

# NEW LEFT REVIEW 131

SEGUNDA ÉPOCA

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 2021

## ARTÍCULOS

WOLFGANG STREECK	Elecciones alemanas	7
SUJATHA GIDIA Y ALAN HORN	Raza, casta, clase	19
MIKE WAYNE	Hojas de ruta para después de Corbyn	43
J. X. ZHANG	El barrito del elefante	77
FRANCO MORETTI	Una nueva intuición	97
ADRIAN GRAMA	¿Antídotos contra la alienación?	109

## CRÍTICA

TOM HAZELDINE	Transformatrix	132
RYAN RUBY	La privatización de los grandes relatos	142
RICHARD SEYMOUR	Modelos para la ralentización	158

---

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO  
**25M**  
DEMOCRACIA

SUSCRÍBETE

**ts**  
d traficantes de sueños



## ¿ANTÍDOTOS CONTRA LA ALIENACIÓN?

### *La filosofía social de Hartmut Rosa*

«ADICTOS, MISERABLES, AVARICIOSOS, desorientados». Los ricos, nos informa Hartmut Rosa, también sufren. Ya sean los ejecutivos japoneses, los directivos franceses o los banqueros estadounidenses, todos están atrapados en la rueda para hámsteres del neoliberalismo y sus vidas carecen de mucho sentido más allá de la persecución compulsiva del beneficio<sup>1</sup>. Los trabajadores y trabajadoras, naturalmente, no lo tienen mejor: los camioneros están aterrorizados por los cronogramas de entrega y los oficinistas por los plazos, mientras que a otros les atormentan las métricas de rendimiento horario y los indescifrables gráficos de productividad. Lo peor está reservado a los desempleados y a los excluidos del mercado laboral, cuyo exceso de tiempo se convierte en una carga, en la marca de la marginación en una sociedad moldeada por la escasez de tiempo. ¿Y los jóvenes profesionales con contratos temporales? Van sin descanso de un sitio a otro, de piso de alquiler en piso de alquiler, sin llegar a conocer nunca a sus vecinos, por no hablar del panadero local<sup>2</sup>.

En Alemania, ni siquiera los profesores universitarios están exentos de este tormento. Cuando eran asistentes de investigación, algunos sentían que al menos perseguían un objetivo, con un horizonte temporal que ofrecía un mínimo de estructura a sus vidas. Una vez conseguido la *Lehrstuhl*, la cátedra, lo que sigue es una carrera sin rumbo, materialmente satisfactoria pero carente de sentido, que zigzaguea entre proyectos y solicitudes de financiación. Si algún día los extraterrestres

---

<sup>1</sup> Hartmut Rosa, «Idiotenspiel», *Le Monde Diplomatique*, 13 de abril de 2012.

<sup>2</sup> Hartmut Rosa, «Mein Handy nervt», *Le Monde Diplomatique*, 12 de mayo de 2006.

aterrizaran en la Tierra, se sorprenderían al descubrir a tantos seres humanos infelices, exhaustos en medio de la abundancia, con esos episodios agudos de agotamiento severo [*burnout*] que constituyen el malestar universal de la época<sup>3</sup>. ¿No deberíamos dejar de preocuparnos por la desigualdad y la justicia social para redescubrir en su lugar la noción de alienación y poner en tela de juicio toda nuestra época impulsada por el crecimiento? Dado que tanto los ricos como los pobres corren el mismo riesgo de agotamiento severo y están igualmente expuestos a una existencia inane, ¿no deberíamos preocuparnos más por la cuestión de cómo llevar una vida mejor?

En las últimas dos décadas, Rosa, un destacado sociólogo alemán, ha intentado restaurar la centralidad de estas cuestiones para toda crítica del capitalismo contemporáneo y procurado esbozar, en una obra de ambición luhmaniana, los contornos de la vida buena, que, se nos dice, está al alcance de todos nosotros. Una serie de extensos volúmenes –en alemán: *Beschleunigung* (2005), *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012) y *Resonanz* (2016)– forman la columna vertebral de este proyecto, algo así como los sillares de un arco teórico que abarca desde el diagnóstico hasta el pronóstico y la cura prospectiva<sup>4</sup>. Innumerables volúmenes editados y una miríada de publicaciones más breves en alemán e inglés complementan el perfil académico de un autor en la cima de sus energías intelectuales y atestiguan el dominio de los

<sup>3</sup>Hartmut Rosa entrevistado en *Weil Kapitalismus sich ändern muss*, Wiesbaden, 2014, p. 29; «TINA und die Aliens», *Le Monde Diplomatique*, 11 de noviembre de 2005.

<sup>4</sup>La correlación entre las obras en alemán y en inglés de Rosa no es exacta. Su primer libro, *Identität und kulturelle Praxis* (Frankfurt, 1998), originariamente su tesis doctoral, no ha sido publicado en inglés; en cambio, el primero de sus trabajos en aparecer fue un trabajo de divulgación, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (Aarhus, 2010), que posteriormente apareció en alemán como *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Frankfurt, 2013) [ed. cast.: *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Madrid, 2016]. Su segundo libro, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt, 2005), apareció en inglés como *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (Nueva York, 2013). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik* (Berlín, 2012) contiene varios ensayos originalmente publicados en inglés que el propio Rosa tradujo al alemán; la colección como tal no tiene equivalente en inglés. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlín, 2016) se tradujo entonces como *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (Londres, 2019) [ed. cast. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*, Madrid, 2019]. La más reciente monografía de Rosa, *Unverfügbarkeit* (Frankfurt, 2018), apareció como *The Uncontrollability of the World* (Londres, 2020) [ed. cast. *Lo indisponible*, Barcelona, 2020].

recursos institucionales propios de su puesto de catedrático de Sociología General de la Universidad de Jena y de director del Max-Weber-Kolleg de Erfurt. Las entrevistas periódicas en los medios de comunicación del país, además de las apariciones en televisión y las conferencias públicas –charlas TED incluidas– han otorgado a Rosa una visibilidad pública de la que pocos intelectuales de la izquierda gozan actualmente.

Recurrentemente tildado de predicador de la lentitud, de gurú de la desaceleración, de oráculo del poscrecimiento o de terapeuta de las vidas desperdiciadas en la depresión, a Rosa le cuesta aceptar estos epítetos. Prefiere que se le conozca por los conceptos que ha elaborado para dar sentido a nuestras enajenadas relaciones sociales, en particular el de «resonancia» o, más recientemente, el de «incontrolabilidad». Por ello, no es casualidad que el Institut français d'Allemagne, a medio año de la pandemia, le invitara a aparecer junto a Bruno Latour en un diálogo televisado sobre las consecuencias del coronavirus para el futuro del planeta. Si tales laureles nos hablan del reconocimiento público de Rosa como una de las mentes más destacadas de Alemania, ¿qué decir del proyecto intelectual que hay detrás?

## I. PATOLOGÍAS DEL PRESENTE

Las metáforas médicas suelen dar lugar a una mala teoría social. No piensa lo mismo, sin embargo, quien fuera asesor de la tesis doctoral de Rosa en la Universidad Humboldt de Berlín en la década de 1990, Axel Honneth, para quien la noción de patología social constituye el eje del pensamiento radical moderno<sup>5</sup>. Para Honneth, desde que Rousseau denunciara la aparición de una civilización comercial en el siglo XVIII europeo, toda una serie de pensadores –Hegel y Marx, Nietzsche y Freud, hasta las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, etcétera– han tratado de comprender los efectos constrictivos del capitalismo sobre la autorrealización humana. Dos rasgos constitutivos diferenciaban esta línea de pensamiento de otras ramas de la filosofía. La primera era en gran medida epistemológica. Por muy diversos que fueran estos pensadores, todas sus concepciones de la autorrealización humana derivaban de un análisis de la economía capitalista, más que de principios morales o de especulaciones metafísicas.

