos, esto es, del modo en que estos experimentan, interpretan y elaboran prácticamente su mundo de la vida cotidiana.

487

Rosa goza de gran popularidad a nivel internacional debido a su teoría de la aceleración social, desarrollada hace ya más de una década en *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Rosa, 2005)⁵. En cambio, su

³ La resonancia de la sociología rosiana de la relación con el mundo en el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales puede observarse, por ejemplo, en Wils (2019), Peters y Schulz (2017), Susen (2019), Gros (2019) y Montero y Torres (2020). Vale destacar también que Rosa tiene una gran presencia en los medios masivos de comunicación alemanes.

⁴ En general, los representantes principales de la Escuela de Frankfurt se han mostrado renuentes respecto a la fenomenología. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en las severas críticas de Adorno a Husserl (Adorno, 1990) y Heidegger (Adorno, 2019), y en las más recientes objeciones de Habermas (1981) a la fenomenología social de Schutz y Luckmann. En cierto modo, esta situación parece haber comenzado a modificarse con Honneth (2005). Para un análisis más pormenorizado de la cuestión, ver Gros (2020. En prensa).

⁵ Debe enfatizarse que el presente trabajo se centra en la nueva fase teórico-crítica del pensamiento de Rosa, y no en su teoría más temprana de la aceleración social (Rosa, 2005; 2010; 2016a). En la última sección del artículo, sin embargo, se reconstruirán brevemente los lineamientos fundamentales de la misma, dado que el análisis de la aceleración (tardo)moderna desempeña un rol fundamental en la concepción rosiana de la alienación. Para un tratamiento en nuestra lengua de la teoría rosiana de la aceleración social, ver Dávila Martín (2016) y Rosa y Bialakowski (2018). Cabe destacar que en el mundo hispanohablante, existe una rica tradición en el campo de la

sociología de la relación con el mundo, articulada en obras recientes como *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Rosa, 2016b) y *Unverfügbarkeit* (Rosa, 2018), es prácticamente desconocida fuera de Alemania⁶. Con el objetivo de contribuir a la difusión y discusión de esta novedosa propuesta en el ámbito de habla hispana, en el presente artículo me propongo reconstruir los lineamientos principales de la misma a través de una lectura pormenorizada de las últimas obras del autor (Rosa, 2019; 2018; 2016b).

Para cumplir con el objetivo planteado, procederé en tres pasos. En primer lugar (1), expondré el modo en que Rosa concibe las tareas contemporáneas de una Teoría Crítica de la Sociedad en la tradición de la Escuela de Frankfurt. En segundo término (2), daré cuenta del carácter fenomenológico de su abordaje y examinaré la oposición conceptual sobre la que el mismo se basa, a saber, aquella entre resonancia y alienación. Finalmente (3), presentaré la tesis según la cual la lógica de la aceleración social y el principio de estabilización dinámica inherentes a las sociedades tardomodernas producen sistemáticamente relaciones alienadas con el mundo.

1. La Teoría Crítica según Hartmut Rosa

Rosa define de manera detallada su concepción de la Teoría Crítica en los libros *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, de 2012, y *Alienation and Acceleration*, de 2010. En estos textos, el sociólogo de Jena sostiene que la *Kritische Theorie* en sentido frankfurtiano se propone diagnosticar las “*patologías sociales*” [*soziale Pathologien*] de las sociedades modernas apelando para ello a criterios ético-normativos (Rosa, 2012: 270; 2010: 51)

En este sentido, siguiendo a Honneth (1994b), Rosa (2012: 270) entiende la Teoría Crítica como una escuela de pensamiento dentro de la tradición de la “filosofía

sociología del tiempo, representada por autores como Josetxo Beriain (2008; 2009) y Ramón Ramos Torres (2013). Ambos desarrollan perspectivas teóricas propias en torno a la aceleración de las sociedades modernas, retomando en parte elementos del pensamiento de Rosa.

⁶ En nuestra lengua no existe bibliografía secundaria acerca de la sociología de la relación con el mundo.

social” [*Sozialphilosophie*]. Tal como Rousseau, Marx y Lukács, por solo nombrar algunos de los filósofos sociales en el sentido honnethiano del término, los Teóricos Críticos se ocupan de identificar y criticar los “trastornos” [*Störungen*] o “desarrollos defectuosos” [*Fehlentwicklungen*] inherentes a las formaciones sociales de la modernidad (Honneth, 1994b: 9). “En esta cuestión”, escribe Rosa (2012), “quiero adherir enfáticamente a la concepción de Axel Honneth según la cual la identificación de *patologías sociales* es un objetivo central no solo de la Teoría Crítica, sino también de la filosofía social en general” (p. 270).

En línea con Honneth (1994b), Rosa (2010: 51 y 67) remarca que la crítica efectuada por la filosofía social en general y por la *Kritische Theorie* en particular no es funcionalista sino normativa. Tal como lo señala su nombre, una crítica funcionalista identifica trastornos que dificultan, bloquean o ponen en riesgo la reproducción material o simbólica de una sociedad. Es decir, se limita a señalar que una determinada formación social “*no funcionará* a largo plazo” (Rosa, 2010: 67). Un ejemplo paradigmático de este modelo de crítica es la tesis marxiana según la cual las contradicciones socioeconómicas inmanentes al capitalismo conducen necesariamente a su colapso como sistema.

489

En contraste, la crítica social normativa sostiene que un orden social es incorrecto o falso en la medida en que trasgrede ciertos criterios, valores o normas (Rosa, 2010: 67). Esta es la modalidad de crítica que se adopta, por ejemplo, cuando se denuncia el carácter opresivo, alienante, injusto o inequitativo de las sociedades capitalistas.

Más específicamente, Rosa (2010: 68) diferencia dos clases de crítica social normativa: la moral y la ética. La primera es la practicada por universalistas y liberales como John Rawls. Con base en un concepto –supuestamente– universal de la “justicia”, la misma cuestiona el modo desigual, inequitativo o injusto en que una sociedad distribuye ciertos recursos: derechos, reconocimiento, privilegios, estatus, capital, etcétera (p. 68).

La crítica ética, en cambio, es la llevada adelante por tradiciones como la Teoría Crítica (p. 68). Se trata de un modelo de crítica que no cuestiona, o al menos no primordialmente, el carácter injusto de la distribución de los recursos o bienes sociales, sino más bien la incapacidad de una determinada formación sociocultural para garantizar la “vida lograda” [*gelingendes Leben*] o la “felicidad” de sus miembros (Rosa, 2012: 271; 2010: 68). En este sentido, la crítica ético-normativa identifica y pone en cuestión prácticas, instituciones o estructuras sociales que producen formas patológicas –i.e. alienadas, inauténticas, falsas, etc.– de existencia humana, sustentándose para ello en un criterio ético rector, esto es, en una concepción de la vida buena.

En tanto defensores de esta última modalidad de crítica, los teóricos de Frankfurt recurren siempre, implícita o explícitamente, a “parámetros [*Maßstäbe*] normativos sustanciales” a la hora de diagnosticar las patologías sociales (Rosa, 2012: 270). Siguiendo a Honneth (1994a), Rosa (2012: 272) sostiene que uno de los rasgos distintivos de la Teoría Crítica, al menos antes del giro negativista adorniano, consiste en criticar la realidad social a la luz de estándares ético-normativos inmanentes a la misma. En otras palabras: la Escuela de Frankfurt no sustenta sus diagnósticos críticos en parámetros éticos externos a la formación social criticada –por ejemplo, en valores últimos descubiertos especulativamente–, sino en momentos de “trascendencia intramundana” [*innerweltliche Transzendenz*] (Rosa, 2012: 272). Esto es, en “intereses emancipatorios” inherentes a la realidad social que apuntan potencialmente a su subversión (Honneth, 1994a: 81).

Tal como señala Honneth (1994a: 78), en la Teoría Crítica original el criterio de la “trascendencia intramundana” tiene una procedencia izquierdo-hegeliana. En el pensamiento de Rosa (2012: 272), en cambio, este momento hegeliano tiende a desdibujarse y a mezclarse con ideas provenientes del comunitarismo, la hermenéutica y el pensamiento postmetafísico (Gros, 2019).

Más específicamente, para el sociólogo de Jena, el criterio de la trascendencia intramundana implica que hoy en día, “en el siglo XXI”, no es válido criticar la sociedad desde afuera –o desde arriba–, y esto por motivos tanto teórico-

filosóficos como ético-políticos (Rosa, 2012: 270 y sig.). Por un lado, en una época postmetafísica como la nuestra (Scavino, 2007), resulta insostenible sustentar la crítica social sobre criterios esencialistas obtenidos mediante la revelación o la especulación filosófica, como por ejemplo las ideas de autenticidad o esencia humana. Y por otro, una Teoría Crítica que sermonea a la *doxa* desde la arrogante torre de marfil de la *episteme* aparece como paternalista y poco democrática (Rosa, 2012: 270 y sig.).

