

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

© 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 realizada 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 movilizada 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 Csíkszentmihályi 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 Csíkszentmihályi, *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 rien 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 trabajado 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 autopoietica 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 arropa 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.]