

Resonancia

Del mismo autor

Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Buenos Aires, Katz, 2016

Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik,
Berlín, 2012

Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt, 2005

Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt, 1998

Hartmut Rosa

Resonancia

Una sociología de la relación
con el mundo

Traducido por Alexis E. Gros

Primera edición, 2019
Primera reimpresión, 2020

© Katz Editores
Cullen 5319
1431 - Buenos Aires
c/Sitio de Zaragoza, 6, 1ª planta
28931 Móstoles-Madrid
www.katzeditores.com

© Suhrkamp Verlag Berlin, 2016

Título de la edición original: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*

ISBN Argentina: 978-987-4001-24-5
ISBN España: 978-84-15917-45-8

1. Sociología. 2. Filosofía. I. Gros, Alexis, trad. II. Título.
CDD 301.01

La traducción de este libro fue financiada por la Sociedad Alemana de Investigación (Deutsche Forschungsgemeinschaft [DFG]) en el marco del grupo de investigación "Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung. Dynamik und (De-)Stabilisierung moderner Wachstumsgesellschaften".

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: M-34141-2019

Índice

15	En lugar de un prólogo: la historia de Anna y Hannah y la sociología
33	I. Introducción
33	1. La sociología, la modernidad y la vida buena
44	2. La idea fundamental: relaciones logradas y malogradas con el mundo
51	3. ¿Qué es el mundo? ¿Quién es un sujeto?
58	4. El camino de la investigación
65	PRIMERA PARTE: LOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA RELACIÓN HUMANA CON EL MUNDO
67	II. Relaciones corporales con el mundo
67	1. Estar colocado en el mundo
74	2. Respirar
78	3. Comer y beber
86	4. Voz, mirada y rostro
96	5. Caminar, estar parado y dormir
103	6. Reír, llorar y amar
113	III. Apropiación y experiencia del mundo
113	1. Inscripción y expresión: el cuerpo mundanizado como sí mismo configurado
119	2. Medios de la relación con el mundo
128	3. Ajustarlo desde afuera o someterlo por dentro: el cuerpo como recurso, instrumento y objeto configurable
138	4. Autoalienación: cuando el cuerpo se convierte en enemigo

- 145 IV. Relaciones emocionales, evaluativas y cognitivas
con el mundo
- 145 1. La angustia y el deseo como formas elementales
de la relación con el mundo
- 163 2. Experiencia y apropiación del mundo
- 166 3. Mapas cognitivos e imágenes culturales del mundo
- 173 4. Mapas de evaluación y deseo
- 180 5. Base psicoemocional y definición existencial de problemas

- 189 V. Resonancia y alienación como categorías básicas
de una teoría de la relación con el mundo
- 189 1. Neuronas espejo y varillas de zahorí: la intersubjetividad
como base antropológica
- 206 2. Intereses intrínsecos y expectativas de autoeficacia
- 215 3. Resonancia
- 227 4. Alienación
- 240 5. La dialéctica de la resonancia y la alienación

- 251 SEGUNDA PARTE: ESFERAS Y EJES DE RESONANCIA

- 253 VI. Introducción. Esferas de resonancia y ejes de la relación
con el mundo

- 261 VII. Ejes horizontales de resonancia
- 261 1. La familia como puerto de resonancia en el mar tormentoso
- 270 2. La amistad: la emoción humana y la fuerza del perdón
- 277 3. La política: las cuatro voces de la democracia

- 293 VIII. Ejes diagonales de resonancia
- 293 1. Relaciones con los objetos: “me gusta oír el canto de las cosas”
- 302 2. Trabajo: cuando el material comienza a responder
- 309 3. La escuela como espacio de resonancia
- 323 4. El deporte y el consumo como intentos de sentirse
a sí mismo
- 335
- 335 IX. Ejes verticales de resonancia
- 348 1. La promesa de la religión
- 362 2. La voz de la naturaleza
- 383 3. La fuerza del arte
- 4. El manto de la historia

395	TERCERA PARTE: LA ANGUSTIA ANTE EL SILENCIAMIENTO DEL MUNDO. UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD EN TÉRMINOS DE UNA TEORÍA DE LA RESONANCIA
397	X. La modernidad como la historia de una catástrofe de resonancia
397	1. ¿Qué es la modernidad?
401	2. El silenciamiento del mundo en la literatura y la filosofía
414	3. Hacia una sociología de la relación con el mundo
461	XI. La modernidad como historia del aumento de la sensibilidad a la resonancia
473	XII. Desiertos y oasis de la vida. Las prácticas cotidianas modernas interpretadas en términos de la teoría de la resonancia
485	CUARTA PARTE: UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO
487	XIII. Condiciones sociales de las relaciones logradas y malogradas con el mundo
487	1. Factores contextuales: de atmósferas y temples anímicos
496	2. Factores culturales y socioestructurales: ¿la resonancia es católica, femenina y joven?
508	3. Factores institucionales: entre la escuela y la bolsa
517	XIV. Estabilización dinámica: la lógica del incremento de la modernidad y sus consecuencias
517	1. ¿Qué es la “estabilización dinámica”?
531	2. Competencia y aceleración: relaciones individuales con el mundo bajo condiciones de un régimen escalatorio
538	3. Ilegibilidad: el mundo como rival y agravio
545	XV. La crisis de resonancia de la modernidad tardía y los contornos de una sociedad del poscrecimiento
545	1. La crisis y el silenciamiento del mundo
556	2. Contornos de una sociedad del poscrecimiento
569	En lugar de un epílogo: una defensa de la teoría de la resonancia ante sus críticos (y del optimismo ante los escépticos)
587	Agradecimientos

Nota del traductor

Las decisiones de traducción referidas a los conceptos fundamentales del presente libro fueron discutidas y acordadas con su autor, Hartmut Rosa, durante una serie de conversaciones que tuvieron lugar en el Instituto de Sociología de la Universidad de Jena [*Friedrich-Schiller-Universität Jena*] en mayo de 2017. Las notas del traductor que se introducen al pie a lo largo del libro se sustentan en gran medida en lo debatido y reflexionado en dichas conversaciones.

Alexis E. Gros

En una noche como el mar bravío,
un joven medio niño, medio hombre,
con el pecho en pena y la mente en duda
triste y solo interroga a las olas:

[...]

Las olas susurran lo de siempre
y el viento sopla y las nubes pasan.
El firmamento está indiferente, frío,
y un necio aún espera respuesta.

Heinrich Heine

Nada en la tierra y nada en el vacío cielo cabe salvarlo defendiéndolo. [...] Nada puede salvarse incólume, nada que no haya atravesado la puerta de su muerte. Si la salvación es el impulso más íntimo de cualquier espíritu, no hay más esperanza que la del abandono sin reservas: de lo que se ha de salvar tanto como del espíritu que espera. [...] La ponderación de si la metafísica en general es aún posible tiene que reflejar la negación de lo finito exigida por la finitud. Su enigma es el alma de la palabra “inteligible”. [...] El concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y, sin embargo, no solo no es. Según las reglas de la esfera que se niega en lo inteligible, esta habría que rechazarla sin oposición como imaginaria. En ninguna otra parte es la verdad tan frágil como aquí. Puede degenerar en algo inventado sin fundamento en lo que el pensamiento se figura poseer lo perdido; el esfuerzo por comprenderlo de nuevo se hace fácilmente un lío con lo que es. Inane es el pensamiento que se confunde con lo pensado [...]. Pero la reflexión no se interrumpe con el veredicto sobre la apariencia. Consciente de sí misma, esta deja de ser la antigua. Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de esta, aunque, como bien se percató Kant, una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética.

Theodor W. Adorno

En lugar de un prólogo: la historia de Anna y Hannah y la sociología

Si la aceleración es el problema, entonces quizás la resonancia sea la solución. Esta es la tesis medular de este libro formulada de la manera más breve posible. Ella señala simultáneamente dos ideas fundamentales: en primer lugar, que la solución no es la *desaceleración*. Si bien la prensa me adjudicó en ocasiones el rol de un “gurú de la desaceleración”¹ (y probablemente yo también me haya ganado esa imagen involuntariamente a raíz de algunas apariciones descuidadas en los medios), en realidad nunca propagué la ralentización como solución individual o social al problema de la aceleración, sino, en todo caso, como una “estrategia de *coping*”, es decir, como una manera de lidiar en la cotidianeidad con los problemas inducidos por el tiempo. Pero, en principio, nunca me ocupé sistemáticamente de la “desaceleración”.

En segundo lugar, si la desaceleración no es la solución, esto significa también que es necesario precisar el diagnóstico del problema. Las sociedades modernas se caracterizan por una modificación sistemática de las estructuras temporales que puede ser entendida bajo el concepto general de *aceleración*. En mi último libro, *Alienación y aceleración*,² definí la aceleración como el *incremento en cantidad por unidad de tiempo*, y esto deja en claro que nos enfrentamos a procesos de incremento abarcadores: como mostraré en el último capítulo del presente libro, el proceso de aceleración puede comprenderse también como una indelegable *tendencia escalatoria* motivada por el hecho de que la formación social de la modernidad solo puede estabilizarse dinámicamente. Esto significa que la sociedad moderna capitalista debe expandirse incesantemente, es decir, que debe crecer, innovar y aumentar la producción, el consumo, las opciones y las posibilidades de conexión; en otras palabras, que debe acelerarse y dinamizarse

1 Christian Greyer en el *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*. En la revista del *Süddeutsche Zeitung* Jakob Schrenk me presenta como el pontífice de la tempocrítica.

2 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016.

para reproducirse a sí misma cultural y estructuralmente, para mantener su *statu quo* formativo. Esta tendencia escalatoria sistemática, sin embargo, modifica la manera en que los seres humanos están *colocados en el mundo* [*in die Welt gestellt*]; cambia el vínculo humano con el mundo de una forma fundamental. La dinamización en este sentido incremental implica la modificación sustancial de nuestra relación con el espacio y con el tiempo, con los seres humanos y las cosas con las que tratamos y, a fin de cuentas, con nosotros mismos, nuestro cuerpo y nuestras disposiciones psíquicas.

Este es el punto en que la aceleración se torna un problema: una compulsión al incremento sin objetivo ni término conduce en última instancia a una relación con el mundo problemática, incluso trastornada o patológica, por parte de los sujetos y de la sociedad como un todo. Este trastorno puede estudiarse de manera productiva a la luz de las grandes tendencias del presente a entrar en crisis: la denominada crisis ecológica, la crisis de la democracia y la “psicocrisis”, la que se manifiesta, por ejemplo, en las tasas crecientes de desgaste ocupacional. La primera crisis indica un trastorno en la relación entre el ser humano y el “medioambiente” no humano o la naturaleza; la segunda, un trastorno en la relación con el mundo social; y la tercera, una patología en la relación subjetiva con uno mismo.

Aún más, un vínculo problemático con el mundo no solo es la *consecuencia* de la aceleración o de la compulsión al incremento de las sociedades modernas, sino también y al mismo tiempo su *causa*; de manera que nos enfrentamos a un problema circular que se amplifica a sí mismo. Esto solo puede describirse como problema, como patología tendencial, porque el carácter logrado o malogrado de la vida depende del modo de la relación humana con el mundo. Esto es lo que quiero investigar y mostrar en este libro; de esta manera, pretendo brindar un aporte a una *sociología de la vida buena*, aporte que ya había anunciado en mi libro sobre aceleración pero que no había realizado hasta aquí.

Hacia el final de esta investigación volveré sobre las mencionadas tendencias de crisis, sus causas y las posibilidades de su superación. Pero antes de llegar a ese punto es preciso recorrer un largo camino, que requerirá cierta perseverancia por parte de los lectores. La mejor forma de comenzar es con un relato ficticio.

Gustav y Vicent, dos jóvenes artistas talentosos, participan en una competencia de pintura. Tienen dos semanas para pintar un cuadro sobre un tema elegido por ellos y luego entregarlo a un jurado. Gustav se toma la tarea muy en serio; sabe lo que se necesita para pintar y cómo mejorar la calidad de una pintura. Primero consigue un caballete fijo y un lugar con la iluminación correcta. Luego emprende la búsqueda de un lienzo costoso. Una vez que lo encuentra, se ocupa de extender su arsenal de pinceles (necesita algunos más para las líneas muy finas y para los brochazos gruesos). Aún le faltan los colores correctos: los luminosos, los sobrios, los apagados, los brillantes y aquellos con los que pueda adaptar los medios tonos a voluntad. Y, por fin, tiene todo lo que

necesita. Repasa una vez más rápidamente las técnicas pictóricas más importantes que piensa aplicar y emprende la búsqueda del tema correcto. ¿Qué lo convence? ¿Qué lo entusiasma? ¿Qué es lo que toca la fibra sensible de la época? Cuando finalmente comienza a pintar, se pone el sol del último día antes del plazo de la entrega. La historia de Vincent es más corta: arranca una hoja de su bloc de dibujo, toma su caja de lápices de colores, les saca punta, pone su música favorita y comienza a pintar: aunque al principio no tiene una representación clara de *lo que pinta*, poco a poco surge un mundo lleno de colores y formas, y le parece armonioso. ¿Quién habrá ganado la competencia?

La moraleja de esta historia es evidente: Gustav está orientado por los recursos, por no decir que está fijado a ellos. Sabe cuáles son los ingredientes necesarios para crear arte perdurable: temas, técnicas, colores, lienzo, etc. Pero poseer —o poder disponer de— recursos no es suficiente para crear un buen cuadro ni ninguna forma de arte; lo que es más, la fijación unilateral en la dotación de recursos impide que Gustav pueda crear una obra. Tal como es bosquejado aquí, el comportamiento de Gustav parece casi bufonesco. En cambio, Vincent no se ocupa o se ocupa muy poco de sus recursos; lo impulsa su deseo de expresarse, y adquiere los instrumentos y recursos adecuados solo cuando el proceso creativo mismo los exige. Por supuesto, esto no garantiza que vaya a producir una gran obra de arte. Para ello precisa de talento y de aquello que en la tradición romántica se llama inspiración. Pero definitivamente las chances de Vincent parecen mejores que las de Gustav.

¿Podemos aprender algo de esta historia para responder la pregunta acerca de la vida buena? La analogía parece evidente: así como una buena dotación de recursos no garantiza la creación artística lograda, tampoco garantiza una vida lograda. Y así como una fijación unilateral en los recursos impide el logro de una obra de arte, también bloquea el logro de nuestra vida. Si se estudian los libros de autoayuda del presente, las concepciones políticas del bienestar o las definiciones sociológicas dominantes del bienestar y la calidad de vida, se observa una fijación en los recursos que no tiene nada que envidiarle a la de Gustav: salud, dinero y comunidad (o relaciones sociales estables), y a menudo también educación y reconocimiento, son considerados los recursos más importantes para una vida buena (retornaré sobre esto en el capítulo introductorio); aún más, han sido hipostasiados como la *quintaesencia de la vida buena*. Cómo volverse más rico, más saludable, más atractivo; cómo tener más amigos, cómo ampliar el capital social y cultural, y así sucesivamente: estos son no solo temas de libros de autoayuda, sino también los indicadores dominantes de la calidad de vida.

De esto se desprende uno de los problemas fundamentales de la investigación empírica sobre la felicidad: si se les pregunta a las personas si están felices o satisfechas con su vida, por lo general estas responden refiriéndose a su dotación de recursos: *estoy sano, tengo buenos ingresos, tres hijos a los que les va bien, una*

casa, un barco, muchos amigos y conocidos, gozo de gran prestigio... sí, soy feliz. Por su parte, la investigación sobre la desigualdad encuentra justamente aquí su motivación, en el supuesto de que los estratos con una mejor dotación de recursos también tienen una vida mejor que los otros. Todo esto conduce a una cultura en la que el fin último de la conducción de la vida [*Lebensführung*] consiste en optimizar los recursos: mejorar la posición laboral, aumentar los ingresos, ser más atractivo, estar más sano, en mejor forma, ampliar los conocimientos y capacidades, consolidar la red de contactos, obtener reconocimiento, etc. Pero ¿cuándo pintamos?, ¿cuándo *vivimos*?

De ninguna manera quiero poner aquí en tela de juicio la importancia de los recursos a la hora de llevar una vida buena: sin lienzo ni colores no se puede pintar un cuadro. Sin embargo, resulta problemático que el proceso de optimización no encuentre por sí mismo ningún punto final, y que la propia provisión de recursos sea juzgada generalmente de manera relacional, es decir, en comparación con la de otros miembros de la sociedad que también participan en el juego del incremento.