Por estas razones, Rosa (2012: 270) sostiene que una versión contemporánea de la Teoría Crítica debe estar “anclada” [*verankert*] en la “experiencia” cotidiana de los actores sociales. Esto significa, más precisamente, que el parámetro normativo de la crítica social debe emerger de la comprensión del “sufrimiento” real de los actores legos y de sus intuiciones acerca de la felicidad y la vida lograda (pp. 270 y sig.).

2. La sociología de la relación con el mundo como una teoría crítica fenomenológica

2.1. Lineamientos generales de la propuesta rosiana

Con base en esta concepción general de las tareas contemporáneas de la Teoría Crítica, Rosa elabora su novedosa propuesta: la sociología de la relación con el mundo. Esta posición tiene una peculiaridad que la distingue de otros enfoques en la tradición de la Escuela de Frankfurt: su inspiración fenomenológica. Retomando elementos teóricos de autores provenientes del movimiento filosófico fundado por Husserl, el abordaje rosiano se concentra en la reconstrucción y el análisis crítico de la experiencia y la acción cotidiana de los sujetos (tardo)modernos, esto es, de sus “relaciones con el mundo” [*Weltbeziehungen*] (Rosa, 2012: 379).

En términos generales, Rosa (2012: 8, 10) define la *Weltbeziehung* como un modo de “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-Sein*] que, por supuesto, está siempre-ya socioculturalmente mediado y preformado. Y sostiene que aquello que define la “calidad de vida” humana, esto es, el carácter logrado o malogrado de la misma, es la “cualidad” del vínculo con el mundo, y no la “cantidad” disponible de “recursos”

o “capital” (Rosa, 2016b: 15). Como lo mostraré más abajo, en el abordaje rosiano la prevalencia de un modo particular de vínculo con el mundo, la resonancia [*Resonanz*], opera como el parámetro normativo de la vida buena, al tiempo que la preponderancia de relaciones alienadas [*entfremdet*] es concebida como una patología social. Mientras que en los vínculos resonantes el mundo aparece como un “‘Tú’ responsivo” [*antwortendes “Du”*], en la alienación se manifiesta como algo “mudo, frío e indiferente, o incluso como hostil” (Rosa, 2012: 8,10).

Según Rosa (2019: 26), la misión fundamental de la sociología de la relación con el mundo consiste en llevar a cabo una “crítica de las condiciones de resonancia [*Resonanzverhältnisse*]”, es decir, en identificar y cuestionar aquellas circunstancias sociales –institucionales, económicas, culturales, etc.– que socavan el desarrollo y la consolidación de relaciones resonantes con el mundo de la vida. Como se verá, desde esta perspectiva las formaciones sociales (tardo)modernas son dignas de crítica en la medida en que su principio estructural, la denominada “estabilización dinámica” [*dynamische Stabilisierung*], produce sistemáticamente experiencias de alienación (p. 12 y sig.).

492

2.2. La sociología de la relación con el mundo

En líneas generales, entonces, el concepto de relación con el mundo refiere al modo fundamental en que un sujeto humano está “colocado-en-el-mundo” [*in-die-Welt-gestellt*] (Rosa, 2012: 7 y sig.). De acuerdo con Rosa (2016b: 54), y esto es crucial para comprender adecuadamente su abordaje, una *Weltbeziehung* no es ni una “mentalidad” ni una “concepción del mundo”, sino algo más basal y fundamental, a saber, una “sensibilidad existencial” prereflexiva y precognitiva. Si bien toda relación con el mundo incluye dimensiones “cognitivas” y “evaluativas”, su núcleo medular está constituido por aspectos “corporales, emocionales, sensuales y existenciales” (Rosa, 2012: 11).

Tal como lo señala Rosa (2016: 20, 54; 2012: 7) en repetidas ocasiones, las relaciones con el mundo no son algo meramente subjetivo; antes bien, se encuentran siempre ya mediadas por factores sociales, culturales, económicos e históricos. Esto es válido no solo respecto a los aspectos reflexivos y cognitivos del

vínculo con el *Lebenswelt*, sino también a las dimensiones prereflexivas y corpóreo-afectivas del mismo, es decir, a aquellos aspectos de la vida humana que, al menos a primera vista, aparecen como presociales, naturales o biológicos.

Por esta razón, no solo se observan grandes diferencias entre las relaciones con el mundo predominantes en distintas sociedades, culturas y épocas históricas, sino también entre aquellas de diferentes grupos dentro de una misma sociedad – géneros, grupos étnicos, clases sociales, generaciones, etc.– (Rosa, 2012: 377 y sig.). Rosa (2016b: 70) entiende su propuesta teórica como una sociología de las relaciones con el mundo precisamente porque se centra en el análisis del origen y las consecuencias sociales de las *Weltbeziehungen*.

En efecto, a diferencia de abordajes filosóficos como la fenomenología y la antropología filosófica alemana, que apuntan a aprehender los rasgos invariantes y universales de las relaciones humanas con el mundo, el abordaje sociológico de Rosa (2016b: 70; 2018: 12) busca analizar la variabilidad sociocultural de las mismas. Más específicamente, la *Soziologie der Weltbeziehung* se presenta como una versión contemporánea de la Teoría Crítica de la Sociedad y, en cuanto tal, concentra su atención en el análisis crítico de las particularidades, causas y efectos de las relaciones con el mundo prevalecientes en las sociedades (tardo)modernas (Rosa, 2019; 2018; 2016b).

Para comprender adecuadamente el concepto de relación con el mundo, es necesario dar cuenta del modo en que Rosa (2016b: 62) entiende las nociones de “sujeto” [*Subjekt*], o “sí-mismo” [*Selbst*], y “mundo” [*Welt*]. Argumentando desde la perspectiva de una “ontología relacional”, Rosa (2019: 15; 2016b: 62; 2018: 11) sostiene que no existe una primacía ontológica del sujeto sobre el mundo ni viceversa. Ninguno de ellos existe como una sustancia lista antes de su relación recíproca. Ambos son “ya el resultado de relaciones e interacciones dinámicas; emergen, por decirlo de alguna manera, de la relación” (Rosa, 2019: 15).

Ahora bien, a pesar de su énfasis en la relacionalidad, Rosa (2016b) mantiene la clásica distinción entre subjetividad y mundo como los dos “polos” constitutivos de

la *Weltbeziehung*, y esto porque “desde una perspectiva fenomenológica, son ineludibles” (p. 65. Cursiva propia). De manera similar a fenomenólogos contemporáneos como Dan Zahavi (2009), y enfrentándose con aquellos abordajes postestructuralistas que declaran la muerte del sujeto, Rosa (2016b: 63 y sigs.) sugiere que la subjetividad no puede ser reducida sin más a un mero resultado de relaciones. Al menos en un sentido mínimo –esto es, no como un sí-mismo absolutamente listo y maduro, sino como un centro experiencial y actuante–, el *self* no es un resultado sino un presupuesto de la relación con el mundo.

En efecto, los sujetos individuales en este sentido mínimo son las únicas “entidades” capaces de experimentar el mundo y de actuar sobre él (Rosa, 2016b: 63 y sigs.). “Son, en primer lugar, aquellas entidades que *tienen experiencias* [...]; y constituyen, en segundo término, el lugar en que la energía psíquica motivacional se materializa y los impulsos a la acción se tornan efectivos” (p. 65). En este sentido, Rosa sostiene que el sujeto y el mundo son entidades “cooriginarias” [*gleichursprünglich*] (p. 65).

La subjetividad de la que habla Rosa es mundana de cabo a rabo: está siempre ya “inserta en, envuelta por y relacionada con un mundo como totalidad” (Rosa, 2019: 15). Más precisamente, en la perspectiva rosiana la relación del sí-mismo con el mundo no es primordialmente mecánico-causal sino significativo-experiencial, es decir, intencional en el sentido husserliano del término (Husserl, 1954). “Las relaciones con el mundo”, escribe Rosa (2016b: 65), “pueden comprenderse como ‘concreciones de la intencionalidad’ [*Intentionalität*]”.