---

<sup>5</sup> Axel Honneth, «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie [1994]», en A. Honneth, *Das Andere Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2017, pp. 11-69.

Aunque cada uno de ellos apeló de una manera u otra a las filosofías de la historia o a las antropologías filosóficas, ello no hizo sino agudizar sus investigaciones, posteriormente enriquecidas durante el siglo XIX por el auge de la sociología empírica. Ninguno de ellos evaluó su época apelando a visiones utópicas, pasadas o futuras.

El segundo rasgo fue su concentración en la alienación, abordada bajo diversas formas. Se consideraba que el capitalismo (o la civilización burguesa, o simplemente la «modernidad») no solo producía privaciones, sino también una pérdida de objetivos que desviaba u obstruía la búsqueda de ideales éticos más elevados. Para Honneth, el análisis paradigmático de principios del siglo XX en esta línea no fue tanto la elaboración de Lukács de la reificación, dada su atención exclusiva al proletariado, como la cartografía efectuada por Helmuth Plessner de la esfera pública liberal en declive y su exposición de las limitaciones en la formación de la identidad que este proceso implicaba. El lenguaje de la patología sirvió así para delinear un determinado planteamiento del presente. Al igual que la práctica médica, la teoría requería un sentido de la posesión sin trabas de las propias funciones corporales, para detectar el exceso de dolencias que plagaban el orden social del mercado y ofrecer prescripciones para remediarlas.

La genealogía intelectual de Honneth, abiertamente idiosincrática, dejó en Rosa una impronta duradera. ¿Qué agenda de investigación sugería el compromiso con esta versión de la filosofía social? La respuesta de Rosa fue doble. El pensador más reciente en el panteón de Honneth era Charles Taylor, cuya obra *Sources of the Self* (1989) se consideraba que ofrecía la oportunidad para repensar algunas de las patologías sociales de la era moderna. El primer libro de Rosa –*Identität und kulturelle Praxis* (1998)– fue, por lo tanto, una obra de exégesis que abarcaba la totalidad de los escritos de Taylor, desde su temprana militancia en la Nueva Izquierda británica hasta sus principales contribuciones filosóficas, pasando por sus intervenciones en la política y la vida cultural canadienses. Paralelamente, Rosa desarrolló los rudimentos de su propio análisis del fin de milenio, reivindicando la importancia de una crítica ética del capitalismo y la repolitización de las cuestiones de la vida buena, relegadas durante mucho tiempo a la esfera privada por el liberalismo.

Aunque posteriormente sería objeto de refinamiento o reformulación, aquí ya encontramos la línea central de investigación de Rosa: ¿por qué,

siendo libres de elegir cualquier tipo de vida que podamos imaginar, siempre optamos por convertirnos en productores y consumidores, y nos vemos arrastrados a carreras beneficiosas para el capitalismo? La contradicción fundamental de la sociedad contemporánea debe situarse, por consiguiente, en la relación existente entre el liberalismo y el capitalismo: el primero fomenta la autonomía y la autenticidad en el marco de disposiciones constitucionales neutras, que no imponen ningún código ético particular a sus ciudadanos; el segundo las niega, limitando la selección de vidas posibles a aquellas que se ajustan a los parámetros de la eficiencia económica. La implacable conclusión de Rosa en uno de sus primeros ensayos importantes registraba su propia patología: «A escala colectiva, no somos realmente libres para definir *la buena sociedad* de la manera que estimemos oportuna»<sup>6</sup>. Esta falta de libertad, o heteronomía, era la fuente de buena parte del sufrimiento contemporáneo: la sensación de que la propia vida está dirigida desde arriba o desde lejos.

Esta observación se basaba en dos premisas. La menos llamativa, puesto que ya había sido formulada por Taylor en los primeros capítulos de *The Ethics of Authenticity* (1991), era la comprensión de Rosa de la modernidad —del liberalismo y la democracia, que desde un punto de vista histórico emergieron conjuntamente— como una promesa de autonomía y autenticidad, tanto individual como colectiva. A diferencia de los súbditos premodernos, cuyas trayectorias sociales estaban asignadas por la tradición, los individuos modernos gobernaban sus propios recorridos vitales y elegían en consecuencia sus estilos de vida, respondiendo a su llamada interior y manteniéndose fieles a sus respectivas vocaciones. También el capitalismo, de acuerdo con sus primeros ordenes industriales o fordistas, apostó por esta promesa, contribuyendo a disolver los lazos de la costumbre y la coacción que conformaban cualquier *Ständeordnung* [orden estamental] anterior. La otra cara de la moneda es que las sociedades modernas carecen de una concepción global de la vida buena y ello no porque, por ejemplo, los ideales tomistas se hayan extinguido, sino porque imponerlos a los individuos violaría el principio básico de la modernidad: la autodeterminación. Gran parte del atractivo de la modernidad residía, de esta forma, en la ampliación del ámbito de la autodeterminación, dado que el capitalismo se encargaba de generar suficiente riqueza y movilidad social como para permitir a los individuos perseguir sueños y deseos que, aunque quizá estuvieran a medio concebir, eran genuinos.

---

<sup>6</sup> Hartmut Rosa, «On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity», *Constellations*, vol. 5, núm. 2, 1998, p. 203.

La segunda premisa de Rosa era más original. La cuestión central no era tanto que el capitalismo no proporcionara los bienes (pues las sociedades modernas estaban claramente en mejor situación que todas las formaciones sociales anteriores), ni que lo hiciera de forma sesgada, concentrando la riqueza en la cúspide social. Lo crucial, por el contrario, era que el impacto combinado de la competencia y la aceleración –su escalada mutua en busca de tasas de crecimiento cada vez más altas– restringía gravemente la posibilidad de autodeterminación. Así, lejos de potenciar la autonomía y la autenticidad, el capitalismo se convirtió en una forma de «dominación extranjera» (*Fremdherrschaft*), en un «totalitarismo del crecimiento» (*Wachstumstotalitarismus*), en un «régimen de coacción» (*Zwangsregime*) o, finalmente, en una «compulsión a la escalada» (*Steigerungszwang*).

### *La obligación de competir*

Para Rosa, ninguna teoría crítica digna de ese nombre podía permitirse ignorar el «*diktat* de la aceleración» (*Beschleunigungsdiktat*). Sin embargo, ni Habermas ni Honneth habían tomado nota de ello. El primero escribió como si la deliberación no incurriera en un coste temporal, como si la práctica de la argumentación y la persuasión pudiera desarrollarse haciendo caso omiso al imperativo de la rapidez. El segundo, por su parte, restó importancia a la obligación de competir en todas las esferas vitales y al consiguiente debilitamiento de las identidades construidas a lo largo de la vida hasta el punto de hacer casi imposible el reconocimiento: hoy en día, uno ya no es panadero, sino que solo trabaja como tal hasta que aparezca la siguiente oferta de trabajo mejor. No se trata de defectos singulares. En opinión de Rosa, las ciencias sociales en su conjunto no nos estaban diciendo qué era exactamente lo que estaba mal en el capitalismo. Por ejemplo, la teoría política normativa, que en su mayor parte sigue bebiendo de *A Theory of Justice* (1971) de Rawls, se negaba a reconocer que, por muy justa que fuera la redistribución de bienes y derechos, la alienación inducida por la dinámica del crecimiento sin fin era poco probable que se redujera. La justicia social rawlsiana sería perfectamente compatible con la experimentación de una pérdida total de sentido.