Resulta curioso que tanto en la investigación sociológica como en la discusión política y en la literatura de autoayuda la idea del equilibrio correcto entre vida y trabajo se haya establecido como parámetro. Con ello se reconoce implícitamente que *vivir* es algo diferente de *trabajar*, y en este punto podemos entender “trabajo” en un sentido más amplio que el de una *cacería de recursos*. De hecho, se muestra aquí que la mayoría de los trabajadores experimentan este balance como problemático: no lo consiguen durante los momentos álgidos de la vida, ya que los años de la vida adulta son dominados por las exigencias del juego del incremento, por las interminables listas de tareas y exigencias sobre las que traté exhaustivamente en otros sitios, entre ellos, *Alienación y aceleración*. Entonces, el tramo que corresponde a “vivir” se desplaza al momento de la jubilación, y se queda corto, o se ve incluso menospreciado: *por ahora me devoran las demandas y tareas que se me imponen, pero en algún momento dejaré todo esto atrás y comenzaré una vida buena*. Así reza la autointerpretación dominante en los estratos medios, y a menudo también en los altos. Me parece que esto explica por qué, contra toda razón demográfica y económica, la suba de la edad jubilatoria se topa con una resistencia tan enconada: de hecho, en la percepción cultural esto significa un robo de *tiempo de vida*. El equilibrio entre vida y trabajo ya no se busca sincrónica, sino diacrónicamente; la vejez debe darnos aquello que perdimos en el pasado. Sin embargo, sigue abierta la pregunta sobre si una vida buena puede lograrse dado que el *habitus* de la fijación en los recursos ha venido inscribiéndose durante décadas en nuestra orientación vital y nuestra actitud hacia el mundo. Aquí, de hecho, nos parecemos a Gustav, y no a Vincent.

Pero ¡alto!, exclamará el lector atento, ¿puede compararse de esta forma el arte con la vida? ¿Cuál es el análogo laboral de la vida? ¿Qué sustancia tiene el

trabajo más allá de lo que aquí denuncié como meros recursos? ¿No es forzosamente esotérico o, aún peor, paternalista intentar decir algo sobre la forma o el contenido de la vida lograda? O, incluso en el caso de que lográramos sortear estas trampas y aceptar el pluralismo ético de la modernidad: ¿no estaríamos reduciendo la vida buena a un mero *sentimiento de bienestar subjetivo*, dado que no queda nada sustancial?

La tesis inicial de este libro es que la privatización de la pregunta por la vida buena llevó a que esta se convierta casi en un tabú dentro del discurso social: *cada uno debe decidir por sí mismo qué es una vida buena*, reza la verdad de Perogrullo que se tornó la máxima rectora incluso de las instituciones educativas. Esto tiene dos consecuencias problemáticas: en primer lugar, en la modernidad la conducción de la vida cotidiana y a largo plazo de los sujetos se orienta cada vez más a asegurar y mejorar la provisión de recursos; y sobre todo a incrementar los horizontes de posibilidades. El fundamento de este desplazamiento es el supuesto (justificado) de que una mejor dotación de recursos es siempre mejor que una peor, sin importar qué cuadro queremos pintar ni qué vida queremos vivir. Tal como Gustav, pasamos por alto la “vida como obra de arte”: estamos ocupados cumpliendo nuestras listas de tareas pendientes. Si no lo hacemos, es decir, si nos negamos a las exigencias multidimensionales de optimización, nuestra situación inicial empeora *de facto*; no solo en comparación con los otros sino incluso de manera absoluta, porque la distribución de recursos y posibilidades se rige según el principio de competencia. Así, llegamos a la segunda consecuencia: dado que ya no tenemos a la vista ninguna forma de vida buena, ni individual ni colectiva, tampoco disponemos de un instrumental que nos ayude a definir cuáles son las condiciones del contexto social que podrían socavar la realización de una vida de estas características; y este es el punto en que la aceleración vuelve a entrar en juego. Porque, como señalé en otro lugar, hay buenas razones para suponer que la lógica del incremento definida por la competencia y la aceleración, y la concomitante actitud hacia el mundo de las sociedades modernas, pueden mejorar la provisión individual y colectiva de recursos (es decir, sobre todo, ampliar el horizonte de posibilidades), pero que al hacer esto socavan estructuralmente las condiciones de realización de una vida buena (*de la creación del cuadro*). Sin embargo, esta tesis solo puede confirmarse de manera seria con los instrumentos de la sociología contemporánea si logramos *decir algo más sobre la vida buena que constatar el hecho de que se siente bien*. Estoy totalmente convencido de que es posible decir algo sustancial y sistemático sobre la vida buena sin abandonar el suelo de las ciencias sociales empíricamente fundadas ni caer a la deriva en el terreno de lo especulativo, la filosofía pura, lo esotérico o la religión, y, por supuesto, sin socavar el hecho histórico del pluralismo ético, el cual emerge de una variedad ineludible de temas y contenidos de vida con iguales derechos.

Mi tesis es que lo importante en la vida es la calidad de la *relación con el mundo*,³ es decir, la manera en que, como sujetos, experimentamos el mundo y tomamos posición ante él: la calidad de la *apropiación del mundo*. Ahora bien, dado que los modos de la experiencia del mundo y de la apropiación del mismo nunca se definen de manera meramente individual, sino que están siempre mediados socioeconómica y socioculturalmente, el proyecto que desarrollo en este libro lleva el nombre de una *sociología de la relación con el mundo*. La pregunta central sobre la diferencia entre una vida buena y una menos buena puede traducirse como el interrogante acerca de la distinción entre relaciones con el mundo logradas y malogradas. Si no queremos medir la calidad de vida en referencia a la cantidad de recursos y opciones, ¿cómo determinar cuándo una vida es lograda y cuándo no? En primera instancia, quiero acercarme a estas preguntas de una manera intuitiva o, mejor, ilustrativa. Retornemos al campo de los relatos ficticios.

Esta vez se trata de dos mujeres que atraviesan los denominados *mejores años de la vida*; llamémoslas Anna y Hannah. No quieren pintar, sino vivir; quieren vivir bien. Acompañémoslas durante un día entero a través de una serie de instantáneas.

Son las siete de la mañana; Anna está sentada en la mesa desayunando. Junto a ella está su marido; su hijo adolescente y su hija casi adulta se suman casi al mismo tiempo. Los chicos la miran con ojos radiantes y ella a ellos. “¡Oh, Dios!, ¡cómo los amo!”, piensa. “Este momento juntos antes del comienzo de la mañana es lo más importante que tengo”.

Ocho de la mañana. Anna se dirige al trabajo. El sol brilla en el cielo; Anna disfruta del calor y se despereza cómodamente. Se alegra de antemano por el encuentro con sus colegas, a quienes quiere contarles algunas cosas. La expectativa de ver las flores que alguien dejó ayer en su escritorio la hace acelerar el paso; tiene ganas de comenzar a trabajar; ama su trabajo.

Seis de la tarde. Anna está en el gimnasio; está contenta de finalmente poder moverse; ama lo lúdico, lo a veces estético y sorprendente, y también lo competitivo de jugar al vóley con su grupo del tiempo libre; la gente, el juego, el movimiento le hacen bien más allá del resultado deportivo.

La situación de Hannah es bastante diferente.

Siete de la mañana. Hannah se sienta a la mesa a desayunar. Junto a ella está su marido; su hijo adolescente y su hija casi adulta se suman casi al mismo tiempo. Su malhumor es visible, notable y palpable. Todos se miran malhumorados o no

3 El concepto de *Weltbeziehung*, central en la posición teórica de Hartmut Rosa, será traducido aquí como “relación con el mundo”. A lo largo del libro, el autor emplea la noción de *Weltverhältnis* como un sinónimo; este último concepto será traducido como “vínculo con el mundo”. [N. del T.]

se miran. “¡Dios mío!, ¡cómo odio esto!”, piensa Hannah. “¿Qué tengo que ver con esta gente? ¿Qué me une a ellos más allá del hecho de que debo ocuparme de ellos?”.

Ocho de la mañana. En el camino al trabajo brilla el sol. Hannah odia la luz estridente; le tiene miedo a las quemaduras solares. Piensa malhumoradamente en el trabajo que tiene por delante. “Estoy harta de tener que ver siempre las mismas caras apáticas de mis compañeros de trabajo y soportar siempre las mismas conversaciones”.

No se precisa una interpretación muy atrevida para llegar a la conclusión de que Anna vive un día logrado y Hannah uno malogrado, a pesar de que los sucesos no se distinguen en lo fáctico. En el caso de que la diferencia entre ellas se muestre como un patrón recurrente, regular y persistente, ¿no tendríamos buenas razones para afirmar que Anna tiene una vida buena y Hannah una vida más bien modesta, a pesar de que la dotación de recursos y las opciones de ambas sean muy parecidas?

No pretendo aquí de ninguna manera caer en una moralización barata del tipo “uno debe simplemente estar contento *con lo que tiene*”, como tampoco quiero escribir un libro de autoayuda que predique la autosuficiencia; en cambio, me interesa preguntar sobriamente, como científico social, qué puede decirse acerca de las condiciones sociales que hacen que la vida de Anna sea buena y la de Hannah infeliz, porque me parece improbable que los únicos responsables de esta diferencia sean los genes o las hormonas, aunque seguramente desempeñen algún rol en ella. Lo que aquí salta a la vista es que estas situaciones son *situaciones sociales* en la medida en que están constituidas, o al menos enmarcadas, por relaciones sociales.

Es probable que, en el plano fenoménico, la vida de Anna se caracterice por la risa, el canto y quizás el baile frecuentes, mientras que la de Hannah podría ser descripta con los atributos de lo cerrado y lo amargo: su relación con el mundo se caracteriza por la desconfianza, el rechazo y un momento de rigidez. La literatura y la poesía proporcionan innumerables metáforas, descripciones y personificaciones para ilustrar esta diferencia en la relación con el mundo; esta se encuentra realzada quizás de la manera más consecuente en la novela *Narciso y Goldmundo*, de Hermann Hesse. (Por supuesto, esta obra también pone en evidencia lo complejas y multidimensionales que son las relaciones con el mundo en las que los seres humanos desenvuelven sus historias de vida: Narciso desarrolla sus propias maneras de apropiarse logradamente del mundo, mientras que Goldmundo experimenta una difícil alienación respecto del mundo y de sí mismo).

Entonces, ¿qué tiene para decir la sociología acerca de este tipo de diferencia? ¿Qué es lo que sabemos sobre las condiciones subjetivas y objetivas que determinan o acompañan a cada otro vínculo con el mundo? Por el momento, y a pesar de todos los interesantes estudios que existen sobre las mentalidades y las actitudes, no mucho. Como ya lo señalé, a la hora de juzgar la calidad de vida, la

sociología opera con conceptos como los de bienestar, nivel educativo, estatus y distribución de recursos. En este sentido, se presupone tácitamente que Anna es más bien representativa de los estratos sociales “altos”, aquellos que cuentan con una buena provisión de recursos, mientras que el día de Hannah es sintomático de los estratos “más bajos”, con una dotación de recursos más débil. Como espero mostrar en el desarrollo de mi argumentación, esto no es totalmente implausible, pero por su carácter generalizador resulta una suposición impertinente y paternalista. Aquí se muestra la tendencia tácita al paternalismo de una ciencia social que cree deber abstenerse no solo de todo juicio acerca de la vida buena, sino también de todo análisis acerca de los vínculos logrados o malogrados con el mundo, y que cae así inadvertidamente en las fauces de un fetichismo de los recursos que no tiene nada que envidiarle al de Gustav, nuestro pintor frustrado.

Para despejar sobre este punto todo tipo de malentendidos: no escribo este libro para justificar la desigualdad en la distribución social de capital económico, social y cultural, que existe realmente y que es cada vez más pronunciada. Por el contrario, mi punto es que esas condiciones (capitalistas) de distribución solo pueden aparecer como legítimas en una sociedad que está ciega y sorda ante la pregunta de la vida buena, y que cree que el incremento sin límites y la acumulación privada de recursos constituyen la quintaesencia del bienestar. Una sociedad de este tipo considera a Gustav como el “triunfador” y a Vincent como el “perdedor” de la competencia —o del juego de la vida—; y una sociología de la desigualdad fijada en los recursos se convierte involuntariamente en su cómplice, en la medida en que apuntala este modo de ver las cosas.

Podríamos imaginarnos fácilmente que Anna es una simple trabajadora portuaria y Hannah una exitosa mujer de carrera. La objeción obvia, según la cual uno puede amar su trabajo cuando este es apasionante, prestigioso y exigente pero no cuando es arduo y para colmo mal pago, me parece al menos simplista, por no decir completamente falsa. Como ya lo sospechaba con razón Georg Simmel,⁴ y como lo analizó extensivamente Richard Sennett en *La corrosión del carácter* y *El artesano*,⁵ la ejecución de actividades brinda alegría y felicidad a los seres humanos cuando ellas llevan en sí mismas el objetivo final que las define; en este sentido, hornear un pan y cortar madera pueden ser vividos como altamente satisfactorios, y, por ello, me parece que el amor, la identificación y la alegría que aun los trabajadores “simples” manifiestan en el ejercicio de sus actividades es menos sorprendente que la sorpresa que muestran los sociólogos del trabajo y de la industria al constatar esta situación. En cambio,

4 Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

5 Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000; *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

la *preparación de unas jornadas para sondear la posibilidad de una solicitud conjunta de financiamiento para un proyecto social*—no importa si esta preparación es o no exigente— no genera mucha alegría intrínseca: los objetivos finales no están a la vista, la cadena de fines intermedios se ha vuelto muy larga. Esto es compatible con un hallazgo de la investigación sobre la felicidad que también es sorprendente a primera vista (y que se contradice dramáticamente con la sociología de los recursos): el ascenso del estatus social y de los recursos va de la mano de una disminución del tiempo que los seres humanos pasan realizando actividades que los hacen felices.⁶ Esto, sin embargo, no entra en contradicción con el hecho de que las actividades más exigentes suelen tener mayor reconocimiento y mejor paga, ni con el hecho de que realizarlas exitosamente produce algo así como una satisfacción *secundaria* en la medida en que aumenta la posición social relativa, el sentimiento de autoestima y el “alcance de mundo” [*Weltreichweite*] del exitoso. Retornaré a esto más adelante.

Por más banal y tautológico que pueda sonar, el caso de Anna parece enseñarnos que la vida no es lograda *per se* cuando somos ricos en recursos y opciones, sino *cuando la amamos*, cuando estamos ligados libidinalmente a ella. *La vida* son las personas, los espacios, las tareas, las ideas, las cosas y las herramientas que nos encuentran y nos conciernen.

Cuando las amamos surge algo así como un *hilo vibrante* entre nosotros y el mundo. Por un lado, este hilo está constituido por lo que los psicólogos sociales denominan *intereses intrínsecos*: Anna *ama* a su familia, su trabajo y sus partidos de vóley; se interesa por estos ámbitos como fines en sí mismos. Hannah, en cambio, trabaja para ganar dinero, necesita a su familia para no estar sola y juega al vóley para mantenerse en forma. Por otro lado, el hilo de Anna con el mundo vibra porque sus *expectativas de eficacia personal* están intactas: siente que puede *llegar a* su familia, sus compañeros de trabajo y sus amigos de vóley, que puede *conseguir* o mover *algo* en estos ámbitos. De esta manera, también se experimenta a sí misma como pasible de ser movilizad y *conmovida*: se deja alcanzar, mover y emocionar por otros seres humanos, por las plantas y las montañas, por la música, las historias y los desafíos. A su vez, la conformación de las expectativas de eficacia personal y de los intereses intrínsecos está correlacionada con la experiencia de reconocimiento social; aquí, evidentemente, hay un puente con el abordaje de los recursos: sin amor, aprecio ni estima, los hilos con el mundo —y los ejes de resonancia— permanecen rígidos y mudos. En suma, la vida de Anna puede ser descripta como marcada por un

6 Véase, por ejemplo, Mathias Binswanger, *Die Tretmühlen des Glücks*, Freiburg 2008, pp. 34-40; Daniel Kahneman *et al.*, “A Survey Method for Characterizing Daily Life Experience: The Day Reconstruction Method”, en *Science* 306, 2004, pp. 1776-1780.

vínculo con el mundo responsivo⁷, elástico, fluido y quizás hasta afectuoso, mientras que la relación de Hannah con el mundo se muestra como muda, rígida e incluso fría. Anna se encuentra con el mundo como con un campo de excitantes desafíos y posibilidades sugerentes; Hannah, en cambio, vive los sucesos del mundo como una serie de peligros imponderables e irritantes molestias. En pocas palabras: Anna se siente recogida y sostenida en el mundo y la vida; Hannah, en cambio, se siente arrojada al mundo, expuesta a él.