A través de la intencionalidad, dice Rosa (2016b: 66) en línea con Heidegger y Merleau-Ponty, el sujeto es “en-el-mundo” [*in-der-Welt*] (Heidegger, 2006: § 12) o “hacia el mundo” [*zur Welt*] (Merleau-Ponty, 1945: 462). Y a la hora de definir el concepto de “mundo” [*Welt*], también recurre a la fenomenología clásica (Rosa, 2016b: 65). No se trata del mundo objetivo, exacto y aperspectivo construido por las ciencias naturales, sino más bien del mundo de la vida o *Lebenswelt*, esto es, del mundo tal como es (inter)subjetivamente experimentado en la vida precientífica (Husserl, 1954; Gros, 2018).

Por supuesto, Rosa (2016b: 65) no concibe la experiencia en el sentido estrecho del positivismo, es decir, como experiencia meramente sensorial; antes bien, suscribe al empirismo radicalizado de la tradición fenomenológica. El mundo, afirma, es “*todo lo que nos ‘encuentra’*” [*alles, was ‘begegnet’ (uns)*] en la experiencia cotidiana: no solo objetos físicos, sino también cosas culturales, símbolos, signos, ideas, experiencias de sí, sentimientos, prójimos, animales, instituciones sociales, etcétera (p. 65).

Parafraseando a Husserl, Rosa (2016b: 65) sostiene que el mundo es el “horizonte último en el que las cosas pueden ocurrir y los objetos pueden ser encontrados”. Y, siguiendo a Hans Blumenberg, lo caracteriza como una “metáfora de la totalidad de lo experienciable” [*Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit*] (p. 65). Por otra parte, inspirado en Jürgen Habermas, argumenta que, al menos en la modernidad, el mundo de la vida puede escindirse en tres regiones: el “mundo objetivo” [*objektive Welt*] de las cosas materiales, el “mundo social” [*soziale Welt*], poblado por prójimos e instituciones, y el “mundo subjetivo interno” [*subjektive Innenwelt*], constituido por sentimientos, sensaciones, estados psíquicos, etcétera (p. 69).

495

Para redondear esta caracterización preliminar de la noción de *Weltbeziehung*, es importante señalar que Rosa concibe los vínculos sujeto-mundo como esencialmente bilaterales o recíprocos: “*El mundo se acerca al sujeto experiencial, y este va [...] hacia el mundo*” (Rosa, 2016b: 211). Desde la perspectiva del sí-mismo individual, esto significa que las relaciones con el mundo tienen dos dimensiones fundamentales: una *pasiva* o “*pática*” [*pathisch*], la “*experiencia del mundo*” [*Welterfahrung*], y una *activa* o “*intencionalista*” [*intentionalistisch*], la “*apropiación del mundo*” [*Weltaneignung*] (pp. 211 y sig.). La *Welterfahrung* es el modo en que los seres humanos son afectados o abordados por el mundo, al tiempo que la *Weltaneignung* es la manera en que estos actúan sobre aquel (pp. 211; 53, 33).

2.3. Fenomenología de la resonancia

Rosa organiza su propuesta teórica en torno a un dualismo conceptual entre dos formas fundamentales de vínculo con el mundo: la alternativa entre relaciones *resonantes* –o responsivas– y *alienadas* –o mudas. Las primeras operan como el parámetro normativo de la vida buena, mientras que las segundas constituyen la patología social *par excellence*: “La vida humana es lograda [...] cuando los sujetos tienen experiencias constitutivas de resonancia, y, en contraste, es malograda cuando las esferas de resonancia son sistemáticamente reprimidas por patrones de relación ‘muda” (Rosa, 2012: 10). En este sentido, Rosa (2016b: 297) entiende su versión de la Teoría Crítica como una “crítica de las condiciones de resonancia” vigentes en la (tardo)modernidad.

En términos generales, la resonancia es para Rosa (2016b: 306. *Cursiva propia*, 316) “*lo Otro de la alienación*”, esto es, su “*contraconcepto*” [*Gegenbegriff*]. En este sentido, la noción desempeña en su pensamiento un rol similar al de la categoría de “reconocimiento” en la obra de Axel Honneth (1992): le permite superar el “oscuro pesimismo” de la Teoría Crítica “negativista” de Adorno (Rosa, 2016b: 748) en la medida en que proporciona una concepción “positiva” de la vida buena que se encuentra inmanentemente anclada en la realidad social precientífica. De manera análoga a Honneth, Rosa (2016b: 748) sostiene que la resonancia debe operar como el “criterio normativo” de la Teoría Crítica, sustentando esta tesis en una concepción antropológico-filosófica: los seres humanos tendrían un “deseo” [*Verlangen*] o una “necesidad fundamental” [*Grundbedürfnis*] de experiencias resonantes (p. 748).

Más precisamente, Rosa (2019: 14) afirma que su concepción de la resonancia constituye un “intento fenomenológicamente inspirado” de articular y explicitar los “momentos y elementos de un modo alternativo de relación con el mundo” que permanecen implícitos en los diagnósticos críticos de los representantes fundamentales de la Escuela de Frankfurt. Con esto se refiere a la concepción benjaminiana del “aura”, la idea adorniana de una “relación mimética con el mundo” y la noción marcusiana de un modo “erótico-órfico de existencia” (p. 14).

Ahora bien, ¿qué es exactamente la resonancia? Según Rosa (2016b: 285, 288), y esto es fundamental para comprender cabalmente su posición, la resonancia no es meramente un “estado emocional”. Por el contrario, constituye un modo específico de relación con el mundo: “es un modo de *ser-en-el-mundo*, esto es, una manera específica de entrar-en-relación entre sujeto y mundo” (p. 285). Se trata, más precisamente, de una relación responsiva y dialógica con un segmento del mundo en la que ambas partes, el sí-mismo y la cosa mundana, se ven profundamente “conmovidos” [*berührt*] o “movilizados” [*bewegt*] (Rosa, 2016b: 294, 289, 743). Para Rosa (2019: 26), el segmento del mundo con el que se establece un vínculo no debe ser necesariamente otro ser humano: puede tratarse de un animal, una idea, una obra de arte, un artículo científico, un deporte, etc. En este sentido, la concepción rosiana de la resonancia se propone dejar atrás el carácter antropocéntrico de la teoría del reconocimiento de Honneth, la cual únicamente se ocupa de las relaciones interhumanas (Rosa, 2016b: 332 y sigs.).

En su libro *Unverfügbarkeit*, de 2018, Rosa (2018: 38 y sigs.) ofrece una definición sucinta y sistemática del concepto de resonancia. Las relaciones resonantes con el mundo, afirma allí, están constituidas por cuatro momentos fundamentales: (I) la “afección” [*Affizierung*], (II) la “emoción” [*Emotion*], (III) la “asimilación transformadora” [*Anverwandlung*] y (IV) la “indisponibilidad” [*Unverfügbarkeit*].

(I) El momento de afección constituye la dimensión *pasiva* o *pática* de la resonancia, esto es, el modo de experiencia del mundo característico de las relaciones resonantes. El sujeto se siente “conmovido” y “movilizado” por un segmento del mundo, y esto, por supuesto, no en un sentido externo *-i.e.* mecánico-causal-, sino “interno” o experiencial-significativo (Rosa, 2018: 38 y sigs.). Para enfatizar el carácter *centrípeto* de este momento de la resonancia, Rosa (2016b: 755) se refiere a él como una “a←fección” [*Af←fizierung*].

El autor de *Resonanz* también caracteriza la afección como una “interpelación” [*Anrufung*]: el segmento del mundo que nos afecta se manifiesta como algo que nos llama en términos imperativos (Rosa, 2018: 39). En este punto, las “valoraciones fuertes” [*starke Wertungen*] desempeñan un rol fundamental: solo podemos

sentirnos conmovidos, movilizados e interpelados por algo que consideramos real e “intrínsecamente” importante, es decir, por algo que aparece comopreciado no solo para mí, sino *per se* (p. 39). “De repente, algo nos interpela, nos moviliza desde afuera y obtiene así un significado para nosotros por mor de sí mismo” (p. 39).

(II) Si la afección pertenece a la dimensión pática de las relaciones resonantes, la emoción es parte de su costado activo. Para Rosa (2018: 39 y sig.), en efecto, la resonancia implica siempre un “movimiento doble” entre sujeto y mundo: el segundo conmueve al primero, y este responde a la conmoción. El concepto de “emoción” [*Emotion*] indica precisamente esta “respuesta” [*Antwort*] subjetiva. En su forma más básica, dice Rosa (2018: 41), la respuesta emotiva se expresa en “reacciones corporales” tales como la “piel de gallina” o los “escalofríos”.

Para resaltar el carácter centrífugo de la emoción, Rosa (2016b: 755) se refiere a ella como “e→moción” [*E→motion*]. La responsividad emotiva, afirma, implica un “movimiento hacia afuera” del sujeto y, en este sentido, se configura como la contraparte simétrica de la a←fección (p. 296).