Las disciplinas más empíricas se enfrentaban al mismo dilema. Amontonaban las pruebas de la creciente desigualdad, económica o de otro tipo, y reclamaban una justa redistribución del producto social, vía

impuestos, subsidios y derechos de tercera generación. Ninguna de ellas, como tampoco el marxismo de antaño, caía en la cuenta de que reclamar un trozo mayor del pastel era otra forma de mantener el balón en juego<sup>7</sup>. Las luchas distributivas sobre los ingresos y el bienestar fueron en su día los motores del crecimiento y es en gran medida a sus logros durante el siglo xx a los que debemos el *absolute Terrorregime* de hoy. El propio pastel, según afirma Rosa de forma memorable, está podrido. ¿Cómo debería proceder, entonces, una renovación de la teoría crítica?

Desde su punto de vista, la materia prima para construir una crítica actualizada del capitalismo eran las aspiraciones de la gente o, al menos, sus quejas, medidas frente a los estándares de éxito operativos en la actual coyuntura histórica. La distancia existente entre ambos, proponía Rosa, ofrecía la oportunidad de evaluar «el potencial patológico de la sociedad en relación con tres diagnósticos entrelazados: irracionalidad, reificación y alienación. En tanto que seres con capacidad de interpretarse a sí mismos y dotados de hojas de ruta morales, los individuos poseían sus propias concepciones de la vida buena, incluso cuando eran incapaces de realizarlas; el deber del teórico crítico era tomarlas en serio. Todos estos conceptos populares son, por supuesto, históricamente variables. Sin embargo, independientemente de cómo se transformen a lo largo del tiempo, estas concepciones chocan con los principales motores del capitalismo: el crecimiento y la aceleración. Solo entendiendo la lógica subyacente de la *Wachstumsgesellschaft* [sociedad del crecimiento], más que sus encarnaciones específicas, la teoría crítica estará finalmente a la altura del desafío actual: explicar no una configuración dada del poder y la propiedad, la ley y el trabajo –o de la producción, el consumo y el intercambio–, sino esos «extraños mecanismos psicológicos no investigados que nos hacen hacer cosas que no queremos hacer» y que, por lo tanto, frustran nuestra búsqueda de la felicidad<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Según Rosa, el marxismo malinterpretó hasta qué punto los propietarios del capital salen perdiendo con el capitalismo y subestimó el papel modernizador de la lucha de clases, que históricamente contribuyó a estabilizar el crecimiento; Hartmut Rosa, «Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose», en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx*, Berlín, 2013, pp. 394-411.

<sup>8</sup> Hartmut Rosa, «Wieder die Unsichtbarmachung einer "Schicksalsmacht". Plädoyer für die Erneuerung der Kapitalismuskritik», *Berliner Debatte*, núm. 15, 2004, p. 88. «Wir tun etwas, was wir nicht tun wollen» [Hacemos algo que no queremos hacer], es también como Rosa definió la alienación en *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, cit., p. 313.



## 2. GRAN NARRATIVA

Cuanto más grandioso es el relato, más débiles son sus controles históricos. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* prácticamente no aborda los acontecimientos de la historia europea o mundial, rara vez nombra a los actores históricos o identifica las geografías y hace un escaso uso de los marcadores cronológicos básicos: guerra, revolución y crisis económica. La periodización de Rosa es también bastante aséptica, cuando distingue entre tres «modernidades» estrictamente alineadas: la temprana, la clásica y la tardía, esta última marcada por el colapso del comunismo, la reunificación alemana y la revolución digital. Lo más notable, sin embargo, es la ausencia de la clase en tanto que principio organizador de la estructura social, sobre todo en la asignación de experiencias específicas del tiempo. A fin de cuentas, la Alemania del siglo XX fue el gran laboratorio de lo no sincrónico, un país con una «cantidad particularmente grande de material precapitalista», como escribió una vez Ernst Bloch. Publicado en el exilio, poco después de la llegada de Hitler al poder, el libro de Bloch *Erbschaft dieser Zeit* [*La herencia de nuestra época*, 1935] fue quizá la primera evaluación de esta peculiaridad —el *Sonderweg* [camino especial] del país— en estos términos. Al salir de una revolución burguesa tardía, retrasada, Alemania mostraba «restos no superados de una realidad económica y de una conciencia más antiguos»; su campesinado y su clase media vivían desincronizados con el presente de Weimar, comprometidos con una época de brujas, exorcistas, «judíos fantasmales y el nuevo Baldr». A finales del siglo XX, incluso observadores extranjeros, como el historiador francés François Hartog —más tarde teórico del *présentisme*—, podían detectar las huellas de lo asincrónico. Paseando por Berlín en la década de 1990, encontró vestigios de *temps différents, décalés, désaccordés*, sedimentos de un siglo en el que el tiempo transcurría de forma diferente para las distintas personas. En contra de estas observaciones, Rosa probablemente señalaría que después de 1989 los alemanes orientales tardaron apenas quince años en converger en la *Zeitkultur* de sus compatriotas occidentales. Las peculiaridades nacionales o la diversidad del tiempo vivido a través de las líneas de clase palidecían ante el dictado de la velocidad<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Hartmut Rosa (ed.), *fast forward. Essays zu Zeit und Beschleunigung*, Hamburgo, 2004, p. 9; véanse también Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zúrich, 1935; *Heritage of Our Times*, Cambridge, 1991, p. 201 [ed. cast.: *Herencia de esta época*, Madrid, 2019]; François Hartog, *La chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsch*, París, 2013, pp. 54-55.

Planteada a un alto nivel de abstracción, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* ofrecía una interpretación de la lógica del desarrollo histórico de los últimos tres siglos en forma de teoría de la modernización. Para entender cómo hemos llegado a vivir en sociedades que se ven obligadas a moverse cada vez más rápido para reproducirse, Rosa argumentaba que era necesario efectuar un análisis del cambio social en términos de «estructuras temporales». Ninguna otra noción captaba mejor estas transformaciones que la de *aceleración social*, que además tenía la ventaja de apelar a las experiencias cotidianas de todos y cada uno de nosotros. ¿Por qué deberíamos negar en realidad la evidencia de nuestras propias vidas?