Podemos imaginarnos las manifestaciones y consecuencias de esta diferencia en muchos otros contextos del desarrollo vital; por ejemplo, Anna y Hannah hacen una excursión por las montañas. Hannah sufre debido a los caminos intransitables, le cuestan las subidas, se enoja por los otros excursionistas desconsiderados que pasan empujándola y tiran descuidadamente su basura; además, los precios de los refugios y cabañas le parecen grotescamente altos. Anna siente que su respiración y su alma se dilatan. No puede creer las magníficas vistas que hay en la cima de la montaña y en los valles; siente que se expande y que se convierte en liviana y pesada al mismo tiempo. Inspira al máximo el aire de montaña, que le resulta fresco; se alegra con los hermosos cuerpos bronceados de los otros caminantes y disfruta incluso percibir su creciente cansancio. Ya sea que Anna y Hannah vayan a un concierto, al cine, a misa o se encuentren en una fiesta familiar, el lector atento no deberá esforzarse mucho para imaginar en cada caso la diferencia típico-ideal enfatizada entre ambas.

A los ojos de alguien infeliz o, en un caso extremo, deprimido, el mundo aparece como frío, vacío, hostil y carente de color; y al mismo tiempo, esta persona se experimenta a sí misma como fría, muerta, rígida y sorda. *Los ejes de resonancia entre el sí mismo y el mundo permanecen mudos*. ¿No se sigue de esto que, a la inversa, la vida lograda se caracteriza por ejes de resonancia abiertos, vibrantes y que respiran, que hacen al mundo sonoro y colorido, y que movilizan, sensibilizan y enriquecen al propio sí mismo? Con seguridad, estos ejes son diferentes de individuo a individuo y de cultura a cultura: uno no necesita amar el vóley para tener una vida buena, y ni siquiera necesita formar una familia (para el científico del polo norte, el hielo respira, vive y responde; también con motores retumbantes de Fórmula 1 o guitarras de *heavy metal* pueden fundarse relaciones libidinales con el mundo). ¿Pero acaso puede discutirse que una vida lograda se define

7 Se ha optado por mantener el término “responsividad”, respetando un uso del autor en el cual se conjugan el sentido de “respuesta” y “receptividad” de una responsiva con el de “responsabilidad”, como en la responsiva médica. El concepto de responsividad [*Responsivität*] es una noción central en la obra de Bernhard Waldenfels, un autor que inspira algunos aspectos del pensamiento de Rosa. Véase, por ejemplo, Bernhard Waldenfels, “Response und Responsivität in der Psychologie”, *Journal für Psychologie*, 2(2), pp. 71-80. [N. del T.]

por el carácter intacto de los ejes de resonancia, mientras que una vida malograda se caracteriza por la ausencia o el silenciamiento de estos?

El objetivo de este libro es investigar la esencia o la naturaleza de esos ejes de resonancia y definirlos con mayor precisión, más allá de las metáforas de apariencia literaria. A esto va ligada la tarea de clarificar como un todo el vínculo entre los sujetos, los momentos de felicidad individuales (que, por ejemplo, son interpretados por Csikszentmihályi como experiencias de *fluir*)⁸ y la relación con el mundo que se desenvuelve biográficamente.

El otro objetivo, no menos complicado, consiste en analizar las condiciones sociales que posibilitan o impiden la conformación de esos ejes de resonancia. Los hallazgos consignados más arriba, acerca de las posibles diferencias entre las experiencias de felicidad vinculadas a distintas actividades, brindan un primer indicio de que existen razones contextuales, institucionales, estructurales y/o culturales para que la vida de los sujetos se parezca a la de Anna o, en su defecto, a la de Hannah. En un primer intento, también intuitivo e ilustrativo, quisiera acercarme a estas razones por medio de un último relato ficticio de contrastes. Esta vez imaginemos una pareja de gemelos —llamémoslos Adrian y Dorian— que no se diferencian en lo que respecta a su origen, socialización ni dotación de recursos, pero que actúan en contextos y “posiciones de mundo” diferentes, y que desarrollan en consecuencia diferentes estrategias de apropiación del mundo.

Adrian y Dorian crecen en una pequeña ciudad. Van a la misma escuela, quizás a la misma clase. Luego de terminar el secundario, Adrian estudia derecho y se convierte en fiscal. Para mantenerse sano y en forma, y para compensar su fatigosa actividad, va al gimnasio regularmente, una vez por semana. Adrian es un ateo convencido: no quiere huir de las realidades y las durezas de la vida con ayuda de historias consoladoras; quiere aceptar que es mortal y considera que, en última instancia, la explicación científica del mundo es la más convincente. En su tiempo libre, Adrian se mantiene ocupado con el mundo de la bolsa; lo fascinan las caídas y las subidas de las cotizaciones, el hecho de que los mercados reaccionen en segundos a los acontecimientos y cambios procesándolos de manera completamente racional y neutral pero imprevisible. En cantidades modestas, también él especula e intenta construirse una fortuna. Cuando se va de vacaciones prefiere los viajes educativos y las ciudades. En la vida cotidiana prefiere la eficiencia y la confiabilidad: cuando tiene la opción, en el supermercado elige la caja automática sin personal, encarga sus libros por Internet y toma trenes sin conductor.

Dorian, en cambio, después de la secundaria necesitó tomarse bastante tiempo para encontrar algo que le gustara; finalmente, estudió arte, historia y literatura

8 Mihály Csikszentmihályi, *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairós, 1996.

alemana, y se convirtió en docente. Entre sus pasiones se cuenta jugar al fútbol hasta el cansancio. Además, a pesar de que algunos compañeros de trabajo y de fútbol se ríen de él, es católico practicante y en su tiempo libre trabaja *ad honorem* en un grupo de teatro. Las extensas caminatas por las montañas son su manera preferida de pasar las vacaciones, pero también ama el mar e incluso el desierto. A diferencia de Adrian, en la vida cotidiana elige instintivamente la interacción personal en la caja de supermercado, visita la sucursal local de su banco y compra libros en pequeñas librerías cerca de su casa.

En contraposición a lo que ocurría con Anna y Hannah, en este contraste—que, por supuesto, está bosquejado de manera típico-ideal— las dos figuras se diferencian no (primariamente) en su experiencia del mundo, sino en su toma de posición activa ante él, en su manera de apropiárselo o de *asimilarlo transformadoramente*.⁹ En todos los aspectos señalados, puede suponerse que Adrian persigue (y debe perseguir) la estrategia de la *ampliación del alcance* y del *dominio del mundo* (instrumental y/o racional), mientras que Dorian parece elegir segmentos del mundo estructurados en términos de interacciones recíprocas y

9 El concepto de *Anverwandlung*, que aquí se traduce como ‘asimilación transformadora’, desempeña un rol central en la teoría de la resonancia de Rosa. Se trata del momento activo o intencional de la relación resonante con el mundo y contrasta tajantemente con el costado activo del vínculo alienado, la “apropiación” [*Aneignung*]. De acuerdo con Rosa, la apropiación implica un dominio reificante y mudo de un segmento del mundo, es decir, una puesta a disposición inmediata del mismo, como la que tiene lugar cuando se adquiere un producto en un centro comercial. En contraste, la *Anverwandlung* constituye un proceso lento y trabajoso en el cual el sujeto *asimila* un segmento del mundo a través del establecimiento de un *diálogo* con el mismo, del cual tanto el sí mismo como la cosa salen *transformados*. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se estudia de forma exhaustiva e intensa la obra de un pensador o un artista, o cuando se aprende a tocar un instrumento musical. En español, la idea de asimilación implica mucho más que una mera apropiación: asimilar algo es comprenderlo e incorporarlo a la propia subjetividad a través de un largo proceso de elaboración activa. Quien asimila algo se interesa por aprehender la alteridad del contenido; en cambio, quien se apropia de una cosa —ya sea comprándola o robándola— no necesariamente le hace justicia a dicha otredad. Ahora bien, la palabra ‘asimilación’ por sí sola no alcanza para captar lo que Rosa quiere expresar con el vocablo *Anverwandlung*. Tal como el propio autor lo hace, es importante recalcar que este término contiene dentro de sí el sustantivo *Verwandlung*, que significa ‘transformación’. La *Anverwandlung* es así una *asimilación transformadora*, una asimilación en la que ambos polos de la relación se transforman mutuamente. En varios pasajes de este libro, Rosa subraya el carácter *transformador* del costado activo de la resonancia, y hasta llega a hablar de una *transformative Anverwandlung*. Acerca de la diferenciación entre apropiación y asimilación transformadora, véase Hartmut Rosa, “Der Panzer auf der Brust der Studenten”, *Zeit Campus*, 23 de mayo de 2016. Disponible en línea: <zeit.de/campus/2016-05/hartmut-rosa-soziologie-studium-entschleunigung-resonanz-bologna-reform>.

creadoras, y en función de la conformación de conexiones sociales y extrasociales. Lo que me interesa aquí es que Adrian y Dorian establecen y desarrollan diferentes relaciones o vínculos con el mundo, y que se diferencian en su *toma de posición* práctica, emocional, corporal-habitual y mental ante el mismo.

En las dos historias de vida esbozadas, factores muy diferentes son responsables del desarrollo y, sobre todo, de la agudización casi autopoiética de estas diferencias. Estos factores son, en primer lugar, de carácter *institucional*: una sala de juzgado es, casi paradigmáticamente, un lugar “libre de resonancia”: lo importante allí no es la empatía, la compasión, la comprensión o el entendimiento intersubjetivo, sino la imposición del propio punto de vista y los propios derechos ante la contraparte (da lo mismo si se trata de derechos civiles o penales). Los actores actúan estratégica, manipulativa e instrumentalmente, y aquel que no pueda o no quiera hacerlo perderá, o deberá evitar este espacio. La bolsa no funciona de una manera muy diferente: las cotizaciones centelleantes en las pantallas son la quintaesencia de la incorruptibilidad libre de resonancia; la bolsa sigue la racionalidad “fría” que opera de manera exclusivamente económica. En cambio, si quieren tener éxito, los procesos educativos presuponen el *encuentro* [*Begegnung*], la conmoción y el entusiasmo recíprocos, así como también la participación genuina. La naturaleza de las interacciones en las aulas y en las cortes es categorialmente diferente, y creo que el núcleo de esta diferencia puede identificarse justamente aquí: en los momentos decisivos, en ambos casos puede tener lugar un “crujir del espacio”; pero el carácter de este crujir no es el mismo en cada caso.

En el gimnasio, en contraste, este “crujir” ocurre de manera poco frecuente: de lo que se trata allí es de la optimización decidida, instrumental y cuantificable de músculos, partes del cuerpo y movimiento particulares, optimización que conduce a resultados y valores corporales medibles. Por el contrario, allí donde el fútbol tiene éxito como *praxis*, se conforma un vínculo con el mundo que contiene los momentos tanto de lo estético y lo lúdico como también de lo común y lo compartido; momentos que en el gimnasio individualizado faltan o solo se conforman de manera secundaria. Los momentos mágicos que tienen lugar en la cancha, jugando al fútbol, no son cuantificables y tienen otras cualidades que los valores de satisfacción del gimnasio; esto es así incluso cuando se tienen en cuenta las experiencias y las *resonancias corporales* propias del entrenamiento sistemático con aparatos de *fitness*; retornaré a esto en la tercera sección del capítulo III.

En segundo lugar, para analizar la diferencia entre las relaciones de Dorian y Adrian con el mundo también pueden tomarse en cuenta factores culturales en el sentido de representaciones cognitivo-emocionales del mundo (o *imágenes del mundo*): puede suponerse que los católicos y los ateos se diferencian en su *sentimiento basal del mundo*, el cual siempre ya antecede a las convicciones formuladas y representadas de forma consciente. Acaso sea William James quien

lo formuló de la manera más clara posible, en su libro sobre la variedad de las experiencias religiosas:

La religión, sea lo que sea, es una reacción total del hombre ante la vida. [...] Las reacciones totales son diferentes de las causales, y las actitudes totales son diferentes de las actitudes habituales y profesionales. Para llegar a conocerlas debemos mirar detrás del primer plano de la existencia y asumir este sentido curioso de todo el cosmos residual como presencia eterna, íntima o ajena, terrible o divertida, odiosa o amable, que cada uno posee en alguna medida. Este sentido de la presencia del mundo, tal como califica nuestro temperamento individual peculiar, nos hace tenaces o despreocupados, devotos o blasfemos, melancólicos o exultantes sobre la vida en general, y nuestra reacción, aun siendo involuntaria, inarticulada y a menudo inconsciente, es la respuesta más completa de todas a la pregunta: ¿cuál es el carácter de este universo en que habitamos?¹⁰

Por supuesto, queda abierto aquí (en primer término) en qué medida las diferencias cognitivas y cosmo/teológicas en la relación con el mundo (entre católicos y ateos pero también, por ejemplo, entre distintos tipos del protestantismo o las diferentes religiones universales) son la *causa* y hasta qué punto son la *consecuencia* de diferencias emocionales o existenciales en el modo de “estar colocado en el mundo” [*In die Welt Gestelltsein*]. “Al comparar las exclamaciones estoicas con las cristianas, descubrimos bastante más que una mera diferencia doctrinal. Más bien están separadas por un diferente tono emocional.”¹¹ Por un lado, puede suponerse de forma plausible que el carácter de la creencia (por ejemplo, en un dios bondadoso, en una ley kármica o en un universo darwiniano) influye y marca la experiencia y la apropiación del mundo de manera fundamental; pero, a la inversa, hay también buenas razones para suponer que la indisponible “capa emocional de fondo” de nuestra relación con el mundo define cuáles son los contenidos de creencia que aparecen como plausibles. También retornaré sobre este tema más adelante.

En contraste, la cuestión de si se busca la caja automática o la interacción con la cajera de carne y hueso, el pedido *online* o la compra al por menor, aparece como una simple cuestión de estrategia de acción individual: en el primer caso, probablemente se optimice la eficiencia en lo que refiere a la inversión de recursos temporales y monetarios; en el segundo, se valora el encuentro personal. También puede suponerse que la decisión de dedicar el tiempo libre a la

10 William James, *La variedad de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, t. 1, México, Lectorum, 2005, pp. 38-39.

11 *Ibid.*, p. 44.

bolsa o a un cargo *ad honorem* en el teatro se sustenta en un cálculo similar. También puede construirse un modelo de esta diferencia con los métodos de la teoría de la acción racional. Sin embargo, lo que esta teoría no puede captar es la diferencia resultante en la *relación sujeto-mundo* que se configura en cada caso (o, al menos, no puede hacerlo sin más).

Esta relación también está influenciada por otros factores, por ejemplo, por el paisaje o el clima: en la cima de una montaña o en la orilla del mar, los seres humanos (especialmente los modernos) están *colocados en el mundo* de una manera muy diferente a como lo están en la gran ciudad; y el vínculo con el mundo probablemente varía también con la zona climática: en el mar Mediterráneo el mundo se siente diferente que en la tundra o en un entorno subtropical. Sin embargo, también la decisión acerca del entorno que visitamos o preferimos (en las vacaciones, en el tiempo libre o como lugar de residencia) parece ser tanto una causa como una consecuencia de nuestra relación *primaria* con el mundo. A pesar de esto, las relaciones con el mundo no están fijadas de una vez y para siempre, sino que pueden transformarse biográficamente dentro de determinados límites y dependiendo de factores contextuales específicos: en un entorno (social) desconocido y extraño se establece otro vínculo con el mundo que en una atmósfera familiar.

Si se intenta encontrar un denominador común para la diferencia entre la toma de posición ante el mundo de los gemelos Adrian y Dorian y la estrategia de apropiación del mundo basada en ella, podría afirmarse –con Herbert Marcuse– que la relación de Adrian con el mundo está marcada por el *logos* (occidental) y la de Dorian por el *eros*.¹² La actitud ante el mundo de Adrian puede caracterizarse por una oposición antagonista entre sujeto y objeto; en ella “las imágenes del mundo objetivo aparecen como ‘símbolos para los puntos de *agresión*’; la acción se presenta como dominación, y la realidad *per se* como ‘resistencia’”. Así lo formula Marcuse siguiendo a Scheler.¹³ La actitud de Adrian ante los diferentes segmentos del mundo se caracteriza por el determinar, el dominar, modificar y conquistar; su estrategia para la conducción de su vida se orienta hacia la ampliación de su conocimiento, posibilidades de intervención, opciones y alcances (en la corte, en la bolsa, en el gimnasio, en el supermercado, etc.). Por el contrario, la toma de posición basal de Dorian ante el mundo parece orientarse no al *dominio* del mundo sino a la receptividad creativa, la interacción lograda y la *asimilación transformadora* del mismo. Es fácil imaginarse cómo se manifiesta esta diferencia en los vínculos activos de Dorian y Adrian con el mundo, en sus lecturas, en el modo en que tratan sus cuerpos –por ejemplo, en la enfermedad–

12 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983, especialmente pp. 123-133, 163-167.

13 *Ibid.*, p. 109.

y se relacionan con sus hijos, en la ejecución de las mismas actividades (por ejemplo, en trabajos de jardinería, en un partido de fútbol o una fiesta) e incluso en las acciones cotidianas más comunes: probablemente, Adrian se cuente entre aquellos que constantemente y con entusiasmo se ocupan de mejorar el sonido y la calidad de sus equipos de música y cine doméstico 3D, mientras que Dorian pasa el tiempo escuchando sus *CD* y mirando sus *DVD*. De hecho, como intentaré mostrar, una sociología de la relación con el mundo debería estar en condiciones de identificar incluso las diferencias corporales en la actitud ante el mundo de ambos: en sus maneras de respirar, reír, caminar, dormir y bailar.