Retomando y reelaborando un concepto del psicólogo cognitivo Albert Bandura, Rosa (2018: 40) sostiene que la resonancia solo es posible si la e→moción va de la mano con un sentimiento de “autoeficacia” [*Selbstwirksamkeit*]. La autoeficacia resonante, sin embargo, no debe confundirse con la eficiencia económica o técnica, esto es, con el éxito en la consecución de un resultado instrumental. Desde la perspectiva rosiana, un sujeto es autoeficaz cuando se experimenta a sí mismo como capaz de “conmover” o “movilizar” el segmento del mundo que lo interpela y afecta (Rosa, 2019: 18). En este sentido, una relación “genuina” de resonancia solo tiene lugar cuando la respuesta subjetiva “contiene una experiencia de la propia autoeficacia; lo cual significa que el sujeto también puede alcanzar el segmento del mundo y, de esta manera, establecer una vinculación en la que puede experimentarse como autoeficaz” (p. 18).

(III) El tercer momento de la resonancia es la denominada “asimilación transformadora” [*Anverwandlung*] y también posee un cariz intencionalista o

activo (Rosa, 2018: 41). En efecto, Rosa concibe la *Anverwandlung* como un modo peculiar de “apropiación del mundo” [*Weltaneignung*] (Rosa, 2016a: 144 y sigs.). Se trata, más precisamente, de un manera no reificante de apropiación a no ser confundida con la “mera apropiación” [*bloÙe Aneignung*] típica del capitalismo occidental (Rosa, 2019: 42).

De acuerdo con Rosa (2019: 19), los actos de mera apropiación apuntan a “poner a disponibilidad” [*Verfögbarmachen*] el mundo, esto es, a “dominarlo”, “manipularlo” o “colocarlo al servicio” de los propios fines. En tanto correlato de este modo mudo y “distanciador-agresivo” de apropiación, el mundo de la vida aparece como un mero “punto de agresión” [*Aggresionspunkt*], es decir, como algo hostil o indiferente a ser puesto bajo control, neutralizado, despachado, etcétera (p. 19).

En la mera apropiación, el sujeto no experimenta el mundo –o un segmento específico del mismo– como un fin en sí mismo, sino como un medio o un recurso instrumental para cumplir con objetivos estratégicos, económicos, egoístas o técnicos. En este sentido, el mero apropiarse del mundo es un acto netamente monológico: el sujeto no tiene ningún interés en dejarse conmover o movilizar por la alteridad de las cosas mundanas, y mucho menos en establecer un diálogo afectivo-emocional con ellas. Antes bien, permanece sordo y cerrado a la voz de la contraparte, incluso llegando a absorberla (Rosa, 2019: 14; 2018: 22 y sigs.; 2016b: 743).

En contraste, la asimilación transformadora o *Anverwandlung* es un modo no instrumental de acercarse a las cosas mundanas y asimilarlas, o, para decirlo de otra manera, un modo de apropiación que apunta a establecer una “relación responsiva” con el mundo (Rosa, 2018: 43). Aquí el sujeto se aventura en un profundo y costoso diálogo con un segmento del mundo, un diálogo que conlleva tiempo y esfuerzo. Rosa (2016b: 431) caracteriza este vínculo dialógico como una relación de “escucha y respuesta” en la que el sí-mismo se abre hacia la alteridad de las cosas mundanas en dos sentidos: por un lado, se deja afectar por la voz propia de las mismas y, por otro, intenta conmoverlas y movilizarlas de manera autoeficaz.

A diferencia del proceso monológico de mera apropiación, entonces, la *Anverwandlung* implica una transformación [*Transformation / Verwandlung*] tanto del sujeto como del mundo. Por un lado, el diálogo responsivo produce un cambio crucial en nuestra subjetividad: esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que una relación con algo o alguien nos ha “transformado en una persona diferente” (Rosa, 2018: 41). Así lo señala Rosa en un pasaje de *Unverfügbarkeit*: “siempre que entramos en resonancia con el mundo, no permanecemos los mismos. Las experiencias de resonancia nos *transforman*” (p. 41).

Por otro lado, el mundo –o el segmento del mismo– también se transforma como consecuencia de la *Anverwandlung*. Desde una perspectiva fenomenológica, sin embargo, Rosa (2018: 42) sostiene que lo que se transforma no son las “cosas en sí” sino el modo en que las mismas aparecen para nosotros, esto es, su modo de donación. Por ejemplo, cuando nos tomamos el trabajo de asimilar transformadoramente una pieza musical mediante la escucha atenta o el estudio pormenorizado de su partitura, no es la obra en sí misma la que se modifica, esto es, su armonía, melodía y ritmo, sino la manera en que ella se manifiesta experiencialmente para nosotros: luego del proceso de *Anverwandlung*, aparece como más interesante, más triste, más profunda, etcétera.

500

(IV) El cuarto aspecto de la resonancia es su “indisponibilidad [*Unverfügbarkeit*] constitutiva” (Rosa, 2019: 18): “a todas las experiencias de resonancia les es inherente un momento inderogable de indisponibilidad” (Rosa, 2016b: 295). Esto significa al menos dos cosas: no solo el segmento del mundo con el que nos relacionamos es indisponible, sino también la relación de resonancia misma.

En primer lugar, la resonancia constituye siempre un “encuentro con un otro como Otro” (Rosa, 2016b: 743). En este sentido, se trata de un proceso esencialmente *dialógico* que implica una relación entre dos “entidades” más o menos discretas o “polos” –el sujeto *qua* sí-mismo y el mundo *qua* Otro–, cada uno de los cuales habla con una “voz propia” (pp. 285, 295). “La resonancia”, se lee en el epílogo de *Resonanz*, es “un *diálogo* entre dos o más entidades independientes” (p. 743).

De esto se sigue que la resonancia se sustenta en una tensa dialéctica entre la apertura y el cierre. Los dos polos de la relación deben estar “lo suficientemente abiertos” como para poder entrar en un diálogo afectivo-emocional recíproco y, a la vez, “lo suficientemente ‘cerrados’” como para no perder sus voces respectivas (Rosa, 2016b: 298).

De acuerdo con Rosa (2016b: 295), en última instancia, el mundo *qua* Otro es indisponible porque vibra en su propia frecuencia. Su respuesta puede no tener lugar: es una voz obstinada no pasible de ser producida ni controlada *ad libitum* por el sí-mismo. Si lo fuera dejaría de ser una alteridad para convertirse en un momento o fragmento del sujeto, y el diálogo devendría monólogo (p. 295).

Precisamente debido a la otredad del mundo, las relaciones resonantes no pueden ser completamente armónicas: implican necesariamente momentos de “disonancia” [*Dissonanz*] entre los polos (p. 743). Es decir, no “solo permite[n], sino que incluso exige[n] la contradicción” [*Widerspruch*] (p. 743). En este sentido, Rosa (2016b) argumenta que la resonancia debe ser tajantemente diferenciada de las experiencias sociales de “eco” [*Echo*], “fusión” o “consonancia” [*Konsonanz*] típicas de los fascismos y otros regímenes totalitarios (pp. 743, 285).

“[L]as comunidades totalitarias o fascistas”, se lee en las últimas páginas de *Resonanz*, “están basadas en la añoranza de la *fusión*, de la disolución de lo propio en una comunidad” (p. 743). En estos casos, el sí-mismo pierde su voz propia, limitándose a repetir o reproducir la frecuencia del polo mundano. Esto, sin embargo, también puede ocurrir en la dirección inversa: como se afirmó, en casos de mera apropiación por parte del sujeto, el mundo pierde su voz propia y se limita a amplificar la mismidad del sí-mismo.

Ahora bien, para Rosa (2019: 43), no solo el mundo sino también la resonancia misma es indisponible. Es imposible manipular, fabricar, controlar, garantizar o incluso impedir instrumentalmente y a voluntad el acaecimiento de vínculos resonantes. La resonancia puede no manifestarse a pesar de que hayamos preparado todas las condiciones para su aparición: la música, la comida, los olores,

las compañía, etc. Y, a la inversa, puede presentarse cuando no es bienvenida: por ejemplo, cuando intentamos realizar un engorroso trámite burocrático (p. 43).

2.4. La resonancia como hecho social

Como lo señala el propio Rosa (2016b: 295; 2019: 24), al menos en una primera instancia, no resulta sencillo comprender cómo la resonancia puede funcionar como el criterio normativo *par excellence* de la crítica social. En efecto, a primera vista, las relaciones resonantes con el mundo parecen ser experiencias fugitivas que dependen del estado de ánimo momentáneo del sujeto. Es decir, algo meramente subjetivo y evanescente que poco tiene que ver con los órdenes y las regularidades socioculturales.