Nacido en 1965 en Lörrach –una pequeña ciudad del valle del Wiese, a orillas del Rin y la Selva Negra– en una familia de clase media baja (su padre era panadero), Rosa recuerda que su vida se aceleró cuando entró en la universidad en la cercana ciudad de Friburgo. Londres y Berlín, donde continuó sus estudios, eran otra cosa, grandes metrópolis europeas impulsadas por ritmos diarios artificiales. Sin embargo, nada se podía comparar con Nueva York, donde Rosa pasó un tiempo en la New School for Social Research: «¿Hay algún lugar mejor que Times Square para reflexionar sobre la aceleración moderna?»<sup>10</sup>. A lo largo de esos años conservó un punto de apoyo en la Selva Negra, donde se retiraba a escribir con tranquilidad y tomarse un respiro de la frenética vida de profesor universitario. El hecho de que momentos como estos no estén exentos de fricciones es un indicio de lo alienadas que están nuestras vidas en la modernidad tardía. En un párrafo aparentemente biográfico, que vale la pena citar con cierta extensión para transmitir el carácter de su pensamiento sociológico-filosófico, Rosa escribe:

Alguien que haga un viaje a la Selva Negra durante un fin de semana se encontrará, por ejemplo, con la siguiente «lista de tareas»: «Cuando llegues envíame como adjunto el archivo en el que estamos trabajando. Llámame en algún momento del fin de semana. Cuando estés en la Selva Negra, no dejes de visitar Friburgo, que está –¡como mucho!– a una hora de distancia. Este fin de semana por fin tendrás tiempo de echar un vistazo a nuestra página web. El domingo, por cierto, hay un programa interesante en el canal tal o cual que tiene que ver con tu tema, etcétera».

---

<sup>10</sup> «La mia missione è decifrare la nostra forma di vita. Intervista a Hartmut Rosa», *Annali di studi religiosi*, vol. 21, 2020, p. 115.

A la vista de todo esto, comenta Rosa, un fin de semana en la Selva Negra en la modernidad tardía sin coche, teléfono ni Internet se podría antojar como un «oasis de desaceleración», que promete tiempo para cortar leña, mirar las estrellas o hacer senderismo. Sin embargo, incluso aquellos que lo consigan tendrán que asegurarse de que durante la semana siguiente podrán recuperar el «tiempo perdido» acumulado: el buzón del correo electrónico estará repleto, habrá que hacer la llamada, ver el programa de televisión en DVD. «Todo esto lleva a una agudización de la escasez de recursos de tiempo *fuera* del oasis de la desaceleración, por lo que se perderán irremediamente algunas oportunidades»:

En vista de los considerables costes de la desaceleración individual, un actor racional presumiblemente elegirá la opción de pasar un fin de semana en la casa rural que ofrece todas las oportunidades técnicamente posibles, aun con la firme decisión de no utilizarlas. Sin embargo, el hecho de que sea fácil «enviar rápidamente el archivo adjunto», «ver solo este programa de televisión» o «conducir hasta Friburgo única y exclusivamente para ir a este concierto» cambia significativamente el cálculo de los costes y beneficios del uso de la tecnología y, por lo tanto, también desplaza la carga de la justificación *en contra* de la desaceleración prevista. Si las posibilidades de aceleración están incluso disponibles *in situ*, el «oasis» difícilmente puede conservarse<sup>11</sup>.

¿Cómo hemos llegado hasta aquí? El punto de partida para Rosa es el «alba de la modernidad», el siglo XVIII, el *Sattelzeit* y la interpretación que de él hace Koselleck en *Futuro pasado* [*Vergangene Zukunft*, 1979] como una época marcada por la enorme distancia existente entre el «espacio de la experiencia» y el «horizonte de la expectativa»: el pasado ya no sirve como guía para el futuro. La historia como progreso, único y abierto, nació en algún momento entre los años 1750 y 1850. También lo hizo la aceleración, el «crecimiento cuantitativo por unidad de tiempo» de las innovaciones tecnológicas, de la transformación social y del ritmo de la experiencia vivida. Tres fuerzas motrices configuraron inicialmente este proceso, creando una dinámica autopropulsora que exigía tasas de aceleración cada vez mayores. La primera fue la «valorización del capital», que requería maquinaria que ahorrara trabajo y tiempo, lo cual desató una espiral de competencia en el transporte, la comunicación y la producción. El segundo fue lo que Rosa llamó «diferenciación funcional» (un término prestado de Luhmann), esto es, la creciente complejidad de las sociedades modernas en virtud de la cual cada «subsistema» –la política, la familia, el trabajo, etcétera– exigía una mayor proporción de

<sup>11</sup> H. Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, cit., p. 158; *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, cit., p. 253.

recursos de tiempo. Por último, la cultura, o la «energía motivacional» que engrasaba esta carrera hacia delante, haciéndola atractiva para la mayoría: la promesa de enriquecimiento, movilidad y mejora general del individuo de una generación a otra.

Una vez puesto en marcha, este triple desarrollo impuso su propia condición de reproducción: la «estabilización dinámica», que producía tasas de crecimiento cada vez más altas a velocidades cada vez más rápidas durante las veinticuatro horas del día. En el siglo xx, el periodo de la «modernidad clásica», el Estado desempeñó el papel de «partera» de la aceleración. Entre la guerra y el bienestar, las políticas de modernización dinamizaron las sociedades desde arriba y la política presidió la dirección del cambio por medios autoritarios o democráticos. La modernidad tardía, que coincide más o menos con las tres décadas transcurridas desde 1990, cambió todo esto, reinstalando los mecanismos de estabilización.

Para Rosa, la modernidad tardía es la imagen invertida de su precursora. Gran parte de lo que había impulsado la aceleración social en el periodo anterior, hasta la década de 1990, era ahora un freno a la misma. Las pretensiones de soberanía del Estado-nación obstaculizaban ahora los «flujos globales»; la burocracia se había convertido en una fuente de retrasos; la democracia era demasiado lenta como modo de toma de decisiones; la rígida separación entre trabajo y vida, orgullo de las biografías burguesas y proletarias, se convertía ahora en un obstáculo para la flexibilidad y la dinamización del mundo de vida; la identidad personal, antaño estable desde la cuna hasta la tumba, pasó a ser objeto de una alteración constante para ser desplegada circunstancialmente en función de las oportunidades; y los planes de vida prácticamente desaparecieron, al igual que gran parte de lo que solía planificarse, desde las carreras profesionales hasta la jubilación. Por último, la «dirección política» había cambiado de rumbo. Ahora, señalaba Rosa, son los progresistas y no los conservadores los que están principalmente del lado de la desaceleración, reclamando el control político de la economía, la ampliación de la democracia y la protección del medioambiente.

Más allá de esto, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* elaboró una ley de hierro del cambio social: como la tasa de crecimiento (es decir, la tasa de aumento cuantitativo de «la producción de bienes y servicios, del número de comunicaciones realizadas, de las distancias recorridas, de las actividades realizadas, etcétera») era siempre superior al ritmo de aceleración, el tiempo

se hacía cada vez más escaso<sup>12</sup>. Los individuos de la modernidad tardía perseguían ahora demasiados bienes, se enfrentaban a demasiadas opciones y debían satisfacer demasiadas exigencias. ¿Cómo explicar si no la simple paradoja de que, por mucho tiempo que consigamos ahorrar, nos sigue quedando menos? La consecuencia ha sido un presente de «dinamización sin dirección» o de «estancamiento frenético» en el que la *posthistoire*, que define el tiempo congelado de las grandes colectividades, encuentra su correlato natural a escala individual en el agotamiento severo y la depresión. La vida misma ha perdido su horizonte temporal.

*Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, que en su origen fue concebida como una *Habilitationsschrift* [disertación escrita con la que se obtiene la capacitación para acceder a una cátedra universitaria en Alemania], fue escrita con cautela. En cambio, en *Sociology, Capitalism, Critique*, que es una intervención más polémica, escenificada como un debate entre Rosa y sus colegas Klaus Dörre y Stephan Lessenich, con los que coordina un grupo de investigación sobre las sociedades del poscrecimiento en Jena, Rosa se mostró más desinhibido, llegando a hacer alguna analogía escandalosa. Cuando se le pidió que explicara la relevancia de su teoría de la aceleración y que aclarara su sociología de la vida buena, Rosa explicó:

Si un régimen totalitario se caracteriza por el hecho de que sus súbditos se despiertan en mitad de la noche empapados en sudor, con el pulso acelerado, atormentados por lo que sienten como una tonelada de presión que pesa sobre ellos –lo que, en realidad, solo puede describirse como miedo existencial–, entonces vivimos de hecho bajo un *régimen de tiempo* totalitario: el sentimiento ahora mismo mencionado probablemente les resulte más familiar a los ciudadanos de las sociedades capitalistas tardías que a los súbditos de la mayoría de las dictaduras. La ansiedad de la modernidad tardía no la provocan los servicios de inteligencia ni los esbirros de algún tirano. Los sujetos se despiertan cada mañana con el temor de no estar al día, de perder el contacto, de no poder hacer frente a la carga de trabajo, de quedarse atrás; en algunos casos, se despiertan por la aplastante certeza (por ejemplo, en el caso del parado o del que ha abandonado la escuela) de que *ya* se han quedado atrás. Sin embargo, si la heteronomía significa que la propia vida viene determinada por compulsiones y contingencias externas, entonces los sujetos de las sociedades modernas tardías viven con toda seguridad bajo una forma históricamente inédita de «gobierno extranjero», independientemente de la promesa liberal de libertad y de los requisitos mínimos de su código ético<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Véase H. Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, cit., pp. 206, 268, 302.

<sup>13</sup> Klaus Dörre, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique*, Londres y Nueva York, 2015, p. 91.

Contra los argumentos de Rosa se han planteado dos objeciones complementarias, ambas parcialmente injustificadas. Así, Dörre ha detectado en estos un «marxismo lukácsiano sin proletariado», a la busca y captura de cualquier prueba que confirme sus presupuestos, pero carente de un vocabulario conceptual para explorar el capitalismo realmente existente. Para Lessenich, por su parte, la tesis de la aceleración es «una crítica social de las elites culturales para las elites culturales» en la línea de lo que se lee habitualmente en las páginas del semanario *Die Zeit*, pero que no se sostiene fuera del universo social de la clase media<sup>14</sup>. La referencia de Rosa a una dinámica sistémica o a una lógica estructural, así como su marginación de las nociones de propiedad privada y de clase social, se hacen eco de algunas interpretaciones excéntricas y abstrusas de Marx, una cierta *Wertkritik* [crítica de los valores] acuñada en Núremberg, Viena o Chicago. Sin embargo, Rosa es un sociólogo demasiado ecléctico como para encajar en esta casilla y, en cualquier caso, suele evitar hablar de socialismo. Del mismo modo, hay que admitir al menos que las grandes narrativas tienen ambiciones de crítica cultural y que la practican con independencia de lo socialmente sesgado o limitado que sea el conjunto de ejemplos de un autor. Véase, por ejemplo, el caso de Marcel Gauchet, que elaboró su propia historia de la modernidad a partir de la oposición entre heteronomía y autonomía durante este mismo periodo, donde la religión se vio gradualmente socavada a lo largo de milenios de historia humana por el surgimiento del Estado y, a partir del siglo XVIII, por la soberanía popular. En la última entrega de su estudio de cuatro volúmenes sobre la democracia, publicado en 2017, se utilizan regularmente escenas de la vida cotidiana para ilustrar la tesis general. El mando a distancia, escribe Gauchet, nos arrancó de los rituales de comunión y nos adhirió a la intimidad del sofá, en lo que supuso un paso más en la historia de la desacralización<sup>15</sup>. Los retazos de la vida de la clase media de Rosa desempeñan el mismo papel. La pantalla de televisión, argumenta, crea un entorno descontextualizado, embotando nuestra memoria, mientras que el zapeo, desvinculado de nuestros deseos, estados de ánimo o necesidades, no aporta nada a nuestra identidad: representa el extrañamiento en su forma más banal.

---

<sup>14</sup> Para una muestra de este tipo de literatura de un editor de *Die Zeit*, véase Nina Pauer, *Wir haben keine Angst: Gruppentherapie einer Generation*, Fráncfort, 2011, un relato ficticio sobre los *millennials* en Alemania, una generación al abrigo de cualquier rastro de «histeria colectiva», todos ellos ciudadanos modélicos que confían en el Estado de derecho y en las elecciones libres, y que, sin embargo, han interiorizado la *Angst* [angustia], persistiendo en las universidades sin esperanza de terminar para enfrentarse al agotamiento al graduarse.

<sup>15</sup> Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, París, 2017, p. 347.

Cualquier objeción más sustancial debe abordar el meollo de la crítica de Rosa. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* concluía reafirmando el imperativo de someter al capitalismo a la prueba de la autonomía y la autenticidad, así como de trazar sus limitaciones a la autodeterminación. Seguiríamos hablando de una crítica de las «promesas rotas», atenta a cómo los individuos experimentan y articulan la traición secular del liberalismo y la democracia. Pero, ¿seguiría siendo una crítica a la irracionalidad inherente al capitalismo, que impide a nuestras individualidades alienadas perseguir la vida buena? A veces, el análisis de Rosa sugiere lo contrario, al mostrar cómo los «mecanismos psicológicos» o las «energías motivacionales culturales» en que se apoyaba la aceleración eran perfectamente racionales. *Pace* Weber, la aceleración se adoptó inicialmente como una solución al problema de la secularización, que reorientaba la vida buena terrenal apoyándose en la acumulación de bienes para alcanzarla. En la modernidad tardía, relacionarse instrumentalmente con casi todo –desde las personas hasta el medioambiente– se ha convertido al parecer en la respuesta sensata a las múltiples contingencias del momento: se acumula dinero, redes, conocimientos, habilidades, experiencias e identidades como red de seguridad contra lo imprevisible. La alienación sigue siendo una patología, pero, según el diagnóstico de Rosa, ha llegado para quedarse, para ser, más que curada, tratada. ¿Qué estándares de la buena vida podrían prevalecer una vez que se aceptara la racionalidad o, incluso, la necesidad de la alienación? ¿Podría la desaceleración proporcionar el remedio, organizando oasis de tiempo de calidad protegidos del alcance de la reificación?