En este sitio sería lógico caracterizar a Dorian como un artista de la resonancia y asociarlo a Anna, e interpretar en cambio la experiencia del mundo de Adrian como instrumental y “fría” en el sentido de Hannah. Pero sacar esta conclusión sería apresurado; y en este punto, la sociología de la relación con el mundo se vuelve un desafío. Con Anna y Hannah hemos conocido dos formas de *experiencia del mundo*; con Adrian y Dorian, dos modos de *apropiación del mundo*. Sin embargo, la relación entre experiencia y apropiación del mundo parece ser compleja, así como también histórica e individualmente modificable: sin dudas, es posible que—a pesar de la primera impresión—el mundo de Dorian sea mudo y libre de resonancia y que la relación de Adrian con el mundo se caracterice por experiencias constantes de resonancia. Quizás Dorian percibe cotidianamente en el aula que no les simpatiza a los niños, que no los alcanza y que les es indiferente; quizás su catolicismo se convirtió en un ritual entumecido y en un intento desesperado de distinguirse de su hermano; y quizás solamente juega al fútbol porque allí puede encontrarse con sus únicos amigos. En cambio, en la corte Adrian se siente en consonancia con el riguroso e impoluto orden del cosmos y experimenta la lucha recíproca por el derecho como la consecución emocionante y dinámica de la justicia social; en el gimnasio tiene experiencias casi místicas de consonancia con su cuerpo, con otros sujetos y con la música que escucha por medio de sus auriculares, y percibe el centelleo de las cotizaciones en la pantalla como una sinfonía universal. Es evidente que la dotación de recursos de Adrian—su salario, su educación, su estado de salud, su estado físico y su red de relaciones, pero también su estatus social y el prestigio y reconocimiento del que goza—es mejor que la de Dorian; y esto puede contribuir a que sus expectativas de autoeficacia e incluso su interés intrínseco por las cosas de las que se ocupa sean superiores. En cualquier caso, es evidente que las relaciones y vínculos con el mundo en general son siempre también, y en su mayor parte, vínculos sociales y colectivos; se conforman dentro de instituciones y prácticas, y están anclados de forma profunda, como formaciones dispositivas, en las maneras dominantes de ser, pensar y actuar. Sobre el predominio del *logos* o el *eros* en el sentido de Marcuse no decide el individuo; se trata más bien de una cuestión de la formación social como totalidad. El hecho de

que la vida sea lograda o malograda depende entonces, por un lado, de los vínculos socioculturales (con el mundo) en general, y también, por el otro, del ajuste entre las disposiciones individuales y esos vínculos.

A pesar de estas restricciones que nos exigen ser cuidadosos, parece innegable que existe una afinidad electiva entre Gustav, Hannah y Adrian, por un lado, y entre Vincent, Anna y Dorian, por otro. Analizar de modo sistemático esta afinidad es la tarea de este libro. En esta tarea, las figuras esbozadas aquí a grandes rasgos nos servirán una y otra vez como puntos de referencia: Gustav encarna el principio de la maximización de recursos; Vincent, la figura del artista (de la vida) orientado al proceso; Anna representa la instauración de ejes intensivos y duraderos de resonancia, y, por tanto, la experiencia de la felicidad vital; mientras que Hannah sirve como ejemplo de una experiencia alienada del mundo (y, en consecuencia, de una relación fallida con el mundo). Finalmente, Adrian simboliza la estrategia de la apropiación del mundo a través del dominio y de la ampliación de las opciones, mientras que Dorian encarna una estrategia de apropiación del mundo por medio de la asimilación transformadora y mimética.

De hecho, intentaré mostrar que las diferencias en la actitud ante al mundo o en la apropiación del mismo pueden comprenderse como diferencias en la estrategia de búsqueda de resonancia y de evitación de experiencias de alienación. Porque todos los sujetos tienen durante su vida experiencias constitutivas de resonancia; es decir, momentos en los que su *hilo con el mundo* vibra intensamente y su vínculo con el mundo comienza a respirar:

todos tenemos momentos en que la vida universal parece inundarnos de serenidad. En la juventud y en la salud, en el verano, en bosques y montañas, hay días en los que el tiempo parece murmurar *paz*; horas en que la bondad y la belleza de la existencia nos arroja como un clima cálido y seco, o suena, como si nuestros sentidos internos resonasen a nuestro través, sutilmente, con la seguridad del mundo.¹⁴

Y, a la inversa, también tienen momentos extremos de estar arrojados en los cuales el mundo los enfrenta de manera hostil y fría; se experimentan entonces a sí mismos como un sujeto “pálido separado de todo / y repudiado por toda multitud / para quien todas las cosas aparecen como monasterios / en los cuales está encerrado”, como lo formulara Rainer Maria Rilke en *El libro de las horas*.¹⁵

14 William James, *La variedad de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, t. 2, México, Lectorum, 2006, p. 17.

15 Rainer Maria Rilke, “Ich bin derselbe noch”, en Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, Bd. 1. *Gedichte*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 307 y ss. [trad. esp.: Rainer Maria Rilke, *El libro de las horas*, Madrid, Hiperión, 2005].

Según esta perspectiva, *la conducción de la vida* se desarrolla como resultado de la búsqueda de *oasis de resonancia* constitutivos, y del deseo complementario de evitar la repetición de *experiencias desérticas*.¹⁶

En pocas palabras: la relación con el mundo no puede definirse por el tipo de actividades o por el ámbito de objetos *per se*, sino solo a través del análisis de la experiencia del mundo y de la actitud ante él. El hecho de que se conformen y mantengan —o no— ejes constitutivos de resonancia depende, en primer lugar, de las disposiciones (corporales, biográficas, emocionales, psíquicas y sociales) del sujeto; en segundo lugar, de la configuración institucional, cultural, contextual y física de los respectivos segmentos del mundo; y en tercer lugar, del carácter de la relación entre ambas. Incluso segmentos del mundo tendencialmente hostiles a la vida —como un desierto, un paisaje de nieve o una estación de servicio— pueden, bajo determinadas condiciones, convertirse en oasis de resonancia. La alienación, en cuanto relación con el mundo fría, entumecida o fallida, es entonces el resultado de una subjetividad dañada, de configuraciones subjetivas y objetivas hostiles a la resonancia o de una desproporción y/o un ajuste fallido entre el sujeto y el segmento del mundo. De esta manera, la sociología de la relación con el mundo que aquí se tiene en vista intenta superar el problema de los esencialismos injustificados: no se precisan suposiciones sustancialistas acerca de una *verdadera esencia* de la naturaleza humana para poder realizar señalamientos acerca del logro o el malogro de la vida; antes bien, esta esencia, así como el ordenamiento y la organización de mundo, pueden ser concebidas como histórica y culturalmente variables. Las relaciones con el mundo se muestran por tanto como configuraciones totales histórica y culturalmente variables, que no solo definen un determinado *vínculo* entre sujeto y objeto, sino que incluso producen *de facto* esos sujetos y esos objetos. La sociología de la relación con el mundo que pretendo desarrollar aquí es por consiguiente una crítica de las *condiciones de resonancia*¹⁷ producidas históricamente; y, con ello, espero, una forma modificada y renovada de la Teoría Crítica.

16 Véase Hartmut Rosa, “Wüste und Oase als Gründungsmetaphern des Sozialen: Charles Taylors Beitrag zur Soziologie (der Moderne)”, en Sina Farzin y Henning Laux (eds.), *Grundungsszenen soziologischer Theorie*, Wiesbaden, Springer, pp. 189-202.

17 *Resonanzverhältnisse*. Aquí, como en muchos otros pasajes del libro, Hartmut Rosa realiza un juego de palabras entre los términos *Verhältnisse* y *Verhältnis*. El mismo se apoya en el doble sentido del vocablo *Verhältnisse*: por un lado, significa ‘condiciones’ o ‘circunstancias’ (en este caso, sociales); por otro, se trata de la forma plural del sustantivo *Verhältnis*, que, como se señaló más arriba, significa ‘vínculo’ o ‘relación’. Este doble significado se ve reflejado también en el clásico concepto de Karl Marx, *Produktionsverhältnisse*. Esta noción, que suele traducirse como ‘relaciones de producción’, también alude a las condiciones o circunstancias (sociales) de la misma. [N. del T.]

I

Introducción

1. LA SOCIOLOGÍA, LA MODERNIDAD Y LA VIDA BUENA

Como tema explícito de la sociología, las preguntas por la felicidad (como sensación subjetiva) y por la vida buena (como forma de vida objetivamente determinable) llevan, en el mejor de los casos, una existencia sombría: aparecen muy poco. No hay una sociología canonizable *de la vida buena* o de la felicidad que pueda elevar la pretensión seria de establecerse como una subdisciplina. Esto se explica por razones vinculadas a la historia de la disciplina y otras referidas a la historia de la sociedad.

En lo que respecta a la historia de la sociología, debe comprenderse que durante su etapa de surgimiento, alrededor de 1900, esta solo podía establecerse como disciplina si lograba diferenciarse de la filosofía y la psicología. La pregunta por la vida buena fue víctima de estos esfuerzos de delimitación en dos sentidos: la búsqueda de lo verdadero, aunque sobre todo de lo bueno y de lo bello –y de los criterios para definirlos–, quedó en el ámbito de responsabilidad de la filosofía; mediante este gesto la sociología no solo podía delimitarse como disciplina, sino también descargarse de deberes normativos de fundamentación que, de cualquier modo, eran prácticamente imposibles de cumplir. Por otro lado, sin embargo, el análisis de las sensaciones subjetivas y de los estados psíquicos (individuales), entre los que se cuentan la felicidad y la infelicidad, fue adjudicado en términos conceptuales al ámbito de la psicología. De esta manera, la sociología tenía el camino libre para concentrarse en las causas y consecuencias “objetivas” de la acción y en el análisis de las macroestructuras sociales, manteniendo un profundo escepticismo respecto de las pretensiones de validez científica de los resultados de las dos disciplinas vecinas: los propósitos subjetivos, las interpretaciones y sensaciones son considerados por la sociología *mainstream* como indicadores inadecuados para explicar procesos y condiciones sociales, y el recurso a parámetros normativos tomados de la filosofía para evaluar circunstancias sociales es considerado como una toma de posición poco seria y políticamente motivada.

En este punto entran en juego la historia cultural y social de la modernidad, y el hecho de que las sociedades modernas occidentales se caracterizan por un ineludible pluralismo e individualismo ético. A diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad, por ejemplo, o en el medioevo cristiano marcado por la escolástica y en la mayoría de las culturas premodernas que nos son conocidas, las sociedades modernas, en sus autointerpretaciones teóricas y en sus prácticas constitutivas, abandonaron radicalmente la representación del humano como un ser vivo orientado hacia un determinado objetivo, hacia un *telos*. En lugar de eso, concebimos al ser humano como un animal dotado de potenciales, inclinaciones, necesidades y deseos que, sin embargo, permanece radicalmente abierto respecto de la pregunta sobre qué hacer con estas disposiciones, esto es, la pregunta acerca de qué potenciales, necesidades y deseos debe desenvolver, desarrollar y perseguir, y para qué debe hacerlo. Por lo tanto, las sociedades modernas del tipo occidental basan su autoentendimiento cultural no en la idea de determinados *fin*es de la vida humana (referidos estos a la felicidad), sino en la representación más o menos inexpressada de *derechos* (humanos) que deben tener en cuenta esa apertura. Los *sujetos* solo pueden realizarse, e incluso constituirse, en contextos históricos y culturales determinados; no hay una forma de vida correcta o falsa *a priori* y, por tanto, tampoco una forma determinable *a priori* de la *vida buena* o de la felicidad.

La consecuencia que resulta de esto, la *privatización de lo bueno* —que reificamos en nuestras prácticas cotidianas cuando recalamos que *cada uno debe saber (por sí mismo) qué es lo que quiere hacer con su vida*—, obtuvo su impulso decisivo en la Ilustración del siglo XVIII; en este sentido, la pretensión de autonomía encuentra una expresión paradigmática en el lema de la *pursuit of happiness* [persecución de la felicidad] —como derecho individual inalienable y como demanda imperativa— formulado en la revolución norteamericana de 1776, así como también en las sugerencias de Immanuel Kant respecto de la razón práctica o en las reflexiones de Friedrich Schiller sobre la educación estética del hombre. Con todo, la privatización de lo bueno de ninguna manera surge de forma inmediata de la Ilustración. Porque esta —a pesar de la heterogeneidad, la complejidad y el carácter contradictorio de sus representaciones— estableció poco a poco la idea de la *conducción autodeterminada de la vida* como parámetro político, pedagógico, religioso, estético, económico y práctico-cotidiano culturalmente efectivo; pero la complementó con la idea de que la *razón*, la *naturaleza* y el *bien común* (político) debían ocuparse de proporcionar una limitación “natural” a los márgenes de maniobra abiertos por el ideal de la autodeterminación, haciendo posible así una idea de felicidad y una conducción de la vida socialmente compatibles y generalizables al menos en sus rasgos fundamentales.¹

1 Al respecto véase, por ejemplo, Peter Wagner, *Sociología de la modernidad*, Madrid, Herder, 1997.

En el curso del siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, esta pretensión de autodeterminación se expande por un lado a cada vez más esferas de la vida; mientras que, por otro lado, pierde plausibilidad y validez la idea de que la razón, la naturaleza o la comunidad pueden ponerle límites sustanciales o esenciales. A la vez, se reconfiguran poco a poco las esferas de la sociedad, de manera tal que se vuelven dependientes de actores capaces de actuar autónomamente: en el sistema educativo, en el ámbito profesional, en el supermercado, en la democracia representativa, en las prácticas religiosas, en el ambiente artístico y en la utilización de los medios masivos, los sujetos capaces de actuar y decidir según sus respectivas preferencias individuales se convirtieron en un requerimiento funcional de las instituciones modernas.² Aquí no es importante determinar en qué grado los principios fundamentales de la diferenciación funcional o los imperativos socioeconómicos resultantes de la circulación del capital impulsaron o favorecieron la concepción moderna de la autonomía, ni en qué medida la imposición de la diferenciación funcional y los sistemas económicos capitalistas se benefició de la autointerpretación dominante de la modernidad.³ Es evidente que el rasgo estructural de la estabilización dinámica y la mencionada complejidad cultural se favorecieron y fomentaron mutuamente; de manera que hoy ya no se necesita una exposición extensa para poner de manifiesto la amplitud del cambio en la conducción de vida producido por el pasaje de los mecanismos estamentales premodernos de reparto y de adscripción al principio moderno de autodeterminación y la lógica de competencia ligada a él.

La autonomía ética significa autodeterminación en cuestiones materiales, culturales e instrumentales, es decir, en lo que respecta a la profesión, la pareja y la familia, así como en cuestiones referidas al lugar de residencia, la creencia u orientación política, y en asuntos vinculados a la educación, la vestimenta o el gusto estético. Si bien no todas las exigencias prácticas fueron conquistadas

2 Véase Hartmut Rosa, “Autonomieerwartung und Authentizitätsanspruch: Das Versprechen der Aufklärung und die Orientierungskrise der Gegenwart”, en Olaf Breidbach y Hartmut Rosa (eds.), *Laboratorium Aufklärung*, Múnich, Wilhelm Fink, 2010, pp. 199-215. También estudiamos la cuestión de la funcionalidad de las pretensiones y las capacidades de autonomía en el proyecto de la DFG [fundación alemana para la investigación científica] titulado “Autonomía de acción en la tardomodernidad: pretensión subjetiva, base institucional y dinámica estructural de una idea normativa rectora”, dirigido por Stefanie Börner, André Stiegler y Jörg Oberthür.

3 De hecho, no es implausible suponer lo siguiente: en el denominado *mundo occidental* la transposición económica, política, científica y estética hacia el modo de la estabilización dinámica que tuvo lugar en el siglo XVIII fue impulsada en gran medida por las ideas de la Ilustración; en contraste, en el umbral del siglo XXI, y especialmente en Asia (del sudeste), esta transposición tiene lugar con independencia de las mismas, aunque posiblemente genere pretensiones similares de autonomía (véase, más adelante, la primera sección del capítulo XIV).

de manera simultánea —primero debieron conformarse partidos, bienes culturales mercantilizados y caminos educativos, antes de que el individuo pudiera decidirse por o contra ellos—, su despliegue sigue una lógica de desarrollo común, lógica que se funda en la exigencia de libertad orientada hacia la autonomía ética y en cuyo extremo final se encuentran hoy en día no solo exigencias de autodeterminación sexual sino también incluso de autodeterminación genética. La centralidad de la idea de la autonomía en la cultura de la modernidad se ve reflejada en el hecho de que la lucha política de la burguesía y del liberalismo apuntaba desde el principio a la imposición de derechos de libertad y defensa, los cuales debían asegurar y salvaguardar la autodeterminación autónoma en las mencionadas esferas (por ejemplo, a través de la garantía de libertad de credo, de conciencia, de reunión, de pensamiento, de circulación, etc.). Sin embargo, como veremos pronto, la promesa de autonomía radica también en el atractivo que tiene el dinero en la modernidad: cuanto más dinero tiene un sujeto tanto más grande es su margen de configuración; el dinero nos asegura materialmente la posibilidad de definir, independientemente de las circunstancias y de las opiniones de los demás, dónde vivimos, cómo comemos y nos vestimos, adónde queremos viajar, etc. El dinero y el derecho se convierten así en los medios básicos que aseguran la autonomía moderna.