Un análisis cuidadoso de los escritos rosianos, sin embargo, muestra que esto no es así. En tanto sociólogo de las relaciones con el mundo, Rosa sostiene que los vínculos resonantes están siempre ya condicionados, preformados y posibilitados –o imposibilitados– por estructuras socioculturales. Más precisamente, para contrarrestar la falsa impresión de subjetivismo, el autor provee una serie de categorías *sociológicas* que permiten analizar la resonancia como un *fait social*, a saber, las nociones de “esferas de resonancia” [*Resonanzsphären*], “ejes de resonancia” [*Resonanzachsen*], “certeza de resonancia” [*Resonanzgewissheit*] y “resonancia disposicional” [*dispositionale Resonanz*] (Rosa, 2016b: 297; 2019: 24 y sigs.).

Con base en estos conceptos teórico-sociales, Rosa (2016b: 294) desarrolla una crítica de las “condiciones” socioculturales de resonancia en la (tardo)modernidad. Esta crítica sociológica, afirma, “permite ir más allá de experiencias momentáneas y considerar el vínculo institucionalizado y habitualizado con el mundo de un ser humano, como así también la cualidad resonante de las relaciones sociales en su conjunto” (p. 294).

Tal como las resonancias físicas, las relaciones de resonancia humanas no emergen *ex nihilo*. Antes bien, solo pueden surgir y desarrollarse dentro de ciertos “espacios de resonancia”, es decir, dentro de *milieux* capaces de vibración (Rosa, 2016b:

209). Según Rosa (2019: 15), toda formación sociocultural define e institucionaliza sus propios espacios o “esferas de resonancia”: la religión, la naturaleza, el amor, el deporte, el arte, etc. Se trata, en términos generales, de “regiones experienciales” de carácter colectivo dentro de las cuales ciertas entidades –“cosas”, “personas”, “tiempos”, “acciones”, ideas, etc.– aparecen como “cargadas” de valoraciones fuertes y dotadas de una capacidad responsiva (p. 15).

Las esferas de resonancia son, entonces, “espacios colectivos de producción de sensibilidades de resonancia” (Rosa, 2019: 26). Espacios que, a través de procesos de habitualización e institucionalización, logran neutralizar, al menos en cierta medida, la indisponibilidad constitutiva de las relaciones resonantes con el mundo.

De acuerdo con Rosa (2016b: 331-500), en las sociedades modernas occidentales pueden diferenciarse tres tipos fundamentales de esferas de resonancia, a saber, las esferas “*horizontales*”, “*diagonales*” y “*verticales*”. Las esferas *horizontales* – “familia”, “amistad” y “política”– se estructuran alrededor de vínculos con otros seres humanos (pp. 341-381). Las *verticales* –“trabajo”, “educación”, “deportes” y “consumo”–, por su parte, priorizan la relación con las cosas materiales (pp. 381-435). Finalmente, las esferas *verticales* –la “Religión”, la “Naturaleza”, el “Arte” y la “Historia”, en todos los casos con mayúsculas– se basan en vínculos con seres, entidades o ideas que se manifiestan como superiores y/o trascendentes al sujeto (pp. 435-517).

Solo dentro de estas esferas socialmente institucionalizadas de resonancia, afirma Rosa (2016b: 296), puede un individuo “descubrir y desarrollar” sus propios “ejes” *subjetivos o biográficos* de resonancia: “los ejes (individuales) de resonancia se constituyen de manera característica en los *espacios de resonancia* culturalmente establecidos” (p. 296). En términos generales, un eje individual de resonancia es una vínculo resonante habitualizado, “establecido” y “estabilizado” del sí-mismo con un segmento específico del mundo que le permite al sujeto obtener una relativa “certeza de resonancia” (p. 296).

En otras palabras: a lo largo de estos ejes de resonancia biográficamente definidos, los sujetos pueden experimentar resonancia con cierta “regularidad” y “confiabilidad” (Rosa, 2019: 26). Si bien las esferas de resonancia son siempre realidades socialmente producidas y reproducidas, en las formaciones sociales (tardo)modernas cada sujeto está en cierto modo obligado a desarrollar sus propios ejes de resonancia individuales. Así, por ejemplo, un sujeto puede buscar resonancia en el trabajo y la naturaleza, y otro en la política y amistad. E incluso dos individuos que experimentan resonancia en la misma esfera cultural, por ejemplo, en el Arte, pueden habitualizar diferentes ejes de resonancia: uno puede resonar con el *jazz* y el otro, con la literatura rusa clásica.

Para redondear estas consideraciones acerca del análisis sociológico de las relaciones de resonancia, debe introducirse un último concepto: el de “resonancia disposicional”. De acuerdo con Rosa (2019: 27), dentro de esferas colectivas y a lo largo de ejes biográficos, el sujeto desarrolla un *habitus* de resonancia, esto es, una “disposición habitual” a adoptar una “actitud” resonante. Como se sugirió más arriba, esta actitud implica una cierta “presteza” [*Bereitschaft*] por parte del sujeto a abrirse hacia el mundo tanto pasiva como activamente, esto es, a ser afectado, e incluso transformado, por el mismo y a responderle emotivamente (p. 27). Por supuesto, adoptar esta actitud de apertura implica asumir el “riesgo” de ser “herido” por el mundo de maneras impredecibles (p. 27).

Según creo, con la ayuda de estas categorías sociológicas, Rosa logra ahuyentar el fantasma del subjetivismo y desarrollar una Teoría Crítica de la Sociedad en el sentido enfático del término. Cuando designa las relaciones resonantes con el mundo como el parámetro normativo de la crítica, no está reduciendo la idea de la vida buena a una serie de experiencias subjetivas evanescentes y cuasimísticas. Por el contrario, su tesis es que una sociedad sana es aquella que les provee a sus miembros esferas de resonancia bien constituidas, habilitándolos de este modo a desarrollar ejes de resonancia firmes, sólidos y –al menos relativamente– seguros.

2.5. Fenomenología de la alienación

El concepto de alienación [*Entfremdung*], que supo estar en boga en la filosofía y la teoría social durante un gran tramo del siglo XX, ha caído en desgracia a partir de los años setenta (Rosa, 2016b: 299). Del análisis de Rosa se desprende que el descrédito contemporáneo de la noción se debe principalmente a dos causas. En primer lugar, a su carácter vago e impreciso; y, en segundo término, a lo dificultoso que resulta definir aquello que constituye una vida no-alienada (299 y sig.).

Por un lado, según Rosa (2016b: 299 y sig.), la alienación es una suerte de *umbrella term*, es decir, una noción borrosa, sin contornos definidos, empleada de modo poco preciso para denotar y denunciar diferentes formas de “insatisfacción” provocadas por el capitalismo moderno. Por otro lado, resulta sumamente complejo definir el “*contraconcepto*” [*Gegenbegriff*] de la alienación sin caer en las trampas de la metafísica, esto es, sin recurrir a nociones actualmente insostenibles como las de “autenticidad” o “esencia humana” (Rosa, 2012: 272). La ausencia de una contraparte conceptual, sugiere Rosa (2016b: 299 y sig.), resulta fatal para la eficacia teórica de la noción de *Entfremdung*, puesto que no es posible diagnosticar un estado de cosas como alienado si no se cuenta *a priori* con una concepción de lo no-alienado, es decir, con un parámetro de aquello que constituye una vida humana lograda, atinada o intacta.

Rosa (2016b: 306) se propone “restablecer” el concepto de alienación en el discurso contemporáneo de la filosofía y las ciencias sociales. En este sentido, su sociología de la relación con el mundo pretende paliar los dos déficits recién mencionados. Por un lado, ofrece una definición rigurosa y precisa de la noción de *Entfremdung* que se sustenta en un análisis fenomenológico de las experiencias alienantes; y, por otro, también recurriendo a la fenomenología, brinda un *contraconcepto* no esencialista de la alienación: la resonancia.

En términos generales, Rosa (2016b: 306-316. *Cursiva propia*) caracteriza la alienación como un modo particular de relación con el mundo en el cual este aparece como “no responsivo”, “frío”, “rígido” o “repulsivo”, esto es, como algo “*indiferente*” u “*hostil*”. “La alienación indica una forma específica de relación con el

mundo en la que el sujeto y el mundo se contraponen de manera indiferente u hostil (repulsiva)” (p. 316). En este sentido, Rosa sostiene que psicopatologías de moda en la actualidad como la depresión y el síndrome de desgaste ocupacional o *burnout* pueden interpretarse como “forma[s] radicales de alienación”: tanto los “quemados” como los depresivos experimentan el mundo de la vida como algo pálido, muerto y mudo (p. 316).