### 3. RESONANCIA

El esfuerzo por conceptualizar el tiempo de calidad más allá del trabajo y del ocio tiene un distinguido pedigrí en el pensamiento social de posguerra. Lamentando el auge de la «ideología del pasatiempo» (y el declive del servicio doméstico), Adorno indagó en las posibilidades de que el tiempo libre se convirtiera en libertad en el pleno apogeo del pleno empleo. En condiciones de heteronomía, explicaba –«lo que en nuevo alemán suele denominarse *Fremdbestimmtheit* (determinación externa)»–, las perspectivas eran sombrías. No obstante, había esperanza, tal y como se desprendía de las investigaciones llevadas a cabo por su Instituto en Frankfurt, ya que no todas las personas consumían en su tiempo libre la prensa sensacionalista, lo cual probablemente suponía

una fisura en la lógica de la reificación. Hermann Lübbe, que ha influido de modo fundamental en Rosa, también predijo que el aumento de la productividad traería consigo una explosión del tiempo libre, una expansión sin precedentes de las oportunidades de autodeterminación para quienes vivían en el Occidente acomodado. Sin embargo, no sería fácil hacer un buen uso de él, especialmente en la República de Bonn. Las reformas escolares posteriores a 1968 habían socavado gradualmente las «virtudes secundarias» de la puntualidad y la disciplina, inculcadas tradicionalmente en las aulas, lo cual preparaba a los individuos para asumir el dominio de su tiempo libre y sentirse menos confundidos por la multiplicidad de sus compromisos. Hans Blumenberg fue más cauto. Con las necesidades biológicas casi disipadas por la aceleración tecnológica, ¿podría surgir realmente un *Kannzeit*, un tiempo empoderado, que permitiera a unos pocos revivir los antiguos ideales de serenidad? Al otro lado del Rin, en la década de 1990, cuando la globalización amenazaba con desestabilizar el papel histórico de la elite cultural francesa, se produjo el último intento teórico de este tipo. El libro de Jean-Claude Milner *Le salaire de l'idéal* (1997) planteaba una defensa de la burguesía asalariada del país, retribuida con salarios comparativamente más bajos pero compensada con más tiempo libre, una forma de *sursalaire* [sobresalario] susceptible de ser convertido en *otium* (en marcada oposición al mero esparcimiento), que era la precondition material básica para disfrutar de la alta cultura<sup>16</sup>.

Rosa rechaza todo esto, incluidos los recientes llamamientos a la desaceleración. Mientras la estabilización dinámica sea la regla del juego, los individuos buscarán optimizar sus dotaciones y ninguna grieta resquebrajará la superficie del capitalismo, por muchos campamentos de yoga que organicemos. La receta para combatir la alienación es la «resonancia», no el tiempo desmercantilizado. En su forma más elemental, la resonancia describe la relación vibrante o receptiva del sujeto con el mundo o con el *être-au-monde*, como dice Rosa en el lenguaje de Merleau-Ponty. La alienación ya no es simplemente nuestra inclinación

---

<sup>16</sup> Respectivamente, Theodor Adorno, «Free Time», en *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Londres, 2001, p. 192; Hermann Lübbe, «The Contraction of the Present», en Hartmut Rosa y William Scheuerman (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, 2009, pp. 174-175; Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, 1986, pp. 218-248; Jean-Claude Milner, *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au xx<sup>e</sup> siècle*, París, 1997 [ed. cast.: *El salario de lo ideal. El paso de una burguesía propietaria a una burguesía asalariada*, Barcelona, 2012].



a «hacer cosas que no queremos hacer», sino que se redefine aquí como una relación muda o fría con el mundo, el anverso de la resonancia: la razón instrumental.

El cuerpo humano es el punto de partida obligado para entender estas metáforas, ya que son la piel y los ojos los que median nuestro estar en el mundo. Desarrollada en la primera parte de *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, la fenomenología del cuerpo de Rosa es una lección de inventiva a la que ningún resumen puede hacer justicia, que al mismo tiempo entretiene y hace reflexionar. La piel de gallina y el rubor revelan la resonancia, así como el tatuaje y el piercing hacen lo contrario. ¿Por qué se vendan los ojos a los presos antes de la ejecución? ¿No es acaso porque el ojo es un órgano resonante, potencialmente una fuente de trauma para el verdugo? ¿Y qué otra cosa es fumar si no un profundo anhelo de volver a conectar con el mundo y dejar que llene nuestros pulmones una vez más, aun al precio de inhalar veneno? Empíricamente, por supuesto, es difícil distinguir entre las experiencias puramente resonantes y las alienadas, aunque es indudable que estas últimas han convertido nuestros cuerpos en «objetos diseñables» o en «capital desplegable», aun cuando no queramos admitirlo. ¿Por qué la gente corre un maratón y se siente realmente feliz por ello? ¿No será porque «la cosificación cotidiana del cuerpo como recurso ha llegado tan lejos que ya solo podemos oír la “voz” de nuestro cuerpo cuando lo maltratamos»?<sup>17</sup>.

Sobre esta primera sección se ciernen preocupaciones más amplias. No por la incapacidad de definir estrictamente la resonancia –un buen indicio de que realmente existe, según Rosa–, sino por cuestiones de causalidad histórica y linaje intelectual. En el tira y afloja entre resonancia y alienación, donde el cuerpo es el campo de batalla preliminar, se dice que la primera es la más antigua de las dos, una parte constitutiva de lo que nos hace humanos. Por el contrario, la alienación surgió más tarde en la historia, posiblemente en el momento en que la racionalidad científica se apoderó del mundo e impuso sus categorías de explicación y explotación, facilitando el nacimiento del capitalismo. Frente a las sombrías valoraciones de la teoría crítica clásica, Rosa presenta la modernidad no simplemente como el dominio de la razón instrumental: el aumento de la alienación, se afirma, ha hecho que la resonancia sea aún más necesaria, mientras que la abundancia generalizada ha proporcionado

---

<sup>17</sup> H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., pp. 176-177; *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, cit., p. 102.

más oportunidades para que se produzca. Los ricos, sanos y guapos de hoy en día no están simplemente alienados por su búsqueda de capital o por su obsesión por las calorías y los cosméticos, sino que también poseen una gran capacidad de resonancia. La «simpatía y la empatía», reflexiona Rosa, podrían haber tenido mucho que ver con sus logros y no debería sorprendernos que futuras investigaciones demuestren que la resonancia ha sido una «ventaja evolutiva» desde el principio. No es de extrañar que el libro de Rosa haya llamado la atención de los teólogos<sup>18</sup>.

### *Ejes sociales*

Conceptualmente, los primeros indicios de resonancia habrían surgido con los románticos, en la poesía y la prosa, antes de influir ampliamente en el canon literario y luego, más en general, en el sociológico. En un notable despliegue de abuso hermenéutico, Rosa descubre nociones incipientes de resonancia detrás de cada uno de los principales conceptos sociológicos, desde el carisma hasta la anomia, así como en algunas de las grandes novelas publicadas durante el siglo pasado; un ejercicio tan poco convincente como su intento de especular sobre la «base neuronal» de la resonancia. Sin embargo, estas ingeniosas lecturas preparan el terreno para explorar las condiciones sociales, o ejes, de la resonancia.

En la historia del Occidente moderno pueden identificarse tres de estos ejes: el horizontal, el diagonal y el vertical. Este último está ocupado por la naturaleza, la religión, el arte, la música y la historia; el eje diagonal designa las cosas u objetos con los que entramos en relaciones resonantes, mientras que el primero representa la familia, la escuela, el trabajo y la política. Amante de la música y, por lo visto, de los gatos, los ejemplos de Rosa se adaptan a sus gustos. Los primeros acordes de un concierto de rock desencadenan una resonancia vertical, así como lo hace el sacramento de la Eucaristía para el católico. El ronroneo de un gato –la mascota resonante por excelencia, ya que es la única que puede rechazar los arrumacos– establece la resonancia, supuestamente induciendo efectos terapéuticos e insertando un elemento de obstinación o «incontrolabilidad» en el hogar. De los perros y otros animales Rosa no dice nada. Los lugares históricos también pueden proporcionarnos experiencias resonantes, siempre que sepamos (y nos importe) lo que ocurrió en Stalingrado o Hiroshima.

---

<sup>18</sup> Tobias Kläden y Michael Schüßler (eds.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Friburgo, 2017.