Si partimos del supuesto de que los actores humanos solo son capaces de actuar y decidir cuando disponen, al menos implícitamente, de una respuesta a la pregunta por la vida buena —respuesta que en su conducción de vida les indica la dirección de la *búsqueda* y de la *evitación*—, y si también suponemos que, en un plano psicológico basal, los seres humanos aspiran en general a la felicidad en el sentido de bienestar psicofísico, entonces se perfila la siguiente conclusión: esta sensibilidad (implícita) para lo bueno es determinada en la modernidad, de manera decisiva, por dos momentos culturales y dos momentos institucionales. *En primer lugar*, a la luz del autocomprensión moderna, la pregunta acerca de *qué debemos hacer y cómo debemos vivir* no puede ser contestada *a priori* ni de una vez por todas, y tampoco puede ser encontrada en nuestra naturaleza. *En segundo lugar*, “cada uno” debe decidir “por sí mismo” los fines y las estrategias de la conducción de vida: en términos de Max Weber, nadie puede decirnos a qué dios seguir, qué importancia concederle a cada esfera de la vida —el arte, la política, la economía, la familia, la religión, el deporte, etc.— ni qué es lo que nos orienta sustancialmente *dentro* de estas esferas (si, por ejemplo, debemos ser impresionistas, conservadores, empresarios, hombres de familia convencionales y protestantes, o expresionistas, socialistas, intelectuales, fundadores de familias homoparentales y budistas). Por supuesto, estamos marcados en varios respectos y direcciones por el modelo de nuestro ámbito de origen, pero la responsabilidad ética debemos cargarla solos.

Esto plantea necesariamente la siguiente pregunta: en esta situación de privatización ética, *¿de acuerdo con qué criterios* debemos hacernos una imagen *de la vida buena o lograda*? Como ya lo expuse, la idea optimista, originariamente ilustrada, de que podemos realizar nuestra autodeterminación ética según los requerimientos de la razón, la naturaleza o las exigencias del bien común se fue diluyendo progresivamente a lo largo del tiempo. En su lugar apareció la idea de *autenticidad* como un irrenunciable correlato moderno de la autonomía: si la *autonomía* exige que nos determinemos a nosotros mismos, entonces el parámetro de la *autenticidad* garantiza que podamos hacerlo de forma “correcta”, es decir, que podamos *realizarnos a nosotros mismos*. Por su parte, esta idea de la autorrealización auténtica se basa en la representación de que si bien no hay una naturaleza humana a ser realizada teleológicamente, cada ser humano “posee una medida propia, algo así como una afinación propia de todos sus sentimientos sensibles entre sí”,⁴ a la que *debe permanecer fiel* para tener una vida buena y feliz. Esta representación marca la cultura de la modernidad desde la época del sentimentalismo y el Romanticismo; se encuentra en el consejo de Jean-Jacques Rousseau de aprender a seguir la voz de la naturaleza (voz interna) para obtener un sentimiento seguro de la propia existencia,⁵ en el *ámbito de autorrealización* que Gehrard Schulze⁶ identifica como rector de la cultura –siguiendo la idea de un “núcleo interno” individual– y también en la concepción reconstructiva de la autenticidad de Charles Taylor.⁷ Y esta idea también aparece en la *praxis* cotidiana, cuando los seres humanos fundamentan sus acciones afirmando que deben *permanecer fieles a sí mismos* o *buscarse a sí mismos*, que no quieren *dejarse doblegar* o que un determinado contexto *simplemente no es el adecuado para ellos*.

En la medida en que la concepción moderna de la vida lograda está marcada por la idea de que los sujetos son seres con una compleja *profundidad interna*, que tiende a ser insondable y que es en cada caso individual –y que, en última instancia, provee los parámetros y los criterios para diferenciar las conducciones de vida verdaderas de las falsas, es decir, las prácticas *auténticas*, aquellas que se corresponden con el ser individual, de las *inauténticas*, que le son sugeridas o impuestas desde afuera–, aquella socava, por medio de una *teleología hipostasiada de la individualidad*, la apertura ética de los seres humanos que ella misma afirma. Por un lado, esta teleología es desafiada teóricamente por todos aquellos

4 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, t. 13, Olms, Hildesheim, 1994, p. 291.

5 Al respecto, véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, Campus, 1998, pp. 196-210.

6 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus, 1997.

7 Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

que, como Michel Foucault, se levantan contra una nueva fijación ética del hombre –aunque esta sea ahora de carácter individual: el “terror de la autenticidad” anclado en las prácticas y las instituciones–; y, por otro lado, se enfrenta al problema práctico de que los individuos no están en condiciones de determinar con exactitud ese supuesto “núcleo interno”: este se muestra no solo como elusivo, sino también como evidentemente *modificable*. Los seres humanos experimentan una y otra vez que en diferentes contextos pueden convertirse en “otros seres”, en otras personas; y así, bajo las condiciones de la tardomodernidad ultradinámica, la tarea resultante de la idea de la autenticidad –descubrir *quiénes somos realmente*– colisiona con la imposición socioestructural de “reinventarnos” y definirnos siempre de nuevo y de forma creativa. El hecho de que esta reinención deba tener lugar también de manera “completamente auténtica” se cuenta entre las paradojas más agudas de nuestro presente.

En cualquier caso, sin embargo, la autodeterminación de los sujetos tiene lugar en el contexto de su posicionamiento socioeconómico en el mundo y la sociedad, y aquí los dos momentos estructurales de la modernidad antes señalados tienen una importancia decisiva. Según una de las tesis fundamentales de este libro, las sociedades modernas se caracterizan por poder estabilizarse solo de forma dinámica; están estructuralmente orientadas al incremento continuo por medio del crecimiento, la aceleración y la innovación, y esto no solo genera una tendencia escalatoria temporal, espacial, técnica y económica que desplaza siempre de nuevo los horizontes de posibilidades. Esto también conduce a un aumento constante de la energía cinética o transformadora de la sociedad: las “posiciones en el mundo”, y no solo de los sujetos sino también de las instituciones y de las organizaciones, se modifican y se desplazan continuamente. La determinación de la posición en el mundo desde la cual los sujetos proyectan y persiguen su visión de una vida buena ya no tiene lugar según los principios del reparto estamental, tradicionalista o autoritario-paternalista, sino que es definida generalmente en el modo de la competición, según criterios de rendimiento. La *competencia* –como segundo momento estructural fundamental de la modernidad junto con la estabilización dinámica– no es solo el modo central de asignación de recursos de la sociedad, sino también la fuente de impulsos y el motor decisivo de la generación de energías psíquicas y motivacionales necesarias para el cumplimiento de los imperativos de incremento que impone la estabilización dinámica.

Si estos cuatro momentos estructurales se toman en conjunto –en primer lugar, el hecho cultural de la modernidad como época con un horizonte ético abierto; en segundo término, el hecho de la privatización ética, que convierte la definición de los objetivos de la vida en una tarea que tiende a ser insoluble; en tercer lugar, el modo de la estabilización dinámica como imperativo estructural de las sociedades modernas; y en cuarto lugar, la competencia como su modo

dominante de asignación de recursos—, entonces, sin pensar mucho, aparece la respuesta a la pregunta acerca del modo en que los seres humanos orientan su conducción de vida: dado que no pueden decir con seguridad qué es una vida buena, qué concepción de la felicidad quieren seguir ni cuál es su *núcleo* o *vara interna*, entonces se ven prácticamente forzados a concentrarse en su dotación de recursos. Porque, independientemente de la representación de la vida buena que quieran aceptar para sí mismos, si mejoran su situación inicial aumentan sus posibilidades y probabilidades de cumplir dicha representación. En términos estrictos, esta consecuencia se desprende ya de la idea expuesta antes acerca de la esencia éticamente abierta del ser humano: si se supone que los objetivos de la vida y las posibilidades son modificables y no están fijados desde el comienzo, aparece como razonable, y hasta aconsejable, ampliar los propios alcances y horizontes de posibilidades. Asegurarse derechos y posiciones, aumentar literalmente el “alcance” físico, social y técnico por medio de dinero, conocimiento y contactos, ampliar las capacidades, extender las redes, etc., todo ello se muestra como una —o, mejor dicho, como *la*— estrategia de vida adecuada bajo condiciones de inseguridad ética; no asegura *per se* una vida feliz, pero mejora las condiciones para lograr alcanzarla. Esta idea es fundamental en las teorías filosófico-sociales del presente; por ejemplo, en la teoría de la justicia o del reparto justo de los bienes de John Rawls, *tener más* de ciertos bienes es *a priori* mejor que *tener menos* (sin importar la concepción de lo bueno que los individuos sigan). Entre esos bienes fundamentales Rawls menciona los derechos, el ingreso, el patrimonio, las posibilidades, y luego también el reconocimiento y el estatus.⁸ Incluso el “enfoque de las capacidades” desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum —que, justamente, intenta impedir que la determinación de la calidad de vida se fije al bienestar material— permanece en última instancia dentro de esta lógica, puesto que sugiere que la calidad de vida aumenta con la envergadura de las capacidades y las posibilidades (reales) de realización.⁹

8 “Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existen varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser. Los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas. (Un bien primario muy importante es el sentido del propio valer)”;
John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 95.

9 Según creo, esta objeción alcanza con más fuerza a la versión de Sen que a la de Nussbaum, puesto que la última apunta a una lista (potencialmente pasible de ser cerrada) de las capacidades humanas fundamentales, las cuales podrían ser interpretadas como relevantes para la calidad de la *relación humana con el mundo*; en la perspectiva de Sen, en cambio, el aumento de la cantidad de bienes, libertades y capacidades parece tener el carácter de un fin en sí mismo.

Bajo las condiciones de la estabilización dinámica, sin embargo, la fijación de la energía de la conducción de vida en la dotación de recursos se convierte casi en un imperativo categórico, si es que se pretende conservar la posibilidad de una vida autodeterminada. Como lo expuse exhaustivamente en *Alienación y aceleración*, la lógica del incremento se propaga de tal manera a la conducción de vida de los sujetos que estos se ven obligados *a correr cada vez más rápido* para mantener su lugar (en el mundo); esto significa que, si no se ocupan *performativamente* —es decir, continuamente y en la acción cotidiana— de la renovación, el aumento, el mejoramiento y la extensión de los recursos, se quedan atrás. Analizaré exhaustivamente los mecanismos responsables de esta situación en el capítulo XIV del presente libro.

A la luz de lo desarrollado hasta aquí, no parece sorprendente que los libros, manuales y revistas de autoayuda, de moda hace ya algunas décadas, apunten sobre todo a la dotación de recursos de los sujetos. El dinero, la salud y la comunidad (en el sentido de relaciones sociales resistentes y estables), como ya vimos, son considerados como los recursos fundamentales que constituyen los presupuestos de una vida buena y, secretamente, se convierten en los rasgos mismos de la vida buena. Este abordaje es refinado mediante estrategias que apuntan a la ampliación de las propias capacidades y bienes; por ejemplo, debe mejorarse la propia formación educativa, la calidad de la pareja y el amor, el atractivo y el estado físico, las estrategias de interacción y, particularmente, el *management* de los recursos. La vida humana aparece en todos estos aspectos como optimizable e incrementable, incluso como cuantificable: el movimiento del “yo cuantificado”, que hoy se populariza con rapidez, ofrece un ejemplo elocuente al respecto. Este movimiento sugiere —y vive de— la idea de que la calidad de la propia vida puede ser medida de esta manera, y lo que se intenta medir no es otra cosa que el potencial de recursos de los individuos. De esta manera, tiene lugar secretamente un radical cambio cultural: aquello que garantiza buenas posibilidades de llevar una vida lograda (a saber, los recursos necesarios para ello) se confunde con la vida buena misma, y debido a los imperativos estructurales de incremento y dinamización, los sujetos *deben* subsumir sus energías y estrategias individuales de conducción de vida a ello. Esto significa que las características de la modernidad nos predisponen, de forma cultural y estructural, a comportarnos como lo hace Gustav en el primer relato del prólogo, por no decir que nos obliga a ello: olvidamos o posponemos pintar el cuadro y no podemos evitar adoptar, en nuestra actitud basal ante el mundo, la estrategia tomada por Adrian, a saber, la *ampliación del alcance* y del *dominio* (instrumental y racional) *del mundo*.

Lamentablemente, como ya lo señalé también en el prólogo, (el *mainstream* de) la sociología moderna, debido a su abstinencia normativa y a su escepticismo respecto de las experiencias psicofísicas, se ha visto en la situación (a menudo

de manera totalmente involuntaria e inadvertida) de fomentar esa fijación en los recursos y de colaborar con esta confusión. Dado que no quiere embarcarse en ninguna discusión sobre las concepciones de la vida lograda, solo le quedan la medición y la observación de desigualdades (y su reproducción) en la dotación de recursos, así como el intento de investigar la satisfacción vital y el bienestar subjetivo manifestado por los sujetos con los medios de la investigación empírica de la felicidad.

La investigación de la desigualdad constata, de hecho, que la distribución de los recursos en y entre las sociedades es muy desigual en términos globales, y que en muchos lugares hay tendencias manifiestas al fortalecimiento de la estructura de clases o capas que va de la mano con esto. Son especialmente instructivos a este respecto ciertos abordajes que, siguiendo la tradición de Pierre Bourdieu, ven la conducción de vida como una lucha por capital económico, cultural, social y corporal: los seres humanos luchan en el espacio social por mejorar su posición y su alcance en el mundo a través de la inversión y la conversión flexible de dinero, riqueza, formación, bienes, conocimiento y capacidades, así como de los títulos de propiedad y educación correspondientes, y también mediante la consolidación, el cuidado y la utilización de sus redes de relaciones sociales y su atractivo físico. La propiedad específica del capital es que se incrementa mediante su inversión: quien dispone de dinero, formación, contactos y estado físico tiene buenas posibilidades de aumentar su riqueza, sus conocimientos, sus redes y su atractivo físico; por el contrario, aquel que no dispone de capital o dispone de poco (y se endeuda) tiende a perder los recursos aún disponibles. De esta manera, la sociología de izquierda una y otra vez moviliza (y con toda razón) la indignación social que surge al descubrir que las oportunidades y posibilidades de vida están repartidas de forma desigual. Y la investigación de la felicidad confirma este descubrimiento en la medida en que, generalmente —y a pesar de los resultados contradictorios y en parte paradójicos de sus encuestas—, confirma el supuesto de que la satisfacción vital aumenta con el bienestar y el estatus material. Por su parte, esto es poco sorpresivo, puesto que los sujetos encuestados solo pueden contestar las siguientes preguntas en base a su dotación de recursos y en términos comparativos: “¿qué tan satisfecho está Ud. actualmente con su vida en general?” o “¿es su vida en este momento ‘muy feliz’, ‘bastante feliz’ o ‘muy infeliz?’”.¹⁰ Sí,

10 Estos son los indicadores de la felicidad y la satisfacción vital según el sistema ZUMA de indicadores sociales; véase Hans Braun, “Empirische Glücksforschung: Ein schwieriges Unterfangen”, en Alfred Bellebaum (ed.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*, Constanza, UVK, pp. 43-57, p. 49 y ss.; así como también las numerosas escalas, indicadores y hallazgos publicados en el *Journal of Happiness Studies*.

estoy sano, tengo un ingreso seguro y un patrimonio, estatus social, muchos amigos: debo ser feliz o estar satisfecho. O, a la inversa: no tengo todo eso; debo ser infeliz o estar insatisfecho. Consecuentemente, de esas encuestas también se desprende que los ricos son más felices que los pobres (o que los estratos más altos están más satisfechos que los más bajos), que los hombres son más felices que las mujeres y que los norteamericanos están más satisfechos que los rusos.¹¹ Si no son estos, ¿cuáles pueden ser los parámetros según los cuales los individuos pueden reaccionar a tales encuestas? Pero ¿realmente miden estas la calidad de vida?