Para caracterizar la complejidad de las experiencias alienantes, Rosa (2016b: 305) recurre a una formulación paradójica de Rahel Jaeggi (2005: 20): una relación alienada con el mundo, afirma, es una “*relación de la ausencia de relación*” [*Beziehung der Beziehungslosigkeit*]. Un sujeto alienado tiene relaciones con ciertos segmentos del mundo –tiene una familia, un empleo, una religión, etc.–, pero no está “*internamente*” vinculado con ellos: no le dicen absolutamente nada (Rosa, 2019: 17).

En varios pasajes de sus textos más recientes, Rosa (2019: 17; 2016b: 306, 308, 316) parece definir la alienación *ex negativo*, esto es, como una relación con el mundo que no cumple con los cuatro requerimientos de la resonancia presentados más arriba, esto es, (I) *afección / interpelación*, (II) *emoción / autoeficacia*, (III) *asimilación transformadora* e (IV) *indisponibilidad*.

(I) En las relaciones alienadas con el mundo no se constata una *a←fección pática*. Es decir, el sí-mismo no es conmovido ni interpelado por el mundo, sino que lo experimenta como algo “mudo”, “vacío”, “frío”, “pálido” o “muerto”, y, en ocasiones, como un ámbito “peligroso” u “hostil” (Rosa, 2016b: 307 y sig., 316). Las cosas mundanas, sostiene Rosa, “no le dicen nada” al sujeto alienado: aparecen como algo carentes de significado y relevancia intrínseca (p. 316).

(II) La alienación se caracteriza, asimismo, por una ausencia de *e→moción activa* (pp. 307, 316). Además de no ser afectado ni movilizado por el mundo, el sujeto pierde su habilidad de responderle en términos autoeficaces. Es decir, no se experimenta a sí mismo como capaz de afectar o conmover las cosas mundanas a través de la acción.

(III) En los vínculos alienados, señala Rosa (2016b: 316), tampoco tiene lugar la asimilación transformadora o *Anverwandlung* del mundo. La forma de apropiación intencionalista del mundo prevaleciente en la alienación es lo que arriba se señaló como mera apropiación. El mundo no es tratado como un “Tú responsivo” sino como un “punto de agresión”, esto es, como una cosa, recurso o instrumento mudo a ser usado, dominado o despachado (Rosa, 2019: 17).

Este tratamiento monológico, distanciado y agresivo del mundo por parte del sí-mismo no produce la transformación interna de ninguno de los dos polos. El sujeto permanece encerrado en su mismidad: no se abre a la alteridad del mundo ni activa ni pasivamente. Y esto porque en lugar de establecer un diálogo de $a \leftarrow$ fección y $e \rightarrow$ moción con el mismo, intenta absorber su otredad y ponerla al servicio de sus propios fines instrumentales o egoístas (Rosa, 2016b: 316).

(IV) De todo esto se sigue que las relaciones alienadas con el mundo tampoco cumplen con el requisito de la indisponibilidad constitutiva. En la medida en que adopta una actitud reificante y agresiva, el sujeto no percibe el mundo como un Otro con una voz propia. Antes bien, lo ve como una cosa muda que debe ser puesta a disposición, esto es, como algo a ser controlado, dominado, usado o procesado (Rosa, 2019: 13 y sigs.). En este sentido, la alienación es esencialmente una relación monológica que no le hace justicia al carácter elusivo e indisponible de la alteridad (Rosa, 2018: 34).

2.6. La alienación: ¿Una patología social o un momento indispensable de la vida social?

La sociología rosiana de la relación con el mundo no entiende la alienación como un trastorno meramente subjetivo, sino como una patología social (Rosa, 2016b: 309). Los vínculos alienados con el *Lebenswelt*, afirma Rosa, no son causados por trastornos, malformaciones o lesiones en la constitución genética, neuronal o mental, sino, primordialmente y ante todo, por condiciones y estructuras socioculturales. En este sentido, como se señaló más arriba, Rosa interpreta la depresión y el *burnout* como fenómenos sociales (pp. 308, 312).

La alienación *qua* patología social, afirma, es “la consecuencia de una relación (falsa) con el mundo [que ha sido] institucionalizada” (Rosa, 2016b: 310). Más precisamente, como lo mostraré en la última sección, Rosa (2019: 28) argumenta que el “principio estructural” de las sociedades modernas, la denominada “estabilización dinámica”, tiende sistemáticamente a producir relaciones alienadas con el mundo. El abordaje rosiano de la alienación, entonces, tampoco se focaliza en experiencias meramente subjetivas y momentáneas, sino en la producción social de habitualidades, esto es, en el estudio de la “alienación disposicional” [*dispositionale Entfremdung*] provocada por condiciones socioculturales (pp. 27 y sig.).

En términos generales, los individuos portadores de esta disposición socialmente producida no son capaces de desarrollar ni mantener ejes sólidos, firmes y seguros de resonancia, y tampoco muestran presteza a abrirse afectivo-emocionalmente hacia el mundo. Esto se ve con especial claridad en el caso extremos de los pacientes con depresión y *burnout*:

Depresión/ *burnout* es el estado en el cual todos los ejes de resonancia se han vuelto mudos y sordos. Un sujeto “tiene” una familia, un trabajo, un club, una religión, etc., pero ellos no le “dicen” nada: ya no tiene lugar ninguna conmoción; el sujeto ya no es afectado y no experimenta autoeficacia. Tanto el mundo como el sujeto aparecen, en consecuencia, como pálidos, muertos y vacíos (Rosa, 2016b: 316).

En este sentido, una formación social puede ser considerada como alienada y digna de crítica cuando el “mundo socialmente institucionalizado impide o dificulta sistemáticamente la conformación (o el mantenimiento) de esos ejes de resonancia” (Rosa, 2019: 23).

Ahora bien, para comprender a cabalidad la posición rosiana, es preciso realizar dos aclaraciones importantes. En primer lugar, debe remarcarse que Rosa no considera la alienación *per se*, esto es, indefectiblemente y en todos los casos, como una patología social: en ciertas dimensiones de la vida, las relaciones alienadas con el mundo constituyen un aspecto necesario de la condición humana y un momento

indispensable de la existencia social. Al menos en cierto modo, la alienación constituye un “logro cultural cardinal” y una “técnica cultural indispensable” (Rosa, 2016b: 741).

En efecto, según Rosa (2019: 16), la “capacidad de tomar distancia respecto del mundo” y de tratarlo como una cosa muda a ser controlada, configurada, dominada, utilizada o aprovechada es fundamental para producir alimentos y vestimenta, buscar y construir refugios, tratar y prevenir enfermedades, etc.; y, en este sentido, constituye una condición necesaria de posibilidad de la vida humana y social. La alienación, así comprendida, ha hecho posibles los impresionantes logros de la técnica y las ciencias naturales, como por ejemplo la medicina moderna y la producción masiva de alimentos, y, en consecuencia, parece ser indispensable para garantizar una vida resonante “para todos” (Rosa, 2016b: 741).

Pero esto no es todo: además de ser una importante técnica defensiva ante peligros externos, la capacidad para silenciar resonancias, esto es, la habilidad y la prerrogativa de no responder a las interpelaciones del mundo, es crucial para el desenvolvimiento de la subjetividad individual y de su capacidad para experimentar resonancia. En efecto, es gracias a esta competencia reificadora que los sujetos pueden desarrollar su voz propia y conformar ejes de resonancia (Rosa, 2016b: 741; Rosa, 2019: 16). En este sentido, Rosa (2016b: 724; 2019: 16) habla de un “*derecho fundamental a la denegación de resonancia*” [*Grundrecht auf Resonanzverweigerung*].

3. La crítica de las sociedades tardomodernas: Aceleración social, estabilización dinámica y relaciones alienadas con el mundo

Hasta aquí me he concentrado sobre todo en lo que podría denominarse la metateoría de la crítica de Rosa, esto es, en su concepción general y formal de la crítica social y sus fundamentos normativos. Esta, sin embargo, es solo la mitad de la historia. Como lo advierte el propio autor (Rosa, 2010: 54; 2012: 273), una teoría crítica en la línea de la Escuela de Frankfurt no puede quedarse en este plano abstracto. Además, y fundamentalmente, debe proporcionar una crítica concreta de las sociedades modernas y capitalistas contemporáneas. En este

sentido, para Rosa (2012), la Teoría Crítica es siempre y necesariamente Teoría Crítica de la Sociedad [*kritische Gesellschaftstheorie*].⁷

En efecto, desde sus orígenes, la *Frankfurter Schule* se caracteriza por ofrecer diagnósticos epocales del estado en caso actual de las formaciones sociales moderno-capitalistas (Rosa y Gertenbach, 2009: 175 y sigs.; Gros, 2012). Puede afirmarse que Rosa continúa con este legado. Así como Adorno y Horkheimer analizan y critican los rasgos medulares de las sociedades totalmente administradas que se consolidan en Occidente luego de la Segunda Guerra Mundial (Gros, 2012; Horkheimer, 1981: 165 y sigs.; Adorno, 1997: 7 y sig.), Rosa (Rosa, 2012: 206 y sigs; 2010: 83 y sigs.; 2005: 467 y sigs.) intenta desarrollar una teoría crítica de las “sociedades tardomodernas” del siglo XXI⁸.