Menos sencillo es el eje horizontal. Como era de esperar, una final de la Copa del Mundo podría ser un acontecimiento que generara resonancia, pero ¿podría ser también el caso de una protesta antivacunas? Para Rosa, solo la política, entre todos estos ámbitos, da lugar a «patologías de resonancia». Históricamente, este fue el caso de la Alemania nazi, donde un anhelo de resonancia tras la Primera Guerra Mundial fue cooptado al servicio de la destrucción. El descontento contemporáneo, que se supone originado por la percepción generalizada de una elite política que ya no responde al pueblo, podría generar una pseudoresonancia o, como en el caso de los movimientos sociales, podría conducir a su supresión. La plaza no es la gente, señala Rosa, porque al calor de la protesta muchas voces corren el riesgo de ser silenciadas. Hasta ahora, la Unión Europea tampoco ha logrado resonar entre sus posibles ciudadanos. Sin embargo, existen alternativas progresistas al aburrido parlamentarismo como la «economía colaborativa» o las «ciudades en transición», así como formas de política popular a través de las cuales los ciudadanos recuperan el control de las infraestructuras privatizadas.

Aún más desconcertante es la opinión de Rosa sobre la escolarización. Los niños de clase media, escribe, van a escuelas que suelen ofrecer, además de la instrucción, una serie de ejes de resonancia: coros, grupos de teatro, instalaciones deportivas, etcétera. Experimentar la resonancia *in situ* los hace mejores estudiantes, ya que es la capacidad de resonancia, más que la inteligencia, lo que aumenta la capacidad de aprender o apasionarse por un tema. Al carecer de esas oportunidades, los niños desfavorecidos terminan sintiéndose alienados, una experiencia que arrastran hasta la edad adulta: «El sistema escolar y educativo actual es criticable no solo porque conduce a una distribución masivamente desigual de los recursos, sino también porque excluye a los niños desfavorecidos de los ejes esenciales de la resonancia»<sup>19</sup>. Pero, ¿qué sentido tiene, cabría preguntarse, redoblar la apuesta por el producto sin cuestionar el insumo? La lógica del argumento de Rosa recuerda la observación de un profesor italiano, recogida en la famosa *Lettera a una professoressa* (1967) de Don Milani, que se quejaba de que los niños de clase obrera y campesina llegaban a la escuela primaria analfabetos, a diferencia de sus compañeros de clase burgueses, que ya habían aprendido a leer y escribir en casa, pero que, sin embargo, él se enorgullecía de aplicar

---

<sup>19</sup> H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., p. 417; *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, cit., p. 246.

a toda la cohorte el mismo nivel de excelencia en las calificaciones<sup>20</sup>. Por otra parte, ¿cómo se compagina este llamamiento a una reforma radical con la anterior observación del propio autor –en *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*– de que la capacidad de resonancia de una persona no depende necesariamente de sus posesiones mundanas y de que la pobreza no es un impedimento para ello mientras uno sea «todavía capaz de vibrar en la frecuencia precisa que corresponde a su propia voz»? O, como explicaba Rosa en otro lugar, incluso quienes logran sobrevivir gracias a las ayudas sociales contempladas en el paquete de medidas socioeconómicas (*Hartz IV*) aprobado por el gobierno de Gerhard Schröder entre 2003 y 2005 son capaces de encontrar su propio nicho de resonancia<sup>21</sup>. Caritativas y compasivas, estas observaciones huelen a teodicea, y difícilmente sirven de guía para superar la segregación escolar o para criticar la falta de igualdad.

¿Cuál sería entonces la relación existente entre resonancia y capitalismo? Para que la resonancia se convierta en un punto de referencia para la «vida buena», sustituyendo su concentración en la autodeterminación presente en su anterior teoría de la modernidad, Rosa necesita demostrar que en principio está disponible para todos, pero también que, a pesar de las condiciones actuales, ya contribuye a llevar una vida mejor. Se trata de afirmaciones contradictorias, problema que resuelve con el argumento de que la resonancia puede ser parcialmente mercantilizada y que, por lo tanto, es probable que se acumule en manos de aquellos –los ricos de Occidente– que pueden permitirse pagar por una relación dotada de sentido con sus afines, el capital o los dioses. Más allá de este grupo de población, la resonancia sigue siendo una promesa, o una predisposición innata, que debe cultivarse en función de los medios de cada uno. Tal es la distribución de la resonancia en una sociedad de clases en la que cada uno espera experimentarla, bien en un yate, o bien, más frecuentemente, en la cola para recibir bonos de alimentos. Pero en ninguno de estos casos está garantizada y ello por dos razones. La primera es que la resonancia no puede ser totalmente mercantilizada, almacenada y planificada. Como su vida útil es corta, la resonancia se ajusta a la ley de los rendimientos decrecientes y puede transformarse rápidamente en su opuesto: la alienación. Todos andamos por ahí, argumenta Rosa, equipados con sismógrafos de

---

<sup>20</sup> Nada es más injusto, señalaban don Milani y sus alumnos, que imponer la igualdad a los desiguales («*far le parti eguali fra disuguali*»); Lorenzo Milani, *Scuola di Barbiana: Lettera a una professoressa* [1967], Florencia, 1990, pp. 46, 50; ed. cast.: *El maestro de Barbiana*, Barcelona, 1977.

<sup>21</sup> H. Rosa, *Weil Kapitalismus sich ändern muss*, cit., p. 27.

resonancia, pero, al igual que los terremotos, la resonancia suele surgir de la nada y durar segundos. La segunda razón es igualmente importante. La estabilización dinámica amenaza con colapsar (o revocar) los ejes de resonancia de cualquier sociedad, pues no hay certeza de que la familia o la religión, o cualquier otra esfera, sobrevivan a la presión de la aceleración. La única vía de salida es el poscrecimiento.

Habiendo reformulado la contradicción básica de la modernidad en términos del conflicto existente entre la espiral inmanente de la lógica capitalista y el ansia de resonancia –o entre la razón instrumental y un «régimen del puro encuentro»–, Rosa termina *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* con una meditación sobre la futura sociedad de poscrecimiento, una tarea si cabe aún más urgente dada la crisis de extenuación que vemos desplegarse hoy en día y el fuerte aumento de casos de agotamiento severo registrados en Alemania<sup>22</sup>. Tenemos dos opciones: podemos seguir con la ilusión de que una mayor porción de la riqueza global –por ejemplo, mayores salarios o dividendos– nos aseguraría una vida mejor, o bien podemos optar por un «cambio de paradigma», estableciendo la calidad de nuestras relaciones con el mundo como criterio para medir la vida buena, al tiempo que nos comprometemos a preservar, o aumentar, los ejes de resonancia. Esta segunda opción exige un cambio institucional para integrar el mercado en la sociedad y asignar a las instituciones democráticas el papel de domar la aceleración: «Sería beneficioso liberar por completo las instituciones e infraestructuras cruciales, como los transportes, los servicios energéticos básicos (agua, gas, electricidad, etcétera), los bancos y la atención sanitaria, de la lógica de la explotación capitalista». Este escenario polanyiano no estrangulará el crecimiento por completo, sino que simplemente facultará al Estado para dictar el ritmo de la aceleración. Para poner fin a la estabilización dinámica será necesaria una «renta básica garantizada incondicional», lo cual supondrá verdaderamente una política de «consecuencias culturales revolucionarias», que finalmente jubilará también al Estado del bienestar, durante demasiado tiempo activo como mecanismo de redistribución y de mera mitigación de la lógica ciega del crecimiento, prometiendo una «mejora escalonada». Para financiar la transición bastaría con un impuesto global sobre la herencia en la línea propuesta por Piketty.