Por lo demás, la fijación moderna en los recursos no solo es fomentada por los libros de autoayuda, la investigación de la felicidad y la sociología de la desigualdad, sino también tendencialmente cementada por la filosofía social, entendida esta como la disciplina responsable por las preguntas éticas acerca de lo bueno y lo correcto. Justamente porque las preguntas acerca de la felicidad y la vida lograda no pueden ser respondidas filosóficamente en el horizonte ético de la modernidad, las discusiones de la filosofía política y práctica se concentraron durante las últimas décadas sobre todo, y en ocasiones casi exclusivamente, en cuestiones referidas a la *justicia* (distributiva). No importa cuáles sean los criterios centrales —la necesidad, el rendimiento o la igualdad— ni si el foco está en la igualdad de oportunidades o de resultados; siempre se parte implícitamente del supuesto de que lo normativamente imperativo se mide de acuerdo con la distribución de recursos (no solo de bienes materiales sino también de derechos y libertades o, más en general, de oportunidades y márgenes de maniobra); y en todos los casos se supone que es mejor tener más recursos que menos.

Si la filosofía proporciona así criterios que pueden resultar operativos para articular una crítica social en el horizonte ético de la modernidad, la sociología aporta los hallazgos empíricos correspondientes. Estos hallazgos, en efecto, solo permiten sacar la siguiente conclusión: las condiciones distributivas de las sociedades contemporáneas son injustas y (al menos dentro de las respectivas sociedades nacionales) se vuelven cada vez más injustas.¹² Una investigación de la felicidad que demuestra “empíricamente” que la felicidad y la satisfacción vital dependen de la dotación de recursos apuntala —y, en cierto modo, cocrea— el fundamento cultural en base al cual se cumple voluntariamente con el imperativo de incremento de la sociedad de la competencia que se estabiliza dinámicamente. Tanto a los ganadores del juego del incremento como a los

11 Antonella Delle Fave (ed.), *The Exploration of Happiness. Present and Future Perspectives*, Dordrecht, Springer, 2013.

12 Al respecto, véase Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

perdedores y a quienes se quedan atrás se les ofrecen siempre de nuevo recursos motivacionales para seguir invirtiendo en la lucha distributiva.¹³

Incluso en subdisciplinas de la sociología que a primera vista parecen no tener mucho que ver con las cuestiones de la justicia y la vida buena, se pone en evidencia –cuando se mira más de cerca– una tendencia similar a la reificación: en la investigación sobre la educación, así como en la sociología del trabajo y de la familia se analiza siempre de nuevo la distribución de recursos y posiciones; y, evidentemente, el interés en este análisis emerge de la convicción implícita (y *per se* también correcta) de que esta distribución es importante para las posibilidades de vida de los actores.

De esta manera –así reza el argumento central que quiero presentar aquí– las variantes dominantes de la sociología, la filosofía y la investigación de la felicidad contribuyen a que la actitud ante el mundo de Adrian y la estrategia de Gustav, que son culturalmente sugeridas y estructuralmente forzadas, aparezcan como el modo *natural*, *normal* y *racional* de la relación moderna con el mundo. En contraste, la correlación de esta actitud con una experiencia del mundo que se corresponde más con la de Hannah que con la Anna –es decir, con una experiencia del mundo que puede ser comprendida con buenos fundamentos como *malograda*, puesto que en ella el sujeto se enfrenta con aquel como con un recurso *muerto* y un objeto configurable, lo cual impide el proceso de *asimilación transformadora del mundo* gracias al cual los individuos pueden experimentar a sí mismos como vivos, ricos, “sostenidos, albergados y acarreados”– es el tema, a veces explícito pero a menudo no formulado, de una contracorriente subterránea de la filosofía social que va desde Rousseau hasta Adorno y Marcuse pasando por Tocqueville y Marx, y que llega incluso hasta las variantes reflexivas y profundas de la crítica actual de la ecología. Esta contracorriente encuentra su expresión clásica en las reflexiones variadas y polifacéticas de la (primera generación de) la Teoría Crítica que, desde Benjamin hasta Fromm y Marcuse pasando por Adorno y Horkheimer, siempre expresó su preocupación de que el vínculo moderno con el mundo pudiera ser problemático, fatal y errado, y protestó contra esto en el nombre de una *contrafelicidad* [*Gegenglück*] no pasible de ser formulada (como puede reconstruirse a partir de las reflexiones de Adorno), en nombre de *otra forma de existencia* (en las de Marcuse).¹⁴

13 Sobre este tema, véase Hartmut Rosa, “Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx’ beschleunigungstheoretische Krisendiagnose”, en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 2013, pp. 394-411.

14 “La añoranza humana de felicidad y realización es lo *último* para la Teoría Crítica”; Hauke Brunkhorst, “Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nro. 39, 1985, p. 375; véase Norbert Rath, “Die Kraft zur Angst und die zum

Como lo intentó mostrar Axel Honneth,¹⁵ en el centro de esta tradición se encuentra la sospecha de una patología (social) que va más allá de las condiciones de distribución y que refiere al vínculo social con el mundo en general, una patología que debe ser aprehendida con conceptos relacionados a la *alienación* y no con nociones vinculadas a la justicia. Como corriente subterránea de los análisis dominantes de la modernidad, esta sospecha acompaña también a los pensadores clásicos de la sociología. Esto puede constatare no solo en los diagnósticos (neo)marxistas de la alienación, sino también allí donde se habla con Weber del desencantamiento, con Lukács y otros de la *reificación*, con Durkheim y Simmel de la *anomia*, el *hastío* y la *aversión latente* (frente a los semejantes) y con Tönnies de la pérdida de la voluntad esencial. Quizás el constatado escepticismo de la sociología respecto de la felicidad¹⁶ tenga aquí otra razón inexpressada, olvidada, pero más profunda que la vinculada a la delimitación disciplinar. Retornaré sobre esto de forma exhaustiva en el capítulo X; por el momento, me interesa solamente fundamentar la relevancia, e incluso la necesidad, de una *sociología de la relación con el mundo* frente al abordaje de los recursos que caracteriza a la sociología, la filosofía social y a los modernos en general.

2. LA IDEA FUNDAMENTAL: RELACIONES LOGRADAS Y MALOGRADAS CON EL MUNDO

El punto de partida del presente libro es la convicción de que la calidad de la vida humana (y de las relaciones sociales) no puede medirse simplemente en función de las opciones y recursos a disposición; se precisa una investigación del tipo de vínculo o relación con el mundo que caracteriza a esta vida. Es errónea la idea, en muchos sentidos central para la modernidad, de que la calidad de vida mejora *per se* cuando se aumentan los recursos y las opciones; antes bien, hay buenas razones para suponer que la lógica autodinámica y autotélica de la modernidad agobia de manera creciente la relación humana con

Glück sind das gleiche: Das Konzept des Glücks in der Kritischen Theorie Adornos”, en Alfred Bellebaum y Klaus Barheier (eds.), *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*, Opladen, Springer, 1997, p. 191.

15 Axel Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt, Fischer, 1994.

16 Véase, por ejemplo, Karl-Siegbert Rehberg, “Die Angst vor dem Glück: Anthropologische Motive”, en Alfred Bellebaum y Klaus Barheier (eds.), *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*, Opladen, Springer, 1997, pp. 153-176.

el mundo; o, incluso, que es ya expresión y emanación de un vínculo problemático con el mundo.

El carácter logrado o malogrado de la vida depende del modo en que el mundo es –y puede ser– experimentado (pasivamente) y apropiado o asimilado (activamente). En la tradición de la Teoría Crítica, la búsqueda de otra forma de relación con el mundo constituye un tema dominante pero en general implícito. Este tema sale a la luz, por ejemplo, cuando Marx tematiza la alienación en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; cuando Lukács trae a colación una relación reificada con el mundo en contraposición con la representación de una apropiación lograda del mismo; cuando Marcuse hace jugar a Orfeo y Narciso contra Prometeo; cuando Adorno se aferra a la idea de un vínculo mimético, cariñoso y cálido con el mundo y de una experiencia no obstruida del mismo, enfrentándose a la frialdad burguesa y a la predominancia de la razón instrumental; y cuando Benjamin se rehúsa a abandonar una esperanza mesiánica a pesar de todas las catástrofes de la historia.¹⁷

La idea de una diferencia entre vínculos logrados y malogrados con el mundo –que no tiene que ver con la riqueza de recursos a disposición ni con el alcance de mundo, sino con el grado de *ligazón con* y de *apertura respecto a* otros seres humanos (y cosas)– también es central en el pensamiento de Erich Fromm, en *¿Tener o ser?* y en otras obras.¹⁸ Es posible identificar al menos las formas fundamentales de una sociología de la relación con el mundo incluso en Jürgen Habermas, en su temor a una colonización del mundo de la vida “comunicativamente fluidificado” por parte de los imperativos mudos del poder y el dinero, y en la contrastación polar de Axel Honneth entre experiencias del mundo amables-*reconocedoras* y experiencias repulsivas-*despreciativas*.¹⁹ Por último, Rahel Jaeggi emprendió recientemente el intento explícito de reconceptualizar la *alienación* como un trastorno de la relación con el mundo en el que falla la apropiación de segmentos del mundo, lo cual produce que los sujetos se encuentren atrapados en “relaciones sin relación” con el mismo.²⁰ Por más diferentes que sean en detalle estos abordajes, y por más fragmentaria que permanezca en ellos la concepción de un *vínculo logrado con el mundo*, todos los autores mencionados coinciden en que solo una ínfima parte –y, en muchos aspectos, ninguna parte–

17 Respecto de esto y de lo que sigue, véase el tratamiento pormenorizado que realizo en el capítulo X de este libro.

18 Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

19 Por ello, no es casual que Axel Honneth intente reformular, en términos de la teoría del reconocimiento, el concepto de *reificación* de Georg Lukács como una forma malograda de relación con el mundo (véase Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007).

20 Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlín, Suhrkamp, 2016.

del modo de relación con el mundo individual e históricamente realizado se encuentra bajo el poder de los individuos de disponer y autodeterminar, porque la relación con el mundo está en términos generales preformada y predeterminada por condiciones sociales que se establecen, se fijan y se modifican a espaldas de los sujetos.

Estos abordajes sugieren que la autonomía humana solo puede desarrollarse sobre la base de una experiencia del mundo y de una actitud ante él que están primero preformadas emocional, existencial, corporal, somática, social y económicamente, y, recién luego, cultural, política, religiosa y filosóficamente. Por tanto, una sociología de la relación con el mundo encuentra el punto de partida de sus análisis no en el campo de las ideas y los intereses, sino en las *sensibilidades existenciales* que se conforman históricamente.²¹ El hecho de que las mismas varíen en sus coloraciones y refracciones específicas no solo de forma transhistórica sino también entre estratos sociales y grupos, así como entre individuos particulares, determina que este tema sea compatible con los planteamientos clásicos de la sociología.

Ahora bien, hasta aquí casi no he considerado la estructura *temporal* de las relaciones logradas con el mundo. Aquello que traté de identificar someramente en el prólogo como relación de resonancia refiere sin dudas a un acontecimiento interaccional dinámico entre sujeto y mundo, a un vínculo de fluidificación y contacto cuya naturaleza es procesual. Esto sugiere la idea de que las relaciones de resonancia presuponen conceptualmente un *ajustarse recíproco a la vibración del otro* de carácter rítmico y, por tanto, que deben satisfacer exigencias específicas de sincronización. Esto despierta la sospecha de que el mundo moderno, en constante aceleración por la lógica escalatoria del incremento, dificulta sistemáticamente la conformación de estos vínculos de resonancia —entre otras cosas, debido a la destrucción de los ritmos sociales—, lo cual puede tener como consecuencia el establecimiento de relaciones “mudas” o “alienadas” (de los seres humanos entre sí, con el mundo de las cosas, la naturaleza, el espacio, el tiempo, las propias vivencias y el cuerpo, las acciones y las necesidades).²² En la medida en que la aceleración significa el ponerse en movimiento cada vez más rápido del mundo material, social y espiritual,²³ ella misma expresa un determinado tipo de relación (activa y social) con el mundo. La dinamización y la aceleración están entonces en una íntima y doble correlación con una referen-

21 William E. Connolly, “The Evangelical-Capitalist Resonance Machine”, *Political Theory*, nro. 33, 2005, p. 872.

22 Para un tratamiento exhaustivo de este tema, véase Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración*, op. cit.

23 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005.

cia al mundo específicamente moderna, que es tanto fomentada como exigida por ellas. Sin embargo, el vínculo con el mundo que resulta instaurado de esta manera tiene necesariamente consecuencias en el modo de *ser en el mundo* de los seres humanos y en las maneras de su *entrar en relación* entre sí, con las cosas, el propio cuerpo y el mundo como todo. Por tanto, quien aspire a superar el modo moderno de estabilización dinámica y lograr que el crecimiento, el incremento y la aceleración dejen de funcionar como exigencias estructurales de reproducción no encontrará la palanca para ello en determinadas reformas económicas o políticas, sino solo en la modificación de la relación social con el mundo. Sin embargo, esta modificación solo es realizable si se transforman las condiciones institucionales, económicas, políticas y socioestatales (retornaré sobre esto en el último capítulo de este libro). En la medida en que estas condiciones también se basan en la estabilización dinámica —y están por tanto sujetas a los imperativos incrementales del crecimiento, la innovación y la aceleración—, una transformación del vínculo con el mundo es imposible. Esto significa: *otro modo de ser en el mundo es posible*, pero solo puede ser realizado como resultado de una revolución simultánea y concertada en lo político, lo económico y lo cultural. Analizar la forma y el contenido de una relación diferente con el mundo y sondear los caminos para la transformación correspondiente es la tarea de este libro.

Una sociología de la relación con el mundo como la que quiero desarrollar aquí se pregunta, en primer término, por las diferentes dimensiones fenoménicas de nuestro vínculo con el mundo. Deben identificarse aspectos corporales, psíquicos, existenciales, emocionales, cognitivos y evaluativos, y debe determinarse su relación mutua.²⁴ Luego, se plantea la tarea de identificar los diferentes tipos o las posibilidades fundamentales del ser-en-el-mundo. Como ya señalé, quiero partir aquí —por motivos heurísticos— de la diferenciación entre relaciones con el mundo *mudas* y *resonantes*; pero se mostrará que estos dos tipos de relaciones pueden desarrollarse en diferentes variantes y formas mixtas, lo cual, por ejemplo, vuelve necesaria la distinción entre vínculos con el mundo *repulsivos* e *indiferentes*. Subsecuentemente, tanto para la sociología como para la filosofía social resulta fundamental la pregunta por las *causas* y las *consecuencias* de las relaciones específicas con el mundo que se establecen en cada caso. Estas pueden analizarse tanto en el plano macro como microsocial: como se expuso, hay buenos motivos para suponer que el régimen moderno de incremento y estabilización dinámica está ligado intrínsecamente y de muchas maneras a una relación con el mundo culturalmente institucionalizada,

24 Acerca de esto y de lo que sigue, véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlín, Suhrkamp, 2012, pp. 382 y ss.

que alberga el peligro manifiesto de “enmudecer” los vínculos con el mundo. De hecho, se mostrará que las relaciones entre dicho régimen y este vínculo con el mundo son mucho más complejas: la historia de la modernidad no puede relatarse simplemente como una “catástrofe de resonancia” condicionada por la aceleración, puesto que ella también incrementó formidablemente las sensibilidades y capacidades de resonancia y, en muchos casos, las creó.²⁵ Por ello, para poder esbozar una *crítica genuina de las condiciones de resonancia*, resulta imprescindible refinar y precisar de forma considerable el instrumental de diagnóstico.