En su obra más famosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, de 2005, y en escritos posteriores, el sociólogo de Jena le da forma a su conocida concepción de las sociedades tardomodernas como formaciones sociales hiperaceleradas (Rosa, 2005; 2010). En las sociedades actuales, afirma, tiene lugar una radicalización del proceso de aceleración social [*soziale Beschleunigung*], de por sí inherente a la modernidad occidental (Rosa, 2005: 467 y sigs.; 2010: 83 y sigs.). Más precisamente, Rosa (2013: 38; 2005: 462 y sig.) caracteriza la (hiper)aceleración (tardo)moderna como un proceso de dinamización progresiva de la vida micro y macrosocial que puede escindirse analíticamente en tres “dimensiones fundamentales”: la “aceleración técnica”, la “aceleración del cambio social” y la “aceleración del *tempo* de la vida”. Este aumento exponencial de la velocidad de los fenómenos sociales, sugiere, es motorizado especial, aunque no

⁷ En contraste con la posición de Rosa, el abordaje de Jaeggi (2014), al menos en *Kritik der Lebensformen*, permanece en el plano abstracto y formal de la metateoría de la crítica.

⁸ A la hora de desarrollar su diagnóstico de época, Rosa (Rosa y Oberthür, 2020: 28 y sig.; Rosa, Strecker y Kottmann, 2007: 23 y sigs.; Rosa, 2010: 83 y sigs.; 2005: 467 y sigs.) dialoga con las teorías de la tardomodernidad o modernidad tardía [*Spätmoderne*] de autores como Zygmunt Bauman, Anthony Giddens y Ulrich Beck. Tal como estos pensadores, y en contraste con los teóricos de la posmodernidad, Rosa (2005: 467 y sigs.; Rosa y Oberthür, 2020: 28 y sig.) considera que la fase actual de las sociedades occidentales no supone un corte abrupto con la modernidad, sino una continuidad e incluso una radicalización de la misma.

únicamente, por la desregulación de la lógica competitivo-acumulativa del capitalismo (Rosa, 2013: 38; 2012: 14)⁹.

En textos más recientes, Rosa (2019; 2018; 2016b; 2012), refina y completa sus reflexiones más tempranas acerca de la aceleración elaborando el concepto más amplio de estabilización dinámica [*dynamische Stabilisierung*], el cual abarca no solo la dimensión sociotemporal de la aceleración, sino también los procesos de “innovación” cultural y “crecimiento” económico (Rosa, 2016b: 671 y sigs.). Más específicamente, el sociólogo de Jena sostiene que la imparable “tendencia a la escalación” [*Eskalationstendenz*] inherente a las sociedades tardomodernas obedece a que las mismas “solo pueden estabilizarse dinámicamente” (Rosa, 2019: 12 y sig.). Es decir, a que solo son capaces de “mantener y reproducir” sus estructuras sociales, culturales y económicas en la medida en que crecen, innovan y se aceleran (pp. 12 y sig.).

De acuerdo con Rosa (2019: 12 y sig.; 2016b: 671 y sigs.), la estabilización dinámica *qua* “principio estructural” se pone de manifiesto paradigmáticamente en el modo de funcionamiento de esferas centrales de las sociedades (tardo)modernas como la economía y la ciencias. La primera opera según la conocida fórmula marxiana “D-M-D” (Dinero - Mercancía - Más Dinero): los capitalistas invierten dinero en la producción de mercancías para producir más dinero (Rosa, 2019: 12 y sig.). Y la segunda lo hace según la lógica “C-I-C” (Conocimiento - Investigación - Más Conocimiento): la investigación científica moderna está siempre orientada a aumentar los conocimientos preexistentes (pp. 12 y sig.).

⁹ Para una exposición pormenorizada de las tres dimensiones de la aceleración, ver, por ejemplo, Rosa (2005: 462 y sig.; 2012: 190 y sigs.). Puede encontrarse un análisis de los “motores” del proceso aceleratorio en Rosa (2013: 34-46; 2012: 200 y sigs.). Debe advertirse que el autor modifica su perspectiva respecto a esta última cuestión (Schulz, 2015: 104 y sigs.). En su obra temprana, reconoce tres motores de la aceleración: el “económico” –el modo de producción capitalista–, el “estructural” –la diferenciación funcional– y el “cultural” –la “promesa” de una vida capaz de aprovechar todas las posibilidades disponibles– (Rosa, 2005: 243 y sigs.; 2013: 39). En los últimos textos en que se expresa sobre el tema, le otorga una primacía a la lógica socioeconómica del capitalismo como “fuerza impulsora” de la aceleración, aunque sigue destacando la importancia del motor cultural (Rosa, 2013: 34-46; 2012: 14).

Para Rosa (2016b: 14; 2019: 28), y este es quizás el punto fundamental de su diagnóstico crítico de la tardomodernidad, la estabilización dinámica trae consigo la prevalencia de relaciones alienadas con el mundo. Más precisamente, en la medida en que constriñe a los sujetos a adaptar su conducción de vida a los rígidos imperativos del incremento y la escalación, socava sistemáticamente las condiciones de posibilidad de la resonancia. “Un constreñimiento sin objetivo e interminable al incremento termina produciendo una relación con el mundo problemática e incluso trastornada o patológica por parte del sujeto y de la sociedad como todo” (Rosa, 2016b: 14).

La estabilización dinámica, afirma Rosa (2016b: 14), es responsable de las más importantes “tendencias a la crisis” del presente: la “crisis ecológica”, que se pone de manifiesto en el cambio climático, la “crisis de la democracia”, palpable en el ascenso de los populismos de derecha, y la “psicocrisis”, reflejada en la prevalencia actual de casos de depresión y *burnout*. Estas tres crisis son comprendidas por el autor como “crisis de resonancia”: sometidos a las férreas presiones de la lógica del incremento, los sujetos tardomodernos se tornan incapaces de establecer relaciones resonantes con el ecosistema, con el entorno sociopolítico y consigo mismos (p. 14). Ahora bien, en términos más precisos ¿por qué la estabilización dinámica produce sistemáticamente experiencias de alienación?

En *Alienation and Acceleration* (Rosa, 2010) y *Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung* (Rosa, 2012), Rosa ya había analizado la vinculación intrínseca entre aceleración social y alienación. En esos escritos se muestra cómo los constreñimientos de la aceleración tardomoderna provocan trastornos en las relaciones con el mundo de los actores individuales; más precisamente, en los vínculos con el espacio, el tiempo, las cosas materiales, los otros y la propia identidad (Rosa, 2010: 83 y sigs.; 2012: 300 y sigs.). La tesis principal de Rosa (2012: 306, 319) es que el imperativo tardomoderno a adaptarse a los cambios acelerados del *Lebenswelt* tiende a bloquear la asimilación transformadora del mundo, un lento y costoso proceso de escucha y respuesta que, de por sí, es enemigo de la inmediatez y la velocidad. Dicho de otro modo, para establecer una

relación responsiva con un segmento del mundo y asimilarlo de manera transformadora se necesita algo de lo que los apurados sujetos contemporáneos carecen: tiempo.

La dinamización de nuestras relaciones con el mundo [...] socava tendencialmente [...] la posibilidad de “asimilar transformadoramente” segmentos del mundo [...] y de establecer relaciones resonantes con ellos, y, por tanto, aumenta la probabilidad de las experiencias de alienación: el mundo experimentado y recorrido aceleradamente tiende a permanecer “mudo” (Rosa, 2012: 16).

En sus escritos más recientes, el sociólogo de Jena profundiza y sutaliza esta tesis fundamental. El principio de la estabilización dinámica, afirma, confronta a los sujetos tardomodernos con severos “imperativos” no solo a la aceleración, sino también a la optimización, la competencia, la eficiencia y el control (Rosa, 2019: 28). Estos “contreñimientos” [*Zwänge*], sugiere Rosa en un tono habermasiano, penetran en todas las esferas fundamentales de la vida social, produciendo así una precarización de las condiciones de resonancia (p. 28).