---

<sup>22</sup> Una observación extraída de un reciente volumen colectivo sobre las llamadas «enfermedades de la extenuación» (cansancio, agotamiento severo, depresión, etcétera), que debe leerse como complemento de H. Rosa, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, cit., Thomas Fuchs, Lukas Iwer y Stefano Micali (eds.), *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*, Berlín, 2018.

## 4. POLÍTICA

Tras la publicación de *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, algunos críticos perspicaces señalaron la inclinación de Rosa a diluir el objeto de la crítica hasta tal extremo que apenas sobrevive al análisis nada que se parezca al capitalismo contemporáneo. ¿Confirma *Unverfügbarkeit* (2018), su libro más reciente, estas sospechas? En este trabajo el capitalismo resurge, en medio de glosas sobre los *Manuscritos de París* y la industria del turismo, pero ahora el énfasis se ha desplazado completamente a nuestra propensión a «conquistar, dominar y explotar» el mundo y a las posibilidades que nos quedan de dejarnos afectar, apelar, perturbar y conmover por él, una cadena de predicados recurrentes divorciados de cualquier contexto social. En un párrafo que se lee como una confesión, Rosa admite el embrollo:

En efecto, no siempre me resulta fácil explicar de qué trata este ensayo. ¿Sobre qué estás escribiendo un libro? ¿Sobre el hecho de que no tenemos el control de todo? ¿Que podemos controlar algunas cosas y otras no? ¿Que a veces el azar es determinante? Siempre ha sido así, lo sigue siendo y probablemente siempre lo será. ¿Qué vas a escribir sobre eso? Llegados a esta difícil coyuntura de escribir o hablar, puede ser útil volver atrás y reflexionar una vez más sobre la naturaleza del deseo<sup>23</sup>.

Más útil sería recurrir a los acontecimientos recientes, cuyo examen sigue siendo la mejor prueba para cualquier teoría social. ¿Qué podría decir Rosa sobre las preocupaciones actuales? En una intervención política de 2016 ampliamente difundida, analiza el auge del «populismo derechista» en Alemania con el telón de fondo de la crisis de los refugiados<sup>24</sup>. Comienza señalando, de forma bastante convincente, que PEGIDA y AfD prendieron en las regiones arruinadas y entre la gente que se había quedado atrás por el curso del desarrollo económico tras la reunificación alemana. Las ciudades pequeñas y los pueblos sufren una escasez de inversiones, lo que hace que también sean pobres en resonancia. Allí, la gente está alienada y proyecta su alienación sobre el extranjero, cerrándose a los inmigrantes y los refugiados. Así, malinterpretan a los que

<sup>23</sup> H. Rosa, *The Uncontrollability of the World*, cit., p. 100; ed. cast.: *Lo indisponible*, Barcelona, 2020.

<sup>24</sup> Hartmut Rosa, «Der Versuch einer sklerotischen Gesellschaft, sich die Welt vom Leibe zu halten –und ein Vorschlag zum Neuanfang», en Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz y Tino Schlinzig (eds.), *PEGIDA—Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und “Wende”-Enttäuschung?*, Bielefeld, 2016, p. 296. Se publicaron varias versiones de este texto, incluyendo traducciones en francés e inglés.

huyen del Sur global, que en realidad representan una oportunidad. Siempre que su libertad de movimiento quede restringida durante diez años tras su asentamiento, los recién llegados ayudarán a la reactivación económica y reducirán el nivel general de extrañamiento. Para preparar su llegada, sus rostros, su lugar de origen y sus nombres deberían presentarse de antemano a la población local, ya que el anonimato genera miedo. Igual de importante, si no más, en opinión de Rosa, sería que las autoridades hicieran circular en la comunidad esta promesa desarrollista vinculante: «Si estáis dispuestos a acoger a cinco familias de refugiados, vuestra escuela y vuestro jardín de infancia se mantendrán, y garantizamos la conservación de la línea de autobús local, el banco, el consultorio médico y la farmacia. También mejoraremos las calles. Los recién llegados también se harán cargo de los comercios de proximidad». De este modo se rejuvenecerán las comunidades locales no en torno a la tradición o la etnia, sino mediante la explotación conjunta del *Wachstumspotential* [potencial de crecimiento] recuperado del lugar. De la teoría crítica a la sugerencia de políticas concretas, pocas veces un cambio de registro ha dado lugar a un salto mortal tan inepto, que obligue a un autor a tal contorsión para desear el «mejor futuro» contra el que militan sus mejores páginas.

Chantajista de sus conciudadanos más desvalidos por su propio bien (y por razones humanitarias), ¿de dónde procede la confianza de Rosa en el Estado? En *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, la política se presenta no solo como un eje de resonancia dotado con sus propias patologías, sino también se postula como el prerrequisito fundamental, «funcional», para aliviar la alienación, así como para proceder a la organización racional de la vida colectiva. En su forma actual, la racionalidad del Estado resulta socavada en todos los frentes por el juego de los intereses económicos, la competencia partidista, el conocimiento experto mal empleado, así como también por el comportamiento de los ciudadanos, cuya totalidad reacciona a la compulsión de acelerar y de tomar decisiones con poco tiempo para pensarlas. Sin embargo, la pandemia de la COVID-19 ha demostrado que el Estado sigue teniendo el monopolio de la racionalidad. Por primera vez en la historia moderna, la aceleración se detuvo por decreto político, una decisión, por cierto, consentida por la mayoría de los ciudadanos<sup>25</sup>. El Estado salvó vidas al precio del

---

<sup>25</sup> Hartmut Rosa, «Pfadabhängigkeit, Bifurkationspunkte und die Rolle der Soziologie. Ein soziologischer Deutungsversuch der Corona-Krise», *Berliner Journal für Soziologie*, vol. 30, 2020, pp. 191-213.

colapso económico y por encima de los intereses de muchas industrias, demostrando que no es impotente ni una mera herramienta de los poderosos. ¿No deberíamos recordar el año 2020 como una encrucijada, un *Bifurkationspunkt*, un año que abrió la posibilidad de un futuro más allá del capitalismo? En opinión de Rosa, en Alemania determinados sociólogos solo perciben en el presente la catástrofe, legitimando sin darse cuenta la vuelta a la normalidad, mientras que otros guardan silencio, desperdiciando los recursos que el Estado gasta en investigación. Antes bien, proclama, estos sociólogos deberían dirigirse a la gente, ahora que el Estado ha recuperado su racionalidad, aunque sea fugazmente, y mantener el futuro abierto.

El optimismo de esta exhortación es digno de admiración por mal que encaje con la tradición de la teoría crítica. ¿Podría este futuro abierto apuntar a una reorientación de la obra de Rosa, para, partiendo de la alienación, avanzar (o regresar) hacia la explotación y la opresión? Dos próximos estudios suyos sobre el poder y la propiedad (el primero anunciado al final de *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* y el segundo, el tema del actual proyecto de investigación de Rosa financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft) apuntan en esta dirección. Sin embargo, a la hora de abordarlos, ninguna sociología de la experiencia mística será de gran ayuda.