El entrelazamiento prácticamente inextricable entre las causas y las consecuencias de las diferentes relaciones con el mundo también se repite o se refleja, de manera sorprendente, en el plano microsocial de los vínculos individuales con el mundo. Como ya intenté mostrar, la sociología tradicional (de la desigualdad) tiende a suponer (en general de forma implícita) que una mejor dotación de recursos (o de capital económico, cultural, social y somático) hace posible un mejor vínculo con el mundo; y, en efecto, resulta completamente plausible suponer que, por ejemplo, la precarización socioeconómica trae consigo también una precarización del vínculo con el mundo, tal como lo creía Bourdieu; o que, a diferencia de un posicionamiento bien situado, una situación socioeconómica caracterizada por la pobreza y la escasez tiende a producir experiencias repulsivas o indiferentes en relación con el mundo. Porque es ciertamente más fácil sentirse sostenido, albergado y acarreado por el mundo cuando la dotación de capital es la adecuada, y uno se siente más bien *arrojado* o *expuesto* cuando sufre la pobreza o la escasez y, en consecuencia, la exclusión, la discriminación y el desprecio.²⁶ Es curioso, sin embargo, que cuando se lo analiza con más detenimiento se encuentran buenas razones para suponer exactamente lo contrario: que la *capacidad de resonancia* no es simplemente una consecuencia, sino (también) una causa de la habilidad para acumular capital social, econó-

25 Al respecto, véase el capítulo XI del presente libro.

26 En varios pasajes de este libro y en textos anteriores, Rosa contrapone dos maneras de *sentirse* relacionado con el mundo o estar colocado en él: sentirse “arrojado” [*geworfen*] en el mundo no es lo mismo que sentirse “sostenido, albergado y acarreado” [*getragen*] por él. La idea de estar “arrojado”, que Rosa toma de Martin Heidegger –más precisamente, de *El ser y el tiempo*–, alude a los vínculos alienados con el mundo. En contraste, la idea de estar “sostenido, albergado y acarreado” refiere a las relaciones resonantes. No resulta sencillo traducir con una sola palabra el vocablo alemán *getragen*, que es el participio pasado del verbo *tragen*. Este verbo tiene diferentes significados, entre los que se cuentan ‘sostener’, ‘albergar’ y ‘acarrear’. El empleo de las tres palabras en conjunto permite reflejar el vínculo de calidez y protección que Rosa asocia a la idea de *getragen*, en contraste con la frialdad y el desamparo existencial asociados al ‘estar arrojado’ [*Geworfenheit*] de Heidegger. [N. del T.]

mico, cultural y corporal (la capacidad de conformar y conservar relaciones de resonancia vuelve a los sujetos simpáticos y atractivos en contextos sociales). Los *procesos educativos* a través de los cuales se aumenta el capital cultural parecen estar orientados fundamentalmente hacia la instauración de relaciones de resonancia (entre estudiantes y docentes y/o entre aprendices y expertos) porque los mismos solo pueden tener éxito cuando tiene lugar la *asimilación transformadora* (e interactiva) *de segmentos del mundo*; y también la salud psicofísica es impensable a largo plazo cuando la relación con el cuerpo está marcada por la pérdida de resonancia o por la alienación (lo mismo vale para el atractivo, la capacidad de rendimiento y el estado físico, que están mediados por ella). Una sólida dotación de capital sería, por tanto, no (solo) la causa, sino (también) la consecuencia de la capacidad de resonancia, la cual podría mostrarse como una suerte de *ventaja evolutiva*.²⁷

Sin embargo, el parámetro²⁸ de una *crítica de las condiciones de resonancia* como la que apunto a desarrollar aquí —esto es, una crítica empíricamente sustentada, teórico-socialmente fundada y con contenido normativo— *no* puede ser la capacidad de competencia ni la dotación de recursos de los individuos o los grupos, sino que debe buscarse en la calidad de su vínculo con el mundo. Según la hipótesis inicial de este libro, las relaciones intactas o fallidas con el mundo constituyen la base de una vida lograda o malograda y brindan, por lo tanto, el parámetro ineludible para una sociología de la vida buena. De esta manera, los momentos intensos de sensación subjetiva de felicidad pueden reconstruirse como formas de experiencia de resonancia; mientras que, por el contrario, puede decirse que la sensación de infelicidad aparece cuando el mundo se muestra indiferente o *repulsivo* respecto a nuestras expectativas de una respuesta amable. La vida buena, sin embargo, es más que la suma de momentos de felicidad (o la minimización de las experiencias de infelicidad) que ella posibilita: es el resultado de una relación con el mundo que se caracteriza por el establecimiento y el mantenimiento de *ejes de resonancia* estables, los cuales les permiten a los sujetos sentirse *sostenidos* y *acarreados*, e incluso *protegidos*, dentro de un mundo responsivo y amable.

27 Véase Sal Mendaglio (ed.), *Dabrowsky's Theory of Positive Desintegration*, Scottsdale, Great Potential Press, 2008.

28 El concepto de *Maßstab*, que aquí se traduce como ‘parámetro’, es central para la Teoría Crítica contemporánea. Refiere al modelo o la concepción —implícita o explícita— de la “vida buena” a la luz de la cual se evalúa el carácter logrado o malogrado de una formación social. De acuerdo con Rosa, no es posible criticar una forma de vida —e identificar sus patologías— si no se cuenta con una idea normativa acerca de cómo *debería ser* una vida lograda en sociedad. En varios pasajes del presente libro, el autor emplea también el término ‘criterio’ [*Kriterium*] como sinónimo de ‘parámetro’. [N. del T.]

En un breve aforismo de *Minima Moralia*, Adorno caracteriza el vínculo con el mundo de la felicidad justamente en este sentido:

Si uno es o no feliz, puede saberlo escuchando al vientre. Al desgraciado, él le recuerda la fragilidad de su casa y le arranca del sueño ligero tanto como del ensueño vivaz. Y al dichoso le canta la canción de su bienestar: su impetuoso soplo le comunica que ya no tiene ningún poder sobre él.²⁹

Por supuesto, tomando cierta distancia reflexiva, también esta definición de la evaluación de la calidad de vida es insuficiente: como mostraré, un vínculo con el mundo que no conoce ni permite trastornos e interrupciones, encuentros con lo ajeno o extraño ni fases de extrañamiento entre el sí mismo y el mundo no solo es tendencialmente llano —y, en la medida en que reprime todo lo no idéntico e inarmónico, potencialmente totalitario—, sino que puede terminar transformándose secretamente en un *vínculo mudo con el mundo*, puesto que en él el mundo pierde su *indisponibilidad*, su voz propia y, por tanto, su cualidad responsiva; por su parte, el sujeto pierde su capacidad de asimilación transformadora de lo extraño. En consecuencia, en el curso ulterior de la investigación será decisivo definir de manera matizada la relación entre resonancia, alienación y asimilación transformadora.

Además, una sociología de la relación con el mundo así, orientada a un análisis de los vínculos con el mundo, tiene consecuencias inevitables en lo que refiere al instrumental metodológico y teórico a ser empleado en la investigación social. Dado que lo importante para una sociología de este tipo es el modo de relación e interpenetración recíproca entre sujeto y mundo —y dado que la socialidad, y en última consecuencia el sujeto y el mundo mismos, son pensados como el resultado de vínculos de resonancia (o repulsión)—, la misma no puede partir de sujetos con intereses y preferencias dados *a priori* que apuntan a la maximización de sus beneficios (como lo hacen, por ejemplo, la teoría de la elección racional y la sociología de la desigualdad orientada a la distribución de recursos). En este sentido, la teoría de la resonancia se parece más a las *teorías de las redes* formuladas recientemente (por ejemplo, la teoría del actor-red, conocida como la ANT por sus siglas en inglés)³⁰ que a los abordajes centrados en el actor. Esta diferencia es descripta por Heinz Bude de la siguiente manera:

29 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1998, p. 47.

30 Al respecto, véase la excelente tesis doctoral de Henning Laux, *Soziologie im Zeitalter der Komposition. Koordinaten einer integrativen Netzwertheorie*, Weilerswist, Velbrück, 2014.

Si los teóricos de la decisión racional presuponen la disponibilidad de lo social, los teóricos de la red social presuponen su indisponibilidad. [...] Tenemos aquí los dos sueños de la modernidad, con respuestas contrapuestas al problema de la autodeterminación: uno remonta la experiencia de autodeterminación al sentimiento de la producción de un efecto; el otro funda la experiencia de autodeterminación en el sentimiento de una resonancia en el todo. Esta cuestión no es captada en su significado fundamental a partir de la diferencia metodológica entre individualistas y holistas: de lo que se trata es de una aclaración del concepto mismo de mundo.

Mientras que el concepto de actor parte del problema de los efectos cercanos, el concepto de red apunta al problema de los intercambios de efectos lejanos. Así, un mundo de competencias y alcances se contrapone con un mundo de excedencia y reflexividad.³¹

3. ¿QUÉ ES EL MUNDO? ¿QUIÉN ES UN SUJETO?

En este punto, sin embargo, la sociología de la relación con el mundo se enfrenta a un grave problema conceptual que, a primera vista, parece casi insuperable: ¿cómo deben definirse y escindirse, adecuada y analíticamente, los conceptos de sujeto y mundo? ¿Qué es el sujeto y qué es el mundo? Y más aún: ¿no opera la sociología de la relación con el mundo con una contraposición dicotómica entre mundo y sujeto que repite los peores pecados del dualismo cartesiano entre sujeto y objeto, en la medida en que—a la manera de las filosofías del sujeto y de la conciencia, ya superadas—presupone el sujeto como dado y cerrado, y luego le contrapone un mundo (también dado y cerrado) que el primero *experimenta* y en el cual puede *actuar*? De hecho, una mirada más atenta muestra que el aparentemente irresoluble *problema del sujeto*, que aqueja a la filosofía social desde la Ilustración, y el no menos insistente e incluso constitutivo *problema del mundo* están íntimamente relacionados entre sí: la crítica al concepto de sujeto, así como los repetidos intentos, en la línea de Friedrich Nietzsche y el postestructuralismo, de declarar la muerte del sujeto, tienen su principal punto de anclaje en el carácter implausible del supuesto de una conciencia o una capacidad de acción dada *antes* de toda mundanidad, *antes* de toda relacionalidad e intersubjetividad. Sin embargo, la filosofía del sujeto no puede ser silenciada sin más; las posiciones opuestas, que entienden la subjetividad como un mero

31 Heinz Bude, “Wo steht die soziologische Theorie heute?”, en Eva Barlösius, Hans-Peter Müller y Steffen Sigmund (eds.), *Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland*, Opladen, Springer, 2001, pp. 68 y ss.

artefacto de *circunstancias objetivas* –de la *praxis* lingüística (como punto de intersección de sistemas discursivos o como epifenómeno invocado performativamente) o del cableado neuronal que se conforma en el curso de la evolución biológica–, tienen dificultades notorias para explicar la capacidad de acción que tiene el ser humano, la creatividad y el cambio social. Por otro lado, los debates persistentes desde Kant acerca de la cuestión de la realidad, la cognoscibilidad y la totalidad *del mundo* parecen haberse quedado empantanados en una disputa entre una concepción de tendencia realista y/o positivista –según la cual el cosmos existe y está dado con total independencia del ser humano– y una perspectiva contraria, según la cual todas las formas de aparición del mundo deben entenderse como socialmente construidas, es decir, como resultado de la producción (inter)subjetiva. El problema teórico aparentemente irresoluble resulta entonces de la oposición entre una posición que presupone al sujeto y hace aparecer al mundo como “construido” y una posición contraria que pone al mundo (ya sea del discurso o de los dispositivos) como una realidad y postula al sujeto como un resultado (ilusorio) o un epifenómeno del mismo. No caben dudas, por otro lado, de que también existen intentos de conceptualizar a ambos –un sujeto experiencial y un mundo objetivo enfrentado a este– como datos últimos; sin embargo, estos intentos no logran superar una dificultad que marca toda historia de la filosofía de la modernidad, no pueden definir adecuadamente la *relación* entre sujeto y objeto: ¿cómo conoce el sujeto el mundo?, ¿cómo surge el sujeto del mundo?, ¿y de qué manera y desde dónde lo conocemos?

La sociología de la relación con el mundo a la que apunto aquí no quiere repetir esta aporía teórica, sino superarla a través de la radicalización de la idea de relación. Ella no supone que los sujetos se encuentran con un mundo preformado; postula, en cambio, que ambos lados –sujeto y mundo– son marcados, formados y aun constituidos en y a través de la relación. Qué y cómo es un sujeto solo puede determinarse en el trasfondo del mundo en el que está colocado y con el cual se encuentra relacionado; en este sentido, el vínculo consigo mismo no puede separarse del vínculo con el mundo. Los sujetos, entonces, no se contraponen al mundo, sino que se encuentran siempre ya *en un mundo* con el cual están ligados y entrettejidos; dependiendo del contexto histórico y cultural, tienen límites fluidos o fijos respecto de este, lo aman, le temen, se sienten arrojados o protegidos, sostenidos y acarreados en él, etc. Es de crucial importancia señalar que no solo la relación con el mundo y la actitud de los sujetos ante él varían individual y culturalmente, sino que también varía a la vez aquello que en cada caso particular se constituye como mundo o se da a conocer como tal.³²

32 Esta perspectiva es también compatible con una geografía social centrada en la acción como la que ha sido formulada, entre otros, por Benno Werlen. El concepto de “hacer-geografía” de Werlen subraya que el mundo espacial surge, en última instancia,

El filósofo social canadiense Charles Taylor ilustra esto de manera formidable en sus trabajos, que pueden leerse como un análisis de la transformación moderna de los *límites* entre el sujeto y el mundo. Ya en las *Fuentes del yo*, Taylor sospechaba que la autointerpretación naturalista racionalista dominante en la modernidad encogía al sujeto, de forma gradual, hasta convertirlo en un “yo puntual”.³³ Todas las relaciones e incluso todas las cualidades se convierten en externas a él; el sujeto se distancia de sus necesidades, de sus cualidades corporales y convicciones temporales, así como de sus relaciones comunitarias y sus procesos de acción. Todo esto no tiene un significado constitutivo, sino meramente instrumental para el sujeto pensado en términos naturalistas. En un libro posterior, *La era secular*, Taylor habla en un sentido bastante similar de un sí mismo *amortiguado* (*buffered*):³⁴ el sujeto moderno se ve prácticamente obligado a mantenerse a distancia del mundo; entre su vida interior y los procesos y estados del mundo solo hay relaciones causales, contingentes o instrumentales, y no relaciones *intrínsecas*, mágicas, que solo pueden ser franqueadas hermenéuticamente. Para ponerlo en términos alegóricos, esto significa que el relámpago y el trueno no reaccionan a nuestros estados anímicos, las nubes no nos dicen nada acerca de si una entrevista laboral será exitosa y un terremoto no es un castigo por nuestros pecados. (Sin embargo, esta manera arcaica y “mágica” de pensar —o de sentir—, según la cual existe una conexión *interna* entre el sí mismo y el mundo, sigue teniendo efecto en nosotros, lo que se pone en evidencia cuando intentamos remitir tsunamis, sequías, terremotos y tifones a fallas humanas; señalar esto no significa negar que existan relaciones causales entre los mencionados fenómenos y estas últimas).

Al sí mismo amortiguado del siglo XXI, Taylor le contrapone el sí mismo abierto, “poroso”, del siglo XV. Para este, no solo había una correspondencia interna y *mágica* entre el mundo interior y el exterior, sino que los propios límites del sujeto eran, literalmente, pasibles de ser trascendidos: en cualquier momento, los espíritus podían tomar posesión de él; podía protegerse de malos pensamientos y sentimientos con agua bendita o sustancias “externas”; entre los planetas, los minerales, los órganos y los temples emocionales reinaban correspondencias calculables, etc. En pocas palabras: un sí mismo del siglo XV estaba

de las formas específicas de vinculación subjetiva y cultural con el mundo; véanse Benno Werlen, “Die Geographie globalisierter Lebenswelten”, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, nro. 21, 1996, pp. 97-128, esp. pp. 112 y ss.; y Benno Werlen, *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*, t. 2: *Globalisierung, Region und Regionalisierung*, Stuttgart, Franz Steiner, 1997, pp. 215 y ss.

33 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 223; al respecto, véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, Frankfurt, Campus, 1998, pp. 342-352.

34 Charles Taylor, *La era secular*, t. 1, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 38.

inserto en una *corriente de vida* que abarcaba de igual manera sustancias materiales, inmateriales, físicas y metafísicas, y que establecía una relación determinada por resonancias e influencias entre los miembros de una comunidad; una relación así sería totalmente impensable en el siglo XXI.

Esta contraposición entre el sí mismo herméticamente aislado del presente y el sí mismo de la tardía Edad Media –permeable e intrínsecamente vinculado a la naturaleza y al “mundo anímico”– debe servirnos aquí, en primera instancia, como un ejemplo ilustrativo de dos formas diferentes de relación con el mundo que expresan, en cada caso, tipos diferentes del sí mismo y del mundo, y de la *relación* entre ambos. Sin embargo, me atenderé a los conceptos de *sujeto* (o de *sí mismo* como sinónimo) y de mundo como dúo polar, porque ambos son ineludibles desde una perspectiva fenomenológica. Los sujetos se caracterizan por dos propiedades que se mantienen invariantes a pesar de las variaciones en la relación con el mundo: en primer lugar, son aquellas entidades que *tienen experiencias* o –si se tiene en cuenta que las experiencias siempre están constituidas intersubjetivamente– aquellas entidades en las cuales las experiencias se manifiestan; y, en segundo lugar, son el lugar en el que se materializa la energía motivacional y, por tanto, donde los impulsos a la acción surten efecto.³⁵ Esto, por su parte, pone de manifiesto que los sujetos, como afirma la tradición fenomenológica desde Edmund Husserl, siempre están relacionados intencionalmente con “su” mundo; y que no se trata solo de un vínculo únicamente cognitivo, sino de una relación que es siempre también evaluativa y existencial. De esta manera, los sujetos son entendidos como entidades que son *encontradas* por el mundo y que toman una posición *intencional* ante él: el mundo se les manifiesta siempre ya como significativo en términos positivos (en el sentido de un desear) o negativo (en el sentido de un temer). Las relaciones con el mundo, por tanto, también pueden ser comprendidas como “concreciones de la intencionalidad”.³⁶

Por su parte, el *mundo* puede ser conceptualizado como *todo lo que se encuentra con nosotros* (o también, como *todo lo que puede encontrarse con nosotros*); aparece como el horizonte último en el que las cosas pueden acontecer y los objetos se dejan descubrir o, en términos de Blumenberg, como “metáfora para la totalidad de lo experienciable”.³⁷ Esta *totalidad*, sin embargo, se muestra al

35 Margaret Archer argumenta en un sentido similar; véase, por ejemplo, Margaret Archer, *Making our Way Through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

36 Christian Bermes, “Welt” als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, p. 7.

37 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp. 9-16 [trad. esp.: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000].

mismo tiempo como algo más y algo diferente a la suma todas las partes: el mundo es aquello que está siempre ya previamente dado a toda conciencia. En el sentido de una “subjetividad que munde”, como puede decirse siguiendo a Heidegger,³⁸ los sujetos se encuentran siempre ya *insertos en, envueltos por o relacionados con un mundo como todo*.