513

En el contexto de un mundo acelerado, competitivo y por tanto hostil, los individuos contemporáneos tienen miedo a quedarse atrás, esto es, a no ser lo suficientemente buenos, rápidos o eficientes. “Lo que mantiene el juego del incremento no es la codicia de tener más, sino el *miedo* de tener cada-vez-menos” (Rosa, 2018: 15. Cursiva propia). Este temor compele a los sujetos a adoptar la “alienación disposicional” como modalidad “por defecto” de relación con el mundo (Rosa, 2019: 27 y sig.). Una actitud agresiva, reificante y de “clausura” afectivo-emocional parece ser más adecuada que la apertura resonante cuando se trata de sobrevivir en un entorno indiferente y/o repulsivo (Rosa, 2018: 15):

Quien experimenta el mundo como repulsivo y hostil, y vivencia su propia posición en él como precaria, no desarrolla una resonancia *disposicional* [...] [A]nte un mundo peligroso, es más adecuada la clausura emocional, la defensa afectiva y la disposición a la lucha [...]. La escasez de tiempo, la precariedad, el miedo y la orientación a la competencia, así como las presiones a la optimización

del sí-mismo y de los procesos y al incremento (medible) de la eficiencia [...] obligan a adoptar una actitud de reificación sistemática de uno mismo y de los otros que cae en una contradicción fundamental con los anhelos de resonancia de los sujetos (Rosa, 2019: 27 y sig.).

Conclusiones

Uno de los aportes fundamentales de Hartmut Rosa consiste en haber atisbado el inmenso potencial de la fenomenología para una crítica inmanente y no paternalista de las sociedades contemporáneas. Como se mostró más arriba, retomando intuiciones fundamentales de la tradición fundada por Husserl, Rosa elabora un instrumental conceptual suamente fructífero para la reconstrucción y el análisis de las experiencias de sufrimiento social –o alienación– y las intuiciones de felicidad –o resonancia– de los sujetos tardomodernos. La propuesta rosiana, en este sentido, constituye al menos un punto de partida revisable para el desiderátum de una teoría crítica fenomenológica o de una fenomenología crítica (Gros, 2020. En prensa; Weiss, Murphy y Salamon, 2020).

Sin embargo, como lo señalan acertadamente varios autores provenientes de la sociología crítica alemana (Dörre en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009; Lessenich en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009; Schulz, 2015; Meißner en Peters y Schulz, 2017), el abordaje de Rosa muestra una serie de déficits a ser corregidos¹⁰. A modo de cierre, me gustaría mencionar tres objeciones tan frecuentes como justificadas a la posición rosiana, las cuales pueden servir como base para futuros trabajos dedicados a la revisión crítica de la sociología de las relaciones con el mundo.

(1) Al centrarse únicamente en el análisis de la calidad de los vínculos con el mundo –o, mejor dicho, en la resonancia o el mutismo de los mismos– y no en la distribución cuantitativa de recursos económicos, culturales y sociales, la teoría crítica de Rosa no le otorga la importancia debida a las desigualdades sociales

¹⁰ Las críticas de Dörre y Lessenich fueron formuladas en 2009 y refieren fundamentalmente a la teoría de la aceleración. Sin embargo, también aplican a la posición actual de Rosa. En Peters y Schulz (2017) y Wils (2019), pueden encontrarse diversas críticas a la concepción de la resonancia.

(Dörre en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009: 189 y sig.; Lessenich en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009: 237 y sigs.).

(2) En relación con lo anterior, la posición de Rosa parece mostrar una ceguera respecto a las inequitativas condiciones de vida de las distintas clases, géneros y etnias en las sociedades tardomodernas. Los diagnósticos de la aceleración social y la estabilización dinámica son “unidimensionales” (Dörre en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009: 187) en la medida en que no consideran los modos discordantes y desiguales en que dichos macroprocesos afectan a diferentes sectores sociales (Lessenich en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009: 237 y sigs.; Meißner en Peters y Schulz, 2017: 143 y sigs.). En palabras de Lessenich (en Dörre, Lessenich y Rosa, 2009: 238), Rosa argumenta como si todos estuviéramos “en el mismo barco”.

(3) Por otra parte, Rosa no parece atisbar que en las sociedades tardomodernas las microexperiencias de “resonancia” pueden operar como fenómenos ideológicos, favoreciendo el conformismo subjetivo con las condiciones sociales injustas y/o patológicas del capitalismo neoliberal contemporáneo (Schulz, 2015: 113). Desde una perspectiva marcusiana, la resonancia incluso es pasible de ser caracterizada como una forma sofisticada o perfeccionada de alienación (Marcuse, 1993: 4).

515

¿Cómo se cita este artículo?

GROS, A.E. (2020). ¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa. *Argumentos: revista de crítica social*, 22, 485-519. Recuperado de: [link]

Bibliografía

Adorno, T. W. (2019). *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1997). *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1990). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie – Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1989). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.

Beriain, J. (2009). Las formas complejas del tiempo en la modernidad. *Acta sociológica*, 94, pp. 71-99.

Beriain, J. (2007). *Aceleración y tiranía del presente*. Barcelona: Anthropos.

Boltanski, L. Y Honneth, A. (2009). Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. En R. Jaeggi y T. Wesche (Eds.), *Was ist Kritik?* (pp. 81-117). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.

Celikates, R. y Jaeggi, R. (2017). *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Beck.

Dávila Martín, E. (2016). Rápido a ninguna parte: Consideraciones en torno a la aceleración del tiempo social. *Acta sociológica*, 69, pp. 51-75.

Dörre, K., Lessenich, S. y Rosa, H. (2009). *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gros, A. E. (2020. En prensa). The Reification of the Other as a Social Pathology: Pursuing the Traces of a Phenomenological Critical Theory in Alfred Schütz's Thought. *Schutzian Research*, 12.

Gros, A. E. (2019). Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World. *Revista Científica Foz*, 2 (1), pp. 8-46.

Gros, A. E. (2018). ¿Saben los científicos sociales qué es el mundo de la vida? Retornando a la "profundación" de Edmund Husserl y a la "retoma" de Alfred Schütz. *Revista Diferencias*, 7 (1), pp. 17-35.

Gros, A. E. (2012). Hacia un abordaje diacrónico de la ideología. *Revista Afuera: Estudios de crítica cultural*, 11, pp. 1-25.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Honneth, A. (1994a). Die soziale Dynamik von Missachtung: Zur Ortbestimmung einer kritischen sozialen Theorie. *Leviathan*, 22, 1, pp. 78-93.

Honneth, A. (1994b). Pathologien des Sozialen: Tradition und Aufgaben der Sozialphilosophie. En A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie* (pp. 11-69). Frankfurt am Main.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff.

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Montero D. y Torres, F. (2020). Acceleration, Alienation, and Resonance: Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity. *Pléyade: Revista de humanidades y ciencias sociales*, 25, pp. 155-181.

Peters, C.H. y Schulz, P. (Eds.) (2017). *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Frankfurt am Main: Campus.

Rosa, H. (2020). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. (Alexis Gros, trad.). Buenos Aires: Katz.

Rosa, H. (2019). Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. En J-P. Willis, (Ed.), *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 11-33). Baden-Baden: Nomos.

Rosa, H. (2018). *Unverfügbarkeit*. Wien/ Salzburg: Residenz Verlag.

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

Rosa, H. (2016b). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung*. Berlin: Suhrkamp.

Rosa, H. (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosa, H. (2010). *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Aahrus: NSU Press.

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

Rosa, H. y Bialakowski, A. (2018). Alienación, aceleración, resonancia y buena vida: Entrevista a Hartmut Rosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 41 (2), pp. 849-859.

Rosa, H. y Oberthür, J. (2020). *Gesellschaftstheorie*. München: UVK.

Rosa, H. y Gertenbach, L. (2009). *Soziologische Theorien*. Paderborn: Fink.

Rosa, H., Strecker, D. y Kottmann, A. (2007). *Soziologische Theorien*. Konstanz: UVK.

Scavino, D. (2007). *La filosofía actual: Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.

Schulz, P. (2015). Kritik Woran? Zur Ambivalenz der kritischen Soziologie Hartmut Rosas. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 2 (1), pp. 101-117.

Susen, S. (2019). The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 32 (3), pp. 309-344.

Ramos Torre, R. (2014). Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea. *Política y sociedad*, 51 (1), pp. 147-176.

Weiss, G., Murphy, A. Y Salamon, G. (2020). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

Wesche, T. (2018). *Adorno: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

Wils, J-P. (ed.) (2019). *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Nomos: Baden-Baden.

Zahavi, D. (2009). Is the Self a Social Construct? *Inquiry*, 52 (6), pp. 551-573.