Este hecho es el que fundamenta las formulaciones fenomenológicas del “ser en el mundo” (Heidegger) o del “ser hacia el mundo” (*être au monde*, de Maurice Merleau-Ponty), el que funda los postulados de la “apertura al mundo” (Max Scheler) y de la “posicionalidad excéntrica” (Helmuth Plessner) de la antropología filosófica. “El ser humano se caracteriza por estar o integrarse como objeto en ‘el mundo’ —entendido este como un todo de entes— y, a la vez, por operar como el sujeto para el cual ‘mundo’ puede convertirse en tema.”³⁹ La precedencia e ineludibilidad del mundo con el cual la subjetividad se encuentra siempre ya relacionada es, en primera instancia y ante todo, *corporal*. Como especialmente Merleau-Ponty no se cansa de afirmar, un mundo sensible, y con él, toda clase de conciencia, surge por el efecto de la fuerza de gravedad sobre nuestro cuerpo, por el funcionamiento de nuestros sentidos y la tactilidad de la piel; como conciencia y percepción de una presencia, del presente de algo con lo cual el sujeto no solo se encuentra en relación sino que también es constitutivo de la experiencia y por tanto también del sujeto mismo. Si se sigue esta idea de una relacionalidad fundamental previa a la separación entre sujeto y objeto como fundamento originario de la *presencia del mundo* y de la *experiencia subjetiva*, entonces la resonancia aparece no como algo que se conforma entre un sujeto consciente de sí mismo y un mundo “listo”, sino como el acontecimiento en el que ambos se originan:

Al comienzo de la percepción se encuentra, como condición de toda relación con el mundo, la “apertura” del sujeto a un “algo” [...]. La “apertura” del sujeto es una figura del trascender: la diferencia sujeto-objeto solo es posible porque el ser perceptivo está siempre ya relacionado o abierto al mundo *qua* percepción, pero sin el acto consciente de contraponerse a él. Esta relación aún no es un vínculo identificador pero lo hace posible.⁴⁰

Como lo mostraré de forma exhaustiva más adelante, incluso esta apertura está prefigurada en términos corporales, en la medida en que desde la primera respiración todo ser vivo *procesa* el mundo, literalmente, a través de sí mismo, y

38 Christian Bermes, *op. cit.*, pp. 3, 7.

39 *Ibid.*, p. 238.

40 Yvonne Förster-Beuthan, *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*, Paderborn, Fink, 2012, p. 180.

luego, por supuesto, lo *incorpora* y lo secreta en la ingestión de alimentos. Como escribe Merleau-Ponty en su artículo “Lo metafísico en el hombre”,

A partir del momento en que he reconocido que mi experiencia, justamente en tanto que es mía, me abre a aquello que no soy yo, que soy *sensible* al mundo y al otro, todos los entes que el pensamiento objetivo [que surge más tardíamente pero que es reconstruido erróneamente como “originario”] ponía a distancia se acercan singularmente a mí. O, inversamente, reconozco mi afinidad con ellos; *no soy más que un poder de hacerles eco, de comprenderlos y de responderles [...]*.⁴¹

Bernhard Waldenfels precisó y elaboró esta idea definiendo la “responsividad” [*Responsivität* o *Antwortlichkeit*] como la propiedad fundamental más elemental del ser humano y de su vínculo con el mundo. Según su concepción, hay

un rasgo fundamental de responsividad que marca de cierta manera todo lo que ocurre en nuestro decir y hacer, y en todo otro comportamiento. La responsividad es aquello que hace que una respuesta sea una respuesta [...]. Si nuestra tentativa es convincente, la responsividad adquiriría la misma magnitud que las concepciones más conocidas de la intencionalidad y la comunicatividad, y al mismo tiempo tendría una “lógica” propia, diferente a la de los actos intencionales y las acciones comunicativas.⁴²

De hecho, esta idea según la cual el ser humano no es ante todo un ser capaz de lenguaje, razón o sensación, sino más bien un ser *capaz de resonancia*, fue desarrollada en primera instancia por la tradición fenomenológica, aunque también es discutida en la actualidad por abordajes teórico-inter-subjetivos como los que siguen a George Herbert Mead (para quien la subjetividad surge de la respuesta a la reacción en la mirada de la madre o de otras personas significativas)⁴³ y se ve apuntalada por descubrimientos neurofisiológicos como los provenientes de la investigación acerca del funcionamiento de las “neuronas espejo”.⁴⁴ La idea de que el material inicial de la realidad está constituido no por sujetos y

41 Maurice Merleau-Ponty, “Le métaphysique dans l’homme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 52, vol. 3/4, 1947, pp. 302-303 [trad. esp.: “La metafísica en el hombre”, en *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977]. [El primer subrayado aparece en el original; el segundo es mío].

42 Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, p. 320.

43 George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1993.

44 Para una visión de conjunto, véase, por ejemplo, Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was du fühlst, Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburgo,

objetos sino por relaciones y vinculaciones dinámicas inspira también los nuevos abordajes de las teorías de redes, como por ejemplo la mencionada teoría del actor-red (ANT) fundada por Bruno Latour y la concepción de Harrison White de una teoría de red fenomenológica (PNT).⁴⁵

Para esta conceptualización de las relaciones con el mundo es fundamental la idea de que las relaciones están, en primera instancia, fundadas e instituidas existencial y corporalmente; y de que el *mundo*, como el otro costado siempre presente de esta relación, nos *atañe* necesariamente como sujetos: tiene *significado* para nosotros y nos encontramos direccionados intencionalmente hacia él. Como lo mostraré más adelante en este libro, los elementos básicos de este concernir están constituidos por las figuras fundamentales de la *angustia* y el *deseo*. En cambio, la tripartición del mundo en un *mundo objetivo* de las cosas, un *mundo social* de los seres humanos y un *mundo interior subjetivo* de los sentimientos, deseos y sensaciones, tal como es propuesta por Günter Dux o Jürgen Habermas —entre otros—, aparece ya como el resultado de una operación mental y (pre)lingüística subsiguiente que remite a la capacidad y necesidad humanas de una conceptualización cognitivo-representacional del mundo. Esto significa que los sujetos no solo perciben el mundo y reaccionan ante él, sino que también lo conceptualizan como un mundo que se encuentra con ellos y en el cual están situados y actúan; y esta conceptualización —como también las formas de *praxis* en las cuales la vida humana tiene lugar y las relaciones con el mundo se concretizan— influye en cada caso en las sensibilidades y bloqueos de resonancia, y en las especificidades generales de la relación con el mundo. En este sentido, las *imágenes de mundo* no representan simplemente vínculos con el mundo ya establecidos, sino que también abren y franquean el mundo. Como buscó mostrar Günter Dux,⁴⁶ el mundo como totalidad es un concepto antropológico ineludible, referencia para el pensamiento y la acción (coherentes) del ser humano, también en el plano de las representaciones cognitivas.⁴⁷ Mientras no realice ninguna diferenciación, cuando en lo que

Hoffmann und Campe, 2006. Véase también Marco Iacoboni, *Las neuronas espejo*, Buenos Aires, Katz, 2009.

45 Acerca de ambos abordajes, véase Henning Laux, *op. cit.*

46 Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten: Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*, Weilerwist, Springer, 2000.

47 En contraste, la tesis formulada recientemente y con entusiasmo por Markus Gabriel de que “el mundo no existe”, puesto que simplemente no puede haber “una regla o fórmula del mundo que lo describa todo”, es solo una objeción a la posibilidad de una articulación completa y coherente del mundo; no deja sin efecto la necesidad de pensar el mundo como concepto de referencia (a pesar de que este parece ser justamente el objetivo que Gabriel persigue en su libro). Dado que esta tesis solo refiere al plano de la representación del mundo, no es ningún argumento contra mi tesis de la ineludibilidad del *mundo como hecho de la experiencia*. Véase Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, México, Océano, 2016.

sigue hable de *mundo* o *relación con el mundo*, me estaré refiriendo a todo esto a la vez: el mundo subjetivo, el objetivo y el social.

Sin embargo, una diferencia fundamental entre mi empresa y los abordajes de la fenomenología y de la antropología filosófica recién discutidos radica en que esas teorías suelen preguntarse por las condiciones y los aspectos de la relación humana con el mundo que son (antropológicamente) generalizables, universalizables e incluso trascendentales (y, a menudo, presociales); mientras que lo que me interesa a mí es investigar y destacar su impronta social y, por tanto, su carácter variable y modificable. Quiero mostrar que las condiciones sociales –las instituciones y las formas de la *praxis*, los modos de organización, las estructuras temporales y las relaciones de poder, etc.– influyen, forman y marcan no solamente los aspectos cognitivos o conceptuales de la relación con el mundo, sino *todos* sus momentos; es decir, también y sobre todo, los aspectos corporales y existenciales y, por supuesto, los intencionales y evaluativos. Si es cierto entonces que las formas de existencia humanas pueden comprenderse a partir del modo de su relación con el mundo, y si es correcto que estas relaciones con el mundo se establecen de manera fundamental a través de *relaciones y sensibilidades de resonancia* cuya conformación (y/o impedimento), a su vez, está organizada socialmente, entonces una *crítica de las condiciones de resonancia* aparece como la forma más elemental y al mismo tiempo más abarcadora de la crítica de la sociedad.

4. EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN

Debido a los motivos recién expuestos, y contra la apariencia que podría suscitar una ojeada fugaz al índice, la socialidad y la sociedad no serán introducidas recién en las últimas partes del libro, como factores adicionales que modifiquen, o incluso compliquen, las relaciones humanas y modernas con el mundo, sino que serán tratadas desde el comienzo mismo como aspectos constitutivos de las formas basales y corporales del vínculo con uno mismo y con el mundo. Por tanto, también están presentes cuando se analizan dimensiones aparentemente presociales de la relación con el mundo. A estas formas de relación con el mundo está dedicada en su conjunto la primera de las cuatro partes de la presente investigación. Puesto que la relación con el mundo es antes que nada corporal, parto del análisis de las formas corporales y corporeizadas de relacionarse con el mundo,⁴⁸ de experimentarlo y tomar posición ante él; más especí-

48 Al respecto, véase también Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlín, De Gruyter, 2009.

ficamente, parto del análisis de las maneras en que el cuerpo y el mundo están siempre ya intrincados y entrelazados.

En el capítulo II, las formas basales de procesamiento del mundo –como respirar, comer, dormir y también la dimensión corporal del hablar– se colocan en el centro de la consideración, para luego, en el capítulo III, poner el foco en el rol del cuerpo como instrumento, medio, objeto y elemento de la relación con el mundo en general. Según el programa de investigación esbozado, la pregunta por las posibilidades, la variabilidad y los límites de las relaciones *resonantes y mudas* (o *alienadas*) con el mundo estará en el centro de las reflexiones. Aquí se mostrará que un vínculo resonante con el mundo precisa de una capacidad doble de resonancia; capacidad que se conforma, en primer lugar, entre el *sí mismo* o el *espíritu* y el *cuerpo* y, luego, entre el cuerpo y el *mundo* (por más problemáticas que sean las separaciones implicadas). Este postulado se vuelve más evidente y menos controversial cuando tomamos en consideración las múltiples formas patológicas de la *alienación* respecto del propio cuerpo y del cuerpo con relación al mundo físico circundante: para que la idea de que existen “bloqueos de resonancia” en el vínculo con el cuerpo obtenga al menos una cierta plausibilidad práctica o cotidiana, no es necesaria una investigación de las innumerables prácticas o consejos medicinales, gimnásticos e incluso esotéricos que nos prometen *volver a sentir* (y a escuchar responder a) *nuestro propio cuerpo*. De hecho, la historia de la modernidad está codeterminada de manera considerable por la preocupación, a veces incluso articulada políticamente, de una lenta pérdida del sentido de la *corporalidad* de nuestra existencia; y esta preocupación es la que inspiró, por ejemplo, el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty. Como veremos, hay buenos motivos para suponer que una de las precondiciones para establecer un vínculo logrado (resonante) con el mundo en general consiste en tener un vínculo “corporal-anímico” [*leibseelisch*] consigo mismo que sea sensible a la resonancia.

El capítulo IV se concentra en los aspectos emocionales, evaluativos y cognitivos de nuestra relación con el mundo. De lo que se trata aquí es de investigar con mayor detenimiento los momentos y las formas fundamentales de la experiencia del mundo, y de la *toma de posición* ante él o de la apropiación del mismo, que le permiten al sujeto enfrentarse con un mundo constituido por posibilidades, obstáculos, atracciones y repulsiones, respecto del cual reacciona con angustia y deseo pero también con una actitud interpretativa, actuante y cognitiva. El intento del sujeto de asegurarse su lugar, sus márgenes de manobra y su orientación de movimiento en el mundo puede considerarse como una operación basal en el surgimiento de la subjetividad.

A partir de allí, en el capítulo V, central para el proyecto, se analizarán las categorías básicas de la *resonancia* y la *alienación* como las dos formas funda-

mentales y complementarias de relación con el mundo, y se definirá también su vínculo entre sí, de manera tal que los vínculos resonantes y mudos con el mundo puedan guiar como *ideas regulativas* el camino ulterior de la investigación. Aquí se mostrará que existen indicaciones psicológicas y psicosociales –e incluso pruebas– de que en su acción los sujetos humanos añoran experiencias de resonancia y temen experiencias de alienación, y también de que la subjetividad y la socialidad son solo posibles debido a relaciones de resonancia.

La resonancia puede convertirse entonces en una categoría clave para la búsqueda de un nuevo parámetro de la vida lograda. Sin embargo, también cabe señalar que no alcanza simplemente con contraponer la *resonancia buena* a la *alienación mala*; antes bien, en este punto, los problemas conceptuales recién comienzan. Estos problemas obedecen a varios factores: en primer lugar, a que también pueden identificarse experiencias que presentan los rasgos de una resonancia “negativa”, por cuanto que son perjudiciales para los sujetos o tienen “efectos colaterales” normativamente indeseados e incluso fatales; en segundo lugar, al hecho de que la añoranza de una resonancia total y persistente del mundo se revela como una tendencia patológica para la subjetividad y potencialmente totalitaria en términos políticos; y (ligado a ello), en tercer lugar, a que las formas y las fases de la alienación deben ser comprendidas como ineludibles e incluso como presupuestos de las relaciones futuras de resonancia. Además, se demostrará la necesidad de distinguir conceptualmente entre los momentos cortos (y a menudo intensivos) de *experiencias* de resonancia y las *relaciones duraderas de resonancia*, que constituyen una base estable y confiable para esas experiencias (repetibles). Definiré estas relaciones duraderas como *ejes de resonancia*. Por supuesto, todo esto exige grandes esfuerzos de diferenciación, que me ocuparán en los capítulos que siguen.

Si la primera parte del libro está dedicada en su conjunto a la aclaración de los presupuestos categoriales de la teoría de la resonancia, la segunda (capítulos VI a IX) se concentra en las formas *concretas* y en los campos sociales de experiencia y acción en los cuales los sujetos buscan y encuentran resonancia en la sociedad (tardo)moderna (y en los que tienen también *experiencias de alienación* y padecen el “enmudecimiento” de segmentos del mundo). Para ello distingo categorialmente tres formas de relaciones de resonancia cuya diferencia se sustenta en las respectivas cualidades del segmento de mundo que en cada caso resuena. Las relaciones de resonancia con otros seres humanos constituyen la *dimensión horizontal* de la resonancia, que encontramos en las relaciones de amor y amistad, y también –al menos en la modernidad– en la política. La reconceptualización de la política como esfera de resonancia –en la cual la democracia aparece como el instrumento central de la modernidad para *hacer hablar* o volver responsivo al mundo de las instituciones públicas y las estructuras de la vida compartida colectivamente– constituye el núcleo de